

ESCRITOS VIRTUALES 1

Carlos Faig

Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)
Material de circulación interna
Buenos Aires 2011

ÍNDICE GENERAL

TOMO 1

NOTA DE EDICIÓN	5
-----------------	---

I. EL SEMINARIO

Estructura del seminario de Lacan [Primera Parte]	7
Estructura del seminario de Lacan [Segunda Parte]	13
Problemáticas del seminario [Primera Parte]	18
Problemáticas del seminario [Segunda Parte]	24
El agujero fálico	28
La causa fálica	31
Bibliografías	38

II. EL SENTIDO Y EL SEXO

Visita al pasaje de la falta	51
Un breve, casi imperceptible despertar. Sexualidad y reproducción	54
Sobre Jean Rostand y el muro de Viena	57
Eco, Wagner y Maverik	60
After the orgy	63
La marca de Pierce	65
Zapping	67
Zapping II. El uno y la serie	72
Zapping III. A George Steiner	81
Zapping IV. Medios, formas del sinsentido y sustracción	90
Zapping V. Sobre la porosidad	95

III. EL SABER SUPUESTO

A transferencia na criança	99
Una definición mínima	106
Toponimias clínicas	108
Sobre el Semblant	115
La ciencia ficción a partir de una referencia literaria de Lacan	120
La escritura del fantasma	122
El objeto que se resbala. Análisis de una perversión	137

IV. EL PASE DIAGONAL II

El fantasma por la ventana	141
Los demonios del Pase	144
Testimonios del film	149

V. REQUIEM PSICOSIS II

Estructura minimalista de la psicosis. Sobre el esquema I	152
Nota semiedípica al esquema R. Las Meninas y el cuadro interior	155
Schreber de memoria. Las memorias en Lacan	158
Sinopsis de la cuestión Preliminar. Lecturas de los escritos	160

TOMO 2

VI. FORMALIZACIONES EXTRA PARTES II

La biblioteca de Leclaire	169
El grupo metódico	172
Pasaje al acto y acting out	183
Isomorfismos. Imagen onírica, escritura y castración	188
Antropía del fantasma. Consecuencias sobre la fase genital	193
Escena primaria, cuerpo y objeto	196
Ilaciones en torno al axioma Italiano	200
Espejos	212
Digresiones sobre la angustia	216
Lectura de “Kant con Sade”. La ley moral y el imperativo de goce	220
Sade, mi hermano	232

VII. FREUDIANAS

La vía de Freud	237
El rango freudokleiniano	240

VIII. LACANIANAS

Lacan observado por un corrector de estilo	244
Tres fantasías de estudiante (mientras cursa la materia)	247
Anecdotario. Psicología (Circa 1974)	252
Adiós Lacan	256
De relámpagos y tijeras	262
El lacanismo, ayer	264
Lacan en cinco minutos	267
Dos o tres cosas que yo se de Lacan	272

IX. CUESTIONES TÉCNICAS

Un aspecto de la técnica freudiana vinculado con el simbolismo	276
Un corte de técnica lacaniana. ¿Qué produjo el lacanismo?	281
Posiciones de la técnica	285

X. LECTURAS CLÍNICAS DEL CINE

Aaltra	289
Quémese después de leerse	292
Los usurpadores de cuerpos	294
Cuatro minutos	296
Entre los muros	298
Marat/Sade	301
Madame Bovary	303
El perfume: Historia de un asesino	305

APÉNDICE

De una reforma en su agujero	309
------------------------------	-----

NOTA DE EDICIÓN

La presente compilación está compuesta por la diversa serie de artículos que Carlos Faig publicó en distintos sitios de Internet entre los años 2000 y 2010, como así también, cinco artículos que a la fecha permanecen inéditos: *El agujero fálico*; *Digresiones sobre la angustia*; *Adiós Lacan*; *De relámpagos y tijeras*; *El lacanismo, ayer*. A su vez, incluimos un apéndice con la traducción realizada por Carlos Faig del artículo de Lacan: *De una reforma en su agujero*.

A fin de dar un ordenamiento a los escritos que componen la presente edición, se los agrupó de acuerdo al eje temático que los supone; para esto, se dividió la presente compilación en dos volúmenes que constan de cinco secciones bajo títulos que responden al abordaje que el autor presenta en sus escritos.

Omar Daniel Fernández
Buenos Aires, Enero de 2011

I. EL SEMINARIO

ESTRUCTURA DEL SEMINARIO DE LACAN [PRIMERA PARTE]*

Introducción. Parto de una cita que figura en la contratapa del seminario XI: "(Nuestro discurso) –resume Lacan– durante diez años se había dosificado según las capacidades de los especialistas (...). Aprestamos un *organon* para su uso, emitiéndolo según una propedéutica que no anticipaba ningún piso antes de haber dejado bien sentado el fundamento del anterior. Nos pareció que teníamos que trastocar esta presentación, al encontrar en la crisis, más que la ocasión para una síntesis, el deber de esclarecer lo abrupto de lo real que restaurábamos en el campo que Freud legó a nuestro cuidado."

Voy a pasar rápidamente por cuatro sectores del Seminario, con la idea de aislar tres cortes. Los sectores van desde el seminario I al X, el primero, desde el XI al XV, el segundo (la cita del resumen de Lacan del seminario XI refiere a los dos primeros sectores, los ubica), desde el XVI al XX, el tercero, y desde el XXI al XXVII, el cuarto y último. Con el Seminario dividido en cuatro partes quedan tres articulaciones, tres cortes, que es lo que vamos a tratar de atender más, de interrogar.

Voy a dar el *mapping* de la cosa, el dibujo, para que se puedan ubicar por anticipado y seguir más fácilmente los pasos de esta charla. La estructura del seminario se compone del *organon*, es decir la primera vuelta; una segunda vuelta en banda de Moebius sobre este recorrido anterior, sobre su otra faz, concerniendo a lo real (se atiene a la relación del sujeto supuesto saber con la imposibilidad de la relación sexual); la tercera etapa se liga al agujero de la estructura que resulta, se evidencia al dar las dos vueltas, y se tematiza en los cuatro discursos y las fórmulas de la sexuación; y, finalmente, una investigación de lo real que se prosigue en los nudos y aparece como consecuencia de los desarrollos anteriores.

Primer grupo. Nos hallamos aquí en lo que leí para comenzar: el *organon*. Vamos a llegar a percibir, quizá a demostrar, que *organon* también tiene el sentido de instrumento, de instrumento copulatorio, de falo, y no únicamente un sentido lógico. No se ha elegido el término aristotélico en vano. En este grupo, adelanto el concepto, partimos de *la falta de objeto* para llegar a *la falta misma en tanto objeto*. Este es el concepto del recorrido, de la ilación, de la primera parte del Seminario.

Los desarrollos sobre la falta de objeto son muy conocidos. Se encuentran en el seminario IV. Hacen básicamente al objeto metonímico. Podemos resumir el seminario IV con dos modelos que resultan de una simplificación en una relación ternaria del esquema L, que es cuaternario. Tenemos para la neurosis una distribución entre el sujeto, el objeto y el más allá del objeto (el falo, las estructuras de parentesco, etc.); y para la perversión, la distribución interpone el velo entre sujeto y objeto. Esto produce *Verleugnung*, escinde el objeto. En un caso el objeto vale por el más allá; en otro, el objeto está más allá. En ambos, pues, es metonímico.

Este objeto metonímico se conecta directamente con el seminario V en tanto de un lado del grafo, del lado de la derecha, en los primeros grafos del seminario va el código, el lugar del A, y en el otro lado, el mensaje que conecta con el objeto metonímico, abajo en otra línea, y que circula en la significación. En la *Subversión...*, si cotejamos, el objeto metonímico ya ha desaparecido.

* El presente artículo fue publicado en la revista Imago Agenda Nº 45, en: www.imagoagenda.com/, en Enero de 2000.

Yendo un poco más atrás, en tanto el seminario III se compone de dos escritos, *La instancia de la letra* y *De una cuestión preliminar*, por vía del primero podemos aludir a la metáfora, a la falla de la metáfora, es decir, al significante faltante (el hecho de que la cadena significante es "inestable": tiene un significante menos y produce un significante más; cosa que aquí se persigue en la psicosis, en el hecho de que el Nombre del Padre es el significante del significante, es decir, garantiza al Otro que no puede garantizarse a sí mismo, le falta ese significante), y decir con Lacan que la significación es básicamente metafórica.

Entonces tenemos que el seminario III y el IV se abrochan, convergen en el grafo. De un lado la significación es principalmente metafórica; de otro, el objeto es metonímico.

Si el V los engancha, con el VI se produce la primera definición que conocemos del objeto (a): es el significante del sujeto en el deseo, dado que el deseo no tiene sujeto, no hay significante que lo sitúe como deseante y por eso un elemento extralingüístico, eminentemente no simbólico, es elevado al rango de significante del sujeto en el deseo. El objeto metonímico deviene objeto (a), cumple su ciclo. Hasta ahí el objeto estaba ligado al sentido, al mensaje. Circulaba entre código y mensaje. Rebotaba. Ahora, lo que viene es una parte separada del cuerpo y esto empieza a cambiar las cosas.

Para seguir este repaso rápido del Seminario, salto el VII. Se trata de un seminario que Lacan no dejaba salir de la biblioteca de la EFP. Incluso impidió que se publicara el resumen de Safouan, que había tomado el relevo de Pontalis. Al pasar digo por qué: al menos en parte, *Kant con Sade* lo refuta, porque empieza a situar lo imposible. Y una vez que lo imposible se demuestra no hay transgresión. El seminario VII, si nos fijamos un poco, está montado sobre figuras transgresivas: Antígona, Sade, el deseo en general.

Quedan tres seminarios fuera del recorrido que estoy haciendo, pero para simplificar, los dejo al margen. Se pueden situar sin mayor dificultad en el *organon*; pero hoy, para ganar tiempo, no los voy a ubicar.

¿Qué toman los seminarios VIII, IX y X?

La transferencia comienza a interrogar la relación entre (a) y menos fi. El objeto para participar del A, para instalarse transferencialmente, necesita ser negativizado por la función fálica. Este movimiento lo compatibiliza con el significante, con el A.

El seminario IX en la definición más contundente –o por lo menos que nos concierne de esa forma a nosotros– de identificación plantea una ecuación donde (a)=raíz de menos uno, y el sujeto se considera equivalente a la ausencia de (a). Cito: "En el fantasma el sujeto se hace menos (a), ausencia de (a), en el nivel de la identificación al rasgo unario, la identificación no se introduce, no opera sino en el producto menos (a) por (a)." (Lección del 9 de mayo de 1962, la número 19.) Para el propósito que perseguimos esto demuestra la equivalencia entre objeto y falta. El objeto puede valer, funcionar como una falta. Pero aun no es una falta. Con esto solo resta un último paso, el seminario X. Directamente aquí la falta es tomada como objeto: menos fi. Alcanzamos así el concepto que sitúa en inicio, el movimiento del *organon*. Decía que el desarrollo central de este grupo de seminarios, del I al X, va de la falta de objeto al objeto en tanto es una falta. Del objeto metonímico al menos fi. Y los pasos serían entonces, restituyendo el *organon*:

III	significante faltante
IV	objeto faltante
V y VI	objeto en lugar del significante

VIII y IX correspondencia entre objeto y falta X objeto=falta

Preciso un poco la diferencia entre el objeto y la menos fi. No es lo mismo que el objeto haya estado y se pierda, caso del seno, del objeto anal, etc., y lo que ocurre con el objeto fálico. El pene no se separa del cuerpo. No hay una fase de pérdida. Además, el pene nunca funcionó como amboceptor. Por un lado, no se trata de que estuvo y se perdió; y, por otro, no estuvo situado entre el sujeto y el Otro. De ahí que valga como falta y que esta falta actúe a posteriori sobre las pérdidas. Otro aspecto que sitúa de manera diferente al objeto fálico es que con él *se invierte la dirección de la pérdida*. Si antes, el objeto se separaba del cuerpo, el cuerpo quedaba marcado y lo parcial iba para el lado del objeto; ahora, en el nivel fálico, lo "perdido" está en el cuerpo. Y en todo caso, el cuerpo mismo es parcial.

Cito algunos desarrollos del seminario X para concluir con este grupo: "En el nivel del estadio fálico (...) la función de (a) está representada por una falta, a saber el defecto del falo como constituyente de la disyunción que une el deseo al goce". (pp. 341-342, edición Seuil). Otra cita en la misma dirección: "El hombre no está en la mujer más que por delegación de su presencia, bajo la forma de este órgano caduco, este órgano del cual está fundamentalmente castrado en la relación sexual y por la relación sexual" (p. 353, ed. Seuil). (Lecciones del 19 y 26 junio de 1963.)

Con esto comienza un desarrollo nuevo del complejo de castración. Incluso, dicho con menos timidez, comienza el desarrollo del complejo de castración –veremos en un momento que Lacan considera a esta altura de su enseñanza que la castración todavía persiste como un terreno no hollado–.

Segundo grupo. Entramos en la segunda vuelta. Voy a comenzar con una cita del seminario XIII, para situar lo que quiero alcanzar aquí: "Rehago –dice Lacan– una segunda vez el giro, redoblo la banda de Moebius freudiana. El drama del Edipo tiene otra cara por la cual se podría articularla de punta a punta al hacer todo el giro. La consideración del objeto (a) y de su función (...) concerniente al complejo de castración atañe al surgimiento de un grupo (en el sentido matemático) que permite el funcionamiento de menos fi (...) en una estructura lógica. Esto permitirá abordar (el año próximo) el terreno propiamente hablando virgen del complejo de castración". La cita es del 15 de junio de 1966 y la tomé de la versión de la Asociación Freudiana Internacional. El segundo giro, atañe, se deduce de la cita, a la función combinatoria del (a), es decir, su relación con menos fi.

Sigo con los seminarios. El XI se focaliza sobre el deseo del analista. Hay que recordar que el título original era *Fundamentos del psicoanálisis* y no *Los cuatro conceptos*. Recuerdo esto porque los cuatro conceptos no son verdaderos conceptos, están atravesados por el deseo del analista, que funciona como la otra faz de la transferencia, como una perforación sobre cada concepto que permite pasar el hilo que hace al collar. Una tematización, por supuesto, es el deseo de Freud. Las menciones a ambos términos están a lo largo de todo el seminario, múltiples, *passim* (como se dice). Tenemos entonces un primer seminario del grupo referido al deseo, pero al deseo en cuanto está tomado en la dimensión de la transferencia, en relación con el SSS. En el escrito que resume este seminario, *Posición del inconsciente*, esto es todavía más visible. En este escrito se encuentran básicamente los movimientos de alienación y separación en relación con el deseo del analista y la transferencia.

El segundo seminario, *Problemas cruciales*, aborda la cuestión en juego, el SSS, desde el punto de vista del sujeto, que aquí figura como el significante faltante de la díada sexual. Este es el concepto que debemos retener: el sujeto como supuesto en la díada y en tanto ese supuesto mismo la abastece, la constituye. En la medida

en que la representación del sujeto es fálica –el espacio de la representación es fálico– se sostiene la relación sexual, se sostiene la existencia del partenaire. Y por eso, en este grupo de seminarios, estamos tomando la cosa desde el lado de lo real –es “lo abrupto de lo real”, que mencioné al comienzo en la cita de la contratapa del seminario XI–. En el tercer sector que compone a este seminario, ligado a la demostración que Lacan propone en *Problemas cruciales*, hallamos al SSS como rechazo del sexo, esta idea remata las suturas que desarrolla el seminario XII. Cito: “El sujeto supuesto saber en tanto sujeto del inconsciente. Dicho de otro modo, el sujeto supuesto saber: lo que no debe saberse en ningún caso”. Más adelante (es la lección siguiente): “El saber halla refugio en un lugar de pudor original respecto del cual todo saber se instituye en un horror insobrepasable respecto del sitio donde habita el secreto del sexo” (lecciones del 12 y 19 de mayo de 1965). Cito varios sectores porque la idea que introduce es difícil de asimilar, paradójica, en la medida en que se piensa que el psicoanálisis se ocupa de la sexualidad y, por lo tanto, no podría sostener su exclusión. La idea de rechazo del sexo es, sin embargo, muy importante para ordenar el Seminario. Y aquí, en este grupo en particular, específicamente en el XII, el SSS se emparenta, converge con la forclusión de lo sexual. Asimismo en este seminario la posición fetiche del analista, y el hecho de que se le adscriba la mitad del síntoma, que lo invista, van en la misma dirección. Van hacia la sutura: el objeto rechazado, imposible, de un lado; la inscripción, la marca, de otro.

El tercero, *El objeto del psicoanálisis*, el XIII, toma el problema desde el punto de vista del objeto. Lo que está en juego en la constitución del SSS es el (a), bajo la especie –aquí, en este seminario– de la mirada. Por ejemplo, esto es manifiesto en *Las Meninas*, donde Velázquez es supuesto ver todo. Y además se halla, se lo encuentra pintándose pintar. (Este seminario es de importancia para situar el tema de la pulsión, la circularidad de la mirada en un espacio proyectivo lleva para ese lado, pero hoy no voy a abordar este concepto. Lo dejo ahí.)

El XIV, *La logique du fantasme*, aborda la menos fi. Es el objeto que tiene función de cierre en los dos modelos que componen el seminario. En el grupo de Klein, está al final de la diagonal que cruza el rectángulo desde el SSS, arriba a la derecha, hacia el vértice opuesto. Y en el número de oro, es decir, en el acto sexual, menos fi figura la evacuación del elemento tercero. Este tercero es el punto donde la copula se cierra. Es, por ejemplo, aquel que contempla el acto sexual y se maravilla: “¡Cómo gozan!” Se hace cargo de la insatisfacción.

En el XV voy a tomar básicamente la disyunción entre menos fi y (a), que luego comento.

Tenemos entonces:

XI	deseo
XII	sujeto
XIII	objeto SSS
XIV	menos fi
XV	(a)/menos fi

Ahora se ve, al armar todo el grupo, que en los seminarios XII y el XIII los títulos mismos ya llevaban a situarlos en relación al sujeto (*Posiciones subjetivas del Ser*, es el nombre del seminario XII que Lacan adelanta y luego modifica), y al objeto, *El objeto del psicoanálisis*.

En este grupo estamos, si queremos verlo así, en una distribución todavía similar, relativamente próxima, a la que proponen los grafos:



En cierta forma, aunque los desarrollos se han complejizado mucho, no hemos salido de allí. De donde la importancia de la nota en Posición del inconsciente en la que Lacan asume que todavía faltan desarrollos para alcanzar el valor de menos fi como causa del complejo de castración (*Écrits*, p. 850). Y esto en 1966, es decir, ya a la altura del seminario XIII.

Con el acto las cosas cambian. Toda la estructura armada hasta aquí se disuelve, se transforma. Y esto sí lo voy a comentar un poco más en detalle. Pero para hacerlo paso a la primera articulación.

Articulación del primer corte. Voy a intentar ejemplificar que menos fi está formada por el (a) y es una falta. Supongamos que (a) son los números enteros y menos fi es el lugar que marca la numeración posicional (esto es solo un ejemplo, vale lo que vale, y aclaro que la numeración posicional no tiene nada que ver con la menos fi y el (a)):

1 1 1

Leo “ciento once” porque distingo, ordeno, centenas, decenas y unidades. Caso contrario, serían marcas o bien “uno, uno, uno”. Si pudiera sacar los números dejando la numeración posicional en su lugar:

— — —

Obtendría la “ausencia de numeración” (no digo: “ausencia de número”), con lo que quiero ejemplificar la menos fi.

Otro ejemplo: los cuadros de Archimboldo. Una serie que está en el Louvre: *La primavera, El verano, El invierno, El otoño*. Estos cuadros muestran rostros humanos enteramente dibujados por frutos de estación. Es un retrato hecho de ramas, hojas, limones, etc. Pero el rostro no tiene un trazado aparte del que forman los frutos. No está delineado, contorneado. Si pudiera sacar todos los frutos, obtendría, realizaría “la ausencia de rostro”. Esto nos lleva al tema de un objeto que se caracteriza por faltar y sin embargo comporta consecuencias lógicas; nos lleva tanto al viejo tema de la causalidad metonímica, como al del objeto causa del complejo de castración. Esto que intentaba ejemplificar es lo que Lacan llama “estructura combinatoria del (a)” en el seminario XIII.

De esta forma se justifica el campo del objeto, si se puede decir así, como falta. Este movimiento es el que produce un objeto retroplanteado, *après coup*, que debió estar allí y que se produce antes sin haber estado antes. Y, además, explica por qué, tratándose del objeto, hablamos de una letra, de a minúscula. El objeto inscribe algo que falta, permite leerlo. De ahí (a) minúscula toma su valor combinatorio. Esto permite ubicar en un mismo conjunto, por decirlo así, materias muy disímiles: la voz, la menos fi, el seno, etc. Y, sobre todo, lo que hay que deducir es que la convergencia entre (a) y menos fi es correlativa al SSS, lo produce. Otro modo de decirlo: la sustitución del objeto a la función sexual se corresponde, converge con el SSS (esto produce asimismo la pulsión como parcial, pero hoy no entro, ya dije, en este tema).

Si en el primer grupo, con el *organon*, teníamos una laboriosa serie que conducía al objeto (a) como menos fi, ahora en el segundo grupo llegamos a obtener la

disyunción de menos fi y (a) –es lo esencial de este desarrollo: la vuelta inversa–. *Cuando en una cara de la cinta de Moebius avanzo desde (a) hacia menos fi, en la otra simultáneamente voy produciendo la disyunción de estos términos.*

(a) lleva a $-\phi$
----->

<-----
(a) en disyunción con $-\phi$

Sobre la representación del sujeto en el significante, que es un vel, o sujeto o significante, ahora obtenemos la S barrada por la lectura, la imposición de la falta. Se hace aquí del defecto virtud, de la castración sujeto. Concluyo este punto con otra cita que está al final del segundo grupo: "Retraigamos el acto analítico a lo que deja a quien alivia de lo que le ha encaminado: le resta denunciado que el goce, privilegiado por gobernar la relación sexual, se ofrece por un acto interdicto, pero únicamente para enmascarar que esa relación solo se establece por no ser verificable en tanto exige el término medio que se distingue por faltar allí: lo que se llama haber hecho de la castración sujeto". La cita es del resumen de Lacan del seminario XV, en *Ornicar?* nº 29, p. 22 (en castellano en *Reseñas de enseñanza*, p. 54).

Subrayo tres partes de la cita: goce interdicto; relación no verificable; y el término medio que falta. Por tanto, subrayo: prohibición, imposibilidad y menos fi. Es un resumen, pues, de lo que estoy articulando hasta ahora, del punto mismo al que llegué.

Vemos entonces, claramente, las dos vueltas que estamos persiguiendo: lo interdicto y lo no verificable, es decir, lo real. Y también vemos el "verdadero" y último valor de la S barrada, es decir, un significante elidido a consecuencia de la castración, de la falta del término medio.

ESTRUCTURA DEL SEMINARIO DE LACAN [SEGUNDA PARTE]*

Tercer grupo. Cuando, al completar el circuito, deberíamos tener el panorama completo, cernir todo, ocurre, por el contrario, que topamos con un agujero. Este agujero que se abre con menos fi, el que circunscribe el acto analítico, remite obviamente al Falo en tanto Fi mayúscula, significante del goce. El objeto al volatilizarse en el análisis, al sufrir deyección, deja libre la función de la castración y esto nos remite directamente a la función del Falo como símbolo. Menos fi al realizarse como falta conecta con el goce en su aspecto real. Funciona como un borde, un límite a lo que puede aprehenderse del terreno sexual. Estamos aquí frente al pasaje entre la menos fi y el Falo simbólico. Queda abierta la forclusión del goce, y un significante convencional la designa. Lo que se abre entonces es una estructura perforada. Es lo que aborda, en primer lugar, el seminario XVI: la relación entre saber y goce.

La unión de las dos vueltas aparece de la forma más visible, manifiesta, bajo el aspecto de los cuatro discursos. En el piso superior tenemos la imposibilidad (la imposibilidad de las parejas: gobernar, educar, etc.) y en el inferior, la impotencia o la verdad. Y la impotencia cubre, hace de tapón, respecto de la imposibilidad.

Todo esto conlleva la idea de una estructura perforada, donde ningún discurso da cuenta de la sexualidad y el sentido huye (y por esto el psicoanálisis descubre un revés del discurso). La sexualidad es el horizonte inaccesible sobre el que giran los discursos. Es el punto de fuga, si se quiere. Y el único mérito del discurso analítico, en estos desarrollos, es haber situado ese hecho. Que la sexualidad no es el trasfondo del discurso (lo que enuncia y sostiene el discurso histérico), que no hay acceso.

En el otro gran tema de este grupo ocurre lo mismo. Tenemos aquí la distribución en los términos de una lógica de cuantores enrarecida de las posiciones del hombre y la mujer. Y lo sexual también hace irrupción allí. Es verdad que se es hombre o mujer, pero en ese universo dividido por una línea de ecuador, *lo real del sexo* es lo inesperado que horada, atraviesa ese mundo. Igualmente ocurre, llevado a un plano formal, con la oposición verdadero/falso. Lo real del sexo no es del orden de la verdad, ni de lo falso. *Irrumpe, perfora la distribución*. Esto es contrario al sentido común, a las cosas admitidas en el psicoanálisis, por donde el sexo se ubicaría básicamente en relación a la verdad (vía el síntoma, por ejemplo).

Por el momento, y en relación a las dos caras de las fórmulas, cito un sector del seminario XIX: "Es precisamente porque es la misma cosa, ese "pienso" y lo que pienso, "luego soy" que no es equivalente. En una cosa, dos caras. Esto es no solo no equivalente, no es reemplazable uno por otro... Es por eso que hablé de la Cosa freudiana en cierto estilo (...) Porque no se puede hablar de eso (...) Yo la hago hablar a ella". Es la lección del 8 de marzo de 1972 de *...Ou pire*.

Este tema lo voy a retomar más adelante cuando aborde la cuestión de la significación del falo.

Paso a la ilación de este grupo. Para situar el seminario XVI voy a citar la página 321 (ed. Seuil): "Fi mayúscula designa el goce sexual, radicalmente forcluido". En este seminario se trata en parte de consolidar las consecuencias que se han desprendido del acto analítico, de la función del analista como chivo emisario, el que va a pagar el pato del desarreglo de la sexualidad, el tema, sobre todo, de la

* El presente artículo fue publicado en la revista Imago Agenda Nº 45, en: www.imagoagenda.com/, en Enero de 2000.

forclusión del sexo y de la falla concomitante del acto analítico (sobre el que tenemos todavía una concepción un tanto pietista).

El XVII hace una especie de profilaxis de campo: elimina el goce de cualquier discurso. Si antes vaciamos de goce al cuerpo, ahora vaciamos al discurso. Y con el XVIII, donde esta idea se enuncia como una hipótesis condicional y negativa, *De un discurso que no sería de la apariencia*, no hay discurso que inscriba la relación sexual, se termina de elaborar este concepto. Pero aquí además se escribe que no hay ese discurso, se escribe lo que hace que no haya, y comenzamos con las fórmulas de la sexuación. Por eso en este sector de la obra de Lacan, vemos dos temas funcionando más o menos juntos: los cuatro discursos y las fórmulas. En cuanto la exclusión del sexo halla escritura, en cuanto se le puede dar sentido –se le da sentido a lo que se escribe de la exclusión, pero no a la exclusión en sí misma–, en tanto se puede relanzar el agujero que constituye el Falo (aunque esto no lo resuelva) surge la posibilidad de identificarse sexualmente. Y eso son las fórmulas de la sexuación.

Finalmente, entonces, en los seminarios XIX y XX encontramos dos argumentos para la función fálica, para el vaciamiento del goce: el Uno, del lado masculino, y el Otro, que tiene el mismo derecho que el Uno para hacer argumento de la función (porque es otro Uno), del lado femenino. Y llegamos así a *Encore*, que es el desarrollo de la parte mujer de la identificación sexual.

Y resumo nuevamente: en los dos primeros seminarios de este grupo situamos la cuestión fálica, fuera de sistema, en ninguna parte, llegamos con el rastillaje a encontrar una zona vacía. En el seminario XVIII, el S de A barrada, la letra en general, sitúa esa zona vacía, la escribe. Esto es la estructura misma sobre la que está armado el seminario del *semblant*. Y luego se siguen las identificaciones del lado hombre y el lado mujer, que resultan de la inscripción fálica.

XVI	vaciamiento de goce del cuerpo
XVII	agujero de los discursos
XVIII	Fi y S de A barrada
XIX	lado hombre
XX	lado mujer

Articulación del segundo corte. Retomo para abordar este corte la cuestión de las dos caras en una y la sustitución. ¿Por qué el Falo está de los dos lados? ¿Por qué es el significante convencional que designa la forclusión del sexo y, a la vez, aparece en la identificación sexuada? Esto nos lleva a la relación entre la significación del Falo y la sustitución del sentido al sexo, patente en las fórmulas de la sexuación. En la expresión “la significación del falo” tenemos dos aspectos del genitivo: lo que significa *el* falo, y lo que significa *a* falo. El Falo figura como significante y como significado (tenemos las dos caras). Si toda significación es fálica, aceptado eso como una premisa, y agregando que el falo no podría significar si no es antes significado, obtenemos una imposibilidad (tenemos el agujero que se agrega a las caras y funciona conjuntamente). Lo ejemplifico. El Falo lacaniano es como una birome que para escribir exige que ella misma escriba sobre sí su marca: Bic-Falo. Pero para escribir la marca tendría que antes escribir. Esto hace agujero. Y este agujero, esta imposibilidad, se puede equiparar, es homologa, a la cuestión del reenvío significante. Que cada significante remita a otro u otros, que haga cadena, en un ciclo circular, infinito, o que se quiere infinito (porque la sexualidad lo perfora), es, en otro plano, el homologo, a lo que ocurre con la significación del falo. El lenguaje gira alrededor de la *Bedeutung* fálica. Y esto tanto como antes –señalo la homología– el (a) giraba sobre menos fi en el grupo combinatorio.

Resumo: en un plano la remisión del falo a sí mismo, el carácter impar del Falo, es equivalente, en otro plano, a la sustitución del sexo por el sentido. Y con esto contestamos la pregunta: por qué el Falo es a la vez significación y sentido, agujero y función.

Una cita más, del seminario XVIII, para situar el saber en plus de la lengua, incluso el saber hacer al que conduce, y la relación, por supuesto, entre el sentido, la sexualidad y el Falo: "No hay –dice Lacan– en el lenguaje otra *Bedeutung* que el Falo. El lenguaje en su función de existente no connota en último análisis más que la imposibilidad de simbolizar la relación sexual". Un poco más adelante: "El lenguaje no se constituye más que por una sola *Bedeutung* de la que extrae su estructura..." Y aun más adelante: "Nadie me ha relanzado sobre lo que sabe (lo que es) el lenguaje, a saber *Die Bedeutung des Phallus*". (Lección del 9 de junio de 1971.)

Cuarto grupo. Una vez ligadas las cosas así, el desarrollo debe seguir obligada y naturalmente por lo real. No tiene otro horizonte. Es lo que se impone investigar. Todo el movimiento, centrado en el complejo de castración, produjo la forclusión de la relación sexual. Luego, los discursos y las fórmulas de la sexuación sitúan el agujero en sus estructuras. Pero ahí todavía estamos del lado de cómo se pierde, y de lo que está en su lugar, y sufre los efectos de lo excluido, estamos del lado de la suplencia. Ahora nos vemos frente al agujero mismo.

De esta época, y a propósito de lo real, querría citar un fragmento del escrito del '74 donde Lacan comenta *El despertar de la primavera* de Wedekind: "Aquello que Freud ubicó de la sexualidad hace agujero en lo real, y es lo que intuimos al ver que en tanto nadie sale bien librado de allí ya nadie se preocupa del asunto" (en *Ornicar?* nº 39, p. 6; y en castellano, en *Intervenciones y textos 2*, Manantial, p. 110). Subrayo de la cita: la sexualidad hace agujero en lo real. Este real, por supuesto, es el tema que abordan los nudos, al anudarse de la manera particular en que lo hacen, es decir, comportando no-relación.

Ahora bien, esta investigación de lo real podría no haber sido matemática, podría no haberse ligado a la topología de los nudos. El 4 de noviembre de 1973, en la *Letra* nº 15, en p. 244, Lacan la enuncia como matemática y actúa en consecuencia. Enuncia otro proyecto, otro programa teórico que suplanta al que venía prosiguiéndose desde *Función y campo*. (Hoy, lo digo al pasar, no hay un programa en el lacanismo. Quizá no lo haya en el psicoanálisis en general.)

En este grupo de seminarios "borromeanos" se persigue la relación sexual, se intenta aislarla. Este es el concepto. No obstante, esto no conduce a una demostración (sobre todo en lo que concierne al número). En primer término, con el seminario XXI lo real se persigue en el cifrado de *lalengua*. Otra forma de investigarlo remite al término *stoikeion*, es decir, lo que hace uno (en *La troisième*, por ejemplo). El elemento, el Uno, Lacan lo sitúa en *lalengua*. Lo que constituye elemento es una forma de aprehensión de lo real. Otra idea en el XXI es la distancia entre *lalengua* y la lógica (contemporánea de la distinción entre cifra y número, y más claramente desarrollada en las letras que en el seminario). Esa distancia sitúa a *lalengua* haciendo borde con lo real. El seminario XXII toma el tema del sentido blanco, el *sens blanc* (por ejemplo, la lección del 11 de marzo de 1975 del seminario XXII, y *passim*), y se correlaciona con el alcance real del sentido. El XXIII prosigue en la vía del cuarto nudo y el síntoma. En el seminario XXIV se trata de la huella, si hay o no huella de lo real. El seminario XXV conjetura que la numeración es un residuo de la relación sexual, y que además es el único. Esta idea es prácticamente desconocida. Se la ha salteado en la lectura de Lacan. El XXVI persigue el aislamiento de la relación sexual a través del nudo borromeo generalizado, pero fracasa. En el XXVII, discutido como seminario, *La disolución*,

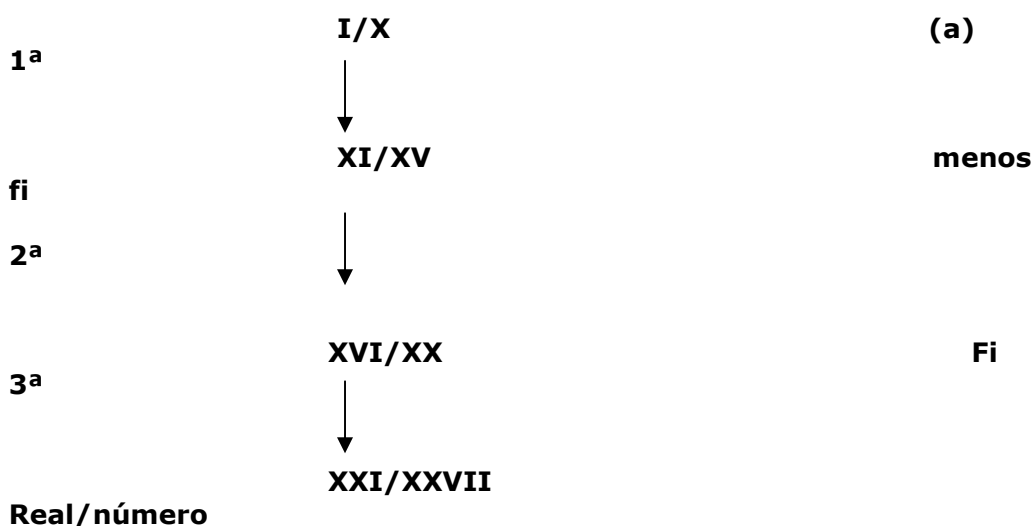
hallamos la idea de un real del psicoanálisis que se extiende más allá de la institución analítica (ese real se liga al malentendido, a la causa fálica, etc.).

A pesar de que no hay una demostración contundente y una progresión hacia ella, encontramos una ilación parcial si atendemos al hecho de que el número de redondeles se va incrementando. Del XXI al XXII pasamos de tres a cuatro, esto sigue en el XXIII, y posteriormente el nudo se generaliza. En el XXVII, el redondel de hilo que sostiene todo es el propio Lacan y por tanto, con su acto, desanuda su Escuela. Asimismo, entre el XXII y el XXIII existe ilación por el tema del síntoma por un lado, y por otro, porque Lacan enuncia al final del XXII la existencia de una nominación real, que no pasa por lo simbólico, y que lleva a Joyce. En fin, se puede buscar una continuidad entre estos seminarios pero es más lábil.

XXI	tres
XXII	cuatro, síntoma
XXIII	cuatro, síntoma (sinthome)
XXIV	cuatro y el toro; el trique; etc.
XXV	la numeración es residuo de la relación sexual
XXVI	nudo generalizado
XXVII	nudo=escuela

Articulación del tercer corte. El problema que presenta este grupo de seminarios hace a la relación del nudo borromeo y el número, por un lado, y, por otro, la idea de aislar la relación sexual. La tesis de este grupo, según se puede entonces intuir, refiere a *la relación del número con el goce*. "Es evidente –dice Lacan– que los números tienen un sentido, el sentido por el cual se denuncia su función de goce sexual". Esto está en la *Letra* nº 15, p. 74. Y, según creo, es lo que da la articulación entre el tercero y el cuarto grupo. *La suplencia del sentido se desplaza a la relación entre la lengua y el número*, o bien, a la diferencia entre cifra y número.

Conclusión. Las tres articulaciones principales son las siguientes:



Una vez que reducimos el seminario así, para darle un sentido de conjunto la pregunta es la siguiente: ¿cuál es la articulación que hay que privilegiar? La *articulación principal del seminario*, en mi opinión, es la segunda. La que se ubica en el pasaje entre los primeros quince seminarios y los doce siguientes. Se halla entre *una particular y muy elaborada concepción del complejo de castración y la suplencia del sentido*. Hace, por tanto, al tránsito desde el objeto fálico al significante fálico. Leído como un artículo, el Seminario demuestra *el valor de*

estructura del complejo de castración. Por eso sitúo la articulación mayor en el segundo pasaje. De otro modo, la sexualidad "humana" iría por un lado, y la castración interferiría o funcionaría como fantasía. Al ubicar la diferencia de los sexos, o la sexualidad que llamaba "humana", en el plano del sentido, se completa el alcance estructural de la castración –que sustituya a la relación sexual–.

PROBLEMÁTICAS DEL SEMINARIO [PRIMERA PARTE]*

"El trabajo (del sueño entre otros) omite pensar, calcular, incluso juzgar. Sabe lo que tiene que hacer.

Es su definición: supone un "sujeto", es Der Arbeiter. Lo que piensa, calcula y juzga es el goce, y el goce en tanto es del Otro exige que el Uno, aquel que del sujeto hace función, resulte simplemente castrado, es decir simbolizado por la función imaginaria que encarna la impotencia, dicho de otra manera, por el falo"

J. Lacan, resumen del seminario ...Ou pire

Espero que en el curso de la charla se aclare el epígrafe, que no es nada fácil. Para que se puedan ubicar: voy a tomar dos grandes sectores de la enseñanza de Lacan. Uno refiere a *Proposición*, el otro a los nudos. La charla está dividida en esas dos partes. Allí voy a ir ubicando la ilación del Seminario en relación con el complejo de castración. Mi título, entonces, lo extiendo en dos frentes: la teoría del final del análisis, por un lado, y la teoría de los nudos borromeos y el desarrollo sobre la lengua que le es más o menos contemporánea, por otro. Además, y justamente, son sectores de la obra de Lacan –especialmente el primero– donde se condensa la elaboración, puntos de llegada de la investigación.

I. Proposición

Comienzo con la *Proposición del 9 de octubre*, un texto que resume los primeros quince seminarios de Lacan. *Proposición* condensa: intersubjetividad (que refuta), grafos, ética, transferencia y deseo del analista, *álgebra*, identificación, pulsión, fantasma, acto analítico, etc. Asimismo, la relación con Freud queda implicada en los desarrollos. En este punto, con este artículo, estamos en la cuestión de la transferencia, su instalación y su disolución, en particular en lo que hace a la formación del analista, un viejo anhelo de Lacan, y parte sustantiva de su programa. Pero también, y sobre todo, estamos en la problemática de la castración que es teóricamente, como vamos a ver, el horizonte mismo del Seminario. Comento el texto parágrafo por parágrafo y después lo escribo en el pizarrón a modo de una sinopsis.

Los distintos sectores de *Proposición* se hallan separados por espacios en blanco (salvo el último que muestra un losange). Son diez párrafos los que componen la versión escrita de *Proposición del 9 de octubre* y se hallan cortados en dos secciones por el sexto punto del texto. El plano proyectivo parte el texto por la mitad. Lacan plantea allí la articulación invertida de la intensión y la extensión del psicoanálisis mediante esa figura topológica (y digo "figura topológica" porque Lacan lo equipara al *cross-cap*).

El primer párrafo, introductorio, se basa en una doble distinción: por un lado opone el grado a la jerarquía, y, por otro, diferencia extensión e intensión. La jerarquía viene a coincidir con la extensión, y el grado converge con la intensión. El segundo párrafo trata sobre el sujeto supuesto saber (SSS). El tercero sobre la destitución subjetiva. Y en el cuarto un "*flash*" –como dice Lacan– sobre el análisis original según el planteo de Mannoni (Lacan expone allí alguna divergencia de opinión) prepara el remate de este sector del escrito: el desierto.

Los párrafos séptimo, octavo y noveno, ya del lado de la extensión, invierten "el didáctico" en las líneas de fuga del psicoanálisis en lo simbólico, lo imaginario y lo

* El presente artículo fue publicado en la revista Imago Agenda Nº 45, en: www.imagoagenda.com/, en Enero de 2000.

real.

El Edipo, en lo simbólico, puede equipararse al *ya allí* de una intersubjetividad cuya base es la familia humana.

La sociedad analítica, en lo imaginario, correlativamente con la referencia al padre idealizado, detiene el movimiento de la transferencia en la identificación. *Ya allí* encontramos la organización del ejército o de la iglesia, como SSS, es decir, al líder.

En lo real, los campos de concentración, el lazo social concentracionario de nuestra época, la universalidad del sujeto de la ciencia, completan las figuras del *ya allí*. En este caso la referencia puede pasar, también, por la objetividad, la materia o la clausura del problema del SSS en la lógica científica o la epistemología. Aquí se encuentra el famoso párrafo donde Lacan nos vaticina un porvenir fascista: "la profecía de Lacan", como se llamó con propiedad a esto. El padre, el líder y el Uno –el principio único– resumen los puntos de dispersión de la extensión.

El décimo párrafo concluye volviendo sobre la cuestión de la autorización y las garantías.

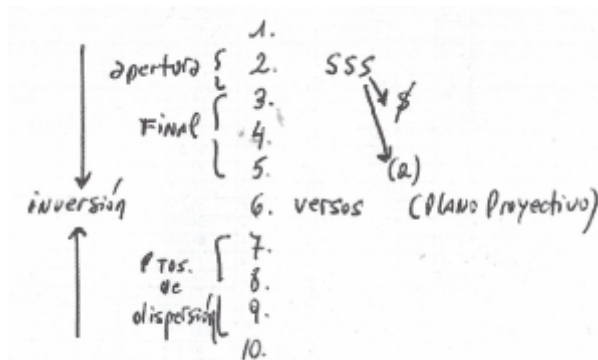
A primera vista, entonces, observamos que el artículo de Lacan se arma mediante la oposición del SSS y el *ya allí*. Algo se construye sin haber estado, y estamos de un lado del plano proyectivo; del otro, la instancia del *ya allí* funciona como denegación del deseo del analista. Es un juego de la sabanita, si se quiere, jugado por el cross-cap: "¡No está!" Y "¡Acá está!"

Así pues, si el texto resulta articulado en su totalidad por el plano proyectivo (referencia relativamente metafórica, hay que decirlo) no debe escapársenos que la articulación de su sector más importante se basa en una comparación clásica en el psicoanálisis: el ajedrez.

Lacan compara la teoría de las aperturas y el SSS (párrafo segundo), y luego, el final del análisis y el de la partida de ajedrez, allí se ubican la destitución subjetiva y el desierto (párrafos tres y cinco), esto es: S y (a), respectivamente. Es llamativo que el plan del texto se altere por la alusión a Mannoni. Ese punto se intercala con el propósito de otorgar cierta dimensión al desierto. La referencia al artículo de Mannoni recuerda que Fliess pudo ser analista sin saberlo (y no sólo sin saber). El desierto golpea una posición que no fue sostenida, y que resulta ajena a toda intencionalidad. Hay que notar que este párrafo corta los desarrollos correlativos y ligados que mencionaba antes.

El SSS, introducido por el segundo párrafo como dije, es correlativo de la idea de que el sujeto es supuesto simultáneamente con el saber.

En cuanto al "final de la partida" es esencial entender que S y (a), los dos términos que conforman el fantasma, devienen de la evacuación del SSS. El esquema sinóptico sería el siguiente:



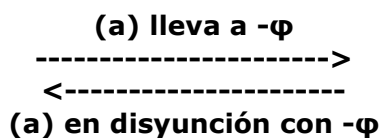
La caída entonces del SSS (de la transferencia) es el fantasma, podemos agregar atravesado, es decir, transformado en un solo elemento, y vamos a ver por qué. Hay que agregar en este punto que la liquidación de la transferencia –y el atravesamiento del fantasma, que como decía es lo mismo (resulta de la misma operación)– es causada por la disyunción de $-\phi$ y (a). El sujeto se halla representado en la díada sexual en tanto (a) sostiene homotópicamente al instrumento de la copula sexual. Cuando esta superposición, esta homotopía, se anula, la transferencia –la instalación del (a) en el Otro– termina, y por la misma razón se toca al fantasma (porque, insisto, lo hallamos ligado, hasta cierto punto automáticamente, al SSS). El término *ágalma*, bastante citado en este texto, designa el valor transferencial del objeto (a). Su contrario en *Proposición* es el latín *palea*, resto de la evacuación de la transferencia.

En la fórmula de representación del sujeto el Otro significativo, para el cual el sujeto se representa, es el Otro sexual, el partenaire. Luego, la representación del sujeto, en esta perspectiva, es fálica. Por tanto, si cae la representación del sujeto se produce castración, se sigue como consecuencia inmediata.

La disyunción entre (a) y menos fi se encuentra así en el núcleo del texto, en el riñón de la *Proposición*. Vamos, pues, hacia ese núcleo. Allí encontramos que menos fi está formada por el (a) y es una falta. Esto alcanza la problemática del complejo de castración.

Ejemplifico con una serie de cuadros de Archimboldo. Hay una colección de este pintor en el Louvre: *La primavera*, *El verano*, *El invierno*, *El otoño*. Son rostros, retratos, que se componen de frutos de estación que “llenan” una cara. Ahora bien, si saco los frutos que hacen al rostro no me queda un contorno. No hay un trazado aparte de los mismos frutos. Si retiro los elementos que componen el dibujo obtengo “la ausencia de rostro”. Esta ausencia es equiparable a menos fi. El rostro solo existe por los frutos y *menos fi* solo existe por el (a). Esto que intento ejemplificar es lo que Lacan llamaba “estructura combinatoria del (a)” en el seminario XIII (cf. lección del 15 de junio de 1966).

Si en los primeros diez seminarios, en el *organon*, se construye el objeto (a) hasta llegar a la especie de menos fi, y desde el XI al XV se nos presenta una vuelta inversa por la cual (a) y menos fi se desunen, podemos notar el movimiento así:



Para todo este punto de la charla les pido que lean mi artículo *La estructura del Seminario*, en *Imagoagenda.com*. Ahora paso muy rápidamente sobre estos temas. En una cara de la cinta de Moebius, que el dibujo supone, vamos desde (a) hacia

menos fi, y en la otra, y en simultáneo, vemos la disyunción de ambos términos. Si mientras (a) y menos fi funcionaban juntos se sostenía la representación fálica del sujeto, con la disyunción de los términos se hace posible leer la falta, lo que origina la S barrada, el significante elidido en el que consiste el sujeto. La castración se hace correlativa e instituyente de la subjetividad. (De ahí la gran cantidad de referencias y desarrollos sobre Descartes entre los seminarios XI y XV.)

En la medida en que menos fi juega como un borde sobre el límite sexual (que queda indicado por la falla del acto analítico), Fi mayúscula va a designar el goce forcluido. Se va a constituir en "un significante convencional para designar lo que del goce sexual se halla radicalmente forcluido" (cf. seminario XVI, ed. du Seuil, p. 321). Esto conduce al movimiento de sustitución del sentido al sexo, en tanto Fi cumple precisamente esa función. Fi, sabemos desde *La significación del Falo*, designa el conjunto de efectos del lenguaje, y ahora se radicaliza. Todo esto en el contexto de una teoría de la lengua que comienza a surgir.

(Una digresión a propósito de esta cuestión. Tenemos aquí otro aspecto que hace a la problemática del Seminario: la relación de Lacan con Lévi-Strauss y el estructuralismo. La importación de los modelos del estructuralismo y especialmente de la antropología estructural no habría servido si no se los descompletaba para dejar lugar al sujeto, al deseo, etc. Como en el juego del senku se trata de que falte una pieza para que haya posibilidad de desplazamiento, de movimiento. No podríamos operar en psicoanálisis con un código cerrado. El estructuralismo partió de una teoría del lenguaje, de Saussure y especialmente de Troubetzkoy (porque las estructuras en fonología son claramente "inconscientes", de ahí las referencias en *Antropología estructural*). Extrapoló esos desarrollos a las ciencias sociales, de donde pasan al psicoanálisis. Finalmente, la situación se invierte y comienza a elaborarse una teoría del lenguaje propia del psicoanálisis. Se completa un ciclo y se produce un giro que retoma el programa que le dio origen. Este movimiento es el que va a llevar al segundo programa teórico de Lacan orientado hacia la matemática, que comienza en el congreso de Montpellier, en 1973, y da por concluido los veinte años de enseñanza ligados al estructuralismo que se habían abierto en el *Discurso de Roma*. Cf. Letra nº 15, p. 244.)

Retomo. Si al final del análisis se produce el significante de la falta del Otro, si el A no existe, resulta problematizado el S2. Se nos dice literalmente que no hay Otro significante, el saber se resuelve, se disuelve.

La unidad "bizarra", alternante, un lado sin el otro y el otro sin el uno, de los términos del fantasma está expuesta en las páginas 25 y 26 de *Proposición* con el ejemplo de la puerta giratoria. Voy a leer los párrafos: "El pasaje del psicoanalizante al psicoanalista tiene una puerta de la que ese resto que hace su división es el gozne..." Y en página 26 tenemos dos ejemplos de este movimiento: "Así de aquel que ha recibido la clave del mundo de la hendidura de la impúber, el psicoanalista no tiene ya más que aguardar una mirada, pero se ve devenir una voz. Y este otro que, niño, ha hallado su representante representativo en su irrupción a través del diario desplegado donde se abrigaba el campo de expansión de los pensamientos de su genitor, reenvía al psicoanalista el efecto de angustia donde él *bascula* en su propia deyección" (el subrayado es mío).

Esto que ocurre con el fantasma al final del análisis tiene correlato necesariamente en el significante, como se sabe a partir del acto, de su concepto: la repetición en un rasgo. Si podemos ejemplificar al fantasma con la raíz de menos uno, podemos hacer lo mismo ahora con el S1 y el S2, con lo que hasta este momento aparecía en la enseñanza como la cadena significante, o la fórmula de representación del sujeto o aun el trabajo de la significación.

Estamos frente a una paradoja: los términos de la fantasía se desunen haciéndose "uno". Esto porque el fantasma sostenía la ilusión de una relación entre sujeto y objeto. Si lo hago equiparable a la raíz de menos uno –equiparo la puerta giratoria con la raíz de menos uno–, esta relación ya no se sostiene. La raíz de menos uno en cuanto quiero resolverla en el terreno de los números enteros halla una imposibilidad. Tendría que multiplicar -1 por +1. Esto es lo que no puede figurar de un lado y otro. Entonces puedo decir que el S2 vale por otro S1. Los términos se vuelven alternantes. El S2 queda siempre y definitivamente supuesto, del otro lado de la puerta giratoria. Y de ahí que su valor sea eminentemente transferencial. Los significantes en cuestión ya no son dos. Si cuento los "unos", los S1, ahora hacen tres porque queda el saber supuesto en el desciframiento. El trabajo del Uno cifra la lengua. La idea de cadena signifiante, el estatuto de la cadena queda en cuestión. Sin embargo, en un primer momento, el acto analítico cubre el problema. La repetición en un signifiante lo absorbe momentáneamente. Lleva a Lacan unos años enunciar el pasaje entre el trabajo de la significación y el trabajo del Uno.

Hasta cierto punto, hay que concluir, el uso de la expresión "cadena", y sobre todo la idea de que haya cadenas que se encadenen entre sí, para referirse al signifiante fue didáctica, aproximativa.

Resumo el concepto que quería alcanzar. Con la cadena signifiante nos mantenemos en un ámbito binario. Y al privilegiar la oposición signifiante permanecemos más o menos próximos al estructuralismo. Si la repetición, en cambio, se establece en el S1 se privilegia el Uno –valga la obviedad–, el *stoikeion*, el elemento. La cosa gira en términos del intervalo y del signifiante que falta y podría designarlo. Naturalmente, esto nos remite a la no-relación.

Ahora bien –la pregunta del millón–, ¿Por qué *lalengua* se liga al Uno y se instituye en él? Si nos remitimos al seminario ...*Ou pire* –doy un rodeo– vemos que esta dividido netamente en dos sectores. En la primera parte Lacan produce una serie de objetos imposibles, de imposibilidades. El Falo es una de ellas, tal vez la más conocida de este desarrollo. En el segundo sector, el Uno designa a esas imposibilidades. Esto da la ilación mayor (que como se ve sigue a Frege) de ese seminario. En *lalengua* ocurre algo similar. El Uno que la constituye designa, circunda y repite la no-relación. Vamos de la inexistencia de la relación sexual a Y a d' l' Un.

(Antes de dejar esta parte de la charla, entro en otra digresión –pero no tan digresiva porque la voy a retomar en la segunda clase a propósito del final del análisis–. Si el fantasma en tanto se distribuye en analizante y analista (aunque de esta forma rara y que toca lo imposible) es parte sustancial de la demostración de Proposición, se sigue que la investigación que propone el pase no puede dirigirse a esos términos. No tendría sentido hacerlo porque ese despliegue es lo que el texto demuestra; le da su alcance. El desarrollo de Lacan puede ser correcto o no. Se puede discutir, incluso refutar. Pero no puede devenir objeto de una investigación empírica (salvo el caso, y no es el caso, de que deseáramos sostener la teoría a partir del método hipotético deductivo). El punto que quiere aprehender Lacan con su encuesta refiere a por qué se reproduce la instancia del SSS, por qué alguien que llega a experimentar un final de análisis y acceder a la ilusión del SSS quiere reproducir su aporía y adquiere de algún modo el deseo de hacerlo. La passe se abre sobre un impasse teórico y no, insisto, sobre una demostración ya hecha, anterior. En ese sentido, tanto el pase "milleriano" (el pase hoy en día es en su base milleriano) como lo que ocurre en otras escuelas, y las polémicas que se sostienen (que hacen a la cuestión de si el pasante tiene que dar cuenta o no del objeto de goce al final del análisis, cuando relata su testimonio) son incorrectas. Resultan de una lectura precaria, insuficiente, de *Proposición*. Asimismo, la ubicación del *Prefacio a la edición inglesa del seminario XI*, un artículo de 1976,

como tercera versión del pase es posible solo por un violentamiento del texto. Esto resulta, en estas escuelas a las que aludía –millerianos y sollerianos, la AMP y la IF–, de una lectura no solo forzada sino, diría, político administrativa.)

PROBLEMÁTICAS DEL SEMINARIO [SEGUNDA PARTE]*

II. Nudos

Entonces, llegamos a la segunda parte de la charla: los nudos y el desarrollo general sobre la teoría de la lengua (todo junto).

El primer efecto, las primeras consecuencias sobre la cadena significativa de los desarrollos de *Proposición* aparecen ya en el tema mismo del seminario XVI: la relación entre el saber y el goce. Ahí encontramos diversos esquemas de esta relación, reproduzco el que aparece en la página 356 de la versión francesa:

del uno
1

al Otro
1

Cito, para agregar y sumar ideas a este esquema del seminario XVI, dos desarrollos unos años posteriores:

"(En el nudo borromeano) basta que ustedes corten uno para que los otros dos, aun cuando parezcan anudados –como en el caso que ustedes conocen bien, a saber de los tres anillos de los juegos olímpicos que continúan unidos aun cuando uno se haya largado del campo–, para que los otros dos se separen. (...) Es necesario recordar que *cuando hablé de cadena significativa estaba siempre implicada esta concatenación.*" (La cita corresponde al seminario XIX, lección nº 5, 9 de febrero de 1972. El subrayado es mío.) El estatuto de la cadena significativa cambia, se transforma. Empezamos a encontrar textos donde el problema es abordado directamente.

Dos años después, en el curso del seminario XXI, Lacan enuncia lo siguiente: "El lenguaje es un efecto de lo siguiente, que hay significativo uno. Pero el saber no es la misma cosa. El saber es la consecuencia de que hay otro. Con lo cual *hacen dos, en apariencia.* Porque este segundo obtiene su estatuto, justamente, del hecho de que no tiene ninguna relación con el primero, de que *no forman cadena*, aun cuando yo he dicho en alguna parte, en mis plumíferajes, los primeros, *Función y campo*, eso no era tan boludo. Quizá en *Función y campo dije que formaban cadena. Es un error*, porque para descifrar fue preciso que yo hiciera algunas tentativas, de allí esa boludez, incluso es lo propio del descifrado. (...) Me hacen sudar un poco al responderme siempre con un eterno "dos". Mientras que nunca lo produje sino como índice, es decir, como síntoma. Por otra parte, la palabra misma lo confirma. Lo que cae conjuntamente, es esto lo que dice. El dos no puede ser otra cosa que lo que cae conjuntamente del tres." (Cf. seminario XXI, 3ª lección, 11 de diciembre de 1973. El subrayado es mío.) Hallamos aquí indicado nuevamente que el estatuto de la cadena significativa se halla mutado: el "dos", el segundo significativo es otro uno. Es otra marca, exactamente igual que la primera y por eso es radicalmente otra. No se sostiene en su diferencia más que por ser otra.

Respecto de este cambio de status quiero aclarar que no se trata de que Lacan no hable más de cadena significativa. No se trata de que en un momento de su enseñanza haya abandonado ese concepto y no lo utilice más o lo refute. El problema radica en que en cierto punto de los desarrollos ya no significa lo mismo.

* El presente artículo fue publicado en la revista Imago Agenda Nº 45, en: www.imagoagenda.com/, en Enero de 2000.

Queda por establecer si el uso del concepto de cadena significativa "encadenada", si se puede decir así, atañe solo al Discurso de Roma y aquellos primeros plumíferajes. Es probable que el desgarrón sea más profundo de lo que Lacan admite (pensemos, por ejemplo, en la relación entre el S_2 y el *Vorstellungsrepräsentanz*; en el seminario XI el S_2 es el significativo binario). Algo similar ocurre con el concepto de intersubjetividad. Cuando Lacan lo retoma en Proposición minimiza el alcance de la refutación a la que se entrega de aquel concepto.

Ahora bien, el pasaje entre la cadena significativa y el nudo no se produce por el hecho de que al haber trabajo de cifrado se den tres significantes. Ahí podríamos solamente establecer una homología o una analogía entre los tres significantes y el nudo. El pasaje se produce porque se presenta por un lado lo simbólico como S_1 , la lengua constituida al nivel del S_1 –del *essaim*, del enjambre significativo–; tenemos, por otro lado, un efecto de sentido en la sustitución, en el cifrado de la lengua y su pretendido desciframiento; y, por último, en tanto el sentido que se obtiene es enigmático queda indicada la ausencia de relación sexual sobre la que gira el reenvío en la lengua, y esto nos remite al registro real. Los tres términos, o registros, se ligan entonces al sentido, la sustitución (el desciframiento) y la no-relación.

Dejo de lado hoy los cuatro discursos y las fórmulas de la sexuación. En cuanto a los nudos, a los que sí me voy a referir, cito un sector: "Freud verdaderamente no se percató (aunque casi lo dijo en *El malestar en la Cultura*): el sentido no es sexual sino porque el sentido sustituye justamente a lo sexual, que falta. En su empleo analítico el sentido no refleja lo sexual sino que lo suple. El sentido, hay que decirlo, cuando no se lo trabaja es opaco. (...) Por eso todas las palabras están hechas para ser plegables en todos los sentidos". (Cf. seminario XXI, lección 15, 11 de junio de 1974.)

Para simplificar el acceso, la aprehensión del nudo borromeo imaginemos un nudo más precario con solo dos hilos sueltos:



Lo real es el punto donde los dos hilos se unen, la atadura misma. Esto juega como una limitación del movimiento de la cuerda simbólica y la imaginaria, pero no tiene representación propia. No es aquí, en mi ejemplo, otra cuerda.

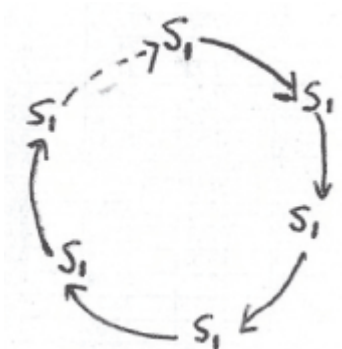
Veamos los intersticios del nudo con el propósito de alcanzar la atadura. El sentido se ubica por fuera de lo real porque como venimos viendo lo sustituye. Ahora bien, nos quedan los otros dos goces. ¿Cómo situar al goce del Otro? Está fuera de lo simbólico por definición. Si no existiera ese agujero en lo simbólico habría un significativo apto para designarnos en el sexo, y todo sería diferente. Por eso, el goce del Otro se caracteriza por no existir. No hay goce del Otro (esta línea lleva, como ustedes saben, a desarrollos lacanianos clásicos: Dios y el goce de la mujer). Y en cuanto al goce fálico: se desprende solo, si se puede decir así, jugando con las palabras. El carácter parasitario que lo define en esencia, la infiltración sémica que padece, hace al hecho de que el cuerpo tampoco abastece la relación sexual. De un lado de los intersticios del nudo tenemos entonces al partenaire (el goce del Otro), del otro lado, al instrumento. Y todo se ordena a partir de la sustitución del lenguaje a la sexualidad y su forclusión, la tesis de la no-relación sexual: lo que ata

al nudo ex-siste, falta. Y de ahí el ejemplo que traje antes y con el que pretendía mostrar mediante los hilos sueltos y atados la idea de real. En los intersticios del nudo tenemos entonces (la falta de) el significante de la relación en la lengua y (la falta) en el cuerpo. Se agregan, porque son también suplencias –efectos del anudamiento–, al sentido.

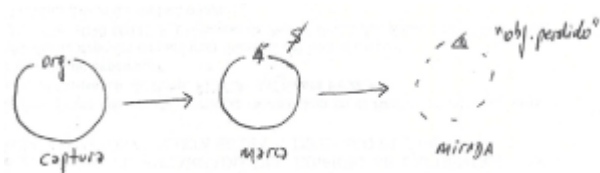
Entonces, ¿qué “piensa” el nudo? Lo real ata lengua y cuerpo (simbólico e imaginario), está en el lugar de la fórmula (y esto porque el psicoanálisis no es una ciencia). *Lo real* no es nada más que el nudo, carece de representación. *Es la atadura*. Y esto es lo que el nudo “piensa”. El nudo se impone así como una escritura de lo real.

Tomo el mismo problema desde una perspectiva un poco distinta con otros dos esquemas.

El reenvío significativo:



La cuestión de la pulsión (que refiero en el dibujo a la esquiza del ojo y la mirada):



Con estos últimos dibujos quiero mostrar que se pierde algo que no se tuvo nunca. Ni siquiera había un sujeto en ese momento: lo que se pierde se liga a la captura del organismo (es lo que mitologiza la idea de objeto perdido). Y esto ocurre a partir de que se marca la zona erógena. Algo que estaba en potencia y rodeaba al organismo converge con el reenvío de la significación. Desde entonces, el trabajo de la pulsión va a consistir en el intento de instalar aquella presencia “perdida” en el Otro.

Hay un doble deslizamiento por donde el sentido va a concurrir con el goce sexual. Se produce una comunidad de las faltas en juego: el sentido desliza en el reenvío, y la pulsión parcial se sustituye, desliza sobre la ausencia de relación sexual. Para un desarrollo más amplio sobre la pulsión, que ahora apenas rocé, les pido que consulten *Ilaciones en torno al axioma italiano*, en elpsitio.com.ar. Cito uno de los “periféricos” donde Lacan viene hablando de *La interpretación de los sueños*, el inconsciente estructurado como un lenguaje, y en general del deslizamiento significativo, de que toda palabra es goce –todo esto va a hacer *pendant* con la cita–: “¿Qué quiere decir la expresión “pulsiones parciales”? (...) Para un cierto número de goces –comer (*bouffer*), cagar, beber, o charlar, justamente– (...) eso se halla derivado (*c’est infléchi*, y también podríamos traducir: se desvía, se curva), está tomado como sustituto, para decir la palabra, de otro goce, que es justamente

el goce sexual.” (J. Lacan, *El psicoanálisis en su referencia a la relación sexual*, en *Bulletin de l’Association freudienne*, nº 17, París, 1986, pp. 9-10.)

Llegados a este punto entonces podemos ligar la cuestión que motoriza el desarrollo de *Proposición*, lo que llamaba su riñón, su núcleo, y la sustitución del sentido al sexo.

Nos daría una formalización, al menos provisoria, del Seminario del siguiente tipo:

$$\begin{array}{ccc} (a)/-\varphi & \cong & \text{sentido/sexo } (\Phi F) \\ & & -\varphi \longrightarrow F \end{array}$$

Y podría formularse aun de otro modo: la salida de juego del pene, del instrumento copulatorio, su negativización, resume una parte del seminario, es el objeto de por lo menos diez seminarios, en realidad de quince si extendemos la demostración a la menos fi como causa del complejo de castración; a esto sigue una sustitución del sentido al sexo, que nos da la parte restante del Seminario, especialmente las fórmulas de la sexuación, muy claramente, y los nudos. Así, la problemática más general y básica del Seminario se liga a la cuestión de la castración.

Para concluir, resumo las cuatro “problemáticas” que esboqué hoy. A manera de digresión aludí a dos de ellas: el estructuralismo y el pase. La ilación que intenté establecer quedó ligada a un cambio de estatuto de la cadena significativa. Este sería un tercer aspecto de las problemáticas del Seminario. Y la ilación central refiere a la castración, a “la causa fálica”, como decía Lacan en *La disolución*. Esta es la problemática principal del Seminario.

EL AGUJERO FÁLICO*

La significación del falo se abre citando una serie de datos clínicos e históricos que la polémica con Jones resume. Esta introducción está sobre todo destinada a subrayar la tesis que exige abordar al Falo como un significante.

Inmediatamente, hallamos una tesis específica a la que se ordena la demostración del texto: el Falo es el significante que designa los efectos del significante.

La demostración de esta tesis pone en juego dos movimientos:

–Un primer desarrollo atinente a los conceptos de necesidad, demanda y deseo; con ellos Lacan establece la dimensión de lo reprimido originario en una órbita no lingüística;

–Haciendo abstracción de un sector donde el texto liga sexualidad y deseo, un segundo desarrollo plantea que la represión secundaria del Falo designa a lo reprimido originario.

En una séptima parte, si se nos permite la fragmentación, Lacan define al Falo como razón del deseo y lo compara con la media y extrema razón de la división armónica (punto que se desarrollará recién en el seminario XIV).

Los dos últimos párrafos son perfectamente eliminables de la ilación del texto, aunque no por eso carezcan de importancia en sí mismos. En el octavo párrafo Lacan deduce la castración a partir del ser y el tener; y en el noveno, extrae las consecuencias sobre la relación entre los sexos. Esta última cuestión puede exponerse en un cuadro de doble entrada:

	DEMANDA DESEO	VERDRÄNGUNG HOMOSEXUALIDAD	FRIGIDEZ INFIDELIDAD
	+	+	+
H	-/virgen, prost.	se constituye s/ el deseo	siempre otra
	-	-	-
M	+/castrado/muerto	se constituye s/ la demanda	con el mismo objeto

En tanto el amor se define por “dar lo que no se tiene”, el hombre encuentra satisfacción a su demanda de amor (la mujer no tiene), y, al revés, la mujer no puede satisfacerla (el hombre tiene). En el deseo las posiciones cambian de signo si entendemos que se refieren al Falo (o al pene, más simplemente). El hombre no podrá satisfacer su deseo en el objeto heterosexual. Lacan señala que lo buscará en la virgen (metáfora por la ausencia) o la prostituta (que simboliza al Falo anónimo de todos los hombres). En general, la posición del deseo masculino queda conectada con el fetichismo, la condición erótica, etc. Las figuras sustitutas en la mujer surgen en el plano de satisfacción de la demanda: el amante castrado o muerto. En un caso le falta el pene, y en el otro la vida. Estos fantasmas permiten “imaginar”, situar al hombre no teniendo. El deseo de la mujer, en cambio, resulta satisfecho puesto que halla el pene en el partenaire. De aquí resulta una compleja trama de identificaciones que desemboca, bien mirado, en la comedia. Él no es él.

* El presente artículo se encuentra inédito hasta la fecha.

Y ella no es ella. Por ejemplo, el hombre, cuando ama a una mujer, queda situado del lado femenino. En cambio, si la desea su posición es masculina. Es obvio que pocos años después estos enunciados debían desembocar en la ausencia de relación sexual. Lacan se preguntará entonces, manifestando algún asombro, por qué razón Freud buscó apoyarse en una tragedia: el Edipo.

La represión secundaria –continuando el comentario de las consecuencias de la cuestión fálica– afecta más firmemente al hombre, que porta el signo fálico, que a la mujer. En el desarrollo del texto esto es particularmente visible.

Con la homosexualidad, Lacan retoma el planteo de la demanda y el deseo en relación con el Falo: la homosexualidad femenina se monta sobre la línea de la demanda, busca satisfacción al amor, y puede decirse que la condición que la constituye es que el partenaire no tenga pene. En la homosexualidad masculina la condición erótica es la contraria: el partenaire tiene que tener pene. Satisface, pues, el deseo.

Respecto de la frigidez, Lacan sostiene que es mal tolerada por el hombre puesto que no puede evadir la responsabilidad, mientras que es mejor admitida por la mujer, que tiene coartada.

Por último, la infidelidad en el hombre tiende a hacer serie. El hombre busca “otra mujer”, es decir, desdobla al objeto. El desdoblamiento está presente también en la mujer, pero sobre el mismo objeto. Hay que recordar aquí las figuras de la virgen y la prostituta, y el amante castrado o muerto.

Pp.	Tema	Ilación
1) 279-82 (685-88) ¹	fase fálica	ejercicio retórico para subrayar a tesis (datos clínicos freudianos y polémica con Jones)
2) 282-83 (688-89)	significante	tesis: abordaje significativo del Falo (final de p. 283)
3) 283-84 (690)	Falo como significativo	tesis específica del texto: el Falo es el significativo que designa los efectos del significativo
4) 284-85 (690-91)	necesidad, demanda y deseo	<i>Urverdrängung</i> no lingüística
5) 285-86 (691)	relación sexual/deseo	liga al deseo con la sexualidad
6) 286 (692)	barra	<i>Verdrängung</i> del Falo
7) 286 (693)	algoritmo	Fi = razón del deseo (media y extrema razón de la división armónica)
8) 287 (693-94)	ser y tener	
9) 287-89 (694-95)	demanda, deseo, homosexualidad, etc.	consecuencias respecto de la castración y relación entre los sexos

Los párrafos cuarto y sexto son, pues, decisivos. En ellos descansa la demostración y el alcance del escrito.

En un plano formal, el problema que resuelve el carácter extralingüístico del Falo consiste en que un significante "del código" no podría designar el conjunto de los efectos del lenguaje sin quedar afuera. Esto obliga a recurrir a un elemento ajeno al código. Se halla aquí el mismo razonamiento que introduce al objeto (a) en los grafos del deseo.

Más cerca del texto, el problema radica en que lo que no puede decirse en el lenguaje (represión originaria) resulta designado por lo que "se calla" (la *Verdrängung* del Falo). Hay que observar que lo reprimido originario no es designado por el Falo sino por la *represión* del falo². O, lo que es decir lo mismo, resulta designado por un desplazamiento (ya aquí el abordaje del agujero –será un clásico en los seminarios del último Lacan, en los nudos–, del sexo, de la castración, es problemático). Por esta razón el texto identifica al Falo con el velo (por ejemplo, en el seminario V se tratará a veces del corpiño de la histérica, del juego de ocultamiento, etc.), pero en lo fundamental, y en cuanto al Falo, se trata, como dijimos, de un agujero (de ahí que se produzcan tantas referencias –en este texto y en otros lugares ligados al mismo tema– a temas iniciáticos, vale decir, velados). Al perforar la cadena significativa, el Falo permite que "la turgencia vital" irrumpa en el terreno de la representación. La satisfacción exige presencia, la representación no la tolera, y el Falo, al perforar la cadena, posibilita la existencia de un terreno común, que solo puede situarse mediante la letra (pero para acceder a esta problemática hay que dirigirse a otros textos)³.

Notas

1. La paginación corresponde la edición castellana de Escritos I, siglo XXI, México, 1972, 2ª ed. Entre paréntesis figura la referencia a *Écrits*, Seuil, París, 1966.
2. Este escrito, tan riguroso en el tratamiento de la relación del lenguaje con el sujeto y el falo, presenta, sin embargo, tres errores a este respecto muy llamativos. La expresión "*ça parle*" es el primero. Como se sabe, esta expresión, tan usada en aquella época y largamente tratada en el texto, será objeto de refutación en el seminario XIV. Otra expresión "El inconsciente es lenguaje" es un hapax incomprensible. Sobre este error la demostración principal patina peligrosamente. Por último, y no sé si decir que también se trata de una expresión, quizá el pasaje del alemán original al francés –este escrito fue redactado inicialmente en alemán y luego traducido al francés– dejó un acento indebido sobre el griego *Logòs* (*sic*).
3. Por ejemplo, un buen lugar para comenzar a interrogarse sobre las distinciones que afectan a estos problemas son las lecciones del seminario XVIII donde Lacan aborda *La carta robada*, y precisa que no se trata allí de la carta (*lettre*) en el sentido de la letra sino del Falo.

LA CAUSA FÁLICA*

Si observamos que el *organon*¹ (los diez primeros seminarios) constituye la base que permite deducir, una decena de años después, la característica parasitaria del goce fálico –la faz sémica, casi visible, de la carencia propia del instrumento copulatorio²–, que un grupo intermedio y *metódico*³, cartesiano, de seminarios demuestra la no-relación⁴ (ligada al fracaso, la falla propia del acto analítico; o bien, al sujeto supuesto saber en tanto rechazo del sexo; o, aun, al Falo como significante fuera-de-sistema) y desprende desde allí el goce del Otro y, luego, la suplencia del sentido⁵ (en los discursos y las fórmulas de la sexuación; se trata en esencia de la *lógica de la castración* en estos cinco seminarios), debemos admitir que veinte años de enseñanza se simplifican y convergen en el *nudo*:

$J(\varphi) \longrightarrow \text{no-relación}/J(A) \longrightarrow \text{sentido} = \Phi(x) \equiv \text{nudo borromeano}$			
(I/X)	(XI/XV)	(XVI/XX)	(XXI/XXVII)
organon	método	lógica de la castración	J(φ)/ J(A)/sentido

En efecto, sus intervalos recogen el goce fálico, el goce del Otro y el sentido. El trébol se recorta sobre el fondo del nudo: la triada R.S.I., y cada uno de los goces queda excluido de un registro.

Veamos, entonces, puesto que todo converge allí, la enseñanza del último y el “muy último Lacan” –según la expresión de J.-A. Miller–, donde el nudo se despliega. El tramo final de la obra retoma el carácter de seminario en su sentido pleno. Y esto en dos vertientes: por un lado, se trata de una investigación relativamente abierta; por otro, encontramos intervenciones diversas, invitados que toman la palabra. Pero estos dos hechos no impiden seguir un hilo: la idea principal que se persigue, más allá de la síntesis que se produce y en correspondencia con ella, consiste en aislar la no-relación, lo real. Intentaremos aquí restituir la ilación de estos seminarios poniendo cierto énfasis en sus títulos.

El seminario XXI presenta definitivamente en sociedad, después de algunas dilaciones, al nudo borromeano. Para entrar en tema directamente recordemos que la no-relación queda ligada al (a) en tanto este simboliza el borde del nudo. Encontramos, una vez más y por última vez, el límite impuesto por la exclusión del sexo. Esta idea⁶ –tan crucial como difícil de asimilar, no carece de antecedentes en los primeros seminarios: el secreto del psicoanálisis, decía Lacan entonces, es que no hay Otro del Otro–, termina de cernirse en *Encore*. El seminario XX podría perfectamente haber cerrado el ciclo. El sistema decimal prestaba su ayuda. Pero Lacan, poco inclinado a la debilidad mental, decide continuar y los temas ligados a la lógica, al borde real del lenguaje y su cifrado, se imponen, a la par de un programa teórico que gira hacia la matemática y el nudo. El (a) se inscribe en el punto central, donde la norelación queda oculta y bordeada. Es la definición propia del nudo, que se equipara, por tanto, a la zona erógena freudiana. Resulta de aquí una simplificación importante en lo que atañe a este período: *el lenguaje taponar el agujero corporal y produce esfera*⁷. Donde debería centellear el no-todo, la imagen del cuerpo y el anudamiento se imponen⁸. Un cuerpo perforado, e impedido de

* Este artículo originariamente fue publicado en: www.elsitio.com.ar/, 8 de Junio de 2009. Posteriormente este escrito aparece publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010 con el agregado de las notas a pie de página.

gozar de sí, resulta atravesado por la lengua, a la que faltan los significantes del sexo. Las hiancias deslizan una sobre otra. La lengua y la zona erógena pretenden aparearse. Pero, en definitiva y más lejos, solo hay goce de lo real. Esta perspectiva representa, en buena medida, el estado actual de la teoría psicoanalítica. Los no incautos (*les non-dupes*), tomando partido por la histérica y hablando entre los muertos, manifiestan que el sentido subyacente es sexual. Y enuncian alguna conjetura sobre la materia en cuestión, a la que nadie responde y en la que terminan empantanados. Los nombres del padre (*les noms du père*), en la misma vena, sustituyen la norelación. Dicho de otra forma: lo real obliga a suponer. Es necesario, por lo tanto, trabajar sin hipótesis, incautarse. Aun así –y, en parte, por esto mismo–, el clásico nudo de tres redondeles –comparémoslo ahora al inconsciente, o mejor, a la represión primaria, al agujero mismo del sexo– resulta prácticamente inoperable⁹.

En *R.S.I*, el seminario XXII -R.S.I. son los nombres del padre, recordémoslo, en tanto velan el sexo-, un cuarto redondel, el síntoma, comienza a intervenir sobre el nudo (la prohibición del incesto, el agujero de lo simbólico, y el padre como elemento incondicionado que lo duplica, la nominación, constituyen un tema conexo). Y esto porque lo real excluye el sentido. Correlativamente, el síntoma conserva sentido en lo real. La práctica analítica encuentra así justificación (puede aplicarse a reducir el sentido). La expansión del goce fálico, ligada a la ex-sistencia, su anomalía, refiere al síntoma. La castración –que implica lo real del sexo– y el Nombre del Padre se encuentran en la no-relación¹⁰; y esto pone en juego dos niveles: imposibilidad y prohibición, ausencia de relación y duplicación en el síntoma.

En la teoría de Lacan, unos años antes, el goce fálico se independiza en la misma medida en que el instrumento copulatorio resulta negativizado por la subducción signifiante. El (a), bajo la especie de $-\phi$, deviene causa del complejo de castración. Asimismo, la suplencia del sentido a la no-relación se había consolidado vía la $F(x)$ de las fórmulas de la sexuación (la función fálica, aun la premisa universal del falo –como diría Freud–, es del orden del sentido; por eso abre, por debajo, a la significación: la *ab-sens* de la relación). El goce del Otro, por su parte, sigue al hecho de que el Falo no unifica los goces: distribuye dos sexos, pero no los ordena; volatiliza lo que el signifiante podría inscribir. Con el nudo, ahora, se aborda directamente y en cada una de sus aristas que el sexo no hace relación. Sin embargo, a primera vista asistimos a una inversión –una de las agudezas del nudo–: el goce fálico se adosa al cuerpo, el sentido deviene tributario del universo que se produce en el anudamiento y el goce del Otro desaparece como límite. Los intervalos componen el borde del (a) –nunca tan homotópico de la castración como aquí– y proveen su espectro. Dios, para ejemplificar lo que ocurre con el nudo, es idéntico al agujero. Queda, como contragolpe de su creación, fuera de-universo. Es el no-todo. Paralelamente, y es lo que nos interesa, en estos desarrollos (y antes y principalmente en *Encore*), es también el caso de La mujer (que por eso ocupa ese lugar: representa la exclusión del sexo –no se trata ya de qué quiere la mujer, como se preguntaba Freud–, es no-todo).

El seminario XXIII persigue un telescopiado, una reproducción de la norelación que no resulte tributaria de lo simbólico. El ejemplo, se sabe, es el nombre de Joyce (el goce y el síntoma en aposición), y, en especial, su texto *Finnegans Wake*. El Ego de Joyce caracteriza la extrema individualidad del escritor irlandés y define un tipo de síntoma que consigue esquivar la nominación simbólica y, por tanto, el sentido (luego, es inanalizable). Eso lo especifica y singulariza (en el *sinthome*, del que Joyce pretende dar la fórmula). Joyce hace agujero (duplica, reproduce la no-relación) de otra forma, y anuda sin pasar por lo simbólico del Nombre del Padre¹¹. La especificidad de este síntoma continúa la investigación de Lacan sobre lo real. Y si los temas joyceanos de la esfera y la cruz –no solo porque se puede hacer un

nudo con ellos: son agujero y universo— anticipaban la elección, no hay que olvidar que Joyce “sabía que las mujeres eran su canción” (que no es poco decir, ni algo corriente).

L'insu, el seminario XXIV, interroga la huella improbable de lo real, pasando del síntoma a las formaciones del inconsciente (al lapsus). Antes se había alcanzado la exclusión del sentido: el Otro de lo real. Ahora, Lacan intenta demostrar —es el paso siguiente— que no hay huella que permita acceder o inscribir lo real. Con ese propósito examina el pasaje de interior a exterior (el toro vuelto trique), revisa la cuestión de la memoria, pone en entredicho la gramática en la lengua, menciona repetidamente la debilidad mental, y, su revés, el Uno que “dialoga” solo, el parasitismo del significante, que no haya despertar, el significante nuevo, el *Proyecto* de Freud, lo confuso del inconsciente freudiano y la tesis de Madeleine Cavet, alude a la estafa analítica, juega con la materia (*l'âme-à-tiers*), etc. En ninguno de estos temas, insistimos, hay huella. Solo un impasse de la formalización nos advierte de lo real. Así pues, la *une-bévue* hace redondel, hace agujero —y lo interroga—, un agujero, si se quiere, impropio (porque es otro que el agujero de lo sexual, y se emparenta así a la estructura, al telescopiado, del síntoma). Se propone como huella y gira en redondo en el intento. No existe entonces forma de reducir la representación. El uno (o si se prefiere, la *una*) equívoco, falso, perforado, desliza sobre lo real del sexo. Se ajusta a la estructura y queda del lado del amor (de transferencia) o de la poesía o los juegos del significante. La “unidad” inconsciente se multiplica (el *Unbewusst* se hace amor, *s'aile à mourre*; el síntoma muestra su *varité*). *L'insu* alcanza la lectura (la hiperlectura) que Lacan hacía de Freud: en un extremo la sorpresa del chiste o el lapsus, y en otro, la extraterritorialidad de la sexualidad, su carácter forcluido. Nos encontramos con un más allá del inconsciente freudiano, un real inaccesible a cualquier tipo de representación.

En el seminario XXV -abandonada la “idea optativa” de hallar un significante nuevo que permitiría aprehender lo real-, decanta una consecuencia que en su tiempo nos tomó por sorpresa: la lengua es un mal útil. Es el momento de concluir sobre ella¹². No hay dónde detenerse. ¿Cómo distinguir, por ejemplo, los sueños soñados por Freud y relatados en *Die Traumdeutung* y la teoría que se sigue? ¿Por qué se trataría de una teoría de los sueños y no de una mera asociación? La “demolición del templo” -otra expresión del Dr. Miller nos presta nuevamente ayuda- y, sobre todo, del templo freudiano, está en plena marcha. Vivimos *troumatizados* por el lenguaje. No obstante, hay un residuo atribuible a la relación sexual: el cero y el uno. Lo que queda en el ser parlante de la relación refiere al número. Se encuentra así otro valor del nudo. *El momento de concluir* presenta otra acepción. No se trata únicamente del nudo como pasible de ser reducido a la zona erógena, sino de una propiedad del anudamiento que también resulta de inscribir la no-relación. El hecho de que el cero pueda identificarse con lo que adviene no anudado, flotante, en el nudo, y el nudo “ingenuo”, *prêt-à-porter*, por así decir, al uno, ubica una faceta positiva de la ausencia de relación. La relación sexual refiere al número (retomando diversos desarrollos anteriores del Seminario: el cuerpo como saco vacío¹³, por ejemplo): “Hay algo que acontece por intermedio de lo que se reduce en la especie humana a la relación sexual. ¿Qué es lo que se reduce a ella en la especie humana? (...) La numeración”¹⁴. El residuo de la relación -no hay que confundirse en este punto-, no es el (a): se trata del nudo mismo. Ante todo, nos enfrentamos aquí al tema de la cifra, a la relación circular del residuo de la relación, -no se sabrá que fue primero: si la ausencia de relación o el lenguaje-, con la lengua. (Quizá en estos desarrollos se encuentre una respuesta a Chomsky. Una limitación de la combinatoria significativa cuya causa se supone genética —algo ordena sujeto y objeto gramaticales—, un cierto binarismo propio del cortex, una zona del cerebro que permite descifrar los signos (que Chomsky supone en la base de la adquisición

del lenguaje y especialmente de la gramática: el lenguaje "I") puede, en efecto, cotejarse con la idea de Lacan.)

El lenguaje solo opera su captura sobre lo real como agujero. Y, por lo tanto, movilizándolo al número. De ahí que el psicoanálisis gire en una órbita similar a la de la ciencia sin alcanzarla. Recordemos la objeción de Karl Popper. La ciencia, a su turno, solo captura su fragmento de real¹⁵ a partir del número.

Tampoco ella escapa al acoplamiento de lo real y el fantasma (otro de los valores del nudo). En cierta forma, para responder a Popper, Lacan se "lleva puesta" a la ciencia. Así, nos hallamos con la estofa supuesta en la metáfora de la materia y lo real. Se trata, en lo que atañe al psicoanálisis, del abuso de imputar (a tal punto) materia al sexo -Lacan *dixit*-. La topología adquiere un peso decisivo en tanto es la única vía por la que puede plantearse un despertar. La topología y el sexo excluido son una sola cosa (la equivalencia entre topología y estructura es el Ello -dice Lacan atribuyéndolo única e intencionadamente a Groddeck-). Si el mundo es representado, y no hay otra parte, porque no hay otra cosa que objeto y representación, no hay garantía ninguna. El sistema filosófico de George Berkeley -enseña Lacan cuando imprevistamente, y sin la opinión de Popper, invita al obispo en ...*Ou pire*-, es irrefutable. Unos años después, leemos: "Se hace una diferencia entre el objeto y la representación. Esto se sabe porque se lo representa mentalmente"¹⁶. "Aristóteles -agrega Lacan- hubiera podido dar soporte a la topología, ipero no hay huella en él!"¹⁷. Si la representación es plana, si en cuanto intentamos volver sobre ella la apisonamos, no hay forma de saber hasta dónde se extiende sobre el objeto. Son lo mismo. Es el sueño en el que vivimos sumergidos. De allí, entonces, la importancia de la matemática (y del nudo): permite corregir el objeto, es decir, prescindir de él¹⁸. Los matemáticos, que saben de quién hablan, no saben de qué hablan -Lacan recordaba cada tanto a Russell-. La cuestión del objeto es todavía más delicada en cuanto se advierte que existen diversas presentaciones. Se representa -la lengua se esfuerza en alcanzar el Todo- a partir de lo Universal (la abstracción del sexo y el parentesco -Edipo pedagogo-, digámoslo al pasar, es el punto preciso en el que la teoría psicoanalítica zozobra¹⁹). La resistencia (a despertar) es representación. Lacan quiere despertar, al contrario de Freud, y apela a la topología²⁰. En este seminario, y después de algunas dilaciones en los anteriores, la letra deviene definitivamente síntoma. Correlativamente, la marca sobre la que gira dos veces el análisis -se trata del tema del pase- es el síntoma (observemos que, curiosamente, este último término no figura en *Proposición*). Incluso, agrega Lacan, una sola vuelta puede bastar si se advierte de qué se es cautivo.

El seminario XXVI -el tiempo que abre la conclusión-, aborda el nudo borromeano generalizado y el tercer sexo (y la iniciación supuesta, el Falo).

Se trata, como se intuye, de temas ligados. Lacan investiga aquí la posibilidad de que cortando dos, tres, cuatro redondeles sobre un nudo de seis, siete, ocho o nueve, por ejemplo, se pueda desanudarlo borromeamente. La diferencia entre los redondeles -otra forma residual del nudo-, o toros, sustraídos y el nudo inicial permitiría aislar la no-relación. Desafortunadamente, Lacan obtiene una diferencia de dos (seis menos cuatro, siete menos cinco, etc.); el dos es neutro, no agrega nada, y el tres, borromeano, si lo obtenemos, nos deja donde estábamos. No sirven a la búsqueda de Lacan. En general, este seminario continúa persiguiendo lo real en una transformación de diversas superficies que resisten (el tiempo, el hiato que hay que colmar) y muestran así su pertinencia.

Y finalmente, *La disolución*, el seminario XXVII. Entre estos documentos y textos debemos subrayar una expresión: "la causa fálica". Es la herencia, el concepto y la operación, asume Lacan, de la que partió su enseñanza²¹. Y que él llevó hasta la

ausencia de relación. Hasta el malentendido del sexo (las mujeres no carecen, aunque se piense y quiera lo contrario, de goce fálico y, por tanto, el Otro falta; así liberadas, son las mejores o las peores analistas).

Retroactivamente, si hasta aquí todo fue serie fálica, el Seminario queda hilado en su conjunto. Se ve, entonces, que *la simplificación que comporta comprender y situar el alcance teórico de la exclusión del goce sexual, lo real del sexo, alcanza todos los desarrollos*. Por otro lado, la disolución extiende el nudo sobre los miembros de la EFP. Lacan se retira²², corta el Uno.

Desanuda. Alude, en la ocasión, a un real en juego que trasciende a la experiencia analítica. El acto de Lacan lo confirma y se conforma a él. Que *La disolución* forme parte de la serie demuestra que se trata, a pleno derecho, de un seminario²³. Y si el título del Seminario en conjunto falta –nunca fue enunciado–, se puede ahora sugerir uno: *La causa fálica*.

En resumen, pasamos del tres al cuatro (desde el XXI al XXII), y el síntoma aparece como sentido en lo real; Joyce ejemplifica un anudamiento que no adscribe a la nominación simbólica y concluye el desarrollo sobre el síntoma; en el XXIV la idea de real se consolida aun más, se ve impedido todo acceso: solo un impasse la provee; el XXV, en la línea del anterior, propone al número como residuo de la relación sexual; el XXVI intenta aislar la norelación por otra vía (pero siempre acrecentando el número de redondeles): el nudo generalizado; el XXVII, con el acto de disolución, promueve un real más allá de la institución²⁴ (ligado al malentendido fálico).

La relación sexual se encuentra con los no-incautos (muchos de ellos, los que interesan, analistas²⁵), se torna intersintomática, refiere al número, y, finalmente, la exploración minuciosa, serial (el Seminario, no solo estos siete seminarios) de una sorprendente paradoja confluye y se liquida –para volver a lanzarse en otra vía– en lo que la causa.

Notas

1. Cf. el resumen de *Les quatre concepts* que Lacan redacta para el anuario de la *École pratique des hautes études*, en la contratapa del seminario XI (Seuil, París, 1973).

2. En rigor, el objeto, $-\phi$, como causa del complejo de castración solo termina de consolidarse en los seminarios XIV y XV: cuando se hace del defecto virtud, de la castración sujeto.

3. Con la no-relación se produce una coincidencia de marcas que constituye el tema principal del grupo de seminarios que van desde el XI al XV. En efecto, $-\phi$, la función imaginaria de la castración, converge con la falta de partenaire, con la A (y, por supuesto, con el par antinómico del Otro: Φ). Sin esta coincidencia de cortes –el corte del fantasma corta al campo del Otro (obsérvese, por ejemplo, que si $-\phi$ da cuenta del acto es porque la falta se toma como objeto: vale en dos órdenes, como objeto y como signo, un solo elemento consume la repetición, implica y barra al sujeto y al Otro en un mismo movimiento)– se hace prácticamente imposible situar la lógica de la castración y la suplencia del sentido a la sexualidad, es decir, la continuación del Seminario. La topología no podría tomar lugar para situar la exclusión. La suplencia del sentido no tendría relación ninguna con lo real del sexo.

Desde entonces, el sexo no haría cuestión. Dicho en otros términos, resultarían dos formas de plantear la sexualidad: la que plantea el psicoanálisis, como suplencia fálica, y otra real, ajena por completo al asunto. Descartes, pues, no desconfió lo suficiente de su genio maligno (y no solo en lo que atañe al espacio; la teoría de los autómatas al parecer lo distrajo de la cuestión del sexo del genio).

4. Al *organon*, lo señalamos en el texto, siguen una serie de seminarios *metódicos* (en sentido estricto y cartesiano). Lacan encuentra oportunidad, en la crisis que lo obliga a abandonar Sainte-Anne, de tomar la irrupción de lo real en relación con la subversión del sujeto del saber. De la suposición del sujeto en la díada sexual –la vía progresiva del *organon* en cuanto alcanza parcialmente a $-\phi$ y, sobre todo, en tanto va exponiendo la teoría del fantasma– pasamos al desierto y la destitución subjetiva, a la imposibilidad de la

relación sexual. Lacan se dirige, pues, al otro extremo (cf. la contratapa de *Les quatre concepts*, op. cit.): al sujeto supuesto saber y la imposibilidad que cierra. La dirección “progresiva” hacia el velo y el Padre se vuelca, en el mismo corte de la cinta de Moebius, si se nos permite decirlo así, y “regresa” al sexo, al Φ excluido de la cadena. Si los primeros diez seminarios son freudianos, -o, cuando menos, resultan de un comentario de los textos de Freud-, desde el seminario XI al XV (y aun un sector del XVI) asistimos a una exposición que pone en juego la relación entre los fundamentos del psicoanálisis y el sujeto cartesiano, y donde queda comprometido lo real. El otro seminario XI, *Les noms du père*, permite, a pesar de consistir en una única lección, situar el umbral de ese pasaje. El *Shadai*, que iba a constituirse, muy probablemente, en objeto de un desarrollo más amplio, nos provee el primer paso del giro que toma Lacan. El *Shadai* y los cuatro nombres que resultan de las letras no son ni más ni menos que el Nombre (perdido). Allí convergen las puntualizaciones que Lacan provee en relación con *La identificación*, el nombre propio, la metáfora paterna, así como la cuestión de la descendencia (cf. *El sacrificio de Isaac*, de Caravaggio), la voz, el carnero primordial (el tótem), la marca de circuncisión, etc. Dios se llama “Yo soy” (en otros desarrollos, convergentes con los que citamos antes, Lacan traduce la expresión hebrea *Eyé acher eyé* como “Soy lo que soy”, y agrega: arrégla-sela). Un deslizamiento de uno a otro tema, cierta equivalencia –aunque un mundo separa estos enunciados, y aun cuando el Seminario obedece en este pasaje a razones profundas– con el pienso cartesiano es visible a poco reflexionar: Pienso: “luego soy”; Me llamo: “Soy”. El Cogito –y el cogito freudiano– es la continuación, por otra vía, de estos desarrollos interdictos. Y uno de los nombres del padre, cabe suponer, era Descartes (a su turno, enmascarado). Es importante observar que el *Shadai*, y toda la reflexión de Lacan sobre este punto, puede simplificarse atendiendo a la numeración posicional (el plural deviene deducible naturalmente desde aquí). El Nombre, los nombres de Dios, resulta equiparable al lugar vacío, a la suerte de marca –obviamente también al cero–, que permite ordenar unidades, decenas, centenas... La numeración posicional produce un vacío en el que toma lugar el número. Una segunda cuestión que iba a resultar objeto de análisis en *Les noms du père* –y que hace directamente al pasaje a los seminarios siguientes– llevaba al tema de la corporeidad de Dios (la tradición judía) y la trascendencia de la materia.

Este punto toca a la relación de Lacan con Freud (y de Freud con el judaísmo), y es aludido en diversos sectores de la obra (*Proposición* es el más conocido). La materia a la que se confiere trascendencia en el psicoanálisis (freudiano), obvia decirlo, es la sexualidad. En *El despertar de la primavera* –para citar uno de los “periféricos”, un texto menos divulgado– Lacan escribe: “Esta tarea (pensar el inconsciente, la experiencia que instaura su régimen) quedó a mi cargo, hasta que alguien me releve de ella (quizá tan poco judío como yo). Que lo que Freud delimitó de lo que él llama sexualidad haga agujero en lo real, es lo que se palpa en el hecho de que al nadie zafarse bien del asunto, nadie se preocupe más por él.” Para decirlo con todas las letras, *no se trata de materia sexual*, de la materialidad del sexo. El interés de Lacan en el estructuralismo, más allá de la “influencia” de Jakobson y Lévi-Strauss, y del signo y el significante, gira en la misma órbita: si la “inteligencia” está en el espíritu, en la materia, o en otra parte; si Dios cree en Dios, para volver tanto al motivo bíblico de Isaac como a una vieja e insistente pregunta de Lacan.

5. Resulta decisivo aquí observar la diferencia entre el sentido (que hace a la suplencia de la relación, -que resulta del anudamiento, y que hace asimismo a la diferencia de los sexos-, y que por eso se ubica como exterior a lo real) y el goce fálico (que hace al órgano, y se halla fuera del cuerpo, de lo imaginario, por mucha relación que mantenga con el goce sémico). Sin salvar este obstáculo de lectura, el nudo no puede abordarse correctamente. Dicho de otra forma, el sentido resulta del anudamiento del sexo (la no-relación).

6. En más de un aspecto, aunque no se la encuentre explícitamente enunciada, la idea podría retrotraerse a 1953. Los registros, en ese aspecto, responden a la forclusión del sexo, y la tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje acompaña el movimiento.

7. Asimismo, se simplifica la práctica, aludiremos a esto más adelante en el texto, en relación al estatuto que cobra el síntoma una vez cernida definitivamente aquella exclusión. El arduo recorrido del Seminario que conduce al acto analítico, a *Proposición*, encuentra una forma más simple de expresión.

8. El tener (el cuerpo) es previo al Ser, sostenía Lacan (las consecuencias filosóficas que se siguen, si se toma esto en serio, son devastadoras). Digamos rápidamente que el tema del Ser –la ontología en general– permite esquivar un dato crucial: la castración. El nudo demuestra, o, al menos, muestra, que el hombre, lejos de la esfera del Ser, está hecho para perder algo (cf. las referencias de Lacan a *Le guerrier appliqué*, de Jean Paulhan). De este tener, además, se deduce una faz del síntoma como acontecimiento del cuerpo (Juanito lo

sabía bien). En tanto el cuerpo está anudado, reducido a un agujero que lo presenta como una burbuja, sobre un *escabeau*, no hace problema.

9. El nudo de tres, de todas formas, se basta. Constituye el punto de partida. Esto hace que el síntoma, el Nombre del Padre, adquieran, en los desarrollos que siguen, un carácter suplementario. Lacan observa al respecto que el hecho de que no sean necesarios no implica que desaparezcan; al contrario, no dejan de manifestarse. Por otro lado, observemos que si fuera posible abrir en tres partes el nudo, separar sus anillos, manteniendo intactas y aisladas las propiedades de sus registros, si no perdiéramos en ese corte la no-relación, quizá hallaríamos la zona erógena, la masa fónica, y la vida, la sexualidad como una infección. La desnudez que se nos presenta no es muy alentadora: bordes, filamentos de goce y bacterias. (No carece de interés comparar esta imagen del hombre, que desciende del nudo, con el *homo sacer* de Agamben, el musulmán, producto de la biopolítica.)

10. Se trata, sin exagerar demasiado, de un *leitmotiv* de Lacan, que se encuentra, por ejemplo, en *La significación del falo*: “¿Cuál es el nexo del asesinato del padre con el pacto de la ley primordial si está incluido en él que la castración sea el castigo del incesto?” (J. Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 686).

11. El desanudamiento temporario libera la relación entre el agujero de lo simbólico y la imposibilidad, el agujero del sexo. Hasta allí, y hasta cierto punto, indiscernibles. Esto posibilita el síntoma. La duplicación que provee el Nombre del padre del agujero de lo simbólico puede dejar de funcionar como sustitutiva, como el nudo mismo, y no restablecer la no-relación, no anudarla. En cuanto cada uno de los redondeles comporta un agujero, nada obliga a reanudar por vía simbólica, aunque se trate de la forma más común. Nada impide que el registro que duplicándose corrija la falla del nudo pueda ser lo imaginario o lo real. Si esto es lo que se produce en el caso de Joyce, el incesto no podría ser para él el sentido del goce.

12. La técnica del corte presupone hasta cierto punto esta idea, hay que observarlo, ligando los extremos de la enseñanza de Lacan.

13. Para este punto, cf. la exposición rigurosa y elegante de J.-A. Miller, *Notice de fil en aiguille*, en J. Lacan, *Le sinthome*, Seuil, París, 2005, esp. pp. 213-214.

14. Cf. J. Lacan, seminario XXV, lección del 20 de diciembre de 1977, inédito.

15. En tanto la aprehensión de lo real es fragmentaria, las leyes científicas pueden modificarse. No son inmutables. (Cf. Henri Poincaré, *L'évolution des lois*, en *Dernières pensées*, Flammarion, París, 1963, pp. 48-67.)

16. J. Lacan, *Le rêve d'Aristote*, en *Bulletin de l'Association freudienne internationale*, nº 86, París, enero del 2000, p.3.

17. *Ibid.* No obstante, se halla un comienzo de escritura en el *organon* aristotélico: cuando reemplaza enunciados por letras.

18. Se corrige el objeto hasta llegar a lo real. La no-relación es la corrección por antonomasia del objeto. En parte es por esto que el Seminario, haciendo serie, vuelve sobre el tema de la escritura en diversas épocas y en relación a distintos temas (por ejemplo: grafos del deseo, seminario XIII, seminario XVIII, los nudos).

19. El seminario de Lacan subraya en ese momento de su desarrollo la importancia de la historia de la escritura (James Février) –libera, en términos del nudo, lo imaginario sugerido por lo simbólico– en tanto inspira la idea de que no hay relación sexual (cf. seminario XXV, *El momento de concluir*, lección del 15 de noviembre de 1977, inédito).

20. Ese despertar toca la cuestión del monoteísmo. El despertar eliminaría la existencia de un pensamiento en la base del mundo. Se intuye aquí una de las miras del “pensamiento” de Lacan: comenzar a salir de la era teológica.

21. J. Lacan, *La disolución*, lección del 15 de enero de 1980, inédito.

22. En cierta forma. –siguiendo la vía de hiperlecturas–, la apertura del psicoanálisis a los no analistas, en la fundación de la Escuela Freudiana de París, dejaba prever alguna forma de disolución.

23. En otro plano, y atendiendo a textos o temas que podrían considerarse un punto cero de lectura, el sofisma del tiempo lógico contiene en buena medida la técnica del corte de la sesión. Y este lleva, al final de la obra, al lenguaje –insistimos–, como un útil inadecuado. Curiosamente, un capitoné similar, en concepto y dimensión, se halla en otra de las lecturas toponímicas que Lacan realizó sobre Freud: el problema inicial de la resistencia (cf. *Psicoterapia de la histeria*) conduce casi medio siglo después a otra aporía, el análisis infinito. Freud también tenía sus vueltas y conocía de puertas giratorias.

24. “Pero ya mi acto demuestra que lo real en juego en la experiencia analítica no se limita por principio a la sola subsistencia de la Sociedad Analítica.” (*La disolución*, lección del 15 de abril de 1980.)

25. La sexualidad, conviene recordarlo, consiste en un defenderse de que no hay Otro.

BIBLIOGRAFÍAS*

I. Intervenciones y Textos de Lacan transcritos en *Lettres de L'École*

–nº 1, pp. 34-61: *La place de la psychanalyse dans la médecine* (reunión en La Salpêtrière, 16-2-1966).

–nº 6, p. 39: Intervención en la exposición de P. Benoit: *Thérapeutique psychanalyse objet*.

–nº 6, pp. 42-48: Intervención en el congreso de *l'École freudienne de Paris* (EFP) en Strasbourg (12-10-68).

–nº 6, pp. 92-94: Intervención en la exposición de M. Ritter: *Du désir d'être psychanalyste. Ses effets au niveau de la pratique psychothérapique de "l'élève analyste"*.

–nº 7, pp. 40 y 42-43: Intervención en la exposición de J. Nassif: *Sur le discours psychanalytique*.

–nº 7, p. 84: Intervención en la exposición de M. De Certeau: *Ce que Freud fait de l'histoire: Note a propos de "Une névrose démoniaque au XVII siècle"*.

–nº 7, pp. 136-137: Intervención en la exposición de J. Rudrauf: *Essai de dégagement de concepto psychanalytique de psychothérapie*.

–nº 7, pp. 146 y 151: Intervención en la exposición de J. Oury: *Stratégie de sauvetage de Freud*.

–nº 7, pp. 157-166: Discurso de J. Lacan a manera de conclusión al Congreso de la EFP en Strasbourg (13-10-1968).

–nº 8, pp. 8-10: Intervención en la exposición de Ph. Rappard: *De la conception grecque de l'éducation et de l'enseignement de la psychanalyse*.

–nº 8, p. 187: Intervención en la exposición de M. Montrelay y F. Baudry: *Sur l'enseignement de la psychanalyse à Vincennes*.

–nº 8, pp. 199 y 203-204: Intervención en la exposición de Ch. Melman: *Propos à prétention roborative avant le Congrès*.

–nº 8, pp. 205-217: *Allocution prononcée pour la clôture de Congrès de l'École freudienne de Paris, le 19 avril, par son directeur*.

–nº 9, pp. 20-30: Intervención en la exposición de Ch. Bardet-Giraudon: *Du roman conçu comme le discours même de l'homme qui écrit*.

–nº 9, p. 69 y 74-79: Intervención en la exposición de P. Lemoine: *À propos du désir de médecin*.

–nº 9, pp. 151-155: Intervención en la exposición de J. Guey: *Contribution à l'étude du sens du symptôme épileptique*.

* Este artículo se encuentra publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Julio de 2010.

–nº 9, p. 166: Intervención en la exposición de S. Ginestet-Delbreil: *Le psychanalyste est du côté de la vérité. Mais est-il simple de savoir de quel côté est la vérité?*

–nº 9, pp. 176-183: Intervención en la exposición de A. Didier-Weill y M. Silvestre: *À l'écoute de l'écoute.*

–nº 9, pp. 195-196, 202 y 205: Intervención en la exposición de P. Mathis: *Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique de l'analyste.*

–nº 9, pp. 254-255 y 260: Intervención en la exposición de S. Zlatine: *Technique de l'intervention: intervention de l'automatisme de répétition de l'analyste.*

–nº 9, pp. 334-336: Intervención en la exposición de Cl. Conté y L. Beirnaert: *De l'analyse des resistances au temps de l'analyse.*

–nº 9, p. 374: Intervención en la exposición de P. Rudrauf: *De la règle fondamentale.*

–nº 9, pp. 445-450: Intervención en la exposición de S. Leclaire: *L'objet (a) dans la cure.*

–nº 9, pp. 471-473: Intervención en la exposición de P. Delaunay: *Le moment spéculaire dans la cure, moment de rupture.*

–nº 9, pp. 507-513: Discurso de conclusión al Congreso d'Aix-en-Provence (23- 5-1971).

–nº 11, pp. 2-3: Apertura de las Jornadas de la EFP.

–nº 11, pp. 22-24: Intervención en la exposición de C. Conté: *Sur le mode de présence des pulsions partielles dans la cure.*

–nº 11, p. 114: Presentación de la exposición de D. Sibony: *L'infini, la castration et la fonction paternelle.*

–nº 11, pp. 137-144: Intervención en la exposición de M. Safouan: *La fonction du père réel.*

–nº 11, p. 215: Intervención en una mesa redonda convocada por J. Clauvrel.

–nº 11, p. 230: Intervención en la exposición de J. Allouch: *Articulation entre la position médicale et celle de l'analyste.*

–nº 15, pp.16-19: Intervención sobre las exposiciones introductorias de J. Clauvrel, S. Leclaire y J. Oury.

–nº 15, pp. 26-28: Intervención sobre la exposición introductoria de S. Leclaire.

–nº 15, pp. 69-80: Intervención en el Congreso de la EFP, La Grande-Motte.

–nº 15 pp. 132-139: Intervención en un debate sobre la formación de los analistas, introducido por J. Clauvrel.

–nº 15, pp. 185-193: Intervención en la sesión de trabajo sobre el pase.

–nº 15, 206-210: Intervención en la exposición de Ch. Melman: *Le dictionnaire.*

- nº 15, pp. 235-244: Intervención en la sesión de trabajo sobre la Escuela freudiana de Italia.
- nº 16, pp. 6-26: Conferencia de prensa a propósito del 7º Congreso de la EFP, en Roma.
- nº 16, pp. 27-28: Discurso de apertura del Congreso de Roma.
- nº 16, pp. 177-203: *La troisième*.
- nº 16, pp. 360-361: Discurso de clausura del Congreso de Roma.
- nº 17, pp. 221-223: Respuesta de Lacan a una pregunta planteada en Strasbourg.
- nº 18, pp. 1-3: Discurso de apertura de las Jornadas de la EFP (París, 12 y 13 de abril de 1975).
- nº 18, pp. 7-12: Respuesta a una pregunta planteada por M. Ritter.
- nº 18, pp. 35-37 y 40: Intervención en la sesión de trabajo sobre los conceptos fundamentales y la cura: sobre el sueño.
- nº 18, p. 89: Intervención en la sesión de trabajo sobre la forclusión.
- nº 18, p. 154: Intervención en la sesión de trabajo sobre el seminario *La ética del psicoanálisis*.
- nº 18, pp. 220-245: Intervención en la sesión de trabajo sobre el *plus un*.
- nº 18, pp. 246-257: Intervención en la sesión de trabajo sobre el *plus un* y la matemática.
- nº 18, pp. 263-270: Discurso de clausura de las Jornadas.
- nº 19, pp. 555-559: Discurso de clausura del 8º Congreso de la EFP, en Strasbourg.
- nº 21, p. 89: Intervención en la exposición de M. Ritter: *À propos de l'angoisse dans la cure*.
- nº 21, p. 129: Intervención en la exposición de J. Petitot: *Quantification et opérateur de Hilbert*.
- nº 21, pp. 471-475: Respuestas de Lacan a diversas preguntas sobre los nudos y el inconsciente.
- nº 21, pp. 506-509: Discurso de clausura de las Jornadas de la EFP: *Les mathèmes de la psychanalyse*.
- nº 22, pp. 499-501: Discurso de clausura de las Jornadas de estudio de la EFP (23-25 de septiembre de 1977).
- nº 23, p. 7: Presentación de la exposición de M. Safouan: *La proposition d'octobre 1967, dix ans après*.
- nº 23, pp. 19-20: Intervención en la exposición de M. Safouan.

–nº 23, p. 35: Presentación de la exposición de C. Conté: *La demande dans la passe*.

–nº 23, p. 42: Intervención en la exposición de C. Conté.

–nº 23, p. 43: Presentación de la exposición de C.-B. Arrigui: *Passe et tiercité*.

–nº 23, p. 82: Presentación de la exposición de F. Wilder: *Expérience du passeur*.

–nº 23, p. 94: Intervención en la exposición de J. Guey: *Passe à l'analyse infinie*.

–nº 23, pp. 180-181: Discurso de clausura de las audiencias de la EFP sobre la experiencia del pase, Deauville 7 y 8 de enero de 1978.

–nº 24, p. 7: Discurso de apertura de las Jornadas de la EFP (14 y 15 de diciembre de 1975).

–nº 24, pp. 22-24: Intervención en la exposición de A. Albert: *Le plaisir et la règle fondamentale*.

–nº 24, pp. 247-250: Discurso de clausura de las Jornadas de la EFP (12 y 13 de abril de 1975).

–nº 25, pp. 219-220: Discurso de clausura del 9º Congreso de la EFP (6 al 9 de julio de 1978).

RECOMENDACIONES AL LECTOR

Dejando a un lado los artículos más difundidos –*La troisième*, por ejemplo– y ateniéndonos únicamente a la producción de Lacan que se halla allí, las *Lettres* presentan un material disímil. En mi opinión, hay ciertos textos importantes. Otros son meras presentaciones, perfectamente olvidables. Asimismo, resultan difíciles de encasillar. No son textos periféricos, no se parecen a los seminarios. No tienen nada de escritos... Y, sin embargo, el concepto de isomorfismo y su vínculo con la escritura, en la *Letra 9*, aclara tanto la posición del analista como el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en Freud, el objeto sea una construcción, una letra. Su característica principal no es entonces la pérdida. Esta función algebraica unida al isomorfismo retoma cuestiones referidas al fantasma y su escritura: a saber, la marca. Es mi primera recomendación. Se halla en la intervención de Lacan al trabajo de Leclaire, *El objeto (a) en la cura* (pp. 445-450). Un paso más, y ahora sí se trata de una producción periférica –no está en *Lettres*–, alcanza a *Breve discurso dirigido a los psiquiatras* (existe una versión castellana de la EFBA). Yo leería ambos textos conjuntamente. El isomorfismo en contrapunto, haciendo *pendant*, con la homotopía (en *Breve discurso...*). Son conceptos poco trabajados. La homotopía significa que el (a) se produce en el lugar de la castración, la cubre. Enmascara la subducción significante del falo. Si quedan fuerzas para un tríptico, hay que dirigirse al encuentro del objeto fálico: la antropía (neologismo de Lacan: el hombre y la pérdida) se halla en *Excursus*, otro “periférico”, (en *Bulletin de l'Association freudienne*, nº 18, París, 1986, pp. 8 ss.). Este texto, destinado a la audiencia italiana, permite acceder fácilmente a la razón que hace a la heterogeneidad de $-\phi$ respecto del resto de objetos (a). Y no es fácil justificar ese hecho. La batería que se obtiene permite sin mayor dificultad barrer la doxa, mutar la base de lectura de Lacan y producir un abecé mejor y más actualizado que los que circulan. El antropomorfismo del fantasma que resulta de estos desarrollos obliga a revisitar el *Estadio del espejo*, y darle otro valor. El abordaje del seminario adquiere otra perspectiva y ya no se entra a Lacan como un elefante... El plano central del tríptico muestra la imagen antropomorfa. Sobre ella se pliegan el isomorfismo y la homotopía. El conjunto fuga hacia la castración, tras bastidores. Extraigamos una sola consecuencia: si el analista funciona como un (a) sin relación

al goce –puesto que la $-\phi$ ha sido excluida en razón del isomorfismo– y si la función fálica decide la constitución del objeto genital –el lugar desde el cual se desprendía lo parcial deviene parcial–, se sigue que la posición del analista es pregenital. El analista es un *perverso isomorfo* –quizá sea la nueva forma de perversión producida por el análisis y que Lacan tanto anhelaba; la literatura analítica en parte lo testimonia: el *écrit-vain*–, al menos durante un tiempo, hasta que lo alcanza la santidad. Y el amor de transferencia es infantil, por razones ajenas al dispositivo y la regla de abstinencia. De dónde la importancia del análisis del analista y la confrontación que de él resulta con la escena primaria.

La *Letra 9* también presenta una reflexión curiosa: la tesis de Lacan sobre el carácter indefendible (*indéfendable*) de la mujer en Balzac. Esta recomendación se dirige tanto a los aficionados a la literatura como a los misóginos. Y creo que interesará a muchas mujeres –muchas de ellas misóginas; y esto se sabe, entre otras cosas, porque las delata su admiración por Joaquín Sabina– que sostienen una opinión parecida.

En la *Letra 15* (*Séance du vendredi 2 novembre 1973*, pp. 69-80) encontramos un desarrollo sobre la relación del número y el goce sexual. Esta cuestión, en la última época del seminario de primera importancia, se tematiza en esta misma *Letra*, más adelante, al definir la lógica como borde, o el lenguaje como cifra (cf., p.e., p. 242). Y concluye anunciando un nuevo inicio (p. 244). La alianza teórica, que se hace programa, es con la matemática y no con la lingüística y el estructuralismo. Por supuesto, esto golpea a la primera tesis de Lacan, el inconsciente estructurado como un lenguaje. El “como” se va ahora bastante lejos.

Y, para dar una idea de las consecuencias en juego, lleva al *une-bévue*, al nudo... Hay que justificar de nuevo incluso hasta un simple lapsus.

La televisión aquí, para ejemplificar un poco, es comparable a la cifra (la designación del número en la lengua). Lo real corre por cuenta del número. La ley, la fórmula permiten la existencia de la tele, que es el objeto (a) para todos, como el sentido de la lengua (cf. pp. 69-80).

Otra curiosidad, o mejor, una explicitación sin ninguna vuelta: la vinculación del pase con el daño (p.193). Nos muestra de qué se trataba esta historia y porque Jean Paulhan, *Le guerrier appliqué*, es una referencia importante en uno de los textos de Lacan que forman sistema con *Proposición*.

En la *Letra 17* se encuentran tres páginas notables sobre la maldad (no sobre el mal). Para Lacan se trata de un acto fallido –de ahí a la maldad terapéutica y su eficacia hay poco trecho–. Estas páginas se conforman a partir de una respuesta de Lacan durante un congreso. Este material ha circulado muy poco. Es prácticamente desconocido. Y además, y como por casualidad, carece de título.

Otra respuesta, esta vez a Solange Faladé (en *Séance de clôture, Letra 18*, pp. 263-270), da vuelta con todo. Un hapax, el fantasma colectivo –la cuestión de las marcas se liga ahora con el nudo borromeo y reenvía al carácter antropomorfo del fantasma–, compromete a la decisión del jurado de admisión para nominar a los AME. Estamos frente al buen sentido (aquí y siempre bien repartido). En *Séance* Lacan pone en cuestión al principio de realidad –y algunas otras cosas–; vuelve una vez más a redefinirlo. Es un texto que quizá fecha los problemas institucionales de la EFP. Por eso, conviene leerlo junto con las *Conclusiones* (en *Letra 25*, pp. 219-220), donde Lacan recuerda que en Lille, en otro congreso, ya había confesado su decepción respecto del pase. ¡Y suerte con el capitonado! En fin, hay mucho más. Esto solo fue un rápido vistazo con miras a interesarlo.

II. AGUJEROS “PERIFÉRICOS”¹

Embajadas.

Vayamos en busca de una imagen. Cuando Lacan se identifica con Poncio Pilatos, la referencia literaria que presenta es provista por Paul Claudel². Son *los ídolos cuyo vientre revienta* al paso de aquel que realizó la pregunta por la verdad. Esta no admite su presencia. El sexo destripa a los analistas cuando Lacan merodea por allí. Los ídolos muestran ser alcancías. En *Lugar, origen y fin de mi enseñanza*, se nos advierte que *la sexualidad hace agujero en el campo de la verdad*. Un poco más adelante y reforzando la idea, el texto vuelve sobre el carácter extraterritorial del psicoanálisis. Pero aquí este término –proviene de la esfera diplomática y el Derecho Internacional; fue utilizado antiguamente en *Écrits* y retomado luego en *Proposición*– indica de qué se trata y con qué se enfrenta la práctica analítica. Y no únicamente de cómo se sitúa el psicoanálisis respecto de la ciencia, y particularmente de las ciencias humanas³.

Despejemos un error teórico frecuente.

La función del Falo consiste en designar la diferencia de los sexos y lo hace, se sabe, de un modo inadecuado. Pero los sexos no se reparten en modo alguno sobre una diferencia de base, sobre las que las demás tomarían asiento y función. La significación del Falo no puede confundirse con lo real. *El antiedipo* proporciona un contraejemplo ilustrativo. Este libro de Deleuze y Guattari, cuya crítica a Lacan se encuentra parcialmente inspirada en un viejo artículo de Serge Leclaire, *La réalité du désir*, supone que el Falo es un significante trascendente y despótico, sin atender a la imposibilidad, a lo real en juego. Se trata de otro error común. El Falo designa la suplencia del sentido a la no-relación –hay dos niveles en juego que no deben confundirse–: los que tienen y las que no tienen (y, por eso, son). Un significante y su negación distribuyen los sexos. No nos hallamos frente a una oposición significativa primordial que tomaría el lugar de la ausencia de relación sexual. Y esto porque por muy primordial que se la piense y quiera, el hecho de que sea una oposición la ubica en el terreno de la verdad. Respecto de la línea ecuatorial de la verdad, el sexo no está al Norte ni al Sur. Irrumpe en nuestro mundo y lo perfora.

La estructura de *Lugar, origen y fin...* se ordena en función, precisamente, de tres agujeros: el lugar es el agujero del sexo, el origen el agujero del lenguaje, y el fin remite al agujero del análisis (la formación de analistas tanto como la castración). Que el sexo perfore el campo de la verdad puede desplegarse en dos direcciones; o mejor, en una sola dirección de doble circulación. Una, que ya mencionamos, es la extraterritorialidad. En este caso, la sexualidad permanece afuera, opaca. Otra, la sorpresa: lo sexual irrumpe inesperadamente. Si quisiéramos hacer una erótica desde el psicoanálisis –es poco aconsejable, pero se ha intentado– tendríamos que atender a estos límites. Una erótica psicoanalítica, o bien no es formulable o bien cambia cada tanto, sorpresivamente. Y, por supuesto, ambas cosas juntas. Toda la reflexión identitaria y las cuestiones de género, a la que se plegó un sector del psicoanálisis actualmente, se ubica en el terreno de la suplencia del sentido. Puede criticarse con facilidad con solo leer correctamente las fórmulas de la sexuación en *L'étourdit*. Por lo demás, la ausencia de iniciación que comporta la no-relación, o la opacidad con la que se encuentra el sujeto en el acto sexual, bastan para refutar la idea. El amor de transferencia nos indica que el psicoanálisis transcurre en el terreno del sentido y discurre sobre la imposibilidad que se produce allí. Desde una erótica psicoanalítica ya no es posible mantener la distinción entre imposibilidad y prohibición, entre lo real y el supuesto.

El sentido sustituye a lo sexual (que falta).

En otro plano de la teoría, y es algo que permite leer más cómoda y seriamente la construcción de los cuatro discursos, *la estructura ofrece siempre un agujero en*

alguna parte. Esta reflexión se halla en *Conferencia en la escuela belga de psicoanálisis*. Va de la mano con el giro de los discursos en tanto el sexo, el sentido sexual, no se alcanza en ninguno de ellos. Es lo que obliga a su retoma en otro discurso. Por una razón de la misma índole, *no hay análisis fallido*. El acto sexual se equipara al acto fallido en tanto es una suerte de fracaso logrado (cf. *Conferencia en Lovaina*). Es la idea, por ejemplo, de la reproducción propiciada por el malentendido.

Castración y concepto.

La relación entre transferencia, castración y saber pone en juego una sustracción definitiva. En ese punto, el sujeto se realiza en función de su estructura: una pérdida (cf. *La psychanalyse en ce temps*). Es lo que indica la "S" barrada. Y el analista, por el otro lado, difiere en mucho del sabio (cf. El final de la *conferencia en la facultad de medicina de Estrasburgo*); la teoría, por lo demás, no lo ayuda aquí mucho. La castración quiere decir que *hay algo entre el sexo y el lenguaje que nunca vamos a saber*.

La verdadera religión.

En la respuesta a Marcel Ritter se identifica el agujero a un punto anudado. *El orificio corporal se ve taponado por el lenguaje*. Todo esto, se recordará, viene a cuento del ombligo del sueño. Y lleva a ideas tales como que *Dios es triple* (el nudo y el agujero, pues siendo el Otro un agujero, Dios solo se puede representar como Otro del Otro, y por lo tanto como nudo), o que *la Cosa freudiana se constituye esencialmente por el agujero del sexo*. Algo más sobre el nudo: en cuanto el lenguaje tapon a la zona erógena, se entiende por qué la imagen del cuerpo es una burbuja. Quizá se halle aquí el concepto más fértil con el que puede revisarse el estadio del espejo.

La palabra plena llena.

Vayamos al plano de la interpretación. Lacan la compara con la traducción en una entrevista⁴. *La interpretación*, tanto como la traducción, *es del orden de la pérdida*, puesto que hay siempre pérdida en la traducción. Esta pérdida constituye lo real del inconsciente, es decir, lo real a secas. Y lo real para el ser parlante consiste en que *se pierde en la relación sexual* (*Entrevista a France-Culture a propósito del congreso internacional de psicoanálisis*). La idea de que la interpretación llena un agujero, y por tanto reprime, es muy útil para orientarse en las supervisiones. Asimismo, por supuesto, para pensar en general el material de un análisis. Permite ubicar al objeto –siguiendo la dirección indicada por la interpretación y lo que reprime, pero en el terreno del no-sentido– y desprenderse de la cuestión de la verdad, dado que no hay otro texto por debajo. Si se trata de un palimpsesto, el texto de base, el primero de todos, falta. Raspando el escrito, para llegar a los que subyacen, se termina por perforarlo. Si se agrega el contexto transferencial, si se es capaz de caracterizarlo –la circularidad propia del objeto nos concierne–, y se suma la pérdida que comporta la interpretación, se entiende cómo transcurre un análisis. Por supuesto, una vez localizado el objeto, el paisaje que pintaba, el hecho de que en el consultorio nos envolvía, se pierde. El medio es el objeto, parafraseando a McLuhan. Y los analistas algo saben de mimetismo.

Filósofo remendón.

En *Propos sur l'hystérie* leemos que *la metafísica es la histeria*. ¿Qué quiere decir esto? Simplemente que la histérica busca más allá. Según cuenta una de las versiones del mito del origen de la metafísica, el bibliotecario ubicó algunos textos de Aristóteles más allá de la Física. Con este acto sinóptico –la causa remota, diría Borges; un mito urbano, nosotros– devino uno de los filósofos más trascendentes de Occidente. *La histérica*, pues, no solo *conduce al nudo borromeano* (cf. *Conferencia sobre James Joyce como síntoma*, en Niza): intenta ubicar el trasfondo sexual del discurso. Solo en eso y nada menos que en eso difiere del psicoanálisis.

Los cuatro discursos, se recordará, giran porque ese trasfondo no es accesible. Es lo que aporta como novedad el discurso analítico. Con este concepto ultra uterino podría escribirse una historia de la metafísica. La historia de la diferencia ónticoontológica se ve patrocinada por las histéricas y es su propia historia: saben interrogar a los bibliotecarios-amos. El psicoanalista, como se sigue de aquí, queda un rato del lado ontológico. Pero ese compromiso solo subsiste hasta que el estatuto del inconsciente lo rescata.

La estructura de esta conferencia de 1977 en Bruselas se basa en lo irrepresentable (nuevamente, el agujero). Ese es su hilo, a pesar de que mayormente consiste en una serie de preguntas que Lacan responde, de donde debería resultar un aire deshilvanado. La lista de ítems que remiten al tema de lo irrepresentable es variada: el psicoanálisis como algo rebuscado (*chiqué*), en parte a causa de la vinculación entre la estafa analítica y la *proton pseudos*; la crítica a la representación inconsciente en tanto concepto freudiano insostenible (al que Lacan opone aquí las representaciones nodales); la idea de que el goce equivale a la castración; la evacuación del sentido y lo real; la diferencia entre forma y estructura relacionada con la diversidad del goce del Otro y las castraciones. En tanto el goce del Otro no comporta siempre la misma estructura se deduce aquel plural y la no-relación. Finalmente, habría que decir por qué todo esto aparece en una conferencia donde se aborda la cuestión de la histeria. Ya lo hemos aludido al pasar: la histérica se interesa en *les dessous*. El más allá sexual como horizonte posible del discurso, o el secreto que subyace y debe leerse entre líneas, pero también, y no hay que olvidarlo, la ropa interior (la leyenda de los atuendos del bibliotecario).

Deslizamiento deslizado-deslizante.

Du discours psychanalytique forma parte de una serie de conferencias de Lacan en Italia. La ilación de este texto se basa en el *deslizamiento signifiante* por un lado, haciendo *pendant* con el *deslizamiento sexual* (ateniéndonos a la $-\phi$ podemos decir que el goce propiamente sexual falta), por otro. El goce es sustitutivo, deriva, y por eso la pulsión es parcial. La vinculación entre ambos deslizamientos desemboca en el *semblant* y el Uno, como resultado necesario. La conferencia proporciona un punto de partida actualizado de la obra de Lacan a los que quieran iniciarse en su lectura. Y si no cubre todos los desarrollos, al menos se abre en ellos.

De iconoclastas.

La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel también aborda –es el tema de la enseñanza de Lacan: siempre está presente– la relación entre lenguaje y sexualidad y el agujero que los comunica. A una larga introducción sobre la pregnancia de lo imaginario en lo real, la buena forma, el buen sentido, la aprehensión de lo real por la imagen, y algunos ejemplos tomados de la etología, siguen dos caracterizaciones freudianas. En una de ellas hallamos lo que Freud denominaba “pensamientos inconscientes”; el funcionamiento inconsciente del lenguaje, el hecho de que el lenguaje sea goce. Por otro lado, encontramos a la pulsión parcial, es decir, la pulsión sustituida a la relación sexual. Se llega así a la no-relación que ocupa aquí el lugar de la referencia. Entonces, la conferencia está basada en una oposición: si lo imaginario impone un modo de entrada en lo real, eficaz y del que depende en gran medida la vida misma, este puede romperse porque existe otro acceso por el lado del lenguaje, que comporta no-relación y lleva al número. *Entre el lenguaje y lo real se produce un tipo preciso de fractura*. Una hendidura de despertar. La circularidad que resulta de esta relación problemática la hemos denominado en otro lado “el axioma italiano”. Nunca se sabrá a ciencia cierta, dice Lacan, si el lenguaje se originó en una pérdida repentina de la relación sexual, o, al revés, si fue el lenguaje, caído del cielo, el que volatilizó la relación. Con estos datos, el texto puede leerse como una suerte de epistemología lacaniana básica.

Salida hacia la escena primaria.

Asimismo, el *Excursus* gira en esa órbita: ¿qué es lo que permite escapar a la captura imaginaria y tener algún acceso a lo real? De las nubes y mares de la significación se sale por vía *del escrito*, que es definido aquí *como tercero*. Del amor por el escrito insensato (*l'écrit-vain*). Y hay lugar para distinguirlo del sadismo (que se halla muy próximo al goce unitivo). El *instrumento como tercero*, en el sadismo, apunta al deseo y no al Ser. Se llega finalmente a la reproducción por el equívoco, es decir, a *la antropía*: el carácter antropomorfo de la fantasía y la realidad, ligado a la pérdida. En este último caso el elemento tercero, que permite barrer la captura de la imagen, está más oculto. Toca directamente a la posición del analista y su formación. El objeto no es ya lo que falta en la imagen sino la imagen misma en tanto parcial. Esto permite que funcione como uno de los términos del fantasma: imagen humana y "genital", objeto o partenaire sexual. Las marcas se invierten (este dato permite ubicar correctamente lo que ocurre en la pubertad; en especial, por la aparición del partenaire sexual). Queda implicada así la presencia de un elemento tercero que viene a situarse en el lugar de la $-\phi$, que ya subyacía a los términos y estaba fuera de cuadro. Sin esta función no tendría posibilidad de tomar lugar. La $-\phi$ se produce porque desaparece el objeto parcial, el (a). Resulta directamente de la inversión que mencionamos antes y señala el cambio de estatuto del objeto. Al tercero, que completa la escena como en las postales chinas que reproducen actos sexuales, le toca entonces inscribir la completitud de la cópula, la satisfacción que se supone lograda desde ese ángulo. De ahí, en buena medida, la importancia que toma la escena primaria en psicoanálisis. Estas referencias tienen implicaciones en la técnica. Son muy útiles si se quiere mejorar un poco la práctica y aprender, por ejemplo, a hacer construcciones sobre la escena primaria.

La chicana del amor.

La conferencia *Alla Scuola freudiana* vuelve a señalar *el lugar desmesurado que toma el amor* en la vida de los hombres.

Lacan no se ha cansado de decirlo. Esta conferencia es un poco desordenada. Uno de sus puntos de interés radica en *el saber en plus que moviliza la lengua* (más desarrollado en Tokyo, nuestro siguiente texto) y que Lacan se ocupa de diferenciar del saber de la ciencia, que proviene del cielo (siguiendo a Alexandre Koyré).

Tokyo rock.

La lectura del *Discurso de Tokyo* permite situar la correlación entre lo que falta en el lenguaje, indicado por el significante de la falta del Otro, y lo que falta en el terreno sexual, que tiene su correlato en el Falo. Se trata de dos ternarios que se superponen. Uno de ellos puede adscribirse a emisor, receptor y el lugar desde donde parte el mensaje invertido, el Otro, pero agregando que este último se caracteriza por no existir. Los términos no se hallan pues sobre el mismo plano. En el segundo ternario hallamos al hombre, la mujer y el Falo.

Veamos, entonces, cómo se superponen. *El discurso puede rastrillar el campo hasta dar con la roca* –que, en Tokyo, Lacan compara a los jardines Zen–. Esta, una vez despejada, *solo subsiste por el escrito* (esto sitúa el alcance de *los escritos* de Lacan y su plural). El movimiento alcanza así al Falo, donde se aloja la satisfacción. Desde entonces, *hablar comporta un saber (un savoir faire) ligado con lo sexual*. Expliquémonos otra vez y mejor. El significante, en el trabajo de la significación, refiere a otro significante. Para decir lo que las palabras quieren decir hay que utilizar otras (y las mismas palabras). El significado, por tanto, se escabulle: sólo puede decirse apelando al lenguaje. Resulta de aquí el aforismo "no hay metalenguaje". Nuevamente hallamos los dos movimientos anteriores y correlativos: a) en lo que hace a la lengua, la simbolización del Otro –la indicación

del lugar vacío del lenguaje, de su desaparición (de su constitución retroactiva), al menos en tanto código– posibilita el habla humana. Esto no ocurriría si las palabras sólo dijeran lo que dicen; b) y con relación a la sexualidad, el Falo detiene –en un punto exterior al sistema signifiante, en algunos desarrollos se lo localiza en el infinito– la significación (el significado, desde entonces, queda emparentado con el goce).

Hallamos así la metáfora del sujeto y la metonimia del deseo; estas viejas y siempre presentes operaciones. Se comprende la razón de que toda significación sea fálica, y por qué el sexo habita el habla, insistimos en ello. Estas razones se entrelazan.

El S(A) adquiere un estatuto decisivo en tanto articulado no articulable. Solo podría articularse en el Otro, pero el Otro se constituye a partir del cierre que él proporciona. Este matema –Lacan le negaba ese estatuto: ¿es posible referir la castración en una transmisión que no comporte resto, pérdida?– define la significación como un plus. La significación, si no hay Otro, se suma al conjunto vacío. Sin el S(A), de forma paradójica, no existiría la comunicación, y todavía menos el exceso (de sentido, de sexo) que comporta hablar, aunque el código posteriormente lo reabsorba y recupere su equilibrio. Paralelamente, en el plano del significado, hallamos que toda significación es fálica y que, para que esta significación opere, es necesario que el Falo sea primeramente significado. El movimiento, pues, define al Falo como un signifiante imposible. En un ejemplo: es un lápiz que se caracteriza por no escribir si con anterioridad no inscribe una marca sobre sí mismo. A partir de esta barra, entre signifiante y significado, se define por primera vez el escrito, su aprehensión de lo imposible, y simultáneamente la castración. La letra toma su status en este punto preciso. Es aquí donde se distingue del signifiante y adquiere su función propia. Es importante advertir que el S(A) y el Falo se deducen de una operación similar y concomitante. Lo articulado no articulable se equipara, en otro plano, a la significación del Falo. Al producir el cierre de la cadena localiza el agujero fálico y, por tanto, la satisfacción. La lengua y el sexo funcionan como vasos comunicantes vaciados de contenido.

Esta charla encuentra su ilación en un deslizamiento, incluso en un salto. Este se produce entre un primer y largo sector de la conferencia y una segunda parte, si se nos permite dividirla, donde aborda el S(A). Este deslizamiento se halla en varios textos de Lacan, pero aquí resulta nítido. La extensión de la introducción obliga a preguntarse cómo se liga con lo que sigue. Entre el *ça parle* –abreviando mucho los desarrollos con esta expresión–, que implica la ausencia del sujeto –el inconsciente, el saber sin sujeto–, y los ejemplos de los tres grandes textos de Freud sobre el sueño, el chiste y la psicopatología de la vida cotidiana, por un lado, y el S(A), que es el siguiente tema de la exposición, por otro, se da un pasaje decisivo⁵. Tomemos como ejemplo a las imágenes oníricas. Si el sueño es un rebús, y por debajo hay pensamientos, es decir, palabras, es porque el lenguaje nos ha marcado con su propia falta. Quedamos ubicados y constituidos en el sitio preciso en que el lenguaje se perfora, y no da cuenta de sí. Ahí se produce el rebús (las formaciones del inconsciente, en general). Porque existe una necesidad de discurso que exige y deja suponer una traducción en palabras. Es necesario suponer dichas algunas palabras que nunca fueron dichas y no existían. En todo caso, lo que nos habla es lo que el lenguaje ha rastrillado, y solo existe en él y por él. Por eso el rebús se arboriza en palabras. De allí la importancia del sueño. Esta vía regia muestra que los pensamientos inconscientes son una necesidad de discurso y no algo preexistente. Recordemos, por ejemplo, que el estatuto del inconsciente es preontológico. Por lo demás, el ateísmo de Lacan excluye que se pueda explicar el psiquismo –si cabe este término (se trata del alma) que ya no conviene mantener en la teoría– como un pensamiento. Esta idea es Dios, puesto que Dios es el lugar del lenguaje –un pensamiento que subyace al mundo–. Abordar el sitio del lenguaje

nos lleva pues al objeto de la teología. En algún sentido los lingüistas aman a Dios. Al menos, tanto como los bibliotecarios creen en un más allá de la *physis*.

El sujeto, en tanto significativo tachado, recoge toda la problemática que hemos ejemplificado con el sueño. Recién al advertir que se origina en el punto dónde se señala la falta del lenguaje se tiene idea del valor que toma el concepto en Lacan. Y si el circuito es este, el despertar es más que improbable.

Ensoñación materna.

El sueño de Aristóteles –no hemos salido todavía de él–, una conferencia en la Unesco, un texto de apenas una página, servirá para cerrar nuestra reseña. Esta exposición trata sobre la representación y el objeto. Y en esto continúa la reflexión anterior sobre el lenguaje. La representación produce la exigencia del Universal. Y con él, *el psicoanalizante silogiza su sueño sexual*. Sueña con el Universal y no solo cuando duerme. El analista se ve preocupado por la presencia y no por la representación. *Si el objeto se presenta, la re-presentación pierde pie*. Así, en el consultorio hay cuatro personas: el analizante, el analista, Aristóteles y (el agujero legado por) Freud.

BIBLIOGRAFÍA (por orden de aparición)

–*Lugar, origen y fin de mi enseñanza, Place, origine et fin de mon enseignement*, en el sitio <http://www.ecole-lacanienne.net>, en *pas-tout lacan*. Todos los textos citados aquí se encuentran en este sitio, al que hay que celebrar.

–*Sesión extraordinaria en la Escuela Belga de psicoanálisis, Séance extraordinaire de l'École belge de psychanalyse*, Quarto, 1981, nº 5, pp. 2-22.

–*La muerte es del dominio de la fe, La mort est du domaine de la foi*, Conferencia en Lovaina, 13 de octubre de 1972, Quarto, 1981, nº 3, pp. 5-20.

–*El psicoanálisis en este tiempo, La psychanalyse en ce temps*, conferencia para la logía masónica Gran Oriente de Francia, en *Bulletin de l'Association freudienne*, nº 4/5, París, 1983, pp. 17-20.

–*Conferencia en la Facultad de Medicina de Estrasburgo, Conférence à la faculté de Médecine de Strasbourg*, documento policopiado cuyo origen no es preciso. Cf. en el sitio <http://www.ecole-lacanienne.net>.

–*Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta de Marcel Ritter, Response de Jacques Lacan à une question de Marcel Ritter, Lettres de l'École freudienne de Paris*, 1976, nº 18, pp. 7-12.

–*Declaración a France-Culture a propósito del 28º Congreso internacional de psicoanálisis, Déclaration à France-culture à propos du 28º Congrès international de psychanalyse*, Bulletin de l'Association freudienne, nº 43, París, 1991, pp. 3-5.

–*Palabras sobre la histeria, Propos sur l'hystérie*, Quarto, 1981, nº 2, pp. 5-10

–*De James Joyce como síntoma, De James Joyce comme symptôme, Le croquant*, nº 28, París, 2000. Y cf. <http://www.ecole-lacanienne.net>.

–*Del discurso psicoanalítico, Du discours psychanalytique*, Bulletin de l'Association freudienne, nº 10, París, 1984, pp. 3-15.

–*El psicoanálisis en su referencia a la relación sexual, La psychanalyse dans son référence au rapport sexuel*, Bulletin de l'Association freudienne, nº 17, París, 1986, pp. 3-13.

–*Excursus*, Bulletin de l'Association freudienne, nº 18, París, 1986, pp. 3-13.

–*Alla Scuola freudiana, Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milán, La salamandra, 1978, pp. 104-147.

–*Discurso de Tokyo, Discours de Tokyo*, fotocopia, pp. 1-21, 21 de abril de 1971, intervención de Lacan en la editorial Kobundo. Cf. en <http://ecolelacanienne.net>.

–*El sueño de Aristóteles, Le rêve d'Aristote*, Bulletin de l'Association freudienne, París, 2000, nº 86, p.3.

Notas

1. Los textos periféricos por regla general son conferencias, entrevistas, y respuestas y alocuciones improvisadas que fueron grabadas, o recogidas de algún modo. También entran en esta categoría, en mi opinión, algunos escritos que aparecieron fuera del circuito propiamente analítico. Es el caso, para tomar un solo ejemplo, del artículo de Lacan sobre Marguerite Duras en *Cahiers Renaud Barrault*. Los caracteriza su escasa difusión, el cambio de audiencia –que otorga otro estilo a la exposición de Lacan–, la presencia, en algunos textos, de conceptos originales, que no han sido desarrollados ni en el Seminario ni en los escritos. Cabe agregar que no sería fácil hacer una bibliografía exhaustiva de ellos. Sobre todo por una cuestión que hace al criterio de selección. Por ejemplo, ¿*Respuesta a los estudiantes de filosofía*, aparecida en *Cahiers pour l'Analyse* nº 3, es un periférico?
2. El texto de Claudel al cual Lacan alude, *Le point de vue de Ponce Pilate*, en *Figures et paraboles*, Gallimard, París, 1936. También se lo halla recopilado en *Oeuvres en prose*, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1965, pp. 909-920.
3. Para este punto en particular, cf. *Discurso de Tokyo*, el final de la conferencia.
4. Las entrevistas que Lacan concede en los años 1966 y 67, relacionadas con la aparición de *Écrits*, presentan tres temas recurrentes: Sartre, la “conjura estructuralista” que se atribuía en algunos medios a Lacan, Barthes y algunos otros cómplices, y el inconsciente estructurado como un lenguaje.
5. Los saltos, los deslizamientos, los pasajes que presenta un texto son verdaderos puntos de articulación de sus unidades mayores. La lectura debe ubicar los poros por dónde el texto respira. Allí se juega su nivel y calidad. En este sentido, hallamos un ejemplo en la relación entre lenguaje y sexualidad que resulta de la lectura –suerte de kilómetro cero del recorrido posterior– sin prejuicios que Lacan dice acertadamente haber llevado a cabo sobre Freud. La extraterritorialidad del sexo y la sorpresa que ocasionan las formaciones del inconsciente son los términos yuxtapuestos que deben unirse. Su aproximación origina el salto, el punto de articulación que Lacan encuentra leyendo a Freud.

II. EL SENTIDO Y EL SEXO

VISITA AL PASAJE DE LA FALTA*

Permítasenos partir de una fórmula –un intento de formalizar la enseñanza de Lacan– y luego comentarla por partes:

$$\frac{(a)}{-\phi} \approx \frac{\text{sentido}}{\text{SEXO}}$$

(a): de las categorías del falicismo al objeto falta.

En los primeros cuatro seminarios, ligados al esquema L, Lacan produce la falta de objeto mediante la distinción de los registros y una economía del velo que resulta de estos primeros desarrollos. Los siguientes seminarios se dirigen a establecer que la falta, en el nivel fálico, es el objeto. La convergencia en los grafos del carácter metafórico de la significación y el objeto metonímico lleva a ubicar al (a) en el lugar del significante. Esta línea produce un objeto, un significante extralingüístico, que toma por función designar al sujeto en el deseo (el fantasma). La correspondencia del objeto y la falta continúa siendo interrogada en los seminarios VIII y IX. Finalmente, la negativización del falo como instrumento de la cópula, en las lecciones finales del seminario X, completa los pasos escalonados del organon¹ al alcanzar a la falta en tanto objeto.

Menos fi: la estructura combinatoria del (a).

Así, la enseñanza de Lacan alcanza la falta fálica pero no su valor de causa. Para alcanzar ese status es necesario entrar en una segunda vuelta, mucho menos conocida que el organon².

Una aproximación cuidadosa del grupo de seminarios que culmina en El acto psicoanalítico muestra que se ordenan en función del piso intermedio superior del grafo. En efecto, el XI trata sobre el deseo de Freud –del analista en general–, y lo ubica a nivel de los fundamentos; el XII sobre el sujeto (las posiciones subjetivas...); el XIII tiene por tema manifiesto el objeto (en especial la mirada); y el XIV a la menos fi³. En apariencia, aunque los desarrollos se han complejizado mucho, no hemos salido del grafo del deseo. El seminario XV deshace esta ilusión. Se ubica por fuera de aquella línea identificatoria y plantea la disyunción entre menos fi y (a). Desandando al grafo, en una demostración que apunta a la imposibilidad, se alcanza al sujeto como significante elidido. En tanto el significante que lo representa ante el Otro sexual es necesariamente fálico, la pérdida de representación remite a la castración.

Si el organon conduce al objeto (a) bajo la especie de menos fi, en esta segunda vuelta obtenemos la disyunción de estos términos. Mientras una cara de la cinta de Moebius los identifica, en la otra se produce su disyunción⁴. Menos fi al realizarse como falta –en cuanto se demuestra que consiste en la estructura combinatoria del objeto– conecta con el goce en su aspecto real. Funciona como un límite a lo que puede aprehenderse del terreno sexual, como la falla propia del acto analítico. Estamos aquí frente al *pasaje entre la menos fi y el Falo simbólico*. Queda abierta la forclusión del goce, y un significante convencional la designa⁵.

Proposición, que resume todos estos desarrollos, introduce el acto, de un lado, y tres puntos de dispersión que deniegan el deseo del analista, del otro. La serie del Seminario queda relativamente ligada a esta distribución. El plano proyectivo es el

* Este artículo fue publicado en la revista Imago Agenda Nº 138, en: www.imagoagenda.com/, en Abril de 2010.

emblema de una ciudad donde el analista inaugura un nuevo tipo de lazo social. La obra de Lacan adquiere un aire platónico: *el pasaje de la falta se ubica en su justo medio*.

Sentido: el agujero de la estructura.

Las estructuras perforadas en las que consisten los discursos y las fórmulas de la sexuación siguen al acto analítico. Nos vemos del lado de la extensión. Ni los discursos ni la diferencia de los sexos responden a algo que surja de la praxis psicoanalítica; además, preexisten al análisis y no le deben nada. Esta época del Seminario se dirige a precisar el estatuto de la práctica analítica sobre la base de una teoría de la transferencia consolidada.

Los discursos son comparables a una nasa. Es difícil escapar de su captura, pero la nasa, así como la estructura, ofrece siempre un agujero por donde es posible salir⁶. Recordemos el tetraedro con su base cortada, el juego entre real y verdad que introduce, y sabremos a qué se refiere Lacan con aquella comparación. Con las fórmulas de la sexuación encontramos un universo partido por una línea de ecuador: hombre/mujer. Pero lo real del sexo perfora esta distribución y escapa a su ordenamiento. La verdad (H/M, V/F) padece la irrupción de lo real⁷. Se ve, entonces, por qué estas dos elaboraciones se entremezclan y en qué punto muestran una estructura isomorfa.

Si en el seminario XVI se trata el vaciamiento de goce del cuerpo, en el XVII el agujero de los discursos, la relación entre F_i y el $S(A)$, en el seminario XVIII, permite situar lo que operó el rastillaje del lenguaje⁸. En consecuencia con esto se siguen las posiciones del hombre y la mujer en los seminarios XIX y XX. La función fálica resulta tributaria del orden del sentido aun cuando su irrupción en la cadena significativa conecte con la satisfacción. Los discursos se discriminan en la cultura y en las fórmulas está en cuestión lo natural. Sin embargo, la partición estructuralista por antonomasia "no es del todo así"⁹. Si Lacan sitúa en esa frase la mira y el esfuerzo de su estilo —y todo está en dónde ponerlo—, los nudos la desarrollan: falta la representación.

Sexo: la no-relación.

Simplifiquemos la cadena borromeana a la unión de dos hilos, a un simple nudo.



El nudo limita el movimiento de la cuerda simbólica y la imaginaria, pero no tiene representación propia. No se trata de otra cuerda. Así, lo real está en el lugar de la fórmula (y esto porque el psicoanálisis no es una ciencia: no opera sobre lo posible, sobre la combinatoria). El nudo se impone como una escritura de lo real. En cambio, cuando lo real pasa por ser un falso agujero nos vemos frente a la invención misma en la que consiste el síntoma¹⁰. En los intersticios del nudo encontramos la falta del significante de la relación en la lengua¹¹ y la falta en el cuerpo, que se unen a la no-relación sexual: lo que ata al nudo ex-siste. En tanto el sentido se halla sustituyendo a lo sexual que falta, partenaire (goce del Otro) e instrumento (goce fálico) se anudan.

Conclusión.

El objeto es a la función imaginaria de la castración como el sentido al sexo. Y aun, el objeto constituye a la castración tanto como el sentido a la sexualidad. El Seminario cursa entre una elaboradísima concepción del complejo de castración y la suplencia del sentido. Se ocupa básicamente de demostrar el valor de estructura

del complejo de castración. *El pasaje de la falta conecta la intensión* (intension) –la castración– *con la extensión* –donde el psicoanálisis debe hallar su status–.

Notas

1. La expresión se encuentra en el resumen del seminario XI para la École pratique des Hautes Études (en contratapa de *Les quatre Concepts...*, Seuil, París, 1973). Para un desarrollo más amplio, cf. en *elsigma.com*, mi artículo *Adiós, Lacan*, esp. nota 7.
2. "Rehago –dice Lacan– una segunda vez el giro, redoblo la banda de Moebius freudiana. El drama del Edipo tiene otra cara por la cual se podría articularla de punta a punta al hacer todo el giro. La consideración del objeto (a) y de su función (...) concerniente al complejo de castración atañe al surgimiento de un grupo (en el sentido matemático) que permite el funcionamiento de menos fi (...) en una estructura lógica" (seminario XIII, lección del 15 de junio de 1966). La estructura combinatoria en la que funciona el (a) se prosigue en el grupo de Klein y luego en el algoritmo de la transferencia.
3. De ahí la importancia de una nota en *Posición del inconsciente* donde Lacan asume que aun no alcanzó (en 1966, es decir, ya a la altura del seminario XIII) el valor de menos fi como causa del complejo de castración. Cf. *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 850.
4. Para una explicitación más amplia, cf. mi artículo, *Estructura del Seminario de Lacan*, parte I y II, en *Imagoagenda.com*.
5. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, Seuil, París, 2006, p. 321.
6. J. Lacan, *Séance extraordinaire de l'École belge de psychanalyse*, Quarto, 1981, nº 5, pp. 2-22, esp. p. 16.
7. J. Lacan, *Place, origine et fin de mon enseignement*, en el sitio <http://www.ecole-lacanienne.net>, "pas tout lacan", p. 13.
8. J. Lacan, *Discours de Tokyo*, fotocopia, pp. 1-21, 21 de abril de 1971, intervención de Lacan en la editorial Kobundo, en "pas tout lacan", op. cit., ver esp., pp. 16 sq.
9. J. Lacan, *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*, en *Scilicet* nº 6/7, Seuil, París, 1976, p. 48.
10. El falso agujero que el síntoma provee (tema del seminario XXIII) lleva a interrogar en qué consiste un agujero verdadero (seminario XXIV).
11. Cf., en relación con la lengua y su estructura, p.e., J. Lacan, *La psychanalyse dans son référence au rapport sexuel*, *Bulletin de l'Association freudienne*, nº 17, París, 1986, pp. 3-13. Asimismo, C. Faig, *El axioma italiano*, en *elsitio.com.ar*.

UN BREVE, CASI IMPERCEPTIBLE DESPERTAR. SEXUALIDAD Y REPRODUCCIÓN*

Desde los paramecios, entre quienes se produce el primer conato de diferenciación sexual y acoplamiento, hasta los monos, que muestran sorprendentes analogías con la conducta sexual humana, las "bodas sexuales" presentan todo tipo de formas y una gran diversidad de medios y prácticas.

Jean Rostand escribe: "Entre los gusanos *platynereis*, la hembra recibe el semen en la boca. Entre los tritones, lo aspira con los labios de la cloaca. Entre los rotíferos, el macho lo inyecta en cualquier región del cuerpo femenino. Entre las sanguijuelas, lo deposita a flor de piel y el semen penetra por sí solo.

En muchas especies de invertebrados, el macho, que practica una suerte de siembra artificial, empieza por embadurnar de semen algunos de sus apéndices y con ellos lo deposita después en el lugar requerido: la rana, por ejemplo, emplea un palpo maxilar; el pulpo, un tentáculo; la libélula, un vástago torácico...". Extendiendo un poco más esta enumeración borgeana: el hipocampo macho es quien se embaraza y pare (otro nombre resulta de aquí, y describiendo un complejo más radical, para la fantasía de *couvade*); las migraciones prenupciales kilométricas, se cuentan por miles, de las anguilas y los salmones; el hermafroditismo del caracol; la existencia de espermátóforos ("cajitas", bolitas que contienen el semen) en diversas especies y las distintas prácticas sexuales que genera; los dos penes de las arañas así como, todo tendía a hacerlo suponer, de las víboras; y, por supuesto, las conocidas prácticas de las mantas religiosas hembras; etc.

¿Y qué diría del hombre Rostand si lo agregara a la compilación? Sin duda, tendría que incluir como parte sustantiva de su conducta sexual al sentido en su aspecto más amplio: al orden simbólico, la cultura, la civilización. Rostand, viéndose envuelto por el problema, tal vez hubiera escrito sobre la presencia (de la satisfacción, de los cuerpos), los pensamientos sexuales (noventa por día, se ha dicho), el estrecho campo de la elección de objeto y la tipificación que se juega allí. En su exposición de las "bodas humanas" creemos que destacaría al pudor (un rasgo, sin duda, distintivo de la especie). Y, para nosotros, no pasaría inadvertida su conexión con el tema fálico (la temática del velo). Quizá incluso hubiera citado a Sartre. A la mujer frígida, ese personaje de *El muro* -se trata de textos contemporáneos, ambos se publican en 1939-, que repugna de una sociedad que sin ocultarlo evoluciona alrededor de la cópula. La independencia del sexo respecto de la reproducción (en la conciencia, en la representación, al menos) se quiere manifiesta; demanda significación y el mundo sale a su encuentro. Pero la demostración más cabal de la *pertenencia de la sexualidad humana al sentido* se aprehende al advertir que los cónyuges en juego no valen por sí mismos. Siempre están tomados como otro: sujetos a una transferencia, al equívoco. Y esto es lo que hace que adquieran un aire de comedia. Él no es él, y ella no es ella. No son los "individuos" quienes están en juego, ni tampoco una abstracción, la especie (una generalización o universalización del macho y la hembra). De aquí se deduce fácilmente la existencia y la función de la prostitución. Quizá Rostand nos acompañaría hasta este punto.

Para la naturaleza es indiferente, en lo que respecta a la reproducción de la especie, que el hombre copule con su síntoma, interpuesto el significante, o con hembras naturalmente puestas y dispuestas, que son las que son. El sentido es, hablando metafóricamente, espermátóforo y, más literalmente, falóforo. Y el

* Este artículo fue publicado en: www.elpsitio.com.ar/, el 6 de Febrero de 2009.

"entendido", propiamente, el buen sentido, a los fines prácticos, vale tanto como el malentendido. En la medida en que la enseñanza de Lacan culmina, -como se va viendo cada vez con mayor claridad-, en el concepto o la idea de "sustitución del sentido al sexo" y la extraña convivencia que esto produce entre el sexo forcluido y la marca, el ejercicio de reconstrucción que hemos propuesto cobra importancia. Nos permite dar un giro, aventurar una hipótesis, e invertir la formulación de Lacan en una dirección que, curiosamente y no obstante la inversión, sigue siendo concomitante con la teoría: el sentido se encuentra ubicado y cumple su tarea en un ciclo natural. Aun a pesar suyo y por mucho que lo imaginemos colgado con alfileres. Aunque a primera vista esta ubicación tome la forma de un collage (hasta pulsional, si se quiere) y la yuxtaposición parezca bizarra. Es el paso siguiente, el paso "natural", después de llegar al sentido supliendo a lo sexual, -la "resbaladiza semiosis del sexo"- . Si el transcurso del sexo por vía del sentido comprende a la práctica analítica, como suele aceptarse, ahora vemos que el psicoanálisis forma parte, literalmente, de la conducta sexual humana. Ya no porque se hable allí de sexo y se trate de evacuar el sentido, -no hay sentido sexual, como afirmaba Lacan-. El análisis constituye por sí mismo una muestra privilegiada de la sexualidad. Su teoría, su reflexión, los conceptos que se ha dado, son los que permiten conjeturar el paso que adelantamos. En otro plano, pues, es el sexo el que admite al sentido, lo absorbe. Normalmente, la sesión analítica se limita al goce de hablar, al parloteo, al *bavardage*, y a lo que este pone en juego. Según un planteo clásico nos hallaríamos aquí entre el amor y el deseo. Pero, jugando al amor (*playing love*), con el libreto de un análisis, nos hallamos en el amor. Así, el psicoanálisis, parafraseando a Lacan, se engaña cuando muestra cómo fabrica su truco. Se recordará la pregunta de Freud: ¿el amor de transferencia es un verdadero amor? ¿Podríamos, entonces, caracterizar al psicoanálisis como un suplemento, tal como querría Rousseau, tan peligroso como el teatro? Ya sea que este suplemento tome la forma de un montante, una *mise en abîme*, un practicable, o un tipo particular de espejo, si duplicamos el nivel de aprehensión que (lo) soporta, se da a pensar otro estatuto del sentido (sexual). El análisis se monta sobre su captura, -resulta aprehendido por la extrema versatilidad y plasticidad de la reproducción sexuada-, y, hasta donde puede, la describe. En ese punto se halla el incesto y su importancia teórica. Se dirá que se trata de una cuestión álgida. Pero, ante todo, Edipo e incesto eran los conceptos que se encontraban más a mano para designar la relación entre naturaleza y cultura, la exclusión del goce. Este ángulo de la cuestión muestra que se puede operar con otras categorías sobre la teoría. Ponerla en otra mira. El despertar, por ejemplo, que Lacan buscaba en Freud, se vuelve a presentar, -aunque finalmente Lacan haya optado por denegarlo-. Ese despertar, como se podía prever, se instala en los límites del psicoanálisis, que forma parte del problema. En cuanto se advierte la captura del sentido en la reproducción, y obtenemos una doble inclusión, en cuanto damos con una extraña persiana, se produce una forma, por breve que sea, de despertar. Siempre se ha intuido que la cultura es una capa delgada, aun si guarda peso. En Freud, los extremos de la obra, -la sorpresa del lapsus y el agujero del sexo (cf. las tres obras "lingüísticas" iniciales, los cinco psicoanálisis, etc.)-, se ligan en la superficie de aquella delgadez.

Cuando incluimos al sentido en la sexualidad el dispositivo analítico se impone como escena; como otra "otra escena" y como el hecho de la escena. La misma que describió Freud y otra. La transferencia (el amor) demuestra que cierto tratamiento de la lengua la liga al sexo, que *se presenta como representación*, ya no lo es. Los términos de la teoría se pliegan y ordenan siguiendo esa duplicidad. Pero, por sobre todo, se ve de dónde procede el recurso al teatro, siempre latente en la teoría psicoanalítica, así como al Edipo y la mitología en general. Todas estas son formas en las que la presencia infiltra la representación y la mueve a otro ámbito, donde se hacen jugar dos escenas en una: la representación y la representación en su valor de presencia, y no solo la satisfacción y la obra. Si admitimos que el sentido

sustituye al sexo y que la reproducción sexual se prosigue mediante esa sustitución misma -por mucho que la marca que comporta se halle en correspondencia con el agujero del sexo-, y no a pesar de ella (nuestra conjetura), encontramos dos espacios superpuestos de características diferentes. De un lado, no hay relación sexual, y esto produce un comportamiento sexual distintivo (y más o menos bizarro) de la raza humana. De otro, el sentido y la cultura son instrumentos -por parcial que esto resulte-, en el conjunto del ciclo sexual humano, que puede comportar otras facetas, medios biológicos, y se asocian al ciclo de la reproducción.

SOBRE JEAN ROSTAND Y EL MURO DE VIENA*

I. En el texto que publicamos en un número anterior de esta revista continuábamos nuestra formalización del Seminario en relación con la técnica. En este artículo, intentaremos esbozar una dirección alternativa y muy diferente, un tanto insospechada, por donde podría derivarse la investigación de Lacan.

II. El sentido y el sexo.

La enumeración que puede extraerse de una compilación de Jean Rostand¹ es borgiana:

–El hipocampo macho se embaraza y pare (otro nombre resulta de aquí, y describiendo un complejo más radical, para la fantasía de couvade);

–Las migraciones prenupciales kilométricas, se cuentan por miles, de las anguilas y los salmones;

–El hermafroditismo del caracol;

–La existencia de espermátóforos (“cajitas”, bolitas que contienen el semen), en diversas especies, y las distintas prácticas sexuales que genera;

–Los dos penes de las arañas así como, todo tendía a hacerlo suponer, de las víboras;

–Por supuesto, las conocidas prácticas de las mantas religiosas hembras;

–Los paramecios, entre quienes se produce el primer conato de diferenciación sexual y acoplamiento;

–Los monos, que muestran sorprendentes analogías con la conducta sexual humana.

Las “bodas sexuales” presentan todo tipo de formas y una gran diversidad de medios y prácticas. “Entre los gusanos platynereis –escribe Rostand–, la hembra recibe el semen en la boca. Entre los tritones, lo aspira con los labios de la cloaca. Entre los rotíferos, el macho lo inyecta en cualquier región del cuerpo femenino. Entre las sanguijuelas, lo deposita a flor de piel y el semen penetra por sí solo. En muchas especies de invertebrados, el macho, que practica una suerte de siembra artificial, empieza por embadurnar de semen algunos de sus apéndices y con ellos lo deposita después en el lugar requerido: la rana, por ejemplo, emplea un palpo maxilar; el pulpo, un tentáculo; la libélula, un vástago torácico...”².

Si Rostand agregara al Hombre a esta compilación³ tendría, sin duda, que incluir como parte sustantiva de su conducta sexual al sentido en su aspecto más amplio: el orden simbólico, la cultura, la civilización. Rostand, viéndose envuelto por el problema, tal vez hubiera escrito sobre la presencia (de la satisfacción, de los cuerpos), los pensamientos sexuales (noventa por día, se ha dicho), el estrecho campo de la elección de objeto y la tipificación que se juega allí. En su exposición de las “bodas humanas” creemos que destacaría al pudor (un rasgo, sin duda, distintivo de la especie). Y, para nosotros, no pasaría inadvertida su conexión con el tema fálico. Quizá incluso hubiera citado a Sartre. A la mujer frígida, ese personaje de una de las obras de *El muro* –se trata de textos contemporáneos, ambos se publican en 1939–, que repugna de una sociedad que veladamente evoluciona

* Este artículo fue publicado en la revista Imago Agenda Nº 142, en: www.imagoagenda.com, en Agosto de 2010.

alrededor de la cópula. La independencia del sexo respecto de la reproducción (en la conciencia, o en la representación, al menos) se quiere manifiesta; demanda significación y el mundo sale a su encuentro. Pero la demostración más cabal de la *pertenencia de la sexualidad humana al sentido* se aprehende al advertir que los cónyuges en juego no valen por sí mismos. Siempre están tomados como otro: sujetos a una transferencia, al equívoco. Y esto es lo que hace que adquieran un aire de comedia. Él no es él, y ella no es ella. No son los "individuos" quienes están en juego, ni tampoco una abstracción, la especie (una generalización o universalización del macho y la hembra). De aquí se desprende la existencia y la función de la prostitución. Quizá Rostand nos acompañaría hasta este punto.

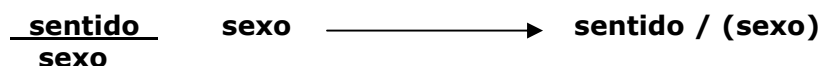
III. El sexo y el sentido.

Podemos ahora aventurar la hipótesis alternativa que anunciamos al comienzo: *el sentido se encuentra ubicado y cumple una función en un ciclo natural*. Desde el punto de vista de la naturaleza, y en lo que respecta a la reproducción de la especie, que el hombre copule con su síntoma, interceptado por el significante, o con hembras naturalmente puestas y dispuestas, que son las que son, es indiferente. La naturaleza podría considerar que el sentido es, hablando no tan metafóricamente, espermátforo o, más literalmente, falóforo. El "entendido" vale lo mismo que el malentendido. En cierta forma este es el paso siguiente, el paso "natural", a que el Seminario ubique al sentido supliendo a lo sexual –la "resbaladiza semiosis del sexo"⁴, como se expresaba Lacan–. En otro plano, pues, es el sexo el que admite al sentido, lo absorbe y lo instrumenta al vaciarlo.

En cuanto se admite la captura del sentido en la reproducción, se obtiene una doble inclusión, damos con una extraña persiana, y se produce una forma, por breve que sea, de despertar. Siempre se ha intuido que la cultura es una capa delgada, aun si guarda peso. En Freud, los extremos de la obra –la sorpresa del lapsus y el agujero del sexo (cf. las tres obras "lingüísticas" iniciales confrontadas, por ejemplo, a *El malestar en la cultura*)– se ligan en la superficie de aquella delgadez.

Si admitimos que el sentido sustituye al sexo y que la reproducción sexual se prosigue mediante esa sustitución misma –por mucho que la marca que comporta se halle en correspondencia con el agujero del sexo–, y no a pesar de ella (nuestra conjetura), encontramos dos espacios superpuestos⁵ de características diferentes. De un lado, no hay relación sexual, y ésto produce un comportamiento sexual distintivo (y más o menos bizarro) de la raza humana. De otro, el sentido y la cultura misma son instrumentos –por parcial que esto resulte en el conjunto del ciclo sexual humano, que puede comportar otras facetas–, medios biológicos, y se asocian al ciclo de la reproducción.

Ocupémonos de una última cuestión: en la sustitución que opera el sentido sobre la sexualidad humana y en la prosecución allí de la reproducción sexual pueden leerse las operaciones de metáfora y metonimia, respectivamente.



Esta idea da otro alcance a las tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje y la no-relación sexual⁶. Asimismo, permite intuir otra conceptualización de la transferencia y una parte importante de la teoría analítica⁷. Y, sobre todo, sitúa a la práctica en un conjunto más amplio. El psicoanálisis deviene objeto. Hasta el momento, ha gozado de una extraterritorialidad notable.

Notas

1. Jean Rostand, Lucien Berland y otros, *Costumbres amorosas de los animales*, sudamericana, Buenos Aires, 2ª ed., 1945,
2. *Costumbres amorosas...*, op. cit., p.11.
3. O el hombre no es un animal, y merece un capítulo aparte en la compilación de Rostand, o estamos frente a una omisión; exagerando, una suerte de laguna histórica del texto. Pero, exagerando de nuevo, existe aun una tercera posibilidad: Rostand y los autores que lo acompañan trataron, en parte, de escribir una introducción destinada a situar la complejidad de la conducta sexual humana, y mostrar que algunas de las conductas que se observan en los animales se repiten luego, con algunas distorsiones y una interceptación cierta, en el hombre. Recordemos, además, que en los años '40 comienza a gestarse un género entre lo literario, lo científico y el bestseller. *Costumbres amorosas de los animales* se publica nueve años antes que la primera parte del informe Kinsey, que dará origen a la sexología. El original francés de editorial Stock, *Moeurs nuptiales des bêtes*, es de 1939. (El Seminario lo cita sin las precisiones que introducimos aquí. Debemos a Lacan la indicación de esta lectura.)
4. Cf. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, seminario XXI, lección del 11 de junio de 1974, inédito.
5. El corte de las figuras topológicas, tanto como su inmersión en un espacio euclidiano, ha sido tratado por la matemática y luego extrapolado al psicoanálisis. En cambio, la existencia simultánea de dos espacios de propiedades diferentes al parecer no ha sido considerada (al menos, en el psicoanálisis). Sin embargo, siempre ha estado allí, latente. Mediante un corte puede pasarse de una banda de Moebius a un ocho interior (o de una esfera a un cross-cap), pero en tal caso hay un "tiempo" entre una figura y otra. Y nunca tenemos las dos simultáneamente. Estamos en la "diacronía". No obstante, no se ve qué podría impedir trabajar con las dos figuras conjuntamente, en cuyo caso estaríamos en la "sincronía" y habríamos de alguna forma eliminado el tiempo de pasaje. En el "modelo" que resulta no se trataría, entonces, solo de renovar las categorías del pensamiento, por ejemplo, de cambiar los diagramas de Venn o el espacio de Euclides por las más complejas y difíciles de imaginar figuras topológicas. Más allá de los modelos utilizados, la eficacia clínica del análisis se presenta "en esfera": activa, pero encapsulada por otra función.
6. El significante una vez despegado del sentido se sustituye por ese solo impulso al sexo: en la medida en que el lenguaje resulta tomado en el ciclo sexual no puede tener sentido –por mucho sentido que tenga– por hipótesis.
7. Un conjunto heterogéneo de conceptos psicoanalíticos remite a duplicaciones, dobles, a saber: narcisismo y yo especular, repetición, transferencia, el representante de la representación, etc. Este conjunto puede ordenarse de otra forma siguiendo la idea que esbozamos en el artículo. La captura del sentido en la reproducción provee una explicación más económica y simple que el psicoanálisis freudiano: no introduce la noción romántica de inconsciente que nos es todavía tan preciada.

En cuanto a su circulación en el mercado sexual –el término, hoy relativamente usado, fue útil a Lacan [1] – y para entrar en tema sin más dilación: los heterosexuales son un grupo no marcado. Nada los identifica, aunque se identifiquen todo el tiempo. Son el común y lo que abunda. Esto resume en buena medida sus desventuras. Para ser heteros “probados” –según el término que Fontanarrosa puso en boca de uno de sus personajes en Boogie y que cada tanto se acostaba con un hombre para “probar” que no le gustaba y no era lo de él– deben repetir el acto sexual en el horizonte de una felicidad anhelada, siempre huidiza. La masculinidad del hetero no termina de definirse y decantar nunca, no se estabiliza. Y así va tocando una ribera y otra en su viaje. Los rights (palabra conveniente), hechos y derechos, testeados, están sujetos a hacer serie.

Vayamos al desarrollo de nuestras reflexiones heterosemióticas. Cuando en un barco, anclado en el puerto, se encuentra el almirante, muestra, por ejemplo, una bandera verde. Pero si no está allí, harto ya de los turistas, no iza ninguna. El mástil se ve vacío. El ejemplo, quizá se recuerde, es de Umberto Eco[2]. Y su interés radica en que, contrariamente a la mayor parte de las operaciones binarias que constituyen el código lingüístico, esta vez se opone un rasgo a la ausencia de rasgo, que deviene significativa; y ese es el punto. Es el caso asimismo de ciertos verbos en algunas lenguas: la falta de desinencia, la sola raíz, tiene sentido y constituye una declinación del verbo.

Lévi-Strauss habló a este respecto, y en un terreno semántico, de símbolo cero –cf. el famoso prólogo a la obra Sociología y antropología de Marcel Mauss[3] , una de las piezas clave de la antropología contemporánea (texto que señala además, digámoslo al pasar, dos peticiones de principio de gran importancia) –, en otro sentido: el del manitou, y en forma derivada el mana. Y Lacan, se sabe, retomó en Subversión [4] este desarrollo para complicarlo aun más.

El caso es que los heteros –pocos son los que retomaron por su cuenta y riesgo la problemática del símbolo cero– carecen de bandera. No obstante, rehúsan que sea la falta quien los signifique como tales. Esto los lleva a preferir el anonimato –el movimiento es superyoico, se entenderá–, y esquivar su nombre propio. Prefieren, en todo caso, eludir la falta y representarse por la positivización de la marca fálica (cf. nuevamente Subversión [5]). Producen así el impasse que los caracteriza respecto de la castración. Al devenir positiva, la marca de falta se pierde. Y ahí está todo el problema.

Anhelan una bandera, sin duda, y sienten su falta. Por eso corren tras los emblemas, cuya presencia es asible y puede enarbolarse –fútbol, política, instituciones psicoanalíticas, y otros falsos ídolos–.

Admitamos pues que los heteros no están marcados –la castración a no dudar los afecta, pero todo indica que no se aferran a ella–, y se oponen en esto a los “gays”, que son “de ambiente”. En efecto, los homosexuales masculinos con frecuencia son abanderados de una (su) causa. Ni mencionemos el maniqueísmo fetichista.

En el esquizo –del lado “realidad” de la cuestión, en el mercado sexual– esto representa la castración, y de ahí, lo dijimos, las dificultades.

Frente a estas marcas, las de la circulación gay y su mundo, el hetero se ve condenado a borrar la marca, a hacer lacunar lo que de por sí es falta. Vuelve al

* Este artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 27 de Julio de 2007.

ruedo, una y otra vez, sin dar con el significante que determina su sexo, que permanece fuera de alcance. Cierta efecto de perversión se desprende de allí cuando el hetero produce a nivel de su conducta el sujeto barrado. Como si lo hiciera a propósito, con su forma contradictoria, su enunciación huidiza, su temor fóbico, se barre. Se los ha llamado "puntos perversos".

Permítasenos describir algunas de las formas que presenta un coito neurótico en relación al fantasma. El sujeto:

–tiene relaciones sexuales manteniéndose fuera de la escena (obsesivo), y es así dos, y esto puede llevarlo a valorarse técnicamente (mientras la mujer espera sin esperanza que él simplemente se le tire encima), medir su performance, etc.; – juega un personaje (histeria) y entonces no es él quien goza; –o bien, está ahí pero se ha quedado duro como un palo de escoba (inhibición, fobia);

–se relaciona con la mujer como con una imagen (masturbación, prostitución).

En un extremo de esta descripción abreviada es él quien se escinde, en el otro la escisión recae sobre el objeto. En este segundo caso, nos hallamos cerca de las fantasías perversas.

Una vez cruzada la vereda –gay dixit– no se vuelve. O, para decirlo en los términos de Voltaire: "Une fois philosophe, deux fois pederaste!" El filósofo debe probarlo todo. Le está permitido.

El "ambiente" y la iniciación conectan con la gnosis (cf. Rosolato [6]). En parte es por esto que muchos fetichistas (y algunos otros perversos también), aman la ópera de Wagner. ¿Por qué ese amor, esa fascinación por la ópera wagneriana? En las obras de este compositor siempre hay un objeto que condensa el desarrollo y cuya ausencia daría por tierra con todo: el Santo Graal, el anillo –en la obra mayor, la tetralogía El anillo del Nibelungo–, el filtro de Tristán. Además, sobre este objeto descansa parte de la técnica musical de Wagner. Por último, el mundo de este músico –ya lo había observado Max Graf, el padre de Juanito [7]– está tormentosamente dividido por formas contrarias, tanto como el Yo fetichista.

Nietzsche y Luis II de Baviera se ven así un poquito comprometidos. Como otros, que se vieron en algún momento en la necesidad de asumir el giro de una posición contradictoria. El Rey de Baviera no comprendía el amor que Wagner profesaba por Cósima Listz. Quizá no veía que el objeto se hallaba cerca y en otra parte. No era Cósima precisamente, pero le era contiguo.

Esto nos recuerda a las estrábricas de Descartes (¿se trataría de un estrabismo convergente, divergente o vertical? Esto no carece de interés). Su elección freudiana de objeto, según se dice. Elección que contrariaba claramente el eje de las abscisas o, según el caso, de las coordenadas. Quizá se trataba de mujeres que sufrían de alguna deformación profesional o que llegado el caso habían contemplado durante demasiado tiempo el fuego de la chimenea. En todo caso, es cosa sabida que una mujer es un síntoma. Pero hay otra manera de decirlo: una mujer es la refutación de nuestra neurosis. Es por eso que son tan difíciles.

¿Qué ópera haría las delicias del neurótico? ¿Cuál es su test? El neurótico resulta herido por sus gustos, tanto como por la presencia de la satisfacción. Prefiere la representación. Le gusta ir al cine. Y ver TV. Ama el signo de la vida y todo lo que la duplica. Pero si una ópera lo atrapa... No habría que descartar La flauta mágica.

El hetero se ha identificado con un Maverick. Está suelto y pasta como un (a) liberado en la pradera. No posee marca de hacienda. Y es por eso que quitarles su neurosis es un trabajo arduo. La marca y la falta de marca (símbolo cero) que pasa

por marca, que tiene sentido –un poco como en la lectura de Lacan, para ser sinceros- terminan por empastarse durante el análisis. Se confunden. Y cuesta salir de esos giros de fideo fino, que se ven un poquito tontos –pero la tontería tiene sus vías que son impenetrables, hay mucho que aprender allí–, si no fuera que la diferencia entre marca y falta tiene tanta importancia teórica. Se halla así la consistencia del viejo cowboy, James Gardner, en aquella serie Maverick. Porque ni Bret, ni Bart (ni el primo ocasional que a veces actuaba en la serie, pero de éste ya no estoy seguro) marcaban las cartas. Jugaban lealmente.

John Wayne, otro cowboy, tan importante en el imaginario de EEUU, había solucionado este problema. Stripper avant la lettre, John caminaba sensualmente. Era notable. ¡Había que verlo! Portaba en su andar el emblema (la marca) de una masculinidad que lo elevaba al rango de cowboy erótico (por no decir, sujeto). Y como Rambo (años después) conducía bien la tropa.

Así se jugaba a fines de los '50, a la salida del macartismo.

Referencias

- [1] J. Lacan, *La logique du fantasme*, seminario nº 14, lección del 21 de junio de 1967 (inédito).
- [2] Umberto Eco, *La estructura ausente*, Lumen, Barcelona, 1972, p. 260.
- [3] Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1971. Cf. el prólogo de Lévi-Strauss, *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, pp. 13-42, y esp. pp. 36 y sq.
- [4] J. Lacan, *Écrits*, Ed. du Seuil, París, 1966, p. 821.
- [5] *Ibid.*, p. 826.
- [6] AA.VV., *El Deseo y la perversión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968. Cf. *El fetichismo*, Guy Rosolato, pp. 11-48.
- [7] Max Graf, *Le cas Nietzsche-Wagner*, *Cahiers de l'Unebévúe*, ed. Buchet/Chastel y E.P.E.L, París, 1999. Cf. pp. 55-56 y *passim*.

AFTER THE ORGY*

Baudrillard cuenta que está viendo televisión en un hotel estadounidense. Pasan una película porno. Se trata de una orgía. Hay cuerpos y deseos por todos lados. Inesperadamente, uno de los actores se acerca y dice al oído de su partenaire, mientras sigue tomándola por atrás:

What are you doing after the orgy?

Traduzcámoslo. Cogen, y lo hacen bien. Pero él se acerca con atrevimiento al rostro de ella e inquiere en un susurro: – ¿Vos estudiás o trabajás?

Un rasgo de nuestra época consiste en que la sexualidad se ha hecho visible, pretendiendo con eso haberse completado. Y esto nos obliga a defendernos como podamos. A proveer refugio al sexo. Los misterios antiguos ya no pueden convivir con nosotros ni ayudarnos. Hemos devenido vulgares.

Examinemos la cuestión:

- Los travestis exhiben los signos de una femineidad exagerada, tan superficial como abundante. Los travestis más logrados son mujeres sobreactuadas;
- El sexo en formato de porno, en la televisión por cable, en internet;
- La extensa serie de publicaciones científicas, de divulgación sexual en todos sus géneros (también la educación sexual);
- La homosexualidad masculina no solo desaparece como entidad clínica, se hace legal. Y es cada vez más legal. Esto ha generado una paradoja equivalente a la que produce la señora que se separa de su marido y se casa con su amante. Una paradoja freudiana, si se mira bien. La infidelidad y lo incestuoso de la cosa, el lado picante, como es obvio, no puede conservarse en esas circunstancias;

El adelantamiento de la menarca en alrededor de un año (relación especular entre la maduración glandular y la estimulación, que todos los pediatras, aunque no lean Lacan, conocen); y por todos lados, los talk-shows, y las casas llenas de cámaras de televisión yendo días enteros desde el inodoro a la cocina.

En este estado de cosas, ¿dónde ha quedado la porosidad de Benjamin? No lo esperemos.

La transgresión no tuvo mejor suerte. Es Disney World. Un Freud World. El perverso, pobrecito, puede darse a sus travesuras –tiene permiso y todo el derecho–, si puso la moneda. ¿Quién podría jugarla de sórdido en un quirófano?

A esta visibilidad a secas del todo del sexo corresponde en un mismo movimiento, pero en un plano que se sustrae, la falta de signo sexual: las violaciones, la pornografía y la prostitución infantil.

Así, deviene objeto sexual algo que no lo era, que nunca lo había sido antes, y que se contempla con horror. ¿En qué cabeza cabe que alguien viole a un bebé de tres meses? Sin embargo, se percibe que el que lo hizo no está loco. La pregunta, de

* El presente artículo fue publicado originalmente en: <http://www.ppba.org.ar/>, en Abril de 2004. Luego fue quitado del sitio y, actualmente se encuentra en el facebook de Carlos Faig publicado con fecha del 30 de septiembre de 2010.

otro modo, perdería virulencia. Por eso el horror se desplaza a la pregunta misma, porque no es el acto de un demente –aunque sea un acto enajenado–, y tampoco se trata de un único degenerado, que anda solo.

Ya no vivimos con los misterios, ni siquiera Nabokov y Lolita son contemporáneos. Nuestra época no festeja el signo esbozado; no son los senos pequeños ni la sonrisa apenas pícaro.

El velo eliminado, mediante la falta de signo sexual, violenta el afuera, lo excluido. Suerte de venganza, si se quiere.

Al todo sexual le responde hoy un símbolo cero, o aún, el conjunto vacío. El rasgo no marcado (como sexual) gana la escena y se sexualiza. Es el aspecto común a una violación y la prostitución infantil, por ejemplo. Quizá asistiremos al retorno del cuerpo anestesiado de la gran histeria bajo la forma de un partenaire dormido, silencioso.

Recordemos, para concluir, cómo funciona el velo en los primeros seminarios de Lacan, especialmente en *La relación de objeto*.

Interpuesto entre sujeto y objeto origina los cuadros perversos. Al ocupar el lugar reservado al “más allá”, el objeto se escinde: es él mismo y la falta. Esto lo remite a la *Verleugnung*.

Sujeto-----velo-----objeto

En la neurosis, el objeto funciona como velo. El más allá corre por cuenta del deseo, el Falo, incluso el amor, o las estructuras de parentesco y la economía edípica. Estamos en la represión.

Sujeto-----objeto-----más allá

El rasgo de la sexualidad que describimos aquí, en cambio, es novedoso. Supone que el *sujeto se relaciona con el objeto sexual* (que es todo) y *lo excluido*, lo que está fuera del sistema (una falta indeterminada, sin signo), *independientemente*.

Sujeto-----objeto

Sujeto-----falta (no marcado)

LA MARCA DE PIERCE*

El ataque de pánico es hoy uno de los cuadros más diagnosticados, y tal vez – dentro de la psiquiatría– el más automedicado. Instalado desde hace poco más de una docena de años, ha desplazado de su lugar a las fobias, a la neurosis y la histeria de angustia. La fobia había sido aislada trabajosamente por Freud a partir de las monomanías; mantenía el privilegio desde entonces de constituir un cuadro propio del psicoanálisis. No obstante esto, el ataque de pánico la barrió sin contemplación. Ni siquiera quedaron en juego sus tipos más agudos, como es el caso de la tanatofobia, que podrían pasar perfectamente por ataques de pánico.

El *panic attack* muestra que la disposición del síntoma para ligar angustia se halla cuestionada y ha mermado. Los cuadros de sintomatología profusa, al estilo de Ana O, o Isabel de R –la Gran Histeria de Charcot–, ya no existen. Hoy predomina más bien el anonimato, entidades sin detalles, caracterizadas sobre todo por su despojo, sin valor de uso.

La moda –a la hora de pensar por qué ciertos cuadros proliferan–, como sabemos desde hace tiempo, hace sistema. Su relación con los signos es simbiótica. Durante el ataque de pánico el cuerpo se impone. Las piernas pesan, el corazón se delata, se dificulta la respiración. Contrariamente a lo que la comprensión presupone este cuadro afecta con frecuencia a gente exitosa; adultos que, con o sin razón, se imaginan imprescindibles. Entonces, la muerte se presenta y transpira. Nada muy diferente de la angustia que describía Freud montada sobre signos cardiorrespiratorios –síndrome de hiperventilación, se diría actualmente–. La moda del novecientos se hizo masiva y cambio de nombre.

El cuerpo cierra el agujero en el que consiste y anidamos. *Se hace todo y nos deja percibir qué somos.*

El *piercing* prolifera por el lado social. Los cuerpos resultan agujereados por aficionados para ahorrarnos algo de tortura y angustia. Esta actividad irritaría a un profesional de la calidad de Sade, puesto que pretende crear nuevas zonas erógenas. Pero el arito sólo es isomórfico del agujero corporal, al que duplica. La perforación es real, pero el agujero es falso, no es más que una imitación. Si el cuerpo va de exterior a exterior –de la boca por el tracto intestinal al orificio anal–, en el *piercing*, si se quiere verlo así, él mismo pasa a través de un aro –una o múltiples veces según los gustos–, de un afuera a otro. En cierta forma, su situación se invierte. Es el cuerpo el que rodea al aro y a partir de allí logra ubicarse. Entre la perforación, la incisión, y considerando que ya no se sabe qué es de uno y qué es del aro, con un poco de suerte, se termina olvidando al cuerpo.

Los cuerpos así restituidos –normalmente desaparecidos, o, al menos, mareados si no marcados–, los que han recuperado su erogeneidad motivados por razones que se confunden con lo irresistible de la moda, circulan nuevamente. La función que les escapa es la que los tiempos actuales torna difícil. El cuerpo, ligado por un artificio, recupera alguna captura sobre sí. Vuelve (intenta volver) a ser el agujero que es. Por supuesto, también es posible practicarse una amputación, arañarse la cara o golpearse la cabeza con ambas manos, fuerte y coordinadamente. Pero no es tan económico; y es poco aconsejable. Desde el punto de vista del padecimiento subjetivo es preferible realizarse un tatuaje, una pequeña incisión. Y no está descartado, incluso, analizarse. El análisis, aunque no es seguro que siempre

* El presente artículo fue publicado originariamente en la Revista Imago Agenda Nº 107, en: www.imagoagenda.com/, Marzo de 2007. Posteriormente también fue publicado en el facebook de Carlos Faig, el 30 de septiembre de 2010.

produzca marcas, se sabe que, al menos, histeriza. Y entonces puede recomendarse.

No hay que creer que el *piercing* solucione las cosas. Pero muestra la superficie del déficit, en tanto impone una incisión, del lado del cuerpo y la pulsión. *Es el no-todo lo que hace problema.*

En la zona erógena –el sujeto se instala allí–, el cuerpo se captura, flexiona sobre sí, se acerca y se aleja del goce. Adquiere un punto de vista, por ejemplo, pero pierde la mirada que (ahora) lo circundaba; o bien, pierde el silencio que (ahora que grita) lo rodeaba. De ahí la correspondencia entre el sentido y la pulsión. Es una concurrencia entre lo que no puede significarse a sí mismo, no flexiona, el trabajo de reenvío circular de la significación, y el objeto en tanto implica la traducción subjetiva como pérdida de algo que nunca se tuvo. El borde se cierra, añorando al objeto que permitiría que goce de sí mismo, y una marca ubica al sujeto. El *semblant* nos permite defendernos del goce circular e infinito, de la devoración (una de las formas de ese goce).

Haciendo abstracción del sentido tribal, de pertenencia e inclusión, de moda totémica, de lo que pueda tener el *piercing* de púber y adolescente, su función respecto del cuerpo –si tuviera éxito, por supuesto– finalmente no tiene sentido. En cierta forma ocurriría lo mismo que con el universo de significaciones que rodea al coito, y gira alrededor, puesto que en el momento de la copulación (y por mucho que haya permitido el encuentro sexual) pierde alcance. Se demuestra que se trata de órdenes diferentes.

El significante se libera de lo que lo retiene cuando el cuerpo se hace todo. Es evidente entonces que el objeto impedía que la repetición devenga lograda. No es tan evidente, en cambio, la vinculación del ataque de pánico con la manía (con la depresión estamos en una historia conocida, sobre todo en cuanto a la medicación), que se deja intuir.

En lo que hace a la economía del goce, es decir, en cuanto valor de cambio, el *piercing* ha “reemplazado” al síntoma tanto como el ataque de pánico a las fobias. Es uno de los correlatos actuales del valor antiguo de los síntomas. En aquel entonces, la histeria era un arte. Pero digámoslo todavía de otro modo: Freud no precisaba de los aritos.

ZAPPING*

El libro, La tele cartesiana, Picture in picture, El teatro, A los gritos, La prensa amarilla, son los títulos que el autor introduce en este “zapping mediático” para desplegar un recorrido histórico por los medios masivos de comunicación, su función y su poder en las sociedades.

El libro.

Se conoce la importancia y la influencia que tuvo el descubrimiento de América entre los utopistas de los siglos XVI y XVII. El tema del buen salvaje es un lugar común en esos siglos y abunda en la literatura de la época. Un siglo después, en el XVIII, el modelo jesuítico de las reducciones indígenas del Paraguay (la Provincia Jesuítica del Paraguay, fundada en 1609)² adquiere en Francia un notable prestigio ideológico. Voltaire y Montesquieu las tienen por comunidades ideales, son citadas también por José de Maistre, por la *Gazette Universelle*. Son los medios gráficos, libros y gacetas, los que reproducen esta información e influyen en la opinión (particularmente, en la ilustrada), en lo que hoy se llama “el imaginario colectivo”¹. El Paraguay provee así la inesperada bisagra que articula cuatro siglos de utopía y los preliminares de la Revolución Francesa. Podría sostenerse, en general, que todas las utopías han tenido como vehículo al libro. La ciudad utópica –desde *La República* de Platón, pasando por la Ciudad del Sol, en *Oceana*, la abadía de Theleme, imaginada por Rabelais en *Gargantúa y Pantagruel*, *La nueva Atlántida* de Francis Bacon, hasta aquellas descritas en los sistemas previos a los filósofos del socialismo utópico, o incluso hasta el *Mundo Feliz* de Aldous Huxley– se transcribe en textos. Otro ejemplo en esta órbita –o si se prefiere, un contraejemplo– lo constituye el marqués de Sade. Contemporáneo de la revolución de 1789, Sade propuso en sus textos, sin aspirar a éxito ninguno en tamaña empresa y sin obtenerlo, una construcción utópica³.

La tele cartesiana.

Una segunda cuestión que deseamos señalar –sólo como una curiosidad y sin pretender extraer ninguna consecuencia nefasta sobre el medio de comunicación en cuestión– se atiene a la concomitancia del surgimiento del nazismo y la primera emisión de televisión. El medio de comunicación de masas privilegiado comienza a ser otro. Ya había empezado a cambiar sustancialmente con la aparición poco tiempo antes de la radio. Durante la Olimpiada de Berlín de 1936, tan recordada, se efectúa la primera salida al aire de la televisión. El ascenso del fascismo, se sabe, forma parte de la más audaz afirmación de Lacan en el terreno de la política. Es cierto que esta afirmación no se liga directamente a la tecnología (a la televisión y los medios, para el caso), no obstante, remite en lo fundamental a la ciencia y la expansión de su sujeto y, entonces, de algún modo supone sus efectos y los *gadgets* que introduce. *Proposición*, por ejemplo y entre otros textos que podrían citarse, vaticina que el holocausto de la Segunda Guerra Mundial fue sólo una muestra de lo que vendrá⁴. La argumentación de Lacan a propósito del lazo concentracionario, la universalización del sujeto cartesiano, parece, globalización mediante, contundente. Al contrario de lo que ocurrió con Marx, su única “profecía” está en vías de cumplirse⁵.

Picture in picture.

Hasta aquí no se trataría más que de dos datos curiosos de la historia, aunque hablan por sí mismos del alcance de los medios, de su poder. Pero el hecho de pescarlos juntos, como diría Freud, nos permite introducir una comparación entre sus contenidos –colgarlos juntos– y una suerte de corrección. En términos generales, se acepta y se supone que el holocausto, el genocidio, se opone a la

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 12 de Noviembre de 2008.

humanidad. Si hay que buscar el antónimo de "holocausto" surgen los términos siguientes: civilización, cultura, hombre, razón. No obstante, si se mira con más atención se advierte que, a pesar de que el holocausto se halle siempre negado y no se asuma en ningún caso, es relativamente coextensivo de la civilización humana y se lo encuentra continuamente operando, aunque en ciertos períodos históricos actúe de forma latente. El holocausto se extiende a la par de nuestra memoria escrita: desde antiguos genocidios relatados en La Biblia hasta nuestros días. Y para sólo nombrar algunos relativamente recientes: el genocidio de los cátaros en Carasona, la conquista de América (dos o trescientos millones de indígenas murieron), la Inquisición, el tráfico de esclavos negros (se estima la misma cifra), etc. Quizá sería preferible buscar otro término de oposición, un antónimo diferente. Y el que viene en socorro, como anticipamos, es el término "utopía". Justifiquemos, entonces, la comparación, por parcial y discutible que sea. Mientras que el holocausto destruye, la utopía construye (mayormente, pretende construir; y algunas utopías se ven realizadas). El espacio del holocausto y el genocidio ya está allí, existe como tal en su aspecto positivo, fáctico; en cambio, la utopía, como su nombre lo dice, presenta un lugar sin lugar, todavía inexistente. El genocidio aísla, identifica y encierra, aniquila; en la utopía se trata de una extracción, de una liberación. Toda una sociedad, un orden jurídico y económico, podría ser otra. Estos términos se oponen, además, como la muerte y la vida. Mientras que el holocausto asesina, la utopía propone una vida nueva. El holocausto es real, la utopía virtual. El rasgo en el holocausto es personal (racial, ideológico, etc.); en la utopía es social (es un lazo en un sentido incluso religioso: *religare*). Un movimiento es centrípeto, el otro centrífugo. Uno perfora el grupo social, aniquila un grupo humano, pero con vistas a quedarse donde está; el otro extrae una parte de la población y la conduce a otro lugar (virtual o, contadas veces, real). De un lado, tenemos un agujero que se traga a la gente; del otro, gente en el aire (sin nación): los ciudadanos utópicos. Mientras uno elimina a la persona física, el otro elimina a la persona jurídica y la recrea. El genocidio se enraíza en un más acá (del hombre, de la especie); la utopía quisiera enraizarse en un más allá que ha estado siempre presente en la historia humana. Este más allá es, quizá, el que nos lleva a creer que la civilización y la cultura son otra cosa que lo que son. Y si es así, se lo intuye, holocausto y utopía concurren en un punto muy preciso... Donde la pantalla muestra dos señales simultáneas.

El teatro.

Sorprendentemente, y de seguro por buenas razones, el teatro no figura en la Wikipedia –en Internet, el medio actualmente emblemático– entre los medios de comunicación de masas. ¿Por qué no se lo cataloga así? A poco de reflexionar, se nota que esto no se debe a que sea una actividad (por no decir un medio) en retroceso, que se ha reducido en cuanto a la participación pública. Además, esto no ocurre en las grandes capitales del mundo, como tampoco en Buenos Aires. (¿Qué dirían los griegos ante esta clasificación de los *mass media*? En la Grecia antigua el teatro tenía una función de comunicación social de la que hoy carece, y que resulta evidente.) El cine, y con él el teatro filmado, forman parte de los medios. Otro tanto ocurre con el texto teatral, y asimismo con su lectura radial. En el teatro ambos polos, emisor y receptor, la obra y el público, están presentes. La relación interpersonal que se establece impide clasificarlos entre los medios de comunicación. La presencia no resulta eliminable. El mismo caso se da con la enseñanza en todos sus niveles: no forma parte de los medios. Pero por Internet o televisión, una clase filmada y reproducida, que no comporta la presencia de los participantes, se vuelve mediática.

La correspondencia privada es otro ejemplo. Las personas no están presentes, y esto la particulariza y acerca a los medios. Pero el carácter privado del intercambio descarta lo masivo. Con posterioridad la correspondencia puede producir un libro. Las cartas se publican, y hasta se constituye con esto un género literario. El

psicoanálisis, ahora lo vemos, no será nunca masivo, mediático. Aunque cuente con millones de aficionados, comporta la presencia de los dos participantes.

Cada vez más virtuales, los *mass media* se dirigen a una audiencia reducida al mercado, es decir, ante todo a un lugar vacío, una abstracción. Aun admitiendo en los medios una cierta neutralidad, debe reconocerse que pueden proveer fácilmente de su dispositivo, prestarlo. Debería sorprender y ser objeto de reflexión que esto ocurra con relativa facilidad, casi naturalmente, sin despertar protestas.

A los gritos.

¿Por qué vemos por televisión gente gritando su desesperación, todo tipo de reclamos, frente a una cámara? La falta de representación política, la destrucción del sistema jurídico argentino, hacen que la calle movilice consignas y demandas: la vía es la vía. Por la misma razón, creo, existen los cacerolazos, los piquetes. Los canales adecuados para una demanda casi no existen, o, al menos, existen de modo meramente formal. Una larga tarea de destrucción institucional produjo este hecho. La gente, gritando frente a la televisión, se propone –se ve obligada, en verdad– agujerear lo real. Se presenta a los gritos, intentando hacerse lugar, que se haga lugar.

Supongamos un agujero que se produce en dos marcas (para ser más precisos: dos marcas superpuestas; luego, una marca) y que a la vez produce dos marcas. Llamémosle real a ese agujero y a la marca “sujeto y Otro”⁶ (el deseo y la representación; el cuerpo y la lengua; si se quiere, en otro nivel de análisis, el yo y el otro). Con la “integración” de lo real (lo sexual, la no-relación) en las marcas, y habida cuenta de que no tiene una subsistencia independiente de ellas, la desaparición de una de las marcas, la que hace al sujeto, es decir, cuando la falta recae sobre S, reaparece en el límite como devoración, y más comúnmente como restitución de una marca corporal (desde el *piercing*, el tatuaje, hasta la mutilación). Si, en cambio, falta el otro polo, la A, asistimos a fenómenos que pueden conducir al asesinato y que pasan por todos los escalones de la violencia social⁷. (Uno de los casos, con frecuencia difundido por los medios, consiste en “marcar” a la maestra.) Se reconocerá el parentesco de esta estructura con el cuerpo fragmentado de un lado y la imagen unificada del otro: lo real y lo virtual. Pero los valores del espejo están trastocados y aun conservando su distancia se homogenizan. La imagen deviene real, ajena, las marcas que porta el otro no son reconocibles y resultan amenazantes; el cuerpo propio se hace virtual (de allí la mutilación, el sacrificio).

Aceptemos que lo real se determina en la marca⁸ y volvamos al grito. Ante la falta de representación política⁹ (en su aspecto más amplio y también en su faceta restringida, la que vivimos diariamente: la corporación política, el “reflejo corporativo”), el sujeto perfora al Otro. Intenta producir una marca en el Otro, hasta allí sino completo, al menos ajeno al asunto, no concernido.

“La gente de la Sociedad...” deja caer un “villero”, tomándose las manos.

La prensa amarilla.

Existen hechos que siguen una concatenación histórica, que pueden perseguirse dialécticamente, que giran entre la izquierda y la derecha. Hay una historia. Pero asimismo ciertos acontecimientos se encuadran en el terreno del escándalo. Se trata de *affaires*, en el doble sentido de “asuntos” y “escándalos”. Lacan sostenía que con ese encuadre, cuando un hecho se clasifica como un *affaire*, ya no se lo puede leer¹⁰. El ejemplo que provee es el *affaire* Dreyfus. ¿Qué es lo que no pudo, en aquella época, extraerse como consecuencia de él? Sin duda, algo que no estaba antes de que el escándalo se produjera: la ineptitud del alto mando francés, que va a ser renovado poco tiempo después. El caso Dreyfus produce una limpieza.

Dejemos aquí de lado la diferencia entre historia y dialéctica por un lado, y sincronía por otro. Señalemos únicamente que la referencia a la sincronía se hace necesaria para situar el sitio de la falta que va a producirse.

El *affaire* rompe la ilación dialéctica, sale de cuadro en la narración histórica. Por eso se lo encasilla como “asunto”. Se le supone un acto libre por detrás. Alguien que actúa saliéndose de los códigos, y hace gala de su libre albedrío o su locura. El problema se encuadra claramente pues del lado de la subjetividad.

¿Cómo intervienen los medios de comunicación? Transforman el *affaire* en cosa pública. Particularmente entre nosotros, en Argentina, el asunto se psicologiza. Se presta enseguida a todo tipo de suposiciones.

La prensa amarilla, en este sentido y esta vía, es “funcional al sistema” –como se decía años atrás y aún se dice–: la historia y la política van por otra vía. Llevando las cosas al extremo, la denuncia, en política, es, asimismo y hasta cierto punto, funcional al sistema. Al transformar una coyuntura en un escándalo, impide extraer consecuencias, producirlas, o simplemente esperarlas. Se oculta la retroacción, la aparición de algo que no estaba, la producción (como necesidad lógica).

Un ejemplo. Cuando algún gobernante progresista de nuestra pobre Sudamérica termina denunciado por algún desfalco se desata un escándalo (convengamos que esto no ocurre mucho en Argentina, que queda excluida del ejemplo). Entonces, en ese caso, y encasillando así los hechos, no se leen las consecuencias: es probable que el mundo se dirija a una organización social y política en la que la izquierda y la derecha no existan, donde ya no haya una política progresista. No habría entonces por qué esperar peras del olmo. En cuanto se globaliza la estructura, no hay izquierda ni derecha. Y sea que se entre por la izquierda, por la derecha o por el centro, se topa con las mismas imposibilidades.

El éxito, el auge y la persistencia, de los sistemas socialdemócratas (poco afectos al amarillismo, observémoslo en su haber), creo, obedece a estas cuestiones. No se trata sólo de que representen algo sensato y mediador o de que hayan ocupado un lugar político correcto. Están en el “centro”, pero según parece no tanto por mérito propio –y no dudo que lo tengan– como porque el lugar está vacío. No están allí sólo para sintetizar y compatibilizar la izquierda y la derecha, o para superarlas: están donde desaparecieron las otras dos.

Notas

1. Resulta interesante precisar el origen de la expresión. Por un lado, una parte de este cuasi sintagma congelado, “el imaginario”, proviene de la teoría de los registros de Lacan. Pero también tiene resonancias un poco más lejanas en Sartre (*La imaginación, Lo imaginario*). La otra parte de la expresión, “colectivo”, también podría hallarse apadrinada por Sartre: los colectivos y lo práctico-inerte. Lacan, se recordará, influyó en Althusser y algunos de sus discípulos (Alain Badiou, Balibar, etc.), y, por allí, en el desarrollo de la teoría de la ideología, que utilizó el registro imaginario, el tema del *semblant*, etc. Pero, por otro lado muy diferente, el término viene a cubrir el descrédito en que cayó desde hace años la idea jungiana de inconsciente colectivo. Economiza, pues, la referencia a Jung –entre nosotros, lacanianos como somos, impresentable–, permitiendo a la vez mantener la idea de forma implícita. La *doxa* nunca abandonó por completo la creencia en la existencia de un inconsciente colectivo: es el objeto que resuena cuando se invoca a la opinión pública. Asimismo, sospecho que el grupo *Tel Quel* (piénsese en la “intertextualidad”) tuvo alguna influencia en la construcción de esta expresión *light*. De uso diario y multidisciplinaria, verdadero comodín, ya encontrará quien le dé su merecido.

2. Cf. Jean Servier, *Historia de la utopía*, Monte Avila, Caracas, 1969, p. 149.

3. Tal construcción se halla en la llamada República sadiana, en particular; asimismo, en la descripción de los conventos amurallados, habitados por seres hermanados en sus prácticas religiosamente execrables y rigurosamente libidinales. La obra de Sade se ajusta bastante bien a la tradición de la obra utópica: un espacio cerrado y ajeno al mundo, carencia de

figura paterna, el problema del incesto cada tanto en primer plano, el adoctrinamiento de la víctima y del lector ávido. Y si Sade pertenece a la tradición utópica, se podría afirmar, exagerando un poco, que es la última y tardía obra de esta corriente.

4. J. Lacan, *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École*, Scilicet nº 1, Seuil, París, 1968, p. 29.

5. Pensemos en los genocidios posteriores (o conocidos en su magnitud más o menos con posterioridad) a la muerte de Lacan: Camboya (Pol Pot, 1975-1979, mueren 3.500.000 personas, la tercera parte de la población); Ruanda (Tutsis contra Hutus moderados, 1994, mueren 800.000 personas); los Balcanes; los Kurdos (acuerdo Teherán/Bagdad y primera ocasión en que se utilizan armas químicas contra una población civil); otros genocidios de diversa proporción: Nueva Zelanda, el Líbano, India, Sri Lanka (tamiles contra singaleses), Nigeria; en Argentina (para citar sólo dos: golpe militar de 1976, y, asimismo, el gran número de ex combatientes de Malvinas que se han suicidado); la reserva indígena de EE.UU. utilizada como laboratorio de experimentación de la sífilis y llevada hasta la PGP; etc.

6. En los desarrollos más antiguos de Lacan éste era el espacio de la Cosa. El sujeto y el Otro se cortaban sobre su fondo. Cf., por ejemplo, *Kant con Sade, Écrits*, Seuil, París, 1966.

7. Esta estructura –hace a la ilación de la enseñanza de Lacan– va desde los grafos hasta los nudos. Queda supuesta, y retomada al revés, en la teoría del final del análisis (donde las marcas se desatan implicando al objeto en el movimiento). Si nos atenemos al nudo vemos –allí se anudan el cuerpo, el lenguaje y lo real– que comporta una estructura simplificada de todo el desarrollo del Seminario. En los grafos se trata de un irrepresentable, un agujero, que se abre en las identificaciones imaginarias que acompañan al recruzamiento de las líneas principales. Así, en el piso superior encontramos a la relación entre fantasma y deseo acompañando el agujero de la representación, y en el inferior la relación entre el *moi* y la imagen especular. La marca se traslada, si leemos el grafo de arriba hacia abajo, desde la zona erógena (marca corporal), pasando por el sujeto, el nombre propio (en otros desarrollos), las identificaciones, el Ideal, e incluso podría agregarse al superyó (que pone sus propias marcas a través de la culpa, y representaciones diversas de la castración) hasta el yo. No obstante, en el grafo hay líneas plenas y quebradas, muestra demasiados objetos, y, en general, su concepto es difícil de asir en su desarrollo en el Seminario y en *Subversión del sujeto*. Tiene muchas vueltas, para decirlo directamente. El nudo es más simple: dice lo que hay que decir sin mucha dilación.

8. De allí que el pensamiento de Lacan en este punto se halle cerca de Poincaré: las leyes físicas para este autor no son inmutables. Cf. Henri Poincaré, *L'évolution des lois*, en *Dernières pensées*, Flammarion, París, 1963, pp. 48-67.

9. Lacan señaló la vinculación de la política con la metafísica (que no se ocupa de otra cosa que de rellenar el agujero político), y especialmente con la filosofía nominalista inglesa (cf. seminario XV, *L'acte psychanalytique*, lección del 7 de febrero de 1968, inédito). Se trata de Thomas Hobbes y John Locke, aunque Lacan no los cite. Estos filósofos se hallan en los fundamentos de la concepción del Estado en Occidente (tanto como Jean-Jacques Rousseau). Se deduce, entonces, que Guillermo d'Occam sigue estando entre nosotros, y que los sistemas representativos (parlamentarios, presidencialistas, etc.) se basan todavía hoy en una teoría del signo y una síntesis entre Universal y Particular muy precarias.

10. J. Lacan, *Lettres de l'École freudienne de Paris* nº 7, *En guise de conclusión*, París, 1968, publicación interna de la EFP, p. 162.

ZAPPING II. EL UNO Y LA SERIE*

El chat nos libera de nosotros. Y en el terreno del encuentro sexual y de los cuerpos, somos, como todos sabemos, el mayor obstáculo. De esta forma, y en tanto permite desplegar personajes, el chateo es un radioteatro privado, más propiamente, un teleteatro, un teatro a distancia. Con su lista en el Messenger, ella y él juegan roles diferentes. Y así, las existencias anónimas que hallan su sitio en la Red, gozan bajo distintas máscaras y resulta perfectamente ingenuo creer que la práctica generada es mayormente masturbatoria...

Música electrónica. Creamfield.

Comencemos por una cuestión de clasificación: ¿la música electrónica que se pasa en una discoteca forma parte de los medios? Si fueran temas comunes los que se tocan, no cabría duda. Uno de los polos estaría ausente. Si se pasan *hits*, interpretaciones de grupos más o menos conocidos y reconocibles, los artistas están ausentes. Y en tal caso se trataría sin más vueltas de un fenómeno de comunicación de masas. Pero quizá la pregunta podría desplazarse al contenido: ¿la música transmite información? En general, este no parece el caso; en especial, en cuanto se trata de música disco. Tampoco está destinada en principio a formar opinión. Es el único aspecto por donde podría discutirse la pertenencia de la música de una disco a los medios. Otro es el caso cuando se trata de un disc jockey que toca música. Desde los años '80 asistimos a un fenómeno que puso a los Djs en primer plano. Estos no son solo quienes seleccionan la música: intervienen directamente sobre los temas. Hacen un *mixer* de un tema, un *wasshup* de varios, combinan bases rítmicas, etc. Ahora bien, en el caso de que un Dj con esa capacidad y ese talento esté tocando en una disco, presente, ¿se trata de un hecho mediático? Inicialmente deberíamos inclinarnos por la negativa puesto que los dos polos están presentes, el público de la disco y el Dj. Sin embargo, el Dj trabaja sobre "una materia ya obrada", como se decía hace unos años, y la retransmite transformada, elaborada. En este caso, un plano de la actividad sería mediática. Es difícil pues decidir de qué se trata. De cualquier manera que sea, señalemos que en los últimos veinte años se ha pasado del *hit* al *trip*. Hasta los años '80 el público de las discotecas reconocía una buena parte de los temas que se pasaban durante la noche. Hoy para reconocer los temas que toca el Dj hay que ser un especialista, y aun en ese caso es difícil. La noche musical deviene continua. Es lo que se llama con toda propiedad "marcha". Los cortes entre un tema y otro tienden a desaparecer. Y esto constituye un fenómeno de estructura, asimilable a los ejes sintagmático y paradigmático, a sincronía y diacronía (sin forzar mucho las cosas). Otro caso llamativo, y que va en la misma dirección que el anterior, se presenta con el *scratch*. La técnica de mover el vinilo bajo la púa, de tocarlo, limita también con la sincronía. El límite del *scratching*, para ir al punto directamente, es que el tema vocal devenga instrumental. El exceso de manipulación del disco elimina la melodía y luego la voz. Así, en un caso tenemos un déficit metonímico (cuando se pasa del *hit* al *trip*¹) y en otro un déficit metafórico (el tema musical pierde sus características propias en el *scratch*). Las afasias, según el análisis clásico de Jakobson, hallan su correlato –por supuesto, no se trata más que de un isomorfismo– en la evolución de los discos y la música electrónica. Para decirlo en otros términos, y como indica nuestro título, nos hallamos ante fenómenos que hacen al uno y la serie.

Ir a bailar es una historia y un hecho de estructura.

Los años de Marx y el cine.

Permítasenos recordar, para introducirnos en tema, dos objeciones extrínsecas que sufrió la obra de Marx. Karl Popper objetó que el modelo que se halla en la base de

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 21 de Enero de 2009.

la teoría marxista resulta calcado de las grandes fábricas de vapor; Marx comenzó por el análisis de la producción en la manufactura y luego siguió, en efecto, por aquellas. Estas fábricas cada vez emplearían más obreros, al igual que el ejército (en este caso, obviamente, por otras razones), lo que haría incontrolable su manejo. Y esto, por supuesto que se lo ha supuesto, conduciría a la revolución social. Grandes grupos humanos defendiendo un sistema contrario a sus intereses de clase, o empleados en la producción, son una contradicción en sí mismos; resultan "trabajados" por la contradicción. Pero el motor a vapor no evolucionó en la dirección que Marx y el mundo de su época preveían. Esta objeción se ve matizada por otros hechos que no son menores. Por ejemplo, a la fecha del último tomo de *El capital* la distribución no conocía la participación de los empleados en las ganancias de la empresa bajo la forma de acciones. Todo el sector intermedio de la producción, tanto como los ajenos *lumpens*, tienen una inscripción difícil e intereses de clase contradictorios. Para no hablar del inmenso auge que tomó el capital internacional, o la globalización.

Una segunda objeción, más técnica, atañe al cálculo de la plus valía. Nunca se consiguió establecer cuánto es lo que se sustrae al trabajador. El trabajo no pago, que define la plus valía, si vale como concepto y abstracción, no admite una cuenta exacta. Los teóricos del marxismo, que se sepa, no han aportado mucho en este punto. Y nunca se supo a ciencia cierta cuanto se le debe a la clase obrera.

Estas dos objeciones son extrínsecas, como dijimos, y hacen a la constitución del materialismo histórico como ciencia y su relación con la dialéctica. Pero se presenta todavía una tercera cuestión, intrínseca, que es la que nos interesa en particular. Una fórmula, que no parece pasible de ser refutada y que surge en la propia obra de Marx y hasta cierto punto, por el alcance que ha tomado, cuestiona al materialismo dialéctico desde dentro de la obra. Se trata de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Este concepto del marxismo admite un cálculo y puede expresarse en una fórmula. El problema se plantea apenas se advierte que nos hallamos frente a un sector de la teoría que pertenece a la Razón Analítica, y no tiene que ver con ninguna dialéctica. En cierta forma, escapa al espíritu del marxismo. Y por eso podría decirse que constituye si no una suerte de autorrefutación, al menos, una salida hacia una vía matemática que se independiza del resto de la construcción teórica. Ha sido, parcialmente, lo que inspira a Lenin en su texto "*El imperialismo, fase superior del capitalismo*" (por lo menos tanto como *El imperialismo* de H. A. Hobson, texto de 1902). El razonamiento es simple. Si la ganancia se reinvierte, el capital se incrementa. Pero ante un mercado que es siempre de las mismas proporciones, la ganancia no varía al ritmo de la capitalización. Desde entonces el capitalismo debe ganar mercados. Y se produce su forma imperialista. La que vivimos hacia la época de Lenin.

Ahora bien, al parecer en este momento de la historia, agotada la expansión –y habiendo pasado por otras etapas del imperialismo, el neoimperialismo–, se trataría de generar mercados nuevos, inventarlos. Es posible por tanto suponer que algunas de las últimas guerras que se han librado en medio oriente no tenían únicamente como objetivo el control de la producción de petróleo, y que, como meta primaria o secundaria, derivada, se proponen una redistribución del ingreso nacional, en los países que están afectados a esas guerras, que crearía nuevos mercados: potenciales, y no virtuales (en el sentido de Internet, por ejemplo). Estos mercados emergerían con gran fuerza si se consigue una redistribución de la renta nacional. En cuanto esto ocurra, los medios tendrán mucho trabajo por delante.

Extrapolemos ahora el mismo tipo de razonamiento para explicar por qué razón a cierta edad los años pasan tan rápido. Hallamos aquí un efecto psicológico, una experiencia común, casi un tópico de la que mucha gente se lamenta: "¡Cómo se fue este año!" La experiencia acumulada (la reinversión del beneficio en nuestra

comparación) hace que el transcurso de un año, si uno tiene veinte años sea una cosa, y si tiene cincuenta otra historia. Algo similar ocurre con el cine. ¿Por qué se va perdiendo interés en él a medida que transcurren los años? ¿Por qué la expectativa y la fascinación ya no son las mismas? En parte, además de méritos propios de la cinematografía en el asunto, esto se debe a la cantidad de films que hemos visto y acumulado, a la experiencia capitalizada y su tasa decreciente. Las películas que vemos hoy se intercalan sobre cientos de películas. Forman parte de un continuo. *Lost*, la serie de moda en este momento, podría ubicarse, para poner un ejemplo y darnos a entender, entre *El señor de las moscas* y *Los expedientes X*², entre *La isla de Gilligan* y el cine catástrofe o la ciencia ficción.

El porno y la escena primaria.

Se ha escrito bastante sobre el cine porno. No obstante, nos atreveremos aquí a adelantar otra reflexión. La naturalidad con que los actores porno admiten la presencia de un tercero, el intercambio de parejas, y otras cosas de ese estilo, es asombrosa. No los afecta. Pueden estar con una, con otra; dejar a otro su lugar sin pestañear, o compartirlo. No tienen respecto de este punto ningún complejo. No lo manifiestan en sus actuaciones ni traslucen nada al respecto. Los actores están siempre seguros de su participación en una escena que, por principio, no los excluye. Es probable que la práctica swinger los habilite a esto, a no experimentar ningún sentimiento ni impedimento. Los celos, como tema o como conducta deslizada detrás de la actuación, casi no existen en el porno; hasta cierto punto, el coito no conoce elemento tercero (la insatisfacción, como es obvio, corre por cuenta del espectador, que se halla en otro plano). Las identificaciones que los provocan, o que conducen a situaciones de histeria, de triangulación y expulsión, no tienen casi ningún lugar. El porno, digámoslo por fin, no conoce de escena primaria. Es probable que parte de su éxito en el mercado se deba a eso mismo: economiza la escena primaria y realiza un sexo sin antepasados. Esto no significa que básicamente el porno no constituya un producto de excitación sexual y forme parte de un movimiento más vasto por donde la sexualidad resulta alcanzada en su valor de mercancía, hasta el límite de la disolución de la institución familiar (que pone, momentáneamente, freno a su expansión). Pero quizá esto solo oculte otra faz de esta industria. El porno es en cierta forma una escena primaria domesticada, manipulable, inofensiva. Es un coito sin historia, sin protopadre. Una relación sexual que no repite nada. Se repite a sí misma. Es cada vez la misma gimnasia ofrecida a la humanidad como *Ersatz* de una generación sin origen. El porno tiene pues algo del mito: transforma la serie en unidad. La linealidad deviene circular; la cadena generacional puede saltarse por un momento.

Zapping analítico.

Existió una radio, como suele comentar Antonio Carrizo, alrededor de la cual la familia se reunía. Hasta quizá fines de los '50. Era la que emitía radioteatros, las aventuras de Tom Mix, aquella en la que se reconocía la voz de Oscar Casco, del mismo Antonio Carrizo. Fue una radio en continuado, que se seguía día a día, o semana a semana. La sucedió otra que se escucha de pasada, entre una cosa y otra, en el taxi, al bajar del auto, al ir de un lado a otro (del sommier a la compu, valga el ejemplo). Propiamente la radio no se transformó en un zapping. Son los oyentes quienes han devenido discontinuos: están un momento y otro no. La emisión radial, lo que está sintonizado en el dial sigue allí. Nosotros la ubicamos como fondo de nuestra realidad. Aquella radio inicial no devino pues una radio falseada, expreso (respecto del criterio inicial, puesto que hoy como es obvio la radio es lo que es): el zapping se corrió de nuestro lado y toca a una atención dispersa. Del mismo modo y trazando un paralelo, existió un psicoanálisis que se practicaba tres o cuatro veces por semana a cincuenta minutos de sesión, y que ya no se practica. Hoy asistimos a otra rutina analítica que está más cerca del expreso que de una transferencia densa. Y hasta es probable que muchos analistas ignoren

lo que ocurre con la transferencia en aquellas condiciones de práctica intensa. La praxis analítica cambió en isomorfismo con la mutación que sufrió la radio –y por supuesto la vida toda–. ¿Cómo armar una cara, al estilo de Archimboldo, si se tiene una hoja por acá, una rama por allá, y un limón por otro lado? Una sesión hoy, otra dentro de quince días. El psicoanálisis deviene así sincrónico. Las sesiones se suceden identificadas por el corte, con poco y nada de contenido, aunadas por el rasgo.

El fantasma colectivo y las calles.

En cuanto a la idea de fantasma colectivo³, de la pila de cadáveres (su imagen central, el objeto mismo), que Lacan identificaba y sustituía al principio de realidad, es difícil sostener su concepto, pero asimismo es difícil dudar de su entidad. Por algún lado existe lo que este concepto describe, por complicado de situar que sea, por jungiano que parezca. Todo publicista exitoso se ha enfrentado a él: con algún jingle, alguna publicidad, “pegó” justo allí. Consignemos que este concepto es un hapax en la obra de Lacan, y que lo que está en juego, como siempre que se trata del fantasma, es el tema del nombre, del sujeto, y de su sustitución por un objeto. En este caso en particular, la pila de cadáveres responde por la ausencia de nombre que padece el sujeto colectivo (si esa expresión y su concepto existen, si esto significa algo). Y de allí entonces una conclusión apresurada: el psiquismo colectivo, el fantasma en un plano social, lo que Freud llamó psicología de las masas, es una entidad fuertemente desexualizada y por tanto temible: no está marcada, es un cuerpo compacto, sin agujeros.

Sin agujero corporal, el cuerpo de lo colectivo remite a una *multitud que no tiene nombre*⁴. El nombre no puede instalarse sobre ningún corte. Hay pues que adjudicarle un fantasma, *ad hoc* si se quiere, que se haga cargo de restituir aquel corte. Los cuerpos desparramados, innominados, los cuerpos pues innumerables son la imagen misma que abastece esa falta al separar el organismo y la vida. *Ese nombre*, cuando finalmente se presenta al amparo del fantasma colectivo, es *política*. Somos peronistas, izquierdistas. Somos, o más bien fuimos, gente de Mao. Kirchneristas. Y, por detrás, desfila el fantasma colectivo. Se mortifican los cuerpos (como es el caso cuando se trata del concepto de fantasma colectivo, y como también es el caso en la política: la manipulación de grandes grupos humanos). Esta separación de la vida, que desde entonces puede intuirse como una infección, produce el corte sobre los cuerpos –por artificial que se piense ese corte–.

Pero, al revés ahora, ese dato mortal está presente por doquier en las ciudades. Las calles son un extenso cementerio nominal, que arrojan a su exterior el cementerio real, el de los cadáveres, y al que sitúan y circunscriben por sí mismas, con su trazado y sus nombres. Aunque este cementerio también tiene calles, y parámetros, dispone de sus hitos y sus avenidas, sus tiempos municipales, es una ciudad de muertos. Allí la desaparición del cuerpo se resuelve en el nombre de cada tumba.

Emparentemos ya decididamente el fantasma colectivo con los nombres de las calles⁵. Este fantasma, o su otra faz, se expanden inadvertidamente en la ciudad. El cementerio en su faceta formal e inversa. De la ciudad de muertos, en la que consiste estrictamente una necrópolis, se pasa a una ciudad de vivos, cuyas calles se designan mayoritariamente con el nombre de muertos. Los signos se invierten. El positivo de uno pasa a negativo en la otra. De un lado la vida se presenta como una infección que afecta a los cuerpos, y se separa; de otro, son los cuerpos quienes desaparecen y el nombre designa su existencia pasada. Solo restaría bautizar las sendas del cementerio con el nombre de algunos personajes actuales, vivientes (si se puede llamarles así). Y si esto no se hizo sin duda se debe al carácter transitorio de esa manifestación.

Reciclado de intelectuales de izquierda.

En el estado actual de las cosas, el espectro político ha devenido un arco, casi un círculo. Las democracias sociales, en ese sentido y situadas en aquel arco, no son las herederas de la tradición socialista europea. Al menos, no lo son del todo. Algo se corrió un poco de lugar en el siglo XX. Por mucho que intenten filiarse en relación a aquellas democracias son otra cosa. Obedecen a un proceso histórico novedoso, que ha barrido, por ejemplo, con los intelectuales al estilo de Sartre. Imaginemos, hoy, a un intelectual preocupado por su pertenencia al P.C. Desgarrado por contradicciones referidas a la política exterior rusa. Sería cómico. Imaginemos asimismo a un filósofo escribiendo preocupado porque se cortó el diálogo entre EE.UU. y la URSS (o Rusia). Imaginemos, por último, a un teórico tratando de establecer los pasos que llevan del capitalismo (salvaje) al comunismo (incipiente). Imaginemos a un filósofo teorizando los pasajes entre modos de producción, en un momento en que China, después de unos años en que sopló un vientito, vuelve a sus negocios milenarios. ¿Habrà que pasar por el socialismo antes de que se instale el comunismo?

Una parte de los teóricos marxistas de los años '70 se ha "reciclado". Y muestran lo dificultoso que es pensar fuera del Uno, sin una tradición. Hoy hay que inventar. Pero otra posibilidad es ensayar un best seller, o devenir un ensayista mediático.

La opinión y los dioses griegos.

¿Por qué la democracia no aparece directamente en el Renacimiento, y se la importa sin otra dilación de la antigua Grecia? Al menos, podría haberse rehabilitado la idea, el concepto, aunque resultara impracticable y se asumiera que no había modo de imponerla políticamente. Las formas democráticas del Estado moderno, como es obvio, suceden a la Revolución de 1.789. En algunos casos, habrá que esperar al siglo XX para que se instale en ciertos países (Turquía, por ejemplo): un retardo de cinco siglos. Sin duda este hecho histórico obedece a causas múltiples.

Resulta igualmente llamativo observar que la disyunción entre saber y poder ya se había instalado solidamente cuando la democracia se impone⁶. Y aunque cualquier historiador un poco serio podría objetarnos la relación que trazamos aquí, un tanto unilateral, no por eso deja de ser una circunstancia histórica curiosa. ¿Por qué se vuelve a la democracia cuando con el nacimiento de la Física (el tema del movimiento rectilíneo perpetuo, por ejemplo) ya no había nivel de opinión, ya no contaba para nada en muchos temas y campos? ¿Por qué se jerarquiza la opinión cuando no había forma de idealizarla ni de darle cierto status e importancia? Y esto para no hablar del sistema solar o de la ley de atracción de las masas. La Física del siglo XVII ya estaba ampliamente desarrollada cuando comienza a gestarse lo que luego se llamará "opinión pública". La doxa –y su expresión en el voto– vuelve pues con la democracia. El Renacimiento, con su retorno al cuerpo, ilustra perfectamente, como se sabe y Lacan lo repetía, otra vuelta de tuerca sobre la imbecilidad humana. La aprehensión por la forma del cuerpo es compatible con un amplio espectro de opinión, con el sentido común, con lo que Lacan llamaba "el fantasma colectivo" (el principio de realidad; y todo lo que este principio implica cuando se trata de elegir a alguien como líder). Nuevamente, entonces, ¿por qué ese retardo? Quizá la respuesta se halle en el nacimiento de los medios de comunicación de masas. Y si esto es así, habría que admitir que los medios no solo forman opinión: en principio y en un principio, fueron la opinión misma, posibilitaron su existencia. Los medios deciden sentidos: producen mundo. En un momento en que la idea de mundo está cada vez más cuestionada, los medios vehiculan y crean opinión. Si para un físico la realidad subyacente ya no tiene peso, si puede proseguir su búsqueda sin suponer ontología ninguna, los medios en cambio promueven el mundo del sentido común. Se ve entonces por dónde se resuelve la oposición que apuntamos más arriba. La Doxa surge en efecto en

concomitancia con la física del siglo XVII. Y a medida que se desarrolla un materialismo de la letra, una descomposición creciente del Ser, adquiere más y más importancia. Para contrarrestar un tal peso de los medios habría que instrumentar una costumbre griega –ya que estamos volviendo a ellos muy tardíamente–, a saber, todos votaban, sí, pero todos esos votos, dispuestos en una urna, no podían escapar a la voluntad de los dioses. En consecuencia y obrando de forma respetuosa y prudente, alguna virgen, quizá un efebo, extraía al azar uno de los votos, que se constituía en el candidato ganador. Era uno de un montón, y llevaba la marca del deseo de los dioses.

Ford T.

Se ha dicho que la mayor competencia que conoció el Ford T fue el Ford T. Un solo modelo masivamente vendido, siempre igual, idéntico a sí mismo, no resistió su propia competencia. En parte y simplificando (abstrayendo que el modelo había quedado anticuado, la posterior crisis del '30, etc.), esto se debió a la aparición de la publicidad y su influencia en el mercado. Ford en ese momento ya no podía competir, y hasta entonces había recurrido poco y nada a la publicidad. El auto se vendía solo y hasta "lavaba platos". Pero en cuanto Ford no tuvo otro producto que ofrecer, para adecuarse a la nueva situación debió discontinuar la producción, cerrar su fábrica durante un año, y encarar la venta del Ford A. Los propios Ford T usados constituían una fuerte competencia, dado que durante diecinueve años (1908-1927) el modelo, como dijimos, no había cambiado. Pero, asimismo, las condiciones espartanas de diseño del auto de Ford –un minimalismo *avant la lettre*– le impedían ganar el mercado europeo, así como competir con General Motors y Chrysler. El Ford T, como se recordará, era negro porque resultaba más barato hacerlo de un solo color. "Daré a cada americano un automóvil del color que quiera, con tal de que sea negro", decía Ford. Llegamos así al concepto de fordismo: producción en serie, industrial, es decir, cadena de montaje, y sueldos más altos (se duplican: el salario era entonces en promedio de 2,5 dólares diarios y Ford lo eleva a 5 dólares) para que el Ford T se transforme en un auto popular (como un Volkswagen si se quiere, auto del pueblo), para crear y expandir un mercado. Se recordará que la puerta del conductor estaba pintada, y su arranque a manivela. Un auto económico. En cambio, en 1928 el Ford A, el sucesor, ya "parece un auto" y tiene arranque eléctrico. La fabricación hasta ese momento, podemos aducir, era sincrónica, no hacía serie. Sumado el nuevo Ford a la competencia, el mercado automotor deriva decididamente a la serie, a la diacronía. La publicidad y el avance de los medios nos han beneficiado, hoy podemos decirlo y sentirnos orgullosos, con cientos y miles de modelos de automóviles.

Breves apuntes para un psicoanálisis del chat.

El chat de "ligue", para nombrarlo de alguna manera, presenta, y así lo diría Freud, múltiples puntos de interés al psicoanalista avezado y, por qué no, al aficionado. Un hecho inmediatamente notable es el alto nivel de seducción que circula en él. Es frecuente, cuando entramos a un locutorio, observar a la gente riéndose frente al monitor, casi gozando, muy entusiasmada en lo suyo. El chat sin duda es placentero. Y esto nos enseña que la seducción tiene una existencia independiente: la de un *preliminar erótico*. No hay más que ver ese cosquilleo en el cuerpo que produce para advertirlo. El "levante" empieza en el chat. No únicamente allí claro. Pero ha tomado en buena medida el lugar que antes tenían las presentaciones y el "hablarse" con una mina (más de barrio), o las reuniones de solos y solas. El chateo puede conducir o no a la cama, es decir, la seducción virtual puede terminar participando del acto sexual y la primacía genital (como corresponde). Mientras tanto, hasta podría dar origen a una perversión. Se sabe, por ejemplo, de usuarios de Internet que no buscan más que chatear, seducir, y no se encuentran nunca con el partenaire. No se dirigen hacia el unánime *touch and go* ni buscan la presencia del otro en un encuentro real. Pero no nos interesa aquí tanto que esto constituya hasta cierto punto una nueva forma de perversión (al

fijarse el comportamiento sexual en un preliminar y por la exclusión del acto genital), incluso una forma de canalizar fobias sociales, como el estatuto que adquiere la seducción. Baudrillard tuvo en cierta forma razón cuando preconizaba que el psicoanálisis no debió haber salido de allí. Es que la seducción, tal como nos la muestran Internet y el chat, constituye en efecto una forma de placer preliminar, ligada a la sustitución del sentido al sexo, y esto obliga a darle un lugar en la teoría que hasta el momento le ha sido negado.

En segundo lugar, gente más o menos mayor, que se ha separado recientemente, despliega un nivel y una estrategia de seducción que los retrae al colegio secundario, a los doce, quince, dieciséis años. Hombres y mujeres vuelven súbitamente a la edad del pavo, sin rodeos y sin ninguna vergüenza. Y movilizan un automatismo que recuerda a los ex fumadores que caen de nuevo en el vicio: en una o dos semanas se hallan en el mismo nivel de consumo de tabaco que tenían antes de dejar de fumar, por muchos años que hayan pasado. Hay pues y puede aislarse fácilmente una "edad de la seducción": se restablece una memoria en el comportamiento y las hormonas. Las personas parecen fijadas a una forma de relación al otro y al sexo, al partenaire sexual, al mercado sexual en general, que tiene una existencia tan cierta como la del esquema corporal o la edad mental. Puede observarse que las personas se fijan mentalmente a una etapa de su vida. Y esto ocurre, en principio, con una relativa independencia de las fases del desarrollo psicosexual. Hay una imagen que se reconoce como la propia y con la que la gente anda por el mundo, a todas luces derivada de la imagen especular, que varía entre los doce o trece años y los veinte y pico, es decir, que se sitúa entre la pubertad y se extiende un poco más allá de la adolescencia. Pero como a esta última se le ha ido sumando años, podríamos decir que en general la imagen de sí se fija entre la pubertad y la adolescencia. Por tanto, cuando decimos, con Freud y su análisis del caso de homosexualidad femenina, que la adolescencia no plantea problemas estrictamente analíticos, deberíamos considerar el tema de estas fijaciones que suelen pasar desapercibidas en un análisis. Es cierto que la adolescencia es la entrada al mercado sexual, y que se entra con lo que se adquirió antes, pero el dato de la imagen corporal no es desdeñable.

Aun más en general podría afirmarse que existen si no fijaciones al menos una posibilidad de retorno a distintas etapas de la vida de una persona. Tal vez sobre estas capas identificatorias haya deslizamientos que lleven a períodos más arcaicos, pero eso no les quita existencia. Alguien, por ejemplo, puede reconocerse en algún momento viviendo cosas y situado como a sus treinta años, cuando llegó a los sesenta. No es una experiencia infrecuente y cada tanto la asociación libre la trae al consultorio. Pero ¿por qué se producen estas "fijaciones"? En principio, creo que deberíamos comenzar por observar que hay una segunda integración corporal en el coito que no es ajena a esta cuestión identificatoria. En cierta forma, la diferencia entre el partenaire y lo que hasta allí aparecía como imagen especular, o como partenaire imaginarizado, especularizado, plantea una nueva síntesis de las marcas y el espacio. Ya no se trata de una simetría directa, como lo es la especular. Tampoco se trata de la simetría invertida de la relación con el prójimo: en el acto sexual las marcas se invierten y superponen. El cuerpo entra en una faz de experimentación, y debe reintegrarse de acuerdo a otros valores. Esta amenaza a la unificación especular, sin duda referida al complejo de castración, a lo que hay en el sexo que conduce al acto, a la presencia de la satisfacción, queda oculta en parte por la metamorfosis de la pubertad, y todo indica que es por esto que no se la ha ubicado fácilmente. El espejo no solo cambia su simetría, sufre una efracción paralela a la penetración del coito: resulta pulsionalizado, el interior del cuerpo, si se puede decir así, gana el espejo. La superficie especular sufre dos cambios notables: uno, propiamente especular, cuando el partenaire no puede ya superponerse a la imagen del prójimo, al otro especular; otra, por la efracción que resulta del acto de penetración del otro cuerpo, por la propia efracción que incluso

sufre el macho en el abrazo sexual. El cuerpo, y, lo repetimos, no solo el de la hembra, sufre una eviración. El interior se desinvagina al tiempo que el orgasmo – visible en la detumescencia o invisible en el orgasmo femenino– adquiere un controvertido valor de signo. Es propiamente el signo del interior desinvaginado, y que cuestiona la superficie del espejo (la primera masturbación, se lo ha señalado, suele experimentarse como la ruptura de una pantalla⁷). La invisibilidad que el coito moviliza se instala así en el lugar de lo que falta en la imagen, y que en la teoría clásica se conoce como menos fi.

Pero hay todavía una tercera vía de acceso a los problemas que se plantean en el coito y su relación al espejo, y que no excluye las dos anteriores que acabamos de señalar. En el coito, y a cuanta mayor entrega de los participantes, el cuerpo se pierde. Los cuerpos se reflejan, si se quiere, en otro espejo, tercero. Ya no son referencia entre ellos. Ya no se mira uno en el otro. Forman entonces parte de un paisaje sin yo y hasta cierto punto sin narcisismos. Así como la asociación libre tiende a la pérdida del punto de vista del hablante, a diluir el yo del hablante, su control sobre los enunciados, y ubica al analista, como sabemos, en un término correlativo, el objeto, que asume la circularidad pulsional “mimética”, así durante el acto sexual el goce circunda los cuerpos. El espejo es allí el medio y no el hito de referencia. La relación entre el espejo y el coito, cabe decirlo, ha sido poco estudiada. No tiene mucha más bibliografía que la que se halla, por ejemplo, en los techos de los hoteles alojamiento.

El chat, volvamos a él, nos libera de nosotros. Y en el terreno del encuentro sexual y de los cuerpos, somos, como todos sabemos, el mayor obstáculo. De esta forma, y en tanto permite desplegar personajes, el chateo es un radioteatro privado, más propiamente, un teleteatro, un teatro a distancia. Con su lista en el Messenger, ella y él juegan roles diferentes. Y así, las existencias anónimas que hallan su sitio en la Red, gozan bajo distintas máscaras y resulta perfectamente ingenuo creer que la práctica generada es mayormente masturbatoria.

Una tercera característica del chat, y especialmente de los buscadores de pareja, es que su teleteatro privado conecta con la otra mitad de la especie. Tras los perfiles anónimos, identificados por un nick, se halla el otro sexo, un partenaire genérico. Y esto para no decir que allí se concentran “todos los hombres” o “todas las mujeres” –formulaciones que cualquier lacaniano de estricta observancia objetaría inmediatamente–. La elección de un partenaire, después de entrar por esa vía al mercado, es dificultosa. El usuario, el seductor, en algún momento se ve confrontado a la necesidad de elegir, y por tanto de perder la potencialidad de tener a “disposición” al hombre, o la mujer. Encontramos aquí un aspecto sincrónico del chat. Obviamente, esto permite trazar un paralelo con la pulsión, donde la potencialidad está en primer plano bajo la forma de su circularidad. Y de ahí quizá derive en parte la atracción que ejerce el chat y el placer que proporciona.

Notas

1. El pasaje del *hit* al *trip* –propiamente este pasaje se da en las discos especializadas en música electrónica, o en las pistas que pasan ese tipo de música– se produce por la sustitución de la electrónica al rock y el pop. En un vistazo rápido, podemos caracterizar a los '70 como *hard rock*, en los '80 se impone el tecno-rock y la electrónica, los '90 constituyen la década de consolidación de la música electrónica, en la década del 2000 la característica propia todavía es difícil de percibir pero podría señalarse que aparecen instrumentos tecnológicos nuevos. Estos no se trasladaron aun al rock, o solo parcialmente (el *sampler*, por ejemplo, aunque aparece con anterioridad al 2000). El rock sigue siendo básicamente el mismo que en los '70. La posibilidad de bajar música en Internet, y no adquirirla legalmente y por las vías que eran habituales, fue lo que produjo un cambio en el mundo del rock. El negocio se desplazó de la venta de discos a las giras. Por otro lado, curiosamente, la electro en los últimos años ha vuelto a sus raíces ochentistas.

2. Son los productores de cine quienes suelen hacer ese tipo de intercalaciones. "Tal film, dicen, está entre *La guerra de las galaxias* y *Solaris*. Tal otro entre *Lo que el viento se llevó* y *Los puentes de Madison*". Las películas hacen serie y los géneros permanecen, las subyacen. Pero la serie que se constituye así devendría en verdad interesante si llegara a presentarse un film calculado "en diagonal", que escapara al infinito del cine. Ese film pondría en cuestión el universo del cine.
3. Cf. J. Lacan, *Séance de clôture*, en *Lettres de l'École freudienne de Paris*, nº 18, París, 1976, pp. 263-270.
4. En cuanto al pasaje teórico que se da entre multitud y pueblo, entre Spinoza y Hobbes, cf. Paolo Virno, *Gramática de la multitud*, Colihue, Buenos Aires, 2003.
5. J. Lacan, seminario XII, lección del 16 de diciembre de 1964, inédito. Sobre las calles, y antes de seguir avanzando en el tema, habría que tratar de contestar una pregunta de Lacan que quedó sin respuesta: ¿por qué los humanos les ponen nombres propios?
6. En los '60 y '70, *Queimada*, que trata en parte de la disyunción entre saber y poder –para abordar esta disyunción a partir de un film, Lacan recomendaba *Calcuta* de Louis Malle–, era un film recomendado en la formación de los militantes en agrupaciones de izquierda. En cambio, *Medusa y cía* de Roger Callois y *El erotismo*, y especialmente en este texto la teoría de la fiesta, de George Bataille eran lecturas recomendadas en los Servicios.
7. J. Lacan, *La tercera*, en *Intervenciones y textos II*, Manantial, Buenos Aires, 1988, p. 91.

ZAPPING III. A GEORGE STEINER*

Touch and go, *El estándar y el porno*, *Las putas de Internet*, son los títulos que propone el autor para abordar algunos de los nuevos fenómenos sexuales emergentes en una época marcada por el chat e Internet.

Reivindicación del touch and go.

Una y otra vez mencionado en los medios, el *touch* terminó por popularizarse. Hoy, el término es moneda corriente. Pero lo que se nombra con ese vocablo inglés, al parecer según un uso local, existió siempre. Se lo llamó "fato", sexo ocasional, deportivo, trampa, etc. Y dejamos aquí de lado una amplia tradición literaria: *Las memorias de Casanova*, *El Decamerón*, etc.

El *touch and go*, obviamente, es un toque. Un "toco y me voy para no volver" Una suerte de código, de enunciado no escrito, circula desde antaño: "Es una sola vez". Este principio o postulado del *touch* aparece ahora de forma más desembozada, se hace público. Se lo acepta sin mayor demostración. Pero, ¿por qué el encuentro sexual no se repite?

Comencemos por las fantasías. La falta de repetición del acto –suponiendo con cierto esfuerzo que la primera vez no sea ya una repetición, por ejemplo, edípica– permite leer una variedad de ellas. La prostitución es una. Pero también el robo (de la virginidad, de lo que no se quiere entregar), y esto de ambos lados. Otra fantasía consiste en que se trató de una pequeña batalla, una escaramuza en la guerra de los sexos. Aun el crimen se hace presente como fantasía: no se verán más, están muertos; quizá ya estaban muertos antes de matarse. Asimismo, que el acto sexual se consumó de un solo lado (quién sabe cuál y mejor no preguntar). No hay entonces separación ni ausencia; otra fantasía. Y luego posibilidad de llamado, de demanda. Y por tanto no hay pérdida ni búsqueda. Pero, ¿qué deseo, qué orden de realización abastecen estas fantasías?

Sería exagerado decir que el *touch* realiza el acto sexual y que tanto como el suicidio no conoce fracaso. Es cierto, no obstante, que el *touch* hace lo suyo para impedir la inscripción del saber (el S_2 , para decirlo como los lacanianos). Las cosas quedan ligadas a un anonimato preservado hasta donde se puede o se quiere (sobre todo en las condiciones actuales, en los contactos por vía Internet).

También podría suponerse que el *touch* produce una serie en otro lado. Se extiende en el lado femenino (o masculino) y no sobre el objeto y a sus instancias. Así lo que se obtiene es sincrónico a pesar de hacer serie.

Todo esto, aunque pueda estar presente, no nos dice todavía qué se realiza (en el sentido de la realización de deseos) en un *touch*; solo aproxima la identificación. Veámoslo pues literalmente. Que se trate de una sola vez deja libres a los participantes. El vínculo, si lo hubo, se disuelve. Se realiza pues la *libertad*. El *touch* es homotópico a la ausencia de relación sexual (por sintomático que se lo piense). La recrea. Y la no-relación es el punto donde se juega en el ser hablante la función de la libertad. Sin la perforación fálica de la cadena significante, el sujeto sería infinitamente representado para otro significante. No tendría salida. El sexo, como se sabe desde siempre, es despertar. El trabajo de la pulsión consiste en instalar una presencia imposible en el Otro, limitarlo.

Concluyamos con una cita de Steiner: "El hombre y la mujer que han conocido el sexo en sus aspectos más variados y desinhibidos conservan el gusto de la libertad

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 25 de Marzo de 2009.

hasta el final. Una noche en París, cuando entré en C., oí la queda pero meteórica risa de la libertad misma. Esa risa sigue conmigo”¹.

El estándar y el porno.

En el cine triple X por regla general se encuentra una secuencia sexual típica. Al encuentro de los *partenaires* le sigue normalmente una *fellatio*, luego él devuelve o no la atención, y de allí se siguen varias posiciones, que siempre dejan bien visible la penetración (hasta el *close-up*), y al final el semen se visibiliza y remata la escena como un collar de perlas. El patrón es pues fálico. El cine porno es casi siempre fálico.

Frente a esto, y examinando en términos “didácticos” la cuestión, podríamos afirmar que el porno provee una idealización, una suerte de engaño, algo especioso. El sexo habitual es más torpe, menos gimnástico. Como en el final de *Lolita* de Nabokov –no es tan fácil matar a alguien, nos comenta el profesor–, trazando un paralelo con ese tortuoso y escalonado asesinato, podríamos afirmar que no es tan fácil coger. No es como tomar un vaso de agua. En el porno sobra naturalidad.

Por otro lado, y en tren de señalar diferencias, un coito corriente es más pegado, viscoso, los cuerpos yacen juntos, hay más carne en juego y menos contacto visual, la cópula no es tan visible. Una relación sexual entre “aficionados” es más trabajosa, supone más franela, tanteo y acuerdo y diálogo tónico. Lo invisible juega su parte. Además –para tomar solo un ejemplo–, los besos varían, muestran formas múltiples. Son al estilo francés y por fuera de la boca –los más comunes en el triple X, que han hecho escuela–, aunque sean prácticos durante los momentos de penetración profunda y rápida, los momentos más intensos del coito. Asimismo, el porno no muestra casi nunca el orgasmo femenino, la coincidencia de orgasmos, lo que se llama “clavar”, o cosas del estilo de “culear”, “comer la boca”, etc.

En cambio, no se podría reprochar al porno que no ponga en juego los cinco sentidos, como lo hace el coito –y es uno de los pocos casos, si no el único, donde se da esta peculiaridad–. El porno no podría hacerlo, no dispone de medios.

No obstante todo este déficit “didáctico”, convengamos que si el coito puede tipificarse, si se puede llegar a obtener una secuencia estándar es porque el instrumento copulatorio lo permite. No se tipifica de casualidad. Nuevamente, el porno es en lo básico fálico, esto es: no genital.

Pero, en definitiva, el triple X no pretende enseñarle nada a nadie. Solo vende excitación. Vayamos pues al punto que nos interesa. En el acoplamiento se pierde el punto de vista. No solo los cuerpos no se dominan en una perspectiva sino que el yo de los participantes se pierde en la situación. Al menos, hasta donde la castración puede asumirse. Por eso (no solo por eso) los espejos. En cuanto nos identificamos al estilo del porno, ese lugar pulsional de la pérdida que nos sitúa, aquello que nos circundaba y se pierde, queda sustituido por la cámara, por la filmación. La cosa pulsional resulta evadida, eludida por una duplicación, una sobreimposición. La pantalla nos separa de la captura de la escena: si cogemos imitando al porno, nos vemos desde fuera de la situación. La sexualidad que se obtiene así es yoiica. El porno es el sexo para todos.

“En el mundo desarrollado –escribe George Steiner–, con su corrosiva pornografía, incontables amantes, sobre todo entre los jóvenes, ‘programan’ sus relaciones amorosas, conscientemente o no, con arreglo a unas líneas semióticas precocinadas. Lo que debería ser el más espontáneamente anárquico, individualmente exploratorio e inventivo de los encuentros humanos se ajusta, en gran medida, a un ‘guión’ ”².

Descripción de las mal llamadas “putas de Internet”.

El término “puta de Internet” proviene de la jerga generada por los usuarios de los buscadores de pareja, y es utilizado con frecuencia. No tiene relación ninguna con las páginas en que se ofrece sexo profesionalmente, por decirlo así, al estilo: “lasmejoresputasdeinternet”. No se trata de sexo pago. Está claro desde el principio que el dinero no hace a la cuestión. El término, pues, describe en primera instancia a un tipo de mujeres que buscan un contacto sexual ocasional, sin manifestar mayor inconveniente en ello y poniendo una buena cuota de actividad desde el inicio del *chat* en el buscador del que se trate. La existencia de un discurso más o menos armado –a poco andar, a veces en los primeros contactos por *chat*, ella deja saber que es una mina segura, que no tiene con quién, que a esta edad uno ya tiene experiencia, que en la guardia todos los médicos son gays, que no hay muchos hombres que digamos, etc.– con el que señalan claramente que “van al frente”, así como, en ocasiones y cuando los participantes ya están fuera del espacio virtual, el atuendo “de combate” ayudan a visualizarlas. Pero veamos en detalle, y más allá de la caracterización pública, en qué consiste este epíteto, y bajo qué condiciones podría llegar a existir como síndrome.

En general, puede sostenerse que se trata de mujeres obsesivas, o que, al menos, tienen un claro recurso a mecanismos obsesivos. La insatisfacción histórica también, es un hecho, provee su cuota, y las fantasías de prostitución y violación que sobrevuelan. Pero el *chat*, tal como está dispuesto en los buscadores, se presta más a la serie fálica, a la metonimia de objetos fálicos (los machos que se ofrecen tras los perfiles), que a la triangulación. Para triangular hay que realizar algún forzamiento. De todas maneras, sea como sea que se conforme este grupo, aquí nos ocuparemos de su parte obsesiva y aun de una depresión o una manía agregada a la neurosis obsesiva.

El aislamiento de la situación, tanto como de los afectos que podrían estar en juego paralelamente, es uno de los mecanismos obsesivos que se presentan, y sirve para sobrellevar la situación de “levante” sin mucho problema. Al mismo tiempo, pueden manifestar en el texto de presentación que forma parte del perfil que ellas proveen al buscador, cuando juegan el juego de esa manera, que buscan una pareja estable (es más raro que se presenten como mujeres casadas en busca de una aventura), o que su búsqueda está orientada a una relación más o menos firme. Quizá en efecto la búsqueda empezó en esa órbita, pero a poco andar se han acomodado, adaptado a otra situación: al carácter intercambiable del *touch and go*³. Buscan el amor, es lo que dicen: lo han perdido (buscan el propio, el que das las circunstancias en que se encuentran ya no tienen).

El mundo que descubren, que antes –según dicen– apenas habían vislumbrado, donde todo es sexo –desde el inicio del *chat* no se trata de otra cosa aunque se hable de cualquier cosa–, les permite estar en un pie de igualdad con los hombres. La democracia alcanza a la diferencia de los sexos. Es el “sexo socialdemócrata” al que alude repetidamente Houellebecq en la novela, por momentos demasiado cercana al ensayo, *Las partículas elementales*⁴. Algunas de ellas dicen que el mundo de los buscadores en Internet constituyó un acontecimiento que las afectó profundamente. Descubren el sexo como la trama del cuadro, como un revés poroso de la vida cotidiana. (¿Cómo imaginar un mundo sin sexo aunque sea unos instantes? Un cuadro sin envés, sin parte de atrás, bidimensional. Solo un filósofo podría darse a la tarea, hacerlo a conciencia.) Un revés que a veces suelen aproximar, sin argumentar demasiado pero por buenas razones, a la maternidad:

–¡No sabés cómo cambia la sexualidad femenina con la maternidad!

Y con esto significan que no pueden evadirse de un hombre que las desea: son llamadas a satisfacerlo. En este sentido, la madre satisfactoria, proveedora, o la madre moribunda (se verá al pasar por qué), están presentes como figuras de fondo. Los lazos familiares (incestuosos) no desaparecen tan fácilmente, ni siquiera en el más puntual *touch and go*.

Pueden elegir *partenaire* y entrar y salir de distintas relaciones fácilmente. El mundo de los buscadores les permite ser como se supone que son los hombres, y, sin más, tener una conducta decididamente masculina. De tanto en tanto se confunden a sí mismas con prostitutas –y esto puede funcionar como una limitación, un tope a la seducción a la que están entregadas: se asustan–, y a veces son directamente tratadas como putas. Pero una prostituta está muy lejos de ser una aficionada al sexo y tiene al respecto una formación que sin exagerar podríamos considerar sólida. Al menos, no es el caso corriente que sea adicta al sexo. No obstante, la mirada masculina las ubica allí y esto genera alguna confusión, una identificación denegada. Concomitantemente, estas mujeres ignoran casi por completo el mundo de la prostitución –los hombres, por su parte, colaboran en esto: hablan poco del tema con ellas, puesto que no se considera que sea un arma que sirva al “levante”–. En los estándares habituales que se manejan en Buenos Aires, solo podrían entrar en la categoría de “veteranas” o “maduras”, que comienza alrededor de los treinta años, y hasta un poco antes (dada la expansión de los “privados” en los últimos años). Edad que ellas ya han sobrepasado largamente en muchos casos. Pero aun si se trata de mujeres jóvenes, entre los veinte y treinta años, el placer y la disposición con que enfrentan al *partenaire* en el coito las aleja por completo de la prostitución. No son mujeres, por ejemplo, que se imaginen que las prostitutas no suelen besar a sus clientes. Tampoco imaginan el carácter “expreso”, de “rapidito”, que comporta la práctica con prostitutas en muchos de sus niveles. La confusión –la propia y la que proviene del lado de los hombres–, pues, radica en una ecuación: si le gusta mucho coger es puta. No obstante todo esto, hay un punto donde la cosa gira en una órbita similar a la de la prostitución: el anonimato. Pero no es razón suficiente para despistarnos. Que el encuentro se produzca en esas condiciones obedece a que Internet ha anticipado, por diversas razones, lo que puede preverse (con las limitaciones del caso) como el futuro del sexo humano. La globalización del mercado comprende al ámbito sexual, y la familia es el obstáculo último –el último bastión que impide la constitución del sexo como lisa y llana mercancía– que la red permite saltar intermitentemente. El sexo deviene cosa de mercado. Por lo tanto, el anonimato de los participantes se debe sobre todo a la expansión del sujeto de la ciencia. Vivimos hoy la fase inicial de un sexo cartesiano. El capitalismo avanza sobre mercados en principio impensados. Baste observar, para situar el alcance de la cuestión, la dificultad de localización del goce en la representación: la satisfacción pulsional es presencia. Y lo que resuelve por tanto el lugar vacío del sujeto, la falta de significante, a través de la articulación fálica, es precisamente la localización de la presencia. De un lado y otro del monitor no hay, por ejemplo, cuerpo que haga obstáculo. En el aspecto sexual, Internet es una abertura que nos permite anticipar el paisaje futuro de una práctica sexual sin características psicológicas. (En cuanto a la prostitución masculina y sus fantasmas –a lo que pone al hombre en juego en estos encuentros–, sin embargo, el tema no parece tan claro.).

Otro mecanismo obsesivo en cuestión, retomando la descripción, es la firmeza con que estas mujeres avanzan a los hombres en Internet. Manifiestan una fuerte compulsión en el enlace, es decir, en el “levante”. En el mismo tenor se encuentra la duplicidad con que pueden situar los objetos. Los planos diferentes en que pueden sostenerlos. Y la duplicidad misma de su vida. De amas de casa, desde profesiones independientes, desde su empleo habitual, su familia, giran al mundo del sexo ocasional y más o menos deportivo.

Es relativamente común que el período de promiscuidad sexual, de adicción al sexo, haya sido precedido por una etapa de abstinencia de algunos años. Parece así constituirse el símil de un ciclo maniaco depresivo, que se agrega a una neurosis en la base. Asimismo, es común que las putas de Internet provengan de matrimonios de larga duración y tengan hijos grandes, independientes. Pero pueden señalarse diversos grupos de proveniencia, anteriores a la expansión de la red. El llamado "reviente" es uno de ellos; la existencia de lo que podríamos llamar la "ancienne combattante" constituye otro, y sin duda hay más.

En muchas de estas señoras se nota un dejo de tristeza en sus ojos. La mirada penetrante las inquieta. Cientos de ellas padecen problemas orgánicos más o menos serios, y una media docena de operaciones. Están, pues, literalmente marcadas. Han estado, a veces, cerca de la muerte. Y no es infrecuente encontrar que una parte del grupo de putas de Internet provenga de salas de guardia, o de lugares donde el contacto con la muerte es cotidiano. "Acabar" es así acabar por fin, acabar del todo. El orgasmo, la pequeña muerte, se liga como quería Freud con Tánatos.

Frente a Eros, podría sostenerse que han obtenido una abstracción: están enamoradas del amor. El *partenaire*, sustituible, marcado como típico, poco y nada particular, se esfuma tras un amor genérico. Pero, entonces, ¿dónde situar el equívoco? ¿Por dónde se instala el malentendido del sexo? Hay, sin duda, una reducción al género que elimina hasta cierto punto los condicionamientos de la elección de objeto. Ya hemos mencionado al respecto que se nos aproxima un sexo ajeno a la psicología. Sin embargo, según creo, el malentendido no desaparece. Si el internauta pudiera, lo correría a un lugar insólito: la computadora, desde entonces pulsionalizada⁵. Pero ni siquiera la sublimación parece arreglar el asunto puesto que la máquina, que se sepa, no ha perdido nada. Es cierto que el lugar vacío permite que la satisfacción se ubique, pero el goce es amboceptor. Frente al monitor, miles de internautas han quemado innumerables pizzas en el horno, y mesas con las colillas de cigarrillo, han dejado sonar el teléfono, han dejado de leer... Entrelazados a un fenómeno sexual nuevo, que no conoce antecedentes en la historia humana.

Una paráfrasis de Freud describe uno de los ingredientes de la situación –estas mujeres tienen labios gruesos, senos voluminosos, o un físico privilegiado para la edad–: la anatomía es el destino. Los hombres se han tirado encima de ellas durante toda su existencia. Lucen, para decirlo directamente, rasgos de "gato". Algunos de ellos son naturales, otros prestados, y los hay que resultan de identificaciones con el deseo masculino. Se recordará que Freud sostenía que a partir de las marcas que han quedado en las mujeres puede restituirse la serie de sus amantes. Dejando de lado el hecho evidente de que podría decirse algo similar de los hombres, se impone una pregunta: ¿hay un momento de la vida en que la posibilidad de ser marcado por un amante se clausura? Inicialmente, llevamos las marcas que nuestros padres dejaron sobre nosotros, y de eso se ocupa el psicoanálisis. La constitución misma de las zonas erógenas depende de esas marcas. Pero, luego, está aquel o aquella que nos enseñó a acariciar la espalda del amante muy suavemente después del coito, a besar tiernamente antes de separarse, etc. Contemos, asimismo, a la primera novia, el primer amor, el desfloramiento. ¿Tiene esto un límite? Si la serie se completara se podría explicar un poco de qué estamos hablando: por qué se hace tan esquivo el amor –ya no entonces por la edad, no se trata de la experiencia acumulada ni de los engaños–, y por qué, asimismo, el sexo no basta. Si la serie halla su límite, démosle otra vuelta, ¿esto tiene relación con la menopausia (real o metafórica)? ¿También son cuestiones concurrentes, si es que lo son, en el hombre?

Volvamos otra vez a nuestra descripción. El vino atrae a estas internautas. En general, lo prefieren. Son menos afectas a la bebida blanca o al champagne. Suelen usar algún anillo de la amistad, y no por casualidad.

En algunas de las integrantes de este grupo ha faltado desde siempre el recurso a la masturbación. No recuerdan períodos de masturbación clitoridiana o vaginal. Mucho menos anal. Esto, opinan, las liga casi directamente a un hombre para obtener placer. Raramente se encuentran etapas lésbicas. En tren de continuar la investigación, habría que suponer, según creo, que la masturbación, el autoerotismo han quedado ligados a la fase oral, al chupeteo; de donde, entonces, resulta un elemento que concurre con la adicción sexual. En una segunda hipótesis, la oralidad quizá absorbe la cuestión fálica y permite saltarla o esquivarla parcialmente (siguiendo, con alguna libertad, el modelo que Lacan proponía para dar cuenta de las adicciones⁶). La insatisfacción resultante de la confluencia pulsional explicaría la prosecución de la serie de amantes.

Suelen utilizar un lenguaje adolescente. Y se visten como tales. La competencia con las hijas mujeres, por supuesto, se agudiza, Pero esto, no obstante, es un problema más general y que afecta a distinto tipo de mujeres.

Cuando consiguen ligar con un *partenaire* que excede el *touch*, no lo celan. El hecho de que los celos no se manifiesten dice mucho. No hay posibilidad de proyectar sobre la pareja lo que no se tiene ningún impedimento en hacer; y el componente homosexual en estas mujeres es casi nulo.

En la medida en que disponen de un gran *training* sexual, la queja y los comentarios que suelen hacer sobre los hombres que les han tocado es que son "básicos", es decir, son de una o dos posiciones, besan más o menos, no se ocupan mucho de ellas, y eyaculan rápido. Mayormente, dirían estas internautas, practican "polvitos cristianos". Los hombres hablan de fútbol o cine, política quizá, y alguna cosita más. Si el examen se extiende al entretiempo, en los casos en que lo hay, la nota es pésima. Pero además suelen manejar una tipología de los "masculinos" bastante refinada y certera. Y son capaces de sacar la "ficha" de un hombre en un rato.

Por regla general, son mujeres mentirosas –más allá de la "trampa" y sin caer en la mitomanía–. El hecho de provenir de largos matrimonios, donde el interés se había perdido, y posteriormente de haber tenido relaciones breves, las perjudica notablemente cuando tienen que mentir a una pareja estable para sostener una situación que las compromete. Han perdido en buena medida la capacidad de estar en pareja, de apreciar el grado de compenetración del *partenaire* en la situación y su capacidad de empatía. Frente a esto, el recurso más común, o uno de los más comunes, es tapar una cosa con otra. Otro rasgo obsesivo se halla aquí. Si han estado con un hombre a la tarde, están a la noche con la pareja. Cursan una cosa sobre otra, sobreimprimen. Proporcionan una respuesta antes de que se les haya inquirido. Pero también omiten, producen lagunas, se anticipan a las preguntas molestas, y utilizan todo el arsenal conocido. Con el aislamiento –que hemos mencionado antes– y la anticipación hallamos dos mecanismos obsesivos típicos, que derivan, como se sabe, de las propiedades de la imagen especular.

En los casos de adicción sexual más agudos sucede a veces que sueñan que están copulando y emiten gemidos de placer. Algunas de estas mujeres manifiestan que basta que un hombre las toque para excitarse. Se encuentran decididamente expuestas al deseo masculino, abiertas.

Si tomamos el grupo de mujeres mayores de cincuenta años, a la sequedad vaginal propia de la menopausia y los cambios hormonales que se producen se agrega en

ocasiones una sequedad "lacrimal" –artificial, ajena a todos los síndromes conocidos que comportan ese síntoma–, por decirlo así. Son mujeres que no lloran fácilmente. Muy golpeadas y frustradas, ya no esperan mucho. No se quiebran. Apenas tropiezan. Y cuando esperan algo, para no enamorarse, preparándose para el golpe, se entregan a "coitos preventivos", profilácticos. Antes de encontrarse con la pareja –en los períodos en que disponen de una pareja relativamente estable–, realizan un *touch* y se liberan, se retraen de la carga afectiva. Pero en el caso de que esto no ocurra de esta forma, cuando el *partenaire* amenaza la existencia de la adicción sexual, suelen aparecer ataques firmes al vínculo, discursos dirigidos al *partenaire* que parecen provenir de una drogadicta. Pero el *partenaire*, para decirlo directamente, ya está semidevastado desde el inicio. Se trata de una pareja *flou*, desdibujada. El amor ha devenido una cuestión abstracta, en el sentido jurídico.

Algunas de estas mujeres son muy musicales. Jamás pondrían en un hotel una película triple X, y suelen ignorarla si es el hombre quien la sintoniza. Manifiestan que el porno les quita todas las ganas de coger. La música, en cambio, las llama, y la ponen en equipos o en los canales de audio que proveen los hoteles. Pero, además, ellas, como casi todas las mujeres, son en sí mismas musicales, rítmicas, y a veces esto remite como fondo lejano durante el coito a una suerte de acunamiento. La relación sexual transcurre entonces a lo largo de un canto entrecortado de gemidos, del ritmo de las cadencias y los suspiros⁷.

En un caso, no sé qué generalidad podría conferírsele, la mujer solo llegaba al orgasmo cuando estaba arriba del hombre, casi inmovilizándolo, no exactamente cabalgándolo, sino moviendo frenéticamente sus caderas atrás y adelante, con el *partenaire* prácticamente inmovilizado. Esto habla de fantasías de dominio, ligeramente sadomasoquistas, e, incluso, de un punto donde el goce vaginal y el clitoridiano se fusionan, en parte mediante la incorporación fantaseada del pene. Asimismo, durante los preliminares, incluso durante el acto sexual, solía pedir al hombre que cerrara los labios para besarlos a placer. Y, al parecer sabía cómo hacerlo. Quizá la puta de Internet participa de la categoría de "existencia equivocada", puesto que en cierta forma es una maestra frustrada.

En una ocasión escuché el siguiente diálogo:

–Hasta ahora en Internet solo me encontré con minas que me enseñaron. Espero poder encontrar alguna a la que yo pueda enseñarle algo.

–Cuando Schopenhauer se pregunta para qué estamos en este mundo, responde: "Para aprender algo". ¡Date por contento!

Como Sócrates, sabemos todo a través de Diótima.

Se trata de mujeres, para decirlo brevemente, a las que la trampa las seduce. Incluso no son del todo ajenas a "la gauchita", sujetas como están a la satisfacción masculina. No nos encontramos meramente frente a un *carpe diem*. Y si se trata de mujeres obsesivas, hay que suponer una escena primaria compuesta por dos figuras fálicas que no se interpenetran. Pero que haciendo trampa copulan. Dicho de otro modo, la trampa es un desplazamiento activo, subjetivo (da lugar al sujeto, hasta allí tomado como objeto por el coito parental), de la escena primaria. Y por eso manifiestan tanta dificultad en confesarla llegado el caso frente a sus amantes. La trampa se liga a fantasías inconscientes muy profundas. No obstante esto, hay que atender también al carácter decididamente forclusivo que adquiere el amante en la sexualidad femenina (un tema sorprendente, y que el psicoanálisis ha descuidado). Que el amante (aquel que da lo que no tiene: el ser, el falo, es decir, está muerto o castrado⁸) se ubique en estos términos lo predispone a la forclusión,

a la inexistencia. Hay, en ciertos casos, un encarnizamiento en no reconocerlo, como si se tratara de un principio del mundo femenino que no puede vulnerarse.

Asimismo, existe un componente narcisístico importante en juego. El hecho de que puedan obtener hombres jóvenes, bastante más jóvenes que ellas, les permite abastecer una situación freudiana, parecida a la descrita en relación con la homosexualidad masculina. Ellas aman a la amante que fueron en brazos de su marido o su amante de entonces, cuando fueron jóvenes, aman esa imagen que el "pendex" les recrea. El coito que se produce así es marcadamente narcisista y podría oponérsele un coito genital, que obtienen en otras circunstancias. La mujer busca allí más una imagen perdida, su juventud, que el orgasmo. La facilidad, a la que aludimos antes, con la que hallan hombres más jóvenes es notable. Es que el *chat* lo propicia. Cuando se realiza un encuentro entre una mujer mayor y un hombre relativamente joven, las cosas están claras desde el principio. No se trata de otra cosa.

Vayamos ahora al punto en cuestión: estas mujeres, permítasenos suponerlo, se caracterizan por un *déficit del autoerotismo* y una *incapacidad de enamorarse*. Y tal vez todo el secreto de la puta de Internet radique allí. ¿Qué relación existe entre estos datos? Quizá, un malentendido: buscan consuelo y encuentran sexo. No pudiendo darse *autoconsuelo*, incapaces de dárselos a sí mismas, lo buscan en el *partenaire*. Pero lo que terminan hallando es sexo. El amor, y no es la situación normal, se ubica entonces más allá del sexo. Y por eso está tan en juego la sexualidad (que queda relativamente formulada en la demanda). Tanta búsqueda e insatisfacción, tanta frustración. Por supuesto, esta línea confluye con la búsqueda de su propia imagen en brazos del amante. Y en el horizonte se instala el ideal de un coito que liquide la soledad y el sufrimiento, una suerte de coito formal, asexual, una osmosis amorosa.

No obstante, convengamos en que el autoerotismo siempre es complicado en la mujer; no toleran la masturbación tan fácilmente como los hombres.

–Pero vos no sos una más, no sos cualquiera.

–"Yo soy cualquiera" –replicaba una puta de Internet a un ocasional *partenaire* que insistía en no usar preservativo. Y agregaba, cuando me contaba la situación que había vivido en el hotel, que con los hombres era una suerte de erizo, "sacaba las púas". Les contaba poco y nada de su historia, cuidaba los códigos. Y tenía sus razones.

–Vos sos otra puta de Internet –le había espetado un señor, el revés simétrico del anterior, al salir de un hotel alojamiento.

Las putas de Internet, y ya mencionamos la confusión con la prostitución ("ser una cualquiera"), son sustituibles. Y este hecho es ampliamente asumido. El revés es un tedioso trabajo de fichaje, de *casting*, mediante el cual seleccionan a sus parejas. La otra cara de una combinatoria mediante la que se aseguran que no haya días libres. Se pone freno así a la depresión que se avecina en la falta.

–Vengo porque me ocurrió algo terrible. Estuve con un tipo con el que ya había estado. Él me decía: "¡Pero no te acordás de mí!" Es porque lo mío es compulsivo, contaba una mujer en su primera entrevista.

La *amante de Internet* apaga el cigarrillo separando la brasa del filtro. No se ocupa de la brasa, que queda suelta y terminará de consumirse librada a sí misma.

Notas

1. George Steiner, " Los idiomas de Eros", en *Los libros que nunca he escrito*, FCE, Buenos Aires, 2008, pp. 103-104.
2. *Ibid.*, pp. 79-80.
3. ¿Qué pasa en el encuentro sexual, aun en un puntual y evanescente *touch*? Es tan difícil responder a esto como establecer qué fue lo que pasó en la infancia. Nunca vamos a terminar de saber lo que se jugó en esos años. La infancia es cantoriana, supera ampliamente al conjunto infinito de la vida. ¿Qué pasó en un matrimonio de veinte años que se disuelve? Cuando los cónyuges se separan, se desconocen: "¿Con quién estuve? ¿Por qué todo este tiempo?" La pareja sexual, el apareamiento, consume la infancia, la subsume y la trasciende. Es otro orden de Aleph. El encuentro sexual es el lugar de precipitación y cristalización de la estructura. Si se leen los "Tres ensayos y La organización genital infantil" no puede extraerse otra consecuencia: nuestro desempeño sexual, nuestra capacidad de gozar resume todo. Formulemos todavía otra hipótesis: el punto donde se detiene el desarrollo sexual de una pareja (hasta dónde llegan en sus prácticas, hasta dónde experimentan y se atreven) es el equivalente de la represión sexual infantil y su cierre, su *clôture*, en la pubertad. Encontramos así un límite que se repite e intercambia. Esto supone entonces, y si es posible ir más lejos, dos niveles de acceso al sexo. Existe una suerte de segunda iniciación, un desvirgamiento –un "didáctico"– largo y trabajoso, una flexión del "avivarse" –más allá de la tipificación del acto sexual que instala e impone el falo– que según el grado de neurosis no resulta asequible. *Non liquet omnibus adire Corinthum*, se ha dicho.
4. Michel Houellebecq, *Las partículas elementales*, Anagrama, Barcelona, 1999.
5. Cf. el documentado texto de Gabriel Lombardi, *Clínica y lógica de la autorreferencia*, Buenos Aires, Letra Viva, 2008, pp. 147 *sq.* Lombardi desarrolla el tema del sexo de la máquina en las discusiones científicas que están en el origen de la programación de la inteligencia artificial, en relación con Alan Turing.
6. J. Lacan, "Séance de clôture" en *Lettres de l'École freudienne de Paris*, nº 18, París, 1976, p. 268.
7. En cuanto a la estructura semántica de la sexualidad y su relación con ritmos y cadencias, cf. *Los idiomas de Eros*, op. cit., pp. 77-107.
8. J. Lacan *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 733.

ZAPPING IV. MEDIOS, FORMAS DEL SIN SENTIDO Y SUSTRACCIÓN*

En su cuarto "Zapping" el autor nos propone ubicar las coordenadas de la sexualidad en la época actual. "La idea de mundo", "One night stand, booty call y fling", "Los mensajes de texto", "Crítica de arte y sexo" y "El amor y el juego sexual" son algunos de los títulos que guían el análisis.

1.- La idea de mundo.

Supongamos, y es casi tan insoportable como representarse castrado, que no hay mundo. El transfinito puede ayudar. ¿Dónde cabría en el mundo que conocemos? Ni siquiera cabe con comodidad en el álgebra.

Si no hay mundo, hay poco y nada qué hacer con la teoría de la ideología. Es imposible una representación falsa, tendenciosa, burguesa, de un mundo que por hipótesis no existe. (Desde entonces, y como dice Beatriz Sarlo, la ideología se vuelve instrumental. Los políticos la acomodan para su uso. La utilizan en el universo ambidextro que nos tocó en suerte.)

Por eso, y con toda razón, Lacan prefería hablar de "mitología de la representación" y la sustituía a la teoría de la ideología.

El mundo en el que creemos, puesto que solo somos escépticos a medias, avanza hacia una descomposición de la materia en fórmulas, hacia un materialismo de la letra. La representación y la ideología se pierden juntas, cada vez más.

mundo/ideología versus desuniverso/mitología de la representación

En la ideología se oponen dos modelos de mundo: el real y el ideologizado. La mitología, en cambio, no supone un mundo, y se ve impedida de falsear su propia ficción. En todo caso, toda ella es ideología, y no existe otra cosa. La idea de que no hay mundo hace vacilar a la teoría de la ideología. En el mejor de los casos, encontramos dos escalas de valores, dos axiologías en oposición. Pero hasta es difícil sostener que una es mejor que la otra.

Un paso más y podríamos plantear: No hay mundo, ¿y queremos que haya psiquismo? ¿Con qué se correspondería la psiquis?

Un breve flash ahora sobre la sexualidad en su estado actual y en los medios. El sexo se pone allí a la par de la descomposición de la materia. El alma del mundo, la teoría del conocimiento, se representa como un coito filmado, farsesco, repetido. La pornografía a escala global, recrea, mimetiza, la descomposición del mundo. El conocimiento, en sentido científico, se disuelve a la par de los actores porno y sus simulacros eróticos en los canales porno. La pornografía, para decirlo todo, es inmundia.

2.- One night stand, booty call y fling.

Las expresiones inglesas equivalen a lo que nosotros, en Argentina, llamamos touch and go. El caso tiene interés para los lingüistas (aunque es probable que el procedimiento sea más común de lo que parece a primera vista) porque no se trata de una palabra extranjera que se incorpora al código del hablante hispano (el caso de "delivery", por ejemplo, o "sold out", y tantas otras expresiones). Dentro de la lengua española, y movilizándolo sus recursos, se cambia el sentido de una locución adverbial, de una frase hecha –esto es lo que permite recortarla, facilita la tarea–, que proviene de otro idioma, y se la incorpora al castellano. Otra frase hecha, que

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 25 de Marzo de 2009.

proviene del fútbol, pero perteneciente al castellano, "toco y me voy", intercepta a la expresión inglesa, coadyuva al movimiento, y produce una clara metáfora.

Observemos que tampoco se trata de una traducción: no es lo que se pierde, se confunde o se malinterpreta al pasar de una lengua a otra. Directamente no hay traducción; o mejor, se traduce del inglés al inglés. Hay una actividad inicial de una lengua sobre otra, una intromisión, que comienza extrayendo de la lengua externa un sintagma congelado. El español sienta sobre la lengua inglesa una base extraterritorial, como si emitiera un tentáculo, y muta el significado de la expresión.

Ahora bien, la expresión inglesa "touch and go" existe como tal, lo hemos dicho. Pero no refiere a un encuentro sexual ocasional, puntual. Tiene el sentido de probar, tantear, testear, sondear. No se está del todo seguro de hacer algo y se arremete sobre la tarea con precaución. Es el SIDA, ahora, el que intercepta – Unterdrück, diría Freud – con la expresión.

Se presentan así algunos curiosos problemas de traducción. En una nota al pie, por ejemplo, en el caso de que en inglés figure la expresión "booty call" (o "one night stand"), y si es el caso de que se traduzca al castellano por "touch and go", ¿hay que poner: "En castellano en el original"?

Y al revés: al traducir la expresión "touch and go", desde una novela argentina al inglés: ¿qué hay que aclarar? Para explicar todo el procedimiento y los pasajes que implica una tal traducción hace falta algo más que una nota al pie.

Una tercera expresión inglesa para describir un encuentro ocasional es fling. Pero la traducción no comporta ninguna aventura lingüística, es tan unívoca como un touch.

El chat, los hoteles internacionales (el levante en el hall, en el bar del hotel) y el estándar norteamericano de seducción (sin vueltas, directa) han colaborado a imponer el touch, y quizá hasta incidieron en que la expresión misma se imponga.

3.- Los mensajes de texto.

Veamos algunas abreviaturas propias de los mensajes de texto:

- TKM (te quiero mucho);
- TreKM (te requiero mucho);
- TKMM (te quiero mucho mucho, y todas las variantes que resultan);
- BBT (beso o besito de buenas tardes);
- BBD (beso o besito de buen día);
- Thks (gracias);
- Te pienso (casi una fórmula);
- Página en blanco (casi otra fórmula);
- K (sustituido al "que");
- r u there?; etc.

En los mensajes de texto la carta de amor, en el sentido lacaniano, se codifica. Se minimiza. Es el amor que expresa la carta, a la segunda potencia. Algo de la abreviatura la duplica, la mima. Si la carta de amor, se sabe desde antes, desde siempre, terminará por no tener sentido, en este caso, de entrada y sin más, lo pierde, porque linda con la fórmula.

En estas abreviaturas, la carta de amor se reduce, se hace instantánea. Se trata del anonimato, de relaciones sin contorno psicológico. El romanticismo queda muy de lado, y la cosa transcurre por sobre todo en una suerte de complicidad y juego de sustracción.

Estos mensajes se sitúan más allá de la pareja. En una zona casi puramente formal. Forman una pequeña parte de un aprendizaje que no se desaprende. La libertad sexual (y sus formas), una vez adquirida, no se pierde. Resiste los más profundos votos, y toda promesa. Ni siquiera pasar bajo el Puente de los Suspiros la detiene. Es como andar en bicicleta. Puede resultar difícil aprender, pero una vez adquirida la habilidad, ya no tiene retorno. El equilibrio del sexo está, pues, en cuestión. Y se sostiene.

Es esto, entre otras muchas cosas, lo que hace al "amor líquido". Y es parte de lo que atenta contra la duración de las parejas: las sustrae. Y desde el fondo, hombres y mujeres persisten en sus intentos.

4.- La psicopatía y el alma.

Resuelto el síntoma por la práctica sexual, si esto es posible, se corre al psiquismo. Es sabido que la práctica de los privados (los antiguos burdeles, prostíbulos o quilombos) extiende la elección de objeto. Un dicho "gatero" lo resume: "En veinte uñas, "se" igual". El habitué de prostíbulos sabe, como Joyce, que la mujer es su propia música. Por algún lado, entonces, y pese a que nos pese, hay que reconocer que algún manejo del síntoma se adquiere por pura gimnasia sexual y por fuera de los divanes. Se encuentran así varios caminos para el mismo resultado. Porque si el síntoma es una mujer, también existe un savoir-faire que la concierne por vía del sexo. En cierta forma, la gente sabe de sí en la cama y en el diván. Salvo el caso de que se autoanalice.

–En la cama se conoce (a la) gente y la gente se conoce –aseveraba una psicoanalista inspirada.

Pero se paga un precio. Nos acercamos a la psicopatía. La cosa sexual retorna en el alma (así, se sabe, definía Lacan a la psicopatía). Resuelto el partenaire, el síntoma se instala en la psiquis, desplazamiento mediante. O mejor aun, acompañando el deslizamiento, en el instrumento. El partenaire deviene objeto de un uso instrumental. Si primeramente el obstáculo es el objeto exterior (la mujer, una mujer), una vez resuelto, se desplaza sobre el sujeto. La libertad sexual, insistimos, tiene un precio. La nueva histeria masculina, por ejemplo, forma parte de este corrimiento.

La queja de muchas mujeres apunta en una dirección: los hombres masturbadores. Cogen, pero en una suerte de onanismo persistente. Sin mirar a los ojos a la mujer, sin interés en el goce del otro. Cogen con una foto. Rápidamente, sin técnica. No les interesa ya el objeto. Y, si creemos en los dichos del consultorio, son muchos.

Las mujeres, entonces, tienen que inventarle un pene a los hombres, y no sabemos si para reanudar o reiniciar el juego.

5.- Pensar el Grupo Cero. Precursor.

La práctica del Grupo Cero no se pensó seriamente. No se pensó, simplemente. ¿Cómo pudo haber ocurrido? A mediados de los '70 irrumpe en Buenos Aires un grupo de psicoanalistas, poetas, literatos, cuya práctica liga directamente con el sexo. Se transforma pronto en un verdadero fenómeno de masas. Se expande con gran rapidez. Una parte de ellos termina emigrando a Madrid con el golpe militar de 1976. En la medida en que la praxis del Grupo Cero lindaba con lo obsceno, la sexualidad, y hechos en aquel entonces más reprimidos que hoy día, podemos decir que se habló mucho del Grupo, pero no se lo analizó desde ninguna perspectiva. Se esquivó de todas las formas posibles tomarlo como objeto. El Grupo Cero, a la distancia, años después demostró en acto, creo, que la verdad y la sexualidad van juntas. Podría haber reivindicado, si es que no lo ha hecho, una expresión de Lacan: el ser-para-el-sexo. Hasta podría haber agregado otra reflexión: "La metafísica –Lacan dixit– es la histeria". El sexo es la verdad y la medida de la verdad del hombre común.

Lévi-Strauss se preguntó por qué tan poca gente es compositora, considerando que la música gusta a casi todo el mundo. En el caso del Grupo Cero la demostración, o la provocación que introdujo, es similar: ¿por qué tan poca gente se ha ocupado de la sexualidad? Por qué, si el sexo nos concierne hasta tal punto, se le ha escabullido casi siempre el bulto.

6.- Crítica de arte y sexo.

Hace unos meses, en La Biela, Cacho Santana me exponía la situación actual del arte. En los años '50, para partir de ahí, el fenómeno, la manifestación artística era casi todo. Ocupaba el 90 por ciento de un círculo. Hoy, el epifenómeno, es decir el comentario sobre el arte, ocupa ese 90 por ciento, y el arte es un pequeño círculo, el 10 por ciento restante, al que rodea el mayúsculo epifenómeno. Si pensamos en la aparición de un mercado sexual, la cosa parece haber sufrido también una inversión. Se hablaba menos de la sexualidad, se la exhibía menos. Hoy todo se ha hecho público. El mundo asiste por los canales de cable e Internet a un coito continuo que muestra a la humanidad en un espejo de LCD de su intimidad. Se trata del porno como producto de excitación, del sexo devenido mercancía, que ha rodeado a la sexualidad humana y la circunvala. Si el mundo evolucionaba alrededor del orgasmo, ahora puede ver su simulacro en un cine continuado, global, y asistir a una verdad que estuvo sustraída. El mundo se pone a la par del sexo por primera vez (quizá haya que remontar hasta los templos megalíticos de Malta para encontrar algo parecido; sobre las gradas de esos escenarios de piedra se montaban, según se cree, escenas de sexo explícito: antiquísimos pornoshows).

La gente se pone a la par del sexo, el simulacro y el mundo. Se filma un mundo que coge. El mundo sin máscara. La médula del mundo.

El sexo se apareja con la descomposición de la materia.

7.- El amor y el juego sexual.

Al menos, en cierta órbita de los encuentros que se arreglan por los buscadores de Internet, en un grupo de adultos (los que están, por así decir, en la búsqueda sexual) la pareja es farsesca. Se juega el juego. La pareja misma se transforma en un juego. El amor adquiere otro estatuto. Y todo está en saber si no es el estatuto "verdadero" de la cosa.

Supongamos que el amor deriva del sexo, que no es solo un efecto del narcisismo, que se liga al coito, y que es apenas algo más que el juego sexual utilizado. Esto lleva a revisar las fijaciones posteriores a la pubertad, que han quedado por completo fuera de la órbita de la teoría psicoanalítica. Freud, recordemos, consideraba que la adolescencia ya no presentaba interés teórico (cf. el caso Dora). Todo transcurría allí, en Dora, en la entrada en el mercado sexual, pero con

un bagaje de fijaciones, condiciones eróticas, estructuras en general, ya consolidadas. El análisis detuvo la investigación en la pubertad. ¿Por qué? Quizá, no se trataba más que de sostener a Edipo.

Algo similar ocurre con la seducción. Tanto las fijaciones postpuberales como la seducción hacen a la captura de la sexualidad en el sentido (fenómenos que son tal vez más visibles en la adultez), y han sido descuidadas por el psicoanálisis. Es evidente, hoy, que la seducción forma parte de lo que Freud llamaba placer preliminar (y sustrajo de sus Tres ensayos).

Pero ocupémonos de las relaciones sexuales de los adultos que están, por así decirlo, en el "repechaje". La cicatriz de los romances frustrados, la experiencia acumulada, funciona como un músculo que se ha entrenado. Cada vez reacciona más rápido. No son cicatrices en distintas partes, esparcidas, sino que han encallecido en un mismo lugar. Cada vez la superficie se torna más dura y la marca que hiere es menor. El duelo es breve y anticipado, como querría León Grinberg. Esto hace que se crea en el amor y en la pareja; pero se cree, sin tener un gran concepto. Casi podríamos decir, como se cree en el psicoanálisis.

En las relaciones adultas suele no haber "previa". Y esto implica la desaparición en buena parte del amor. No hay idealización. La alienación que produce el amor es baja, casi nula. Por otro lado, se continúan historias que terminaron hace tiempo; se refuerza así la cicatriz que mencionamos antes.

Se produce un retorno a la adolescencia y a relaciones múltiples sin perspectiva de reproducción ni pareja. Sabemos poco y nada de lo que significa la falta de reproducción y su incidencia sobre el sexo.

Estos hechos, sumados, llevan a un nuevo despertar: la creencia en la pareja adquiere una dimensión lúdica, hay algo de actuación y escena. Por algún lado, se denuncia su ilusión. Desde entonces, la historia con nuestros padres parodia a los Reyes Magos. Y la escena primaria deviene brumosa.

Intuimos que las mujeres de alrededor de 50 años no son del todo creíbles, los hombres quizá menos. Pero, de todas maneras, siguen participando. Las mujeres adquieren una posición muy activa, en parte por su alejamiento del amor: tienen a los hombres. En general, toman una posición relativamente masculina.

—A esta edad ya no vas a enamorarte, se trata de tomar algún vino y coger... —decía alguien.

Si el amor forma parte de los juegos eróticos, y aun del placer preliminar, en el psicoanálisis parece no haberse planteado del todo bien la distribución entre libido y narcisismo. El problema no radicaría tanto en que el amor es de otra órbita, sino en que se transforma en el juego exclusivo del apareamiento y puede, entonces, llegar a interferirlo al máximo. El obstáculo no es narcisista, o, al menos, no es solo narcisista. Y desde entonces hay que revisar la relación entre la pulsión parcial y el amor, tan cara, como observaba Lacan, a León Bloy y sus judíos de la compraventa.

ZAPPING V. SOBRE LA POROSIDAD*

Tomando el concepto de porosidad de Benjamín -según el cual el eje privado/público resulta presentar zonas porosas- el autor aborda las problemáticas contemporáneas desde la porosidad de los medios de comunicación.

I. Otra vuelta sobre el chat.

Nunca se ha escrito tanto como ahora. Si pudo parecer que el arte de la escritura estaba en tren de desaparecer –en lo que respecta a la gente común, no a los profesionales de la pluma–, actualmente la proliferación de mensajes de texto, del chat y el mail, ha puesto a la escritura nuevamente en primer plano. Es cierto que el estilo deja mucho que desear y que los textos se hallan plagados de errores de ortografía, abreviaturas y señales poco ortodoxas, pero eso no quita que el escrito haya vuelto al primer plano. En un tal contexto, volvamos otra vez sobre el chat para señalar algunas características.

Si lo comparamos con la novela salta a la vista su *polifonía*. El chat se constituye a partir de diversas voces. Si la construcción de varios estratos del relato o la narración en la novela gira sobre sí misma, en el chat, en cambio, se unifica alrededor del actor en cuestión. Es una “novela” escrita desde varios puntos de emisión y que termina en el disco duro, hasta nueva orden. Pasa a formar parte de los historiales de conversación.

Otro de sus fenómenos es la *interversión*, que se encuentre, por decirlo así, “gente interpuesta”. El término francés, se sabe, es *immixtion*, y fue utilizado en varias oportunidades por Lacan en relación con el sujeto. La multiplicación de las voces y los apodos que pueblan el chat se intercambia, aparece súbitamente, interfiere. Para decirlo todo, traiciona. Las confusiones que se producen entre los interlocutores o con los nicks son claros ejemplos de ello.

Un tercer aspecto que caracteriza la escritura en el chat es la repetición, una suerte de *zonacititis*, aludiendo a uno de los buscadores. Algunas personas, interceptadas por una copiosa actividad en Internet, repiten las mismas historias *una y otra vez* como si padecieran un Alzheimer. Si él o ella quieren saber de la actividad de seducción que el otro sostiene, que la pareja ocasional mantiene, de su adicción a Internet y los buscadores, este hecho, que el interlocutor olvide que ya nos ha contado varias veces la misma historia, constituye un signo delator e inequívoco.

Se sabe del placer que los chicos obtienen cuando se les cuenta de forma idéntica, sin cambiar una letra, el mismo cuento. En el chat nos hallamos, si realizamos la comparación, frente a una situación equivalente a aquella captura infantil, pero encapsulada y artificial. En la observación de Freud, el saber (el S_2) se completa y fija, alcanza el goce en juego en la repetición. El niño se fija como objeto. Esto imposibilita la segregación de un objeto propio. Dificulta, entonces, el funcionamiento del principio del placer, dado que la separación del objeto permite representar al sujeto (el fantasma). Pero en el caso del chat se trata, como resulta obvio, de una captura muy parcial y localizada. Se entenderá, entonces, que se ubique un poco por fuera del principio del placer y en relación con el síntoma.

Comparemos ahora el chat y la transferencia. En el chat el objeto se produce como *otro trazo* (por ejemplo, la serie de los machos) y se tiende así a borrar el intervalo. Todos los trazos, las marcas, son el mismo trazo. Y el objeto erótico termina más o menos en una abstracción. Se trata de un cierto bovarysismo, un amor del amor. En

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 10 de Diciembre de 2010.

cambio, en la asociación libre queda técnicamente privilegiado el intervalo, que en principio es cubierto por el amor de transferencia.

En un caso, el amor es privado (el gabinete analítico) y se explicita allí potencialmente, sin realizarse. En otro, es público (el espacio virtual) y carece muchas veces de desarrollo.

En cuarto lugar, el aspecto obsesivo del chat no salta a la vista. Se tiende a pensar que la virtualidad que proporciona Internet es sobre todo fóbica. Pero el tabú de contacto y la adicción son características obsesivas. En algún sentido, se tiene todo y nada (se es rey o reina aboliendo la monarquía: el pedido pretende destituir al Otro). Lo público y lo privado se mantienen en planos distintos y no se mezclan más que en la Red.

Por último, el usuario de Internet –y no sólo de los buscadores de pareja– es, si se quiere verlo así, un tipo de *flaneur* (casi) privado y virtual.

II. Un reaseguro contra la castración.

¿A qué otro lugar podría dirigirse el tipo que al cine porno? Sólo puede coger si lo están filmando. Su mujer, Lorena, le amputa la intimidad y la parte íntima. Con todo debidamente registrado el hombre puede estar más tranquilo. No volverá a ocurrir. Pero si por azar ocurre, entonces será fácil probar la emasculación y que nadie intervino para detenerla. Lo privado, el núcleo mismo de la vida privada, se hace público.

Si pensamos un poco sobre este hecho, nos lleva a una idea que se emparenta con el concepto de porosidad en Benjamín. El eje privado/público resulta presentar zonas porosas, donde la distinción ya no se sostiene. Pero quizá esta misma cuestión sea útil para situar el fenómeno del porno. Se trata entonces de la porosidad en el sexo. Y si se quiere de un *semblant*, de una falsa porosidad: el sexo en televisión e Internet.

III. Los Beatles y una acepción de "touch".

Hemos insistido sobre la traducción de la expresión *touch and go*. Dijimos que se trata de una invención argentina y que la expresión inglesa tiene otro sentido. Además, existen en la lengua inglesa otras expresiones que remiten a lo que nosotros llamamos *touch and go*. No obstante, cuando se trata del primer término de la expresión, *touch*, la cosa cambia. Y en ese sentido, un viejo tema de Los Beatles puede servir de ejemplo. Quizá intervino activamente en la acuñación de la expresión en cuestión, aunque tardíamente. Reproducimos a continuación la letra de aquella composición de Lennon y Mc Cartney, grabado entre el 20 de febrero y el 30 de marzo de 1965. El tema aparece en *Anthology 2*, en 1966, aunque fuera concebido inicialmente como parte del álbum *Help!*

THAT MEANS A LOT (Significa mucho)

*A friend says that your love
won't mean a lot.
And you know that your love
is all you've got.
At times things are so fine
and at times they're not.
But when she says she loves you,
that means a lot.*

*A friend says that a love
is never true.*

*And you know that this
don't apply on you.
A touch can mean so much
When it's all you've got.*
(Un touch puede significar mucho, cuando es todo lo que obtienes.)
*When she says she loves you
That means a lot.*
(Cuando ella dice que te ama, significa mucho.)

*Love can be deep inside,
love can be suicide.
Can't you see you can't hide
what you feel when it's real.*

*A friend says that your love
won't mean a lot.
And you know that your love
is all you've got.
A touch can mean so much
when it's all you've got.
When she says she loves you
that means a lot.*

*Can't you see, yeah.
Can't you see, yeah.*

.....

IV. Cosas escuchadas.

-El hombre quiere decir "Hay que consumir el acto", pero se expresa de la siguiente manera: "Hay que consumir el acto". El lapsus marca la existencia, la imposición de un mercado sexual.

-“Los buscadores son un parque temático, Temaikén.” La variedad de existencias parece cubrir todos los aspectos: sociológicos, antropológicos, etc.

-“Está todo muy podrido.” En alusión directa y desembozada a la ideología que circula actualmente sobre el sexo y la pareja.

-“Todos los tipos son gays hasta que demuestren lo contrario.” Dicho por una señora que al parecer había tenido algunas malas experiencias y no reulaba frente a la inversión de la prueba.

-“Todas las conchas vienen con voladitos. Y todos los culos son comunistas.” Amélie Nothomb escribe sobre una niña que sabía que se hallaba en un país comunista cuando encontraba que pululaban los ventiladores.

-“El amor existe, pero no tengo un buen concepto”. Dicho como apología del *touch*.

-“Demasiados cepillos en el vaso”. El hombre proveía un consejo sobre lo que hay que mirar (y contar) cuando se entra en el departamento de una señorita.

-“Fue un café and go”. Sin comentario.

III. EL SABER SUPUESTO

A TRANSFERÊNCIA NA CRIANÇA*

"A mãe: Diga-me de todas as formas, Vladimir..., diga-me como o dirias se valesse a pena me dizer..."

Ernesto: Pois...eu estaria aqui, igual como estou agora, olhando-te descascar batatas e logo, de repente, te diria e pronto (pausa). Já estaria dito.

A mãe espera. Pausa. Logo Ernesto grita.

Ernesto: Mamãe, te diria, mamãe... mamãe, não vou voltar ao colégio porque no colégio me ensinam coisas que não sei. Logo, já estaria dito. Já estaria dito. Já estaria dito.

A mãe deixa de brigar. Pausa.

A mãe repete devagar: Porque-no-colégio-me-ensinam-coisas-que-não-sei...

Ernesto: Isso mesmo..."

Marguerite Duras
A chuva de verão

O problema do brincar.

Desde as interpretações do brincar de Klein -que não brincava muito com as crianças-, passando por Dolto -que tratou sempre seus pacientes crianças como adultos: lhes fazia pagar com pedrinhas, brinquedos, lhes falava sem concessão alguma de linguagem-, até a situação atual dominada por uma tendência -no âmbito lacaniano, especialmente- a reduzir a análise de crianças à de adultos, a estabelecer uma continuidade entre ambos campos, a brincadeira como material e como substância da análise de crianças resulta sempre mais ou menos descuidada em proveito de outra dimensão.

No lacanismo atual, esta dimensão compromete um problema de método, posto que se é verdade que a análise de crianças é semelhante à dos adultos, não haveria nada que aprender, e pouco ou nada que investigar.

Se o desenvolvimento vai do desconhecido ao conhecido não comporta conseqüências. Para extrair conseqüências, há de se percorrer o caminho no sentido inverso. Temos que começar, então, por reconhecer o problema que coloca o psicanalista de crianças, e tratar de aproximar sua especificidade.

Dois casos.

Vou comentar brevemente dois casos.

O primeiro deles foi publicado em Crianças na psicanálise (Manantial, Buenos Aires, 1989, pp. 127-133). O autor é François Leguil, e o artigo leva o título: Cura de uma criança paranóica?

Nas três páginas iniciais, encontramos dados e referências gerais da psicose, da psiquiatria de De Clérambault, e do seminário III (As psicoses) de Lacan. O relato do tratamento, neste artigo claramente dividido em dois, começa na página 130.

Dados gerais e motivo da consulta. Fatah -tal é o nome da criança- é de origem argelina. Seus pais comparem na consulta pela "enorme indiferença que Fatah manifesta pelas atividades escolares" (p.130). Os pais têm por volta de trinta e cinco anos. O pai é operário. "Homem secreto", reticente, segundo observa Leguil. Aos dois anos de Fatah nasce um irmão e, dois anos depois, uma irmãzinha. A cura transcorre entre dezembro de 1986 e outubro de 1987.

* El presente artículo fue publicado en: Psilácanise clínica da cultura, en: www.pucsp.br/psilacanise. Existe la versión en castellano en la revista Psicoanálisis y Hospital Nº 2 Año 1 Nº2 Noviembre 1992, "En torno a la pulsión, El juego de la clínica pgs. 63 a 68.

Do início do tratamento até fevereiro. No começo da análise, a criança desenha rabiscos indecifráveis. Algumas sessões mais adiante, imagens confusas que fazem pensar em "habitações, envolturas, um corpo humano atravessado por cifras e letras imprecisas". Pouco depois, quer fabricar um livro. "Reúne e pega folhas de papel".

Em fevereiro, se produz uma modificação notável, Fatah diz: "O cérebro é fascinante. É difícil desenhar um esqueleto porque temos que fazê-lo sem decoração. O corpo humano forma parte do cérebro?... Um bebê contém um esqueleto, mas o que faz isso na barriga da mamãe?..." (pp.130-131).

Tom do tratamento e perguntas. Desde aí até o final, Fatah se perguntará pela natureza, a criação, o corpo, o tempo, a gestação, o cérebro, as estações. Desenhará árvores nuas (árvores de inverno) aludindo ao seu esqueleto. Mas, não obstante, antes de nada, trata-se de uma investigação da qual faz participar seu analista. Não são perguntas à secas. Ponto sobre o qual voltaremos.

Descrição da situação analítica. Fatah se propõe como um pequeno filósofo. Encontra, como os pré-socráticos, que a origem de tudo é o fogo; ou busca, como Descartes, a glândula pineal, e termina como Bergson interrogando o princípio da vida: a seiva e a vida dos lápis. Assim, pois, o tratamento pode ser descrito como o encontro de uma criança filósofa (também cartógrafa, bióloga, etc) com um analista de crianças. São João e o Perguntão.

A contigüidade entre o motivo da consulta e a série de perguntas resulta imediata: Como poderia estar interessado Fatah na aprendizagem escolar com o nível de problemas que o ocupa? Não é que esteja desinteressado; está interessado, mas em outras coisas.

Diagnóstico. No entanto, Leguil dissolve esta relação com o diagnóstico que emite como pergunta em seu título: paranóia? (Em rigor, é um diagnóstico entre aspas que, pelo que veremos depois, tem mais valor de citação, pelas aspas, que de outra coisa). Nenhum elemento avaliza esse diagnóstico. Não há alucinações verbais, nem visuais -estas últimas, no caso da psiquiatria infantil, também não bastariam para justificar o diagnóstico: são relativamente freqüentes em crianças não psicóticas-, não encontramos fenômenos de automatismo mental e tampouco há reticência paranóica, nem se vêem perseguidores. Desde o ângulo semiológico, o diagnóstico é pouco defensável. Considerando o material psicanaliticamente, não há nenhuma elucidação transferencial do caso que permita fazer um diagnóstico de outra índole. E, nesse sentido, não poderia falar-se também de neurose ou de perversão.

Do diagnóstico à transferência. Mas, então, porque lhe ocorre isso? No início, pelos temas de origem, e pelo conteúdo do diálogo que o analista mantém com a criança. Ali caberia tomar "paranóia" alterando um pouco sua significação grega (=demente), e traduzir a expressão como "conhecimento de lado", ou "paralelo".

Mas há um sentido menos acessível que conecta as três iniciais do artigo com o caso: de onde lhe vem esta idéia? Ou melhor, em geral, e transferencialmente: Como nascem as idéias? Isto situa, sem justificá-lo, o encabeçamento e o desenvolvimento teórico a respeito.

Uma vez examinada essa pergunta, se nota que o perguntar da criança toma outro caminho: Fatah interroga idéias-bebês. Por ali passam os temas do nascimento e da morte, o esqueleto como conceito das coisas e, sobretudo, o que governa o cérebro: "O cérebro do homem programa tudo o que ele faz. Mas tem que haver

alguém ou algo que governe cada cérebro..." (p.131). Nesse sentido, se desdobra o esforço classificador de Fatah: o princípio de classificação está na seiva dos lápis.

Uma interpretação. Em relação a esta última, o analista intervém assinalando a Fatah a palavra "desvitalizados" (os lápis achavam-se nesse estado) e se produz então "a sessão do ciclone". Apenas assinala essa palavra, Fatah mancha furiosamente o papel, o preenche com uns rabiscos enlouquecidos e frenéticos e, comentando sua produção, relata: "É um ciclone, deixa as pessoas sem abrigo. Os ciclones foram inventados com uma espécie de truque que ninguém conhece, que não se pode saber." A interpretação corta o brincar (é o mais comum quando se toma como modelo a análise de adultos, sendo, por outro lado, também muito comum a forma da interpretação: repetir uma palavra do paciente).

A brincadeira. Mas, e aqui chegamos ao ponto que deveria ser examinado sempre no material da análise de crianças, e que nos interessa; do que estavam brincando, uma vez que alguma brincadeira foi interrompida?

Se atendermos ao fato de que Leguil cita textualmente a Fatah, e que o menino quer num dado momento fazer um livro, o jogo seria fazer o Corão (o que não deixa de remeter aos encontros iniciais de Lacan -palavra santa). Noutro sentido, poderiam estar brincando de "arquivo" ou de "datilógrafa". Outra descrição: brincam a dar-se importância (Que perguntas fazem!).

Outra: brincam a inventar um mito da origem (No princípio de tudo está...), que não encontram. Também poderiam brincar de realizar uma Enciclopédia Argelina (por esse lado, de fato, deslizam-se as referências poéticas do menino próximas aos enunciados e ao estilo do Corão). Essas brincadeiras estão mais ou menos presentes; não obstante, preferiria dizer que brincam de nascimento das idéias, de idéias que nascem como bebês. E se vê, por essa via, porque a interpretação produziu um ciclone: O que te ocorreu? Você tem de se dar conta do que se passa! Se seguirmos esta linha em relação à cena primária, os pais não são os que têm a idéia de como se fazem os bebês, são os que não têm nem idéia disso.

A cena primária, interrogada nessa direção, não leva à idéia de bebê, senão à uma idéia-bebê. Assim, as perguntas de Fatah não são tanto pela origem das coisas como pela origem das idéias. No começo existem idéias, embora reenviem, logo, à origem das coisas.

Esta dimensão converge com fato -disse anteriormente- de que não se trata de um perguntar à secas. Existe uma situação de investigação em curso, da qual o analista participa convidado por Fatah. O menino lhe diz: "O importante entre você e eu é estudar o esqueleto... Para que saibas de que modo um esqueleto cresce e envelhece" (p.131).

Fatah vai revelando segredos ao seu analista. Mas, o que é um segredo? A princípio, um segredo revela-se sobre o fundo da ignorância ou a não resposta do Outro. Em segundo lugar, contrasta com o esqueleto das coisas. Fatah não respeita intimidade, perfura. A respeito das pessoas, ele "segreda" que elas não teriam a menor idéia. Neste ponto, é necessário recordar o que dizia antes da cena primária, assim como a menção ao "homem secreto" que era o pai.

Esta apresentação do caso (a minha) vê-se mais ou menos corroborada pela forma na qual termina o tratamento: Fatah o deixa sofrendo de dores de estômago e de cabeça. Disse, então, que se curou porque pôde falar sobre como se faz um iogurte. Fatah adquire uma concepção alimentícia, e responde por seu tratamento com uma concepção (nos dois sentidos do termo).

Por quê supõe Leguil que Fatah pode responder pela sua cura? Em algum ponto, o analista obtém uma resposta estranha, ele se surpreende (talvez sem razão). E, finalmente, pergunta e resposta -como as perguntas e respostas do material-enrarecidas e enigmatizadas, ficam como explicação do caso. "Curei-me porque pude falar com Leguil de como se faz um iogurte". A seqüência não se descarta, se registra, esta vez para surpresa do leitor. Resulta óbvio que aqui existe algo invertido. Comumente, falamos a um menino: "Falei com teus pais, falamos de você. Você sabe por quê você vem me ver?". É atípico que umas semanas depois de terminado um tratamento se pergunte ao menino: "Como você se curou? e Por quê?". O analista encara o tratamento de maneira conceitual, desde um ponto de vista técnico de não brincar com o menino, no máximo, observa como desenha.

A unidade do psicanalista. Leguil pensa, mais bem, num desenvolvimento no nível do fantasma, e para nada no brincar. Por isso sustenta, apesar de citar antes a opinião contrária de Michel Silvestre, que a psicanálise é uma só, e que sua unidade justifica-se no desejo do analista: "O que está em jogo é exatamente o mesmo (na análise de crianças), pois a unidade da psicanálise (isto lembra um velho título de Lagache) não se deve a similitudes fenomenológicas senão ao desejo do analista, a sua função no sustento que deve proporcionar a experiência regulada de uma transferência. (...) Um menino é um analisante de pleno direito. Também sabemos que os analisantes, mesmo sendo adultos, são meninos quando os significantes de sua história reaparecem!" (p.129)

Este último argumento, indelével por sua circulação: re-introduz na definição o que se busca delimitar. Deveria advertir-se que o desejo do analista, quando aparece de maneira mais ou menos pura na análise de crianças, é angustiante. Neste caso, temos como exemplo a sessão do ciclone. Esta é, por outra parte, a razão de que não haja possibilidade de interpretação direta.

De qualquer forma, resultaria esperada uma fundamentação transferencial do caso que elucide o desejo do analista. Não há nada disso. Neste aspecto, o único que aparece -como expressão de desejos, meramente-, é uma tímida menção ao atravessamento do fantasma.

"Fatah serviu-se do que me disse para modificar sua posição enquanto ao saber (...) ...já não parece estar-lhe vedado um horizonte de conhecimento ao qual dirigir sua interrogação naquele ponto no qual o fantasma não o sustenta." (p.133) Situação de lapso, posto que, se existe algo seguro, é que nada limitava a interrogação de Fatah. O menino nunca sofreu uma inibição do conhecimento; em todo caso, padeceu de um desinteresse extremo. E nisto se parece a Ernesto de Marguerite Duras. Ernesto, frente ao colégio, dizia: "Não vale a pena", e dava meia-volta.

Retendo esta oposição entre fantasma e brincadeira como questão teórica e técnica, passo ao segundo caso. Desse material, tomarei uma seqüência da brincadeira. O texto chama-se Um desejo de brinquedo, de Marta Beisim. Foi publicado pelo Hospital Espanhol formando parte de uma série de quatro conferências.

Motivo da consulta. Era um menino de nove anos trazido para a consulta devido a problemas de aprendizagem não muito graves, e que giravam em torno da dispersão (menos grave que o caso anterior e típico): não terminava as tarefas, não as completava, etc. Os pais estavam preocupados também porque o menino dormia mal, tinha pesadelos. Ao despertar, dizia que sonhado com tubarões.

Seqüência da brincadeira. Uma brincadeira se repetia em distintas sessões. O menino se jogava sobre um tapete (que não cobria todo o espaço do consultório e

era de pêlo muito alto) fazendo escarcéu, dando gritos e rindo. Dizia que ali existiam plantas carnívoras. Ou: "Socorro, socorro, as plantas carnívoras outra vez!"

A analista lhe disse: "Nós, as plantas carnívoras, estamos muito contentes de estarmos aqui porque gostamos do alimento que nos cai de vez em quando", tomando a voz da planta. Foi o contrário de uma interpretação na qual assinala-se algo além do brincar ou do que o brincar simboliza ou expressa. Estava aquém do próprio brincar. Por outro lado, seria uma das formas de brincar esquecida (ou reprimidas) pelo adulto.

Paradigma do modo de brincar em muitos aspectos: se faz o objeto falar, se fala desde dentro do brinquedo. Neste caso, desde embaixo do tapete.

A seqüência prossegue. O menino diz: "Mas se as plantas carnívoras não comem pessoas, comem insetos, vi na televisão. Você não sabia?" A analista diz: "Olha, poderíamos colocar um cartaz que dissesse: Perigo! Zona de plantas carnívoras, por via das dúvidas, embora não comam mais que insetos..." O menino diz: "vamos, vamos!" Com este cartaz, que depois não é feito, ficaria marcada a entrada e saída do brincar, porque, além disso, a brincadeira está intercalada com outras brincadeiras.

A sessão prossegue com o menino dizendo que viu um filme proibido: Esplendor. (Conectado com a proibição, o terror e se ele pode entrar ou não).

Cena primária. A construção da analista aqui, referida como no caso anterior à cena primária, toma o fato de que as plantas carnívoras ficam com fome (provavelmente o desejo do sonho: deixar famintos os tubarões). Levado ao terreno da cena primária, seria: a mamãe está insatisfeita, o papai lhe fica grande (coisa que poderia ser ao contrário).

Brincar suposto. Mas, para além desta construção do tipo "não lhe entra", o importante é que fica suposta uma brincadeira: o de deixar com fome, deixar insatisfeito.

Nesse sentido, a tarefa com crianças não giraria, tomando como modelo este caso, sobre uma interpretação da oralidade (os desejos retaliadores ligados ao sadismo oral, à voracidade e aos problemas de aprendizagem como incorporação), ou sobre a posição do analista como objeto oral -clássica no sentido lacaniano: construção retroativa do Sujeito Suposto Saber a partir da posição do analista como objeto. Aqui o suposto é uma brincadeira e não um objeto ou uma fantasia. Assim como a interpretação deixa lugar à brincadeira, a transferência não se produz pela instalação do objeto no Outro (no analista) porque a transferência (o que está suposto e funciona como SSS) é uma brincadeira que se brincou sem ter sabido.

A transferência se produz na suposição de um brincar (de uma regra da brincadeira), da qual o analista participa com dificuldade e com bastante resistência.

Não existe continuidade entre análises de crianças e de adultos. Este modo de apresentar as coisas ameaça a continuidade do campo da psicanálise, já que, de fato, teria que ser reconhecida que a experiência da análise de crianças é descontínua em diversos aspectos. A criança não adquire a significação da operação analítica, não é afetado pelas conseqüências da queda do saber. Não poderíamos nos perguntar por que Joãozinho (o pequeno Hans) não foi analista.

Primeiras conclusões. Os exemplos que dei levam a distinguir a interpretação da brincadeira, da brincadeira como meio (como material próprio da análise de crianças) e, por ali, distinguem a fantasia da brincadeira. A brincadeira não é uma fantasia suplente, atuada, está no lugar da fantasia e é o termo último com o que o analista opera. Não existe um além da brincadeira, uma fantasia fundamental nem fantasia inconsciente. Em segundo lugar, a posição do analista não está concernida no objeto senão em sua participação na brincadeira. Acrescento: esta inserção não é a mesma segundo a idade da criança: na latência o analista aparece como par, como semelhante, e em menininhos menores como brinquedo. Isto complica ainda mais o problema.

Volta sobre a interpretação e a transferência.

Interpretação e transferência nos adultos e comparação. Até o momento, considere a interpretação e a transferência sem conectá-las. Agora vou trabalhar um pouco na comparação com a análise de adultos. O que acontece na análise de adultos quando o analista interpreta? O que chamamos transferência é, em parte, o ponto ao que o analista é arrastado pelas conseqüências da tarefa interpretativa. O analista se vê conduzido a um lugar que responde (o lugar e não ele) pela interpretação. Este é o objeto.

Correlativamente, a associação livre tende à mesma produção. Entre associação livre e interpretação existe um ponto de convergência. Exemplo: o analista interpreta fazendo construções de cenas infantis, e o paciente associa corroborando sempre. E depois de certo tempo, resulta que toda esta história tem que ver com a vida religiosa da paciente e, especialmente, com uma dúvida sobre a confirmação. Suponhamos um pouco mais, ainda: se tratava de confirmar a inexistência do objeto fálico na mulher. Qualquer que seja o caso, chegam ali sem sabê-lo e sem plano.

Outro exemplo: as interpretações são sinópticas, agrupam muito material e o sintetizam. O paciente, quando associa, engloba as interpretações, as generaliza, as arredonda. A coisa vai pelo lado do erotismo uretral. Apresenta-se a nós uma "sorte de bexiga".

Esta convergência no objeto não ocorre na análise de crianças. Não há associação livre, nem interpretação. O ponto de convergência do trabalho analítico não é um objeto. Muito menos, então, poderia dizer-se que existe um atravessamento do fantasma ou um ato analítico.

Posição do analista na brincadeira. Quando se descobre um brincar suposto, ou a regra de um jogo, não poderíamos dizer que o analista faz semblante de regra, de jogo, nem que representa de algum modo ao brincar. O analista tem uma posição lateral a respeito do brincar suposto. Eu diria que faz alavanca ou proporciona um ponto de apoio para que essa brincadeira não reconhecida - conectada com a sexualidade e a cena primária- possa emergir e seja reconhecida. É o caso das plantas carnívoras. Mas o analista não acaba arrastado ali por algo que faria de equivalente a interpretação. A questão, então, pode ser estabelecida assim: como definir a participação do analista no material da brincadeira em relação à produção de um brincar suposto e rasgado pela sexualidade? É a pergunta pela transferência na análise de crianças.

Por contraposição e como contra-exemplo, para situar a âmbito da pergunta: é legível a sexualidade infantil na caso de Leguil? Não há sequer referências. De maneira que, ao contrário, temos que deduzir que algo do material infantil da brincadeira, senão o surpreende, leva ao terreno sexual. Mas aqui -como no fantasma que não está atrás do brincar- não se trata de que exista uma sexualidade além do brincar, o brincar é sexual, porque a sexualidade infantil é

infantil, quer dizer, "de brincadeira." Descritivamente, para responder a pergunta que fiz, o analista aparece como brinquedo, pondo voz ao brinquedo, como máscara, disfarce, personagem, par, companheiro de brincadeira, semelhante; como sustentando o equívoco sobre a pessoa, brincando de todas essas maneiras. O erro sobre a pessoa se produz no interior da brincadeira.

Menos descritivamente, o analista participa atualizando a brincadeira (nos dois sentidos, de atualidade e de encenação de algo que não foi) como um jogador inadvertido oferecido a uma leitura. E, por isto último, teríamos que distinguir que o analista não é a causa do brincar.

UNA DEFINICIÓN MÍNIMA*

En diversas ocasiones, en nuestro medio, se apeló al término “transferencia real”¹. Este concepto puede remontarse, según creemos, a la aparición del seminario XI en cuanto ese texto introduce una elaboración donde la repetición queda ligada a lo real, a la *tyché* y al encuentro fallido². La aparición en 1973 del seminario XI planteó a Oscar Masotta y a sus alumnos de aquel entonces el problema de compatibilizar la repetición simbólica –pensada con el modelo de *La carta robada*– con el elemento real de la repetición. En diciembre de 1974 Masotta dejó la Argentina y el problema quedó para sus discípulos.

Si doblamos la transferencia siguiendo a la repetición –simbólica y real– obtenemos uno de los antecedentes en juego en la acuñación del término. Pero esta es la parte local, y un tanto épica, de la historia. Se ha conceptualizado también la transferencia psicótica –particularizada como una erotomanía de transferencia– a partir de un objeto por fuera de su articulación con el *semblant* y de la posición del analista como sujeto barrido.

La crítica del término “transferencia real”, que es lo que nos proponemos aquí, es instructiva.

En principio, ¿qué entender por transferencia real? ¿Qué quiere decir?

¿Significa que la transferencia es imposible? Sin duda, no. ¿Significa que lo real se transfiere? Todo indica que es la acepción correcta en que debe entenderse el término ya que la transferencia planteada como imposible es un absurdo, o, por lo menos, algo que nos saca del campo del psicoanálisis. Este es el sentido del genitivo que hay que elegir si planteamos los términos de la siguiente forma: *imposible de transferencia*. Así, lo real entra en relación de transferencia aun cuando solo sea bajo la forma del objeto (a) –y es en esa instancia que se piensa–. Pero esta fórmula o no dice nada –puesto que consiste en la articulación de siempre de la transferencia y el objeto (a)–, o si dice algo, y se pretende permanecer más o menos fiel a la teoría de Lacan, convendría evitarla cualquier precio. Y esto porque según la teoría de Lacan y para producir con ella una fórmula mínima: *lo real obliga a suponer*.

Esta fórmula es visible tanto en *Proposición* –que relaciona la imposibilidad de la relación sexual y la necesidad de suponer al sujeto frente al significante faltante de la díada sexual–, como en los cuatro discursos –la imposibilidad de las parejas en el piso superior produce la suposición de gobernar, educar, etc.– o en los nudos borromeos –lo real, tercero, producto de la imposibilidad de la relación sexual se conjuga con el sujeto como supuesto–.

Si hay transferencia es porque lo imposible debe ser necesariamente supuesto al no poder ser sabido. (La relación entre la imposibilidad de la díada sexual y el sujeto como significante faltante es una articulación habitualmente ignorada en la literatura lacaniana.)

Observemos para concluir que si lo real obliga a suponer, mal podría transferirse la causa de la transferencia (lo único al alcance del sujeto es suponer lo real pero no como transferencia sino por la intervención de su síntoma).

* El presente artículo fue publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.

Además, transferir la transferencia obligaría a generalizar la teoría –objetivo que no parece estar en la mira de los autores que hemos nombrado aquí–. Que se transfiera aquello que exige a la transferencia como su vehículo es similar a plantear que existe una traslación espacial del espacio: un espacio que va de un lado a otro (como si pudiera, Einstein mediante). Desde entonces nada podría volver al mismo lugar y sin ningún anclaje sería necesario llamar a Italo Calvino para que nos preste al viejo Qfwfq, ese personaje que en las Cosmicómicas hacía una marca en un rincón del universo para eventualmente reconocerla doscientos millones de años después.

En todo caso, lo cierto, nos parece, es que la transferencia real está en esquizo con la confusión actual.

Notas

1. Se ha hablado, por ejemplo, de “una cara no sujeto supuesto saber de la transferencia”. Asimismo, de “la transferencia real cuyo imaginario no interesa como fantasma”.
2. Seminario XI, Seuil, París, 1973, pp. 53-62.

TOPONIMIAS CLÍNICAS*

a) La clínica en Freud.

El sustrato de un suelo clínico es aprehensible de inmediato al lector de Freud. Al contrario de lo que suele creerse, no es necesaria una lectura minuciosa y atenta para ubicar los problemas clínicos que mueven la reflexión freudiana.

La problemática inicial del freudismo gira en torno a la etiopatogenia de la histeria. Esta investigación, que al principio era compartida por Breuer, se orienta con rapidez hacia el núcleo traumático dando origen a problemas técnicos: las “capas de cebolla”, por ejemplo, en *Psicoterapia de la histeria*, que figuran una aproximación sucesiva y dificultosa al trauma. Este y otros textos de aquellos años proponen problemas clínicos: la alucinación paranoica y la histérica (en los ejemplos que suministra Freud), la producción de la imagen onírica. Es esto lo que hace que la reflexión se ofrezca a la crítica en cuanto es posible confrontar la solución provista con el problema planteado. En el caso de este esquema, una nota de 1919, que transforma al modelo lineal en circular –al agregar la conciencia en el polo perceptivo–, nos advierte que existen, en efecto, problemas no resueltos. El texto y el esquema no coinciden. La dirección regresiva del aparato no puede explicar el análisis verbal de la alucinación (la dirección regresiva no se encuentra con palabras) así como tampoco puede dar cuenta del valor de rebús de la imagen onírica¹.

El historial de Dora, se sabe, es una extensión de *La interpretación de los sueños*: Freud había pensado titularla *Los sueños y la histeria*. En el mismo sentido *Psicopatología de la vida cotidiana* extiende las leyes del proceso primario al sujeto “normal”, es decir, a la vida cotidiana y la vigilia.

Grädiva, por su parte, interroga si el análisis de los sueños puede aplicarse a los sueños no soñados, a los sueños escritos por W. Jensen.

En 1915, en plena metapsicología, la tripartición conciente-preconcientinconsciente sigue respondiendo al fenómeno del lapsus, exagerando las cosas y saltando las complicaciones y los vericuetos diversos de este momento de la producción freudiana. Alguien quiere decir algo y se oye diciendo otra cosa. No es una mala ilustración de la metapsicología y, aun a pesar de la precariedad del ejemplo, se entiende que es a grandes rasgos aprehensible de qué nos habla Freud.

La segunda tónica, que complejiza los primeros esquemas del aparato psíquico, introduce la identificación y la pulsión de muerte. Se observará que nos alejamos de los datos primeros recogidos por Freud y que este modelo incluye la presencia del psicoanálisis sobre la clínica. En primer lugar, por la crisis que sucede al optimismo de los primeros años de existencia del psicoanálisis, visible en una disminución patente de la eficacia terapéutica de la interpretación. Los nuevos –o renovados– “monstruos” engendrados por el psicoanálisis ya no movilizan las mismas fuerzas. Pero también en razón de una suerte de iatrogenia analítica cuyo vector es la R.T.N. Lo cierto es que análisis y analista aparecen impresos sobre el aparato psíquico, aunque solo sea bajo la forma de la identificación.

En una línea similar se sitúa *Análisis finito e infinito*. Este texto ya no responde a un problema previo al psicoanálisis. Responde, si es el caso, a un problema posterior a

* El presente artículo fue publicado en: www.elsitio.com.ar/, el 24 de septiembre de 2007. Posteriormente este escrito aparece en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010 con el agregado de las notas a pie de página.

su práctica: cómo termina (problema, hay que observarlo, semejante pero no idéntico al de la cura).

Una situación aparte vale para *Tótem y tabú* y *Más allá del principio del placer*. El primero es el verdadero texto de Freud sobre la transferencia en tanto su desarrollo sostiene la pregunta: ¿Qué había antes? O bien: ¿Quién sabía antes? ¿Quién lo sabía antes sobre esta relación sexual que obtenemos ahora? Es un texto, pues, exigido a Freud por su propia experiencia, aunque revestido con datos antropológicos, de los que sabemos que no por casualidad fueron muy velozmente procesados. De modo similar, el nuevo Edipo freudiano, *Moisés* –renovado en la versión Sellin/Freud– y un sector de *Psicología de las masas*, se inscriben en la misma reflexión.

Más allá... es, tal vez, el texto más especulativo de Freud. No obstante esto, se abre sobre datos clínicos: la repetición, la R.T.N., la observación que hizo Freud de su nieto. Y aun cuando la biología de Weismann (cf. cap. VI esp.) sea una metafísica sobre objetos biológicos y Fechner otro metafísico que se ocupaba, como podía, de establecer el sexo de los ángeles, la pulsión de muerte no deja de recordarnos algo de la posición del analista: de algún modo adquiere un deseo más fuerte que los deseos que lo tientan en el pequeño mundo de su consultorio. Recordemos que este texto no sólo se sitúa en la crisis de los años '20; contribuye a precipitarla.

Hay aún artículos cuyo título mismo es clínico: *Duelo y melancolía*; *Perturbaciones psicopatógenas de la visión*; etc.

No queremos decir con todo esto que la elaboración de Freud sea empirista.

Queremos observar, en este recorrido somero, que la lectura de Lacan no descubre el mismo suelo: la clínica no es allí visible ni aprehensible de primera intención. Debemos subrayar también que la complejización creciente del modelo freudiano se acompaña de un principio, conocido en la epistemología y la sociología del conocimiento: la presencia del observador y su influencia en el campo de los datos que se estudian. Los esquemas, pues, en inicio basados sobre datos objetivos, si cabe la expresión, se hacen cada vez más dialécticos.

b) Relación sexual y tótem en los cinco psicoanálisis.

Es curioso que no se haya observado que cada uno de los cinco psicoanálisis de Freud presenta una forma de relación sexual² y una representación totémica.

Quizá la omisión sea comprensible cuando se analizan los intentos de lectura lacaniana de Freud; es más difícil de explicar en la literatura analítica anterior a Lacan.

En efecto, *El hombre de las ratas* presenta una relación sexual anal y las ratas por tótem; *El hombre de los lobos* un coito a tergo y los lobos como representación paterna; *Schreber* copula con Dios asintóticamente, y es artífice de una prueba de ordalía como las águilas (cf. apéndice del historial); *Juanito*, filiado vía los caballos, a más de la masturbación, ha visto, según cree Freud, una escena primaria (que no se consigue determinar); *Dora*, aun siendo una joven e ingenua señorita vienesa, conoce el coito oral, pero el tótem parece, en primera instancia al menos, ausente de este historial³.

Agreguemos a esta lista a *Leonardo*, *Un caso de paranoia contrario...*, y *Lo siniestro*. En *Leonardo* se trata también de una *fellatio* y el tótem es la *Mut* egipcia, figura andrógina y partenogenética, deducida erróneamente por Freud a partir de un recuerdo infantil que no ponía en escena a un buitre sino a un milano. *Un caso*

de paranoia contrario presenta una sobreimposición de la paciente que acude a la consulta de Freud con una escena primaria. *Lo siniestro*, basado en el relato de Hoffmann, nos muestra, si no un coito escópico, al menos la atracción en el terreno escópico. Y *El arenero*, ¿no sería mejor *El hombre de la arena* en el estilo freudiano?

Cuando los datos no alcanzan para determinar el tipo de relación sexual o la representación paterna en juego, las protofantasías vienen en ayuda de Freud.

Lo cierto es que la exposición freudiana cubre, casi a la perfección, ambas columnas, como si Freud las tuviera por requisito imprescindible de una presentación clínica adecuada⁴.

c) La equivalencia. Síntoma-orgasmo.

Si se quiere reflexionar sobre el punto anterior no puede desatenderse la equivalencia entre síntoma y orgasmo que recorre la obra de Freud y se liga a la satisfacción sexual en cuanto ésta refiere al síntoma⁵.

¿Cómo pudo ocurrírsele a Freud este parentesco y dónde hallarlo? En primer lugar, en la sintomatología de la histeria. Por ejemplo, en el arco de círculo –representación antitética del abrazo del coito–, común en la época; y, más en general, en la fantasía inconsciente de la histeria (cf., p.e., *Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*). No es menos cierto, en segundo lugar, que el modelo fijación-frustración-regresión supone un fracaso del orgasmo (al eludir la primacía genital) y la producción de un equivalente. Por generalización llegamos a la teoría económica freudiana, ya sea a la descarga o a la función homeostática del síntoma. Pero, al revés, el desarrollo psicosexual supone el orgasmo. Que las fases oral y anal –y no hay movilización *gay* que pueda conseguirlo– no puedan producir, de hecho, una forma de orgasmo específico y propio las predestina a subordinarse a la genitalidad. No sin razón la referencia al orgasmo infantil es tan escasa en la literatura analítica⁶. La teoría de la histeroepilepsia, en tercer lugar, vuelve sobre esta equivalencia. Freud asimila la ausencia epiléptica y el orgasmo en términos de “una pequeña muerte” (cf. *Dostoyevski y el parricidio*, O.C., p. 3006).

En cuarto lugar, la descripción de ciertos síntomas (para no hablar de la angustia) y el orgasmo presentan signos similares: respiratorios y cardiovasculares, en especial.

Esta equivalencia –y es lo que nos importa– es también aprehensible en los historiales: en la afonía y la tos de Dora (que remiten a una fantasía de *fellatio*); la condición erótica del Hombre de los lobos (la mujer en cuclillas); el goce de las ratas (que remite a un coito anal en el Hombre de las ratas); la voluptuosidad de Schreber (de la que participa el coito con Dios); la masturbación de Juanito (que se ve amenazado por el caballo y atrapado en el incesto).

d) La inversión lacaniana.

En Lacan la situación respecto de la clínica es bien diferente. No hay más que unas pocas referencias a ella y, hay que decirlo, en principio no se sabe de qué nos habla –siempre fue un matemático: hablaba de Freud–. Asimismo, la sofisticación y la dialectización crecientes –aunque siempre precaria, puesto que la dialéctica no conviene al psicoanálisis– de la teoría freudiana se detienen. No se trata ya de la influencia de la existencia del psicoanálisis sobre la clínica ni de la interacción entre ambos términos. La clínica desplaza su eje hacia el analista y se vuelve, aunque parezca una necedad, una clínica del deseo del analista, o aun, sin eufemismos, una *clínica del analista*.

Es el analista mismo el interesado en cuestión. Sin observar esta inversión no puede comprenderse de qué habla Lacan. Y aunque éste reexamine la clínica freudiana, lo que cuenta allí es el deseo de Freud⁷.

Si bien este movimiento hacia el deseo del analista se construye paso a paso y aparece con un perfil sólido después de más de diez años de enseñanza, los seminarios anteriores tienden hacia él, así como, podría decirse, la teoría de Lacan tiende a *Proposición del 9 de octubre*. Texto clave con posterioridad al cual ya no hay referencia clínica ninguna. (Excepto una mención, en el seminario XVI, a un caso de Helen Deutsch, pero citado a propósito de la disyunción saber/poder, y no en función de un interés dirigido al caso mismo.)

Esta suerte de teoría generalizada que concurre hacia el deseo del analista –o hacia el objeto (a) si se prefiere, hacia un Universal de la falta– ha producido, creemos, la desaparición del género “historial”, que pierde sentido y alcance en esta perspectiva.

Debemos suponer también que no se ha realizado un análisis serio (que extraiga consecuencias) de la posición que Lacan adopta sobre la clínica freudiana. Se mezclan, en las revisiones que se han hecho, épocas disímiles de Lacan. Los análisis en el seminario IV de los historiales freudianos, por ejemplo, acuerdan con el esquema L y se corresponden con él, pero son ajenos e incompatibles con *Proposición*.

e) Freud como enigma.

Si en Freud situamos, en el terreno clínico, una forma de relación sexual y de tótem, en Lacan por el contrario, no hay relación sexual ni, en consecuencia, filiación que no sea bastarda. La relación sexual encuentra su lugarteniente en el objeto (a) y la clínica lacaniana no es una clínica del padre –el padre es un síntoma–, como tampoco una clínica del síntoma, es una *clínica del fantasma*. Y también de la presencia, de la pulsión.

Pero hay que deducir –situado el fantasma, el deseo de Freud y liquidado el referente que constituía la relación sexual– que Freud se vuelve enigmático.

Lacan hace desfilar los conceptos freudianos en la vía del deseo de su creador.

El saber de Freud se torna así una referencia fundamental del campo psicoanalítico pero perdiendo, al mismo tiempo, contenido y eficacia. Y lo que cuenta no es ya este saber en sí mismo, sino Freud como representante del saber⁸. Nos vemos frente al saber supuesto. La teoría freudiana es así la inmensa maquinaria del saber supuesto. Si no podía haber descubrimiento del lugar sin asignarle contenido –como dijo Lacan–, tampoco podía haber inconsciente sin Edipo. El saber supuesto, esa x, fue supuesto bajo alguna forma. Pero hay inconsciente porque están esos términos allí –esos significantes amos, como los llamaba Lacan–, y no al revés, puesto que el inconsciente no podría justificarlos. Los términos de la deducción pueden invertirse y el proyecto freudiano pasa a ser examinado “del revés”.

Del cifrado del sueño, su contenido manifiesto, la condensación y el desplazamiento, la asociación libre y la interpretación, el padre freudiano, las formaciones del inconsciente, sólo hay que eliminar la hipótesis del inconsciente para convertir todo en un enigma: *el inconsciente* –parafraseando a Lacan– *no es lo que suponemos, es lo que nos hace suponer*.

En este nivel, la ortodoxia de Lacan es un problema indecible. Al mutar el campo hacia el deseo de Freud ya no puede resolverse: Lacan es y no es ortodoxo, puede prescindir casi completamente de Freud y no puede existir sin él. (Y una figura

próxima, Aristóteles, siempre presente en la consulta.) Pero, en otro sentido, también el texto de Lacan adquiere la forma del saber supuesto, hay subducción del saber. Y, para producir una fórmula, habría que decir que en Lacan *el rigor es el envase*. No se enseña nada. El producto es otra cosa: no lo que acostumbramos a comprar y vender bajo esa etiqueta.

f) Relación sexual y final del análisis.

Si el síntoma en la obra de Freud dificulta la relación sexual, si el orgasmo masculino –como lo observó Lacan– es el modelo privilegiado de satisfacción (“Freud –decía Lacan– se prosterna ante el goce fálico”), en Lacan la solución del síntoma corre por cuenta del fantasma, el síntoma desaparece cuando se desvanece lo que obtura la ausencia de relación sexual. Se ve así qué detenía a Freud y por qué Lacan lo ha retomado desde *Análisis finito e infinito*, aporía mayor del freudismo. Para concluir, ¿no es un dato extraño que el psicoanálisis disponga en escena, cuando se trata de la teoría de Lacan, dos de los objetos que teoriza: la mirada y la voz? La importancia capital de estos dos objetos forma parte del *setting*, en esquizo. Y, o bien esto les resta veracidad, o bien debemos considerar que la esquizo tiene una importancia particular en la transferencia analítica, que ha sido descuidada y que debería llevar al terreno pulsional –bastante esquivado por cierto en el abordaje clásico de la transferencia–.

Notas

1. Cf. Sigmund Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pp. 674 ss. Las parcializaciones que el lector sin duda encontrará en el artículo, aunque yo haya tratado de evitarlas, se deben a la amplitud del campo examinado, al que aludo en diversas oportunidades, a veces con audacia, y con relación a aspectos distintos. De este campo sólo pretendí cernir algunos ejes como si fueran un juego de toponimias: enunciados que escapan a la lectura por su magnitud; el ojo no los abarca. Asimismo, hay ciertas ideas que aparecen indicadas y no adquieren desarrollo. Esto obedece a que forman parte de un programa, o sugieren una investigación, pero no son aquí objeto de exposición sistemática.

2. Otra opinión se hallará en el seminario XVIII. Lacan hace allí toponimias pero en un sentido bastante opuesto al que intentamos aquí. “¿Se puede decir que, por ejemplo, Freud formula esta imposibilidad de la relación como tal? Yo lo hago porque, es muy simple de decir, porque está escrito... En fin, a lo largo y a lo ancho de su obra. Está escrito en lo que Freud escribió: solo hay que leerlo.

Dentro de un momento van a ver por qué no lo leen (...) La letra, bien entendida, está fuera del alcance de la explicación del espacio” (cf. *D’un discours qui ne serait pas du semblant*, inédito, lección del 17-3-71). A grandes rasgos, como sobre un mapamundi, Lacan sitúa sobre los mitos freudianos la imposibilidad de la relación sexual. Lo propio del mito, dice Lacan, es pertenecer al escrito (cf. *ibid.*) Edipo es dictado a Freud por la insatisfacción histérica; *Tótem y tabú* resulta de sus aporías con el tratamiento de la histeria; en *Moisés*, el más joven es el único histérico del harén, son los lugares donde se lee la ausencia de relación sexual en Freud.

Sea como sea, mientras nuestro artículo se dirige a los cinco psicoanálisis, Lacan centra su desarrollo en la vertiente mítica del freudismo. De hecho es probable que la conclusión a la que llega la lectura de Lacan no sea contradictoria con nuestra observación: Lacan no dijo que Freud hubiera extraído consecuencias de su trilogía de mitos. La lectura de Lacan, así como la relación entre los discursos, define la precedencia por la imposibilidad de la estructura. Por esto, puede decirse que la imposibilidad de la relación es y no es un dato freudiano. Dejemos claro, en todo caso, que la vía freudolacanian que Lacan parece sugerir no nos parece aconsejable. (En las lecciones del 19-5, 9-9 y 16-6 de 1971 de *D’un discours...* hay otros desarrollos sobre este tema.)

3. Freud no se atrevió quizá a indicar el tótem en una representación femenina y mitológica. En efecto, Dora, cuyo verdadero nombre era Ida Bauer, es una designación poco casual para titular el historial. Dora proviene del verbo griego *Doréo*, regalar, y, como es obvio, remite a Pandora. Recordemos, asimismo, que al desposarse de Epimeteo, Pandora lleva como presente al cielo una caja que contiene todos los males. Estos, al ser abierta, se expanden por la tierra y solo queda en el fondo de la caja la esperanza. Podemos, pues, tomando en cuenta este dato, proponer el siguiente cuadro que cubre los cinco psicoanálisis:

CASO	REL. SEXUAL	TÓTEM	CORRELACIÓN	SINTOMA/SATISFACCIÓN
Dora	impotencia paterna; coito oral (fellatio)	Pandora	los regalos cubren la impotencia	afonía, tos, oralidad de Dora
Juanito	masturbación	caballo	amenaza de castración	angustia, miedo
H. de las Ratas	coito anal	ratas	suplicio de las ratas	goce anal
Schreber	transexualidad coito asintótico con Dios	águilas	prueba de ordalía	nervios de la voluptuosidad
H. de los Lobos	coito a tergo	lobos	la escena primaria	observación de condición erótica: mujer en cucullas

En Freud, la castración, en tanto es planteada como posible la relación sexual, hace obstáculo, imposibilita la unión de los sexos, es decir, genera síntomas (equivalentes orgásmicos, sustitutos de la relación). En cuanto a Lacan, la castración permite que lo imposible sea deseado, genera el goce que llamamos sexual. La prohibición de lo imposible produce deseo. En otro lado recurrimos a un ejemplo tomado del humor masoquista: una piletta de natación y un cartel que dice "¡Prohibido respirar debajo del agua!"

En un nuevo gráfico:

	Relación Sexual	Castración	Género
Freud	posible (neurosis)	imposible	tragedia
Lacan	imposible	posible (deseo)	comedia

Con esta distribución se visualiza el cambio de signo que va de la imposibilidad a la prohibición, del goce al deseo, de la relación sexual al complejo de castración. Y, en otro sentido, el giro de la tragedia a la comedia.

4. La escena visual, tan citada en *Traumdeutung*, tiene un estatuto similar al de la protofantasía de escena primaria: está allí, supuesta, siempre presente y, en muchos sentidos, sobrevuela todo. Esto muestra a las claras la importancia de la cuestión.

5. Sigmund Freud, *O.C., Generalidades sobre el ataque histérico*. Freud escribe: "La pérdida de conciencia, la "ausencia" del ataque histérico, proviene de aquella pérdida de conciencia fugaz pero innegable, concomitante al grado máximo de toda satisfacción sexual intensa (incluso la autoerótica). En las ausencias histéricas concomitantes al orgasmo en algunas mujeres jóvenes es donde más claramente puede comprobarse este proceso (...) El mecanismo reflejo del coito, pronto a desarrollarse en todo suelo, masculino o femenino, es el que muestra en el ataque histérico a la libido reprimida el camino conducente a la descarga motora" (p. 1360).

6. La existencia del orgasmo infantil resulta una amenaza importante para el modelo del desarrollo psicosexual, la primacía genital, etc. Otra amenaza proviene del erotismo respiratorio (cf. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 817), pero en un sentido diferente: la respiración no se corta.

7. En términos hegelianos y lacanianos –la historia del psicoanálisis puede reescribirse e interpretarse desde aquí!–: cuando el deseo de Freud sea idéntico al deseo del analista –una de las aristas más agudas e interesantes del viejo tema del pase– se habrá cumplido otro tramo de la historia del psicoanálisis, y con toda tranquilidad podremos olvidar a Freud.

8. Con la expresión "Freud como representante del saber" aludo a la *Vorstellungsrepräsentanz* freudiana, aplicándola a su creador. El saber de Freud se desliza mediante esta operación de un sentido a otro del genitivo. Como en el representante de la representación –donde no se puede decidir si el representante representa–, el saber de Freud no es un saber sabido. Esta operación sobre Freud, aunque nunca se la halle situada

en el centro de la problemática y se sitúe un tanto desplazada, es uno de los puntos del programa lacaniano (cf. J. Lacan, seminario XIII, inédito, lección del 12-1-66, p.e.).

SOBRE EL SEMBLANT*

El problema de traducción.

Es necesario aclarar que el vocablo francés *semblant* no es, como se dijo, un invento de Lacan. El término pertenece al francés antiguo (como sustantivo) y es de uso corriente como locución adverbial. El *Robert* registra las siguientes acepciones:

–Vx. (fr. antiguo) Apariencia (opuesta a real). *Faux semblant*: apariencia engañosa. *Un semblant de...*, alguien que tiene la apariencia de, que no es realmente.

–Cour. (corriente) *Faire semblant de...*, darse la apariencia de, hacer como si... Fingir. "*Il croyait que j'avais fait semblant d'oublier*" (Mauriac).

El empleo del vocablo en Lacan sólo actualiza la acepción que atañe al sustantivo, pero no lo acuña. Este empleo tiene dos características visibles:

–Lacan no opone *semblant* a real (o realidad) como en la primera acepción del *Robert*. El *semblant* es *semblant* en sí mismo, no por oposición a una referencia donde su carácter ficticio se disiparía o hallaría su medida.

–En tanto el término *semblant* califica el lugar del agente en la teoría de los cuatro discursos y en cuanto ese lugar es ocupado por un "protagonista", la expresión remite a un hacer. Por esto el vocablo, aun en su uso sustantivado, permanece continuamente ligado a la locución adverbial (el empleo corriente que figura en el *Robert*): hacer *semblant* es *faire semblant de...*, analista, profesor, amo o deseante. Hay, pues, un doble sentido constante.

Por esta razón la traducción castellana por apariencia es más apropiada. El término *semblante*¹, por el contrario, nos parece menos adecuado. Ese término introduce semas que la expresión francesa no registra, el rostro por ejemplo, y pierde en parte el juego de palabras: en el semblante no se finge, se pone la cara.

No podría objetarse que *apariencia* se opone, en el vocabulario castellano, a realidad. En el francés ocurre lo mismo, según vimos. Ambos términos se oponen a realidad en sus respectivos idiomas. Y, en cualquier caso, *semblante* también se opone a realidad. Es probable, no obstante estas observaciones, que la traducción por *semblante* intente recoger el juego de palabras que algunos textos de Lacan introducen con *sembler* (semejar)² y la derivación etimológica de la expresión *semblant*. Por ese lado, deviene un poco más sustentable.

Pasemos a ver con más detalle el uso que hace Lacan del término *semblant* ya que una manera de abordar un hecho lingüístico es delimitar sus empleos.

El empleo lacaniano.

I. Como sustantivo: La mayor parte de las referencias que Lacan hace al término *semblant* lo presentan en su forma sustantivada. Veamos una lista de aquellas que consideramos más importantes: "(El analista) es en tanto que (a) que ocupa esta posición del *semblant*" (Seminario XIX, ...ou pire, lección del 10-5-72).

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: "TERCERA PARTE: EL SABER SUPUESTO", pág. 129, en su libro: "EL SABER SUPUESTO", Alfasi, Buenos Aires, 1989. Posteriormente fue publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.

"(...) se trata de hacer que aquél que llena aquí la función de (a) tenga una posición (...) tenga la posición del *semblant*" (*ibid.*, 14-6-72).

"La polución más característica en este mundo es la del objeto (a) del que el hombre toma (...) su sustancia (...), es por deber hacer de él *en su cuerpo*, en su existencia de analista, una representación, que mira más de una vez" (*ibid.*, 14-6-72, el subrayado es mío).

"Es porque el analista como cuerpo (*en corps*) instala el objeto (a) en el lugar del *semblant* que hay algo que existe y que se llama el discurso analítico" (*ibid.*, 21-6-72).

"(...) el analizante analiza *con* esta mierda que le propone en la figura del analista el objeto (a)" (*ibid.*)

Otras menciones del término se hallan en *L'étourdit*: "¿Cómo el objeto (a), en tanto que es aversión respecto del *semblant* donde el análisis lo sitúa, cómo se soportaría de otro *confort* que el grupo?" (cf. *L'étourdit*, Scilicet nº 4, París, 1973, p. 31).

"Esto es de lo que el psicoanalista ha tomado función al situarlo por su *semblant*. El analizante no termina más que al hacer del objeto (a) el representante de la representación de su analista" (*ibid.*, p. 44).

Y en el seminario XX leemos: "No es necesario creer que somos de alguna manera nosotros mismos quienes soportamos el *semblant*. *No somos incluso semblant*. Somos en la ocasión lo que puede ocupar el lugar, ¿y hacer reinar qué? –el objeto (a)–. El analista, en efecto, de todos los órdenes de discurso que se sostienen actualmente (...) es aquél que al ubicar el objeto (a) en el lugar del *semblant*, está en la posición más conveniente para hacer lo que es justo hacer, es decir, interrogar como del saber lo que pertenece a la verdad" (*Encore*, Seuil, París, 1975, p. 88, el subrayado es mío).

Extraigamos algunas conclusiones de este listado. En primer lugar, hay que observar que la articulación del objeto (a) y el *semblant* pone en juego una operación de disyunción que Lacan llama "aversión". En este sentido, considerada la relación entre (a) y *semblant* como aversión, los desarrollos lacanianos sobre este tema continúan estrictamente la operación fundamental que, dos años antes, se introdujo a propósito del acto analítico: el *deser* del sujeto supuesto saber es aquí retomado en términos de esta disyunción. Hay que advertir entonces, es nuestra segunda observación, que el analista es (a) para ocupar el lugar del *semblant* y no al revés. Fingiendo ser analista se está en la impostura, muy simplemente. No basta fingir ser analista para alcanzar el *semblant*. El discurso laciano, el postlacanismo, ha girado en buena medida en esa dirección invirtiendo por completo los términos de la referencia que citábamos de *Encore*.

Se hace un uso indiscriminado y masivo del término *semblant* y se piensa haber encontrado una clave de la práctica analítica en el "hacer *semblant* de (a)". Lacan, como recordamos más arriba, era más prudente: "No somos incluso *semblant*", decía.

El lugar del *semblant* se ocupa de modo análogo al del sujeto supuesto saber: cuando hay deyección del analista es porque hubo sujeto supuesto saber, y si hay aversión es porque se ocupó el lugar del *semblant*. La teoría de los cuatro discursos exige un desarrollo previo que precise la posición del analista y por esa razón el acto analítico es la base de estos desarrollos. No hay acceso al problema del *semblant* sin entender cabalmente la operación de *deser* y todas sus implicaciones.

Por otro lado, recordemos que en *L'Étourdit* Lacan relaciona el *semblant* (y sus dificultades) con el *confort* del grupo. Como diría *Proposición*, en relación al *semblant* el psicoanálisis en extensión (punto imaginario de fuga) invierte los términos. Lo hemos visto.

II. Como locución adverbial: Este uso es escaso en Lacan y queda indicado implícitamente en el juego de palabras. Citemos, de cualquier modo, una referencia: "El psicoanálisis no accede allí más que por la entrada en juego de Otra *ditmension*, la que se abre porque el conductor (del juego) "hace *semblant* de ser el efecto de lenguaje mayor, el objeto con el que se *a-nima* el corte que permite por allí: es el objeto (a) para llamarlo por la sigla que lo afecta. Esto el analista lo paga debiendo representar la caída de un discurso, después de haber permitido al sentido cernirse alrededor de esta caída a la cual se consagra"³.

El analista hace *semblant*, Lacan lo dice aquí claramente, representando la caída el (a); esto le da un sentido muy diferente (al que se considera habitualmente) a la frase. La impostación no tiene retorno; quizá por esto Lacan hacía de la *honestas* la condición de ejercicio del análisis. La idea de hacer *semblant* de (a) terminó por imponer el uso de un modelo en el cual se piensa al analista de modo formal y el objeto de modo real. ¿Cómo va a ser el analista objeto (a) si el objeto (a) es real? Fórmula expresada más de una vez por un lacanismo bien pensante.

La expresión es poco usada por Lacan, lo dijimos, y esto obedece a que es pleonástica. ¿Qué significa hacer *semblant* (fingir) de (a)? El (a), como se sabe, no tiene ser⁴. En todo caso, se parece él mismo al ser. Veamos, a partir de esta observación, como puede transformarse el enunciado de Lacan.

1. El analista hace *semblant* de (a).

2. El analista finge (a).

3. El analista finge ser un objeto que no tiene ser.

4. El analista finge ser (sin ser) lo que es (sin tener ser).

El *semblant*, como en el título del seminario XVIII, *De un discurso que no sería de la apariencia*, introduce una suposición de inexistencia: la ficción de la ficción, su imposibilidad. Algo similar ocurriría si se piensa en la posibilidad de transferir la transferencia, enunciado que Lacan ha calificado como desviación notoria: "Muy lejos de esto, cuando se oponen las tres fórmulas de las que la primera, desde hace mucho tiempo acuñada por nosotros, enuncia: no hay Otro del Otro, dicho de otra manera, no hay metalenguaje, del que la segunda reenvía a su inanidad la cuestión de la que el entusiasmo ha denunciado que hace escisión de nuestra palabra: ¿por qué no dice la verdad de la verdad?, del que la tercera da la continuación que se anuncia: no hay transferencia de la transferencia" (cf. *Ornicar?*, nº 29, Navarin, París, 1984, *Comptes rendus d'enseignement*, 1964- 1968, p. 15).

El *semblant* y el analista.

En el *semblant* y en tanto no hay un ser del (a), el analista es objeto (a). No hay ninguna contradicción entre la posición del analista como *semblant* del objeto y como objeto (a) *real*. Si se oponen estas dos concepciones, si se habla de dos concepciones, es porque se esquivo lo que está en juego. Es evidente al seguir el desarrollo del Seminario, en particular el pasaje que va del seminario XV al XVIII, que Lacan no se encuentra, en ningún momento, en la necesidad de volver sobre sus conceptos o aclarar por qué habló del analista en términos de objeto (a) real –en el seminario XV ese tipo de referencia se halla por todos lados– y por qué comienza luego a hablar del analista como *semblant*. Y esto ocurre porque no hay

ningún cambio de terminología. El problema no existe. Veámoslo de otro modo. Si aceptamos que el analista es *semblant* de (a), en el sentido de que provee una representación del (a), introducimos subrepticamente un modelo (incluso podría decirse que introducimos una estructura "a distancia de la experiencia"⁵ uno de cuyos polos, según decíamos, es formal –el analista– y el otro real –el objeto–. Esto comporta una fe ingenua en Lacan como una teoría de la estructura y su aplicación subsiguiente más o menos dogmática. Otra consecuencia de este "modelo" es que el objeto reenvía, porque adquiere representación en el analista, no siendo ya pura presencia, *Dasein* del sujeto. El modelo, como siempre ocurre, exige una teoría de la representación a la que recurrir.

En Lacan –y aunque en ocasiones esta disposición parece escaparle, hay cierto deslizamiento en algunos textos–, al contrario, el *semblant* y el (a) aparecen en una relación similar a la del protestantismo y el catolicismo, cuando el seminario examina la conjunción de la tarea (asociación libre) y el acto (deser)⁶. No hay allí contradicción entre la obra (el *opus Dei* de los protestantes) y la fe (del catolicismo). ¿La hostia y los sacramentos *son* Cristo o sólo lo *simbolizan*? Esta disyunción vale toda vez que se pueda mantener la distancia entre la representación y la cosa, es decir, es una pregunta propia de una teoría de la representación. El objeto (a) no la admite. El *semblant* es el ser que se produce cuando se finge ser. No es la apariencia que resulta del ser (vía que conduciría a una fenomenología o a la teoría de la representación) sino *el ser de la apariencia*⁷.

Cuando, como analista, aparento ser, el ser no está en el referente al que apunta mi apariencia, sino en que estoy aparentando. El analista cuando parece no es lo que parece, *es que parece*. Como el mago del que nos habla Lacan en *La carta robada*, nos engaña verdaderamente cuando nos muestra el truco. El ser de la apariencia, así considerado, no tiene correlato y por esto el uso de Lacan no lo opone a real; no tiene correlato porque implica lo imposible. Hay que distinguir lo que uno quiere fingir (ser el (a)) del punto al que fingir nos arrastra. Fingir que se es analista no tiene otro valor que el de introducirnos en el dominio de la ficción.

Hay aquí un deslizamiento que hace pasar el problema del *semblant* de (a) al *semblant* de analista. Hacer *semblant* de analista es otra historia, como se dice. El problema está en el objeto (a) y no en los prejuicios (o los ideales de la comunidad analítica) de una práctica. Ser *semblant* de analista se dirige a sostener un prestigio y no a sostener la transferencia.

Eliminada la distancia entre el ser y la apariencia las cosas giran en redondo y tanto podría decirse que en el lugar de la apariencia, y porque el (a) no tiene ser, el analista es objeto (a), como lo inverso, a saber: que siendo analista (en el ser), y porque la apariencia del (a) es el ser, el analista es *semblant* de (a). La razón por la cual se tomó decididamente este segundo valor del enunciado de Lacan (ya subrayamos que es difícilmente hallable en su enseñanza) es que permite, al remarcar la apariencia del ser respecto del objeto (a), utilizar la teoría como un modelo desplegado entre el ser y la apariencia. Pero esto es algo que el enunciado de Lacan no permitía; este movimiento se posibilita al tomar la idea aislada de su sentido inverso. Se asegura así cómo ser analista, es decir, se termina dando vuelta todo y promoviendo una identificación al objeto (a). La *Proposición* y todo el seminario XV investigaban justamente en sentido contrario, ¿cómo se produce el salto del pase despejada la identificación?⁸. Otro deslizamiento de traducción.

Puede percibirse ahora por qué razón se ha traducido el título del seminario XVIII como *De un discurso que no fuese semblante*⁹, cuando la expresión francesa dice: *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Lacan comenta en la lección inaugural del seminario¹⁰ que se trata de formular una hipótesis bajo forma negativa. Para esto utiliza el verbo en tiempo condicional /*serait*/ y no en subjuntivo /*fuese*/ como

se lo traduce. ¡Ojalá no fuese semblante ese discurso!, parece decir la traducción. Se pierde así el valor negativo de la hipótesis que Lacan pretende haber introducido por primera vez en la historia de la lógica.

Un segundo error: la desaparición de la partícula /du/ en el castellano. Y, por lo mismo, la desaparición de los dos sentidos del genitivo, objetivo y subjetivo, que reglan la economía del discurso¹¹. La apariencia es, entonces, un hecho producido por el discurso y no podría jamás ser lo que lo produce a él.

Formulación correlativa, según se puede observar, a que sea el analista quien produzca el *semblant*, aquél que lo domina en la dirección de la cura. Esta forma de considerar los hechos exige que el *semblant* se limite al efecto de discurso. El discurso analítico, en esta concepción errónea, *domina* la apariencia. Y lo consigue cambiando de discurso.

Notas

1. Véase la nota a la traducción del seminario XX (*Aun*, según reza el título de la versión castellana), Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1981, p.8. El equipo de traductores se explaya allí sobre su preferencia por el término "semblante".
2. Cf. *Nomina non sunt consequentia rerum*, lección del 8-3-77 del seminario XXIV, en *Ornicar?* nº 16, Navarin, París, 1978, p. 7; y *L'étourdit*, *Scilicet* nº 4, Seuil, París, 1973, pp. 24 y 48 p.e.
3. Otras referencias al tema del *semblant* se hallarán en el seminario XIX; en las charlas de Sainte-Anne (2-12-71); en el seminario XXIII (16-3-76); en *La troisième*, en *Lettres de l'École freudienne de Paris*, nº 16, París, 1975, pp. 177-203, cf. esp. pp. 182-183, 185 y 187; en *Scilicet* nº 5, Seuil, París, 1975, pp. 6 y 8; y por último en el número 6/7 de *Scilicet*, Seuil, París, 1976, pp. 62-63. (No es, por supuesto, una lista exhaustiva.)
4. "El objeto (a) (...) es ser sin esencia como son sin esencia todos los objetos (a). Es lo que los caracteriza. Objetos sin esencia que están o no, en el acto, para evocar esta suerte de sujeto que –lo veremos, es el sujeto del acto, de todo acto diría– en tanto sujeto supuesto saber en el final de la experiencia analítica es un sujeto que no está en el acto" (seminario XV, lección del 10-1-68). O, más claramente todavía: "Autorizarse (a ser analista) todavía puede andar, pero serlo es otro asunto. Aquí se forja evidentemente lo que enuncié acerca del verbo ser. El analista, yo lo desoy: *el objeto (a) no tiene ser*" (seminario XXI, lección del 9-4-74, el subrayado es mío). Para todo este punto de la enseñanza de Lacan hay que remitirse también al seminario XV (esp. al objeto (a) que se define allí como *deser* del sujeto supuesto saber), a *Proposición* (en el mismo sentido) y puede consultarse también el seminario XII (16-6-65), donde Lacan aclara que el objeto (a) no viene a completar al ser (a raíz de una intervención o de una comunicación personal de alguien que entendía el (a) en términos tomistas).
5. Cf. *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 649.
6. Seminario XV, lección del 7-2-68.
7. Carlos Faig, *La transferencia supuesta de Lacan*, Xavier Bóveda, Buenos aires, 1984, p. 102.
8. Seminario XV, lección del 13-3 y 20-3-68, p.e.
9. En la solapa de la edición castellana del seminario XX, *op. cit.*
10. Seminario XVIII, lección del 13-1-71.
11. *Ibid*

LA CIENCIA FICCIÓN A PARTIR DE UNA REFERENCIA LITERARIA DE LACAN*

Si la ciencia ficción nos habla del sujeto supuesto saber y la metáfora de la relación sexual, ¿hay conexión entre estos datos? El mutante, verdadero subgénero de la ciencia ficción, parece definirse por esos dos hechos. Es una transacción entre Plan y Generación, entre el SSS y la relación sexual. El mutante es reabsorbido por el sujeto supuesto saber, la novela lo explica. Aludimos a diversos ejemplos al pasar: la Gestalt de Sturgeon, el Mulo en la Trilogía de Asimov, Tom en las Crónicas marcianas.

El 28 de febrero de 1962 Lacan vuelve a mencionar el proyecto de analizar, con interés psicoanalítico, los Fundamentos de la aritmética, de Gottlieb Frege. Según la versión "pirata" del seminario, expresó lo siguiente: "Para volver sobre el número, del cual puede sorprenderlos que yo haga un elemento tan evidentemente separado de la intuición pura, de la experiencia sensible, no voy a hacerles aquí un seminario sobre Foundations of Arithmetic, título inglés de Frege, al cual les ruego referirse porque es un libro tan fascinante como Crónicas marcianas, donde verán que no hay ninguna deducción empírica posible de la función del número (...)".

Durante bastante tiempo pensé que esta rara referencia obedecía únicamente a una simultaneidad de lecturas; o, para decirlo de otro modo, que Lacan estaba leyendo los dos libros al mismo tiempo. Sin embargo y aunque el libro de Ray Bradbury sea un clásico del género, la mención de la ciencia ficción es excepcional en su obra. Si la memoria no me engaña y no olvido lecturas, es la única referencia existente. Con todo, lo que parece no ser más que un paralelismo forzado y caprichoso, tiene una razón profunda. No sé si esta razón era conocida por Lacan, pero esta es una suposición de la que es necesario prescindir en la lectura. También se escribe más allá de lo que se sabe y dice, y no hay por qué hacer psicología sobre ello.

El texto de Bradbury es, a simple vista, un relato repetido. Cuatro veces se pisa suelo marciano y cada vez se llega otra vez y por primera vez. El acontecimiento no se inscribe en razón de que no hay conquista. El contacto con Marte no es empírico. La estructura del relato contiene, pues, indicaciones homólogas a las del texto de Frege: no hay génesis empírica y la inscripción es *après coup*. Marte y la conquista, el cero y el uno, el planeta y el imperio.

Lacan lamentaba, hacia el final de su vida, no haberle prestado más atención a la ciencia ficción. ¿Por qué? Piénsese en *Odisea 2001*, en *Solaris* –su análoga rusa–, en *Alien*. En estos tres clásicos del cine de ciencia ficción una bizarra forma de engendramiento se sustituye a la relación sexual. Desde el bebé cósmico de 2001 hasta el pulpo que copula con el astronauta (por la cara!, pasando por el doble surgido de ese mar plástico o metálico de Solaris, donde no falta el amor humano. Pero volvamos a la literatura, la Gestalt de Sturgeon en *Más que humano* es nuevamente una forma bizarra de relación sexual. Recuerdo ahora unos cangrejos mecánicos que encuentran en una isla desierta la forma de reproducirse en no sé qué cuento recogido en una antología de Bruguera. La búsqueda de Ballard en una sexualidad agresiva y automovilística, de cicatrices eróticas. Unos extraños seres cuyo ciclo de reproducción se cumplía en tres etapas; el misterio del relato consistía en permanecer durante toda la narración en la primera de ellas. Unos seres invisibles que cada tanto violaban a las mujeres terráqueas –con influencias notables de Maupassant–. Respecto de este último tema, recuerdo otra película, El

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: "TERCERA PARTE: EL SABER SUPUESTO", pág. 129, en su libro: "EL SABER SUPUESTO", Alfasi, Buenos Aires, 1989. Posteriormente fue publicado en: www.elsigma.com/, el 10 de Agosto de 2007.

pueblo maldito, que muestra la evolución de un grupo de niños cuyos padres son extraterrestres y sus madres terráneas. Y creo que no vale la pena seguir. La ciencia ficción, como la transferencia analítica, sustituye a la relación sexual. Todo parece indicarlo así.

Pero, por otro lado, recordemos El ciclo de Trantor, la trilogía de Isaac Asimov sobre las Fundaciones. El psichistoriador Hari Seldon es capaz de predecir el futuro del Imperio Galáctico durante mil años. El mismo tema, menos ambicioso y más oculto, se halla en 1984 de G. Orwell y Alphaville de Jean Luc Godard: la Gran Computadora que dirige el destino de la humanidad. Y poco importa que sea o no despótica cuando puede preverlo todo. Recordemos también las historias anticipatorias de El hombre ilustrado, de Ray Bradbury nuevamente, inscritas en el cuerpo tatuado de Rod Steiger, en la versión cinematográfica. La ciencia ficción vuelve incansablemente sobre el sujeto supuesto saber.

Estas dos referencias, si es que sirven como creemos para fijar los límites del género, nos bastan para situar una opinión de Jorge Luis Borges. Este autor dijo que La Biblia es la novela más grande de ciencia ficción que se haya escrito. La Biblia expone el Plan de la Creación desde los siete días iniciales hasta el Juicio Final (SSS), registra la genealogía de la raza humana desde el origen, en este mito ultra condensado, como dijera Lacan, de Adán y Eva (relación sexual). Precisemos, sin embargo, que la concepción de la Virgen María por el Espíritu Santo constituye aquí la sustitución propia de la relación sexual.

Si la ciencia ficción nos habla del sujeto supuesto saber y la metáfora de la relación sexual, ¿hay conexión entre estos datos? El mutante, verdadero subgénero de la ciencia ficción, parece definirse por esos dos hechos. Es una transacción entre Plan y Generación, entre el SSS y la relación sexual. El mutante es reabsorbido por el sujeto supuesto saber, la novela lo explica. Aludimos a diversos ejemplos al pasar: la Gestalt de Sturgeon, el Mulo en la Trilogía de Asimov, Tom en las *Crónicas marcianas*. El lector no olvidará que existen abundantes antecedentes en la literatura de terror: Drácula y Frankenstein, para no citar más que dos ejemplos. Y si nos dirige esta observación como objeción, diremos que la ciencia ficción no data de ayer.

Lacan por su falta de interés en el tema no advirtió, tal vez, que el Nombre del Padre – ¿existe algo más bíblico?– pertenece al género: es la metáfora del lugar del Otro, es síntoma, y por esto sustituye también a la relación sexual.

LA ESCRITURA DEL FANTASMA*

Lectura del tema.

Voy a comenzar por leer el tema de concurso: La escritura del fantasma en la obra de Jacques Lacan con especial referencia a: "(...) *Se los diré: es lo que se llama el buen sentido, es decir, la cosa más expandida del mundo. El buen sentido es 'A aquel se le puede tener confianza', nada más. No hay otro criterio en absoluto. Hay gente que se propone a título de A.M.E., y al punto de que la gente que está allí -y que ha sido elegida indudablemente por voto, porque se les ha otorgado la confianza, respecto del tema del buen sentido, de no garantizar a cualquiera-, lo está por un principio de puro fantasma, de fantasma colectivo, sin duda: ¿Es lo que significa el principio de realidad? Es efectivamente así. Con el funcionamiento, se advierte que todos los pequeños fantasmas colectivos se juntan, se unen en un ramillete, como decía recién. Bien entendido, no es sorprendente si se piensa en la relación de la Cosa con la muerte, en tanto que a este respecto evoqué el buen sentido: lo no demasiado peligroso. Es lo que se llama el principio de realidad y que en tanto se opone al principio del placer, aquí se opone muy severamente, puesto que el principio del placer tiene sólo una definición posible. Es la del menor goce posible; esto es lo que quiere decir. Vale más cuanto menos se goza'.*"

Esta referencia está tomada de un boletín de circulación interna de la Escuela freudiana de París, llamado *Lettres de l'école freudienne*, es el número 18, y este texto es la clausura de las jornadas de ese año, obviamente de Jacques Lacan, fechado en abril de 1975.

Ficción.

A partir de este momento voy a proponer la ficción de que esta clase se desarrollaría como la última, o la penúltima, de un curso cuatrimestral (como se dicta actualmente la materia). Esto supone un conocimiento previo, y sobre todo presupone el buen sentido -para retomar el párrafo de Lacan- de que uno no hablaría de este tema en el primer o segundo teórico de un cuatrimestre. Otra ficción que podría proponer es que forma parte de un seminario sobre el tema del fantasma en la obra de Lacan y que dentro de ese seminario alguien quiso hacer una articulación con un ejemplo de Lacan: el de la admisión de los analistas miembros de la escuela, es decir, los A.M. E., por el jurado de admisión, que voy a comentar más adelante.

Plan de exposición.

Si llego a tiempo, si tardo más o menos unos cincuenta minutos -que es lo que había calculado que voy a tardar-, voy a dejar diez minutos para las preguntas, dado que el reglamento de concurso impone que la exposición no se extienda más de una hora.

La clase está dividida en dos partes. En la primera parte me voy a ocupar de la escritura del fantasma en general en la obra de Lacan, y en particular del tema del fantasma en *Proposición del 9 de octubre*, en el final del análisis, y, por otro lado, con referencia a la raíz de menos uno, que es uno de los desarrollos más clásicos que existen en Lacan sobre la escritura del fantasma y que se halla en un texto llamado *Subversión del sujeto*.

En la segunda parte voy a explicar el párrafo de Lacan. En este momento de la clase, durante la segunda parte, debería articular la escritura del fantasma y el párrafo en cuestión del concurso, pero no lo voy a hacer. Demostraré que el párrafo de Lacan, que pertenece de hecho al año 1975, sólo es comprensible a partir de los

* El presente artículo fue publicado en la revista Acheronta Nº 24 en: www.acheronta.org/acheronta24/faig.htm, el 6 de mayo de 2007.

nudos borromeanos; y no es pertinente entenderlo a partir del fantasma. Voy a refutar esa articulación.

PRIMERA PARTE - LA ESCRITURA DEL FANTASMA

Desarmar el juguete.

Respecto de la primera parte, como ustedes saben la escritura clásica del fantasma, la única escritura que existe en la obra de Lacan, es S barrado losange (a):



Me voy a servir de cuatro ejemplos clínicos para comentar esta escritura. Los dos primeros son más amplios, más largos, y los dos últimos –un caso de Melanie Klein, Richard, y una entrevista que cuenta Miller en un texto, una serie de entrevistas, dos o tres entrevistas- mucho más breves.

Voy a intentar desarmar el juguete para ver qué es lo que tiene adentro. Voy a tomar el fantasma a partir de su desarticulación para mostrar la relación esencial con la identificación.

Caso del Dr. Jaite.

El primer caso que querría comentar es el caso de un homosexual de veintidós años, llamado Andrés, que consulta a un analista de la Asociación Psicoanalítica Argentina, el Dr. Mario Jaite, que actualmente trabaja en España, y que es el padre de Martín Jaite, el tenista.

El paciente consulta en términos de su preocupación por su homosexualidad, por un lado; y, por otro lado, con el deseo de llegar a tener relaciones heterosexuales.

Andrés empieza con tres sesiones semanales, inmediatamente pasa a cuatro sesiones, y luego a cinco, durante cuatro años.

El texto se llama *Crónica de un análisis*. Voy a dar la referencia completa: está en el volumen XXXII de la revista de la APA, en el número 4, publicado en 1975, páginas 733-765. Y tiene bastante sentido que dé la referencia completa, se va a ver por qué.

De ese texto, las primeras dos cuestiones sorprendentes. El Dr. Jaite dice que no va a hacer referencias bibliográficas -al final de la lectura se ve que las referencias son completamente innecesarias, es solamente el relato de un tratamiento, de modo que esta aclaración aparece como superabundante, incluso sintomática-, y aparece asimismo como un hecho muy curioso que Jaite subraye abundantemente que el consultorio donde estaba atendiendo tenía vista al río, cosa por lo demás envidiable, y que tiene importancia en la sesión porque el paciente no se acuesta en el diván sino que se sienta en él; girando la cabeza miraba al río y al aeródromo. Pero, sin embargo, la dirección del consultorio -que generalmente aparece al pie de página en los escritos de la APA, especialmente en la revista-, está sustituida por la dirección de la APA -que es un hermoso edificio pero que no tiene ni un poco de vista al río-, que sirve para hacer esta suerte de metáfora.

El tono del tratamiento -para ir sintetizando los vectores del análisis- transcurre por el carril de una clara consternación, de una cierta desubicación del Dr. Jaite. Y digo esto sin intención de criticarlo. Seguramente es un excelente analista. Y en este caso no deja de demostrarlo. Es el modo en que se establece la transferencia lo que quiero precisar. Al final del análisis - cuando su paciente llega efectivamente a tener relaciones sexuales con una mujer que se llama Jacqueline-, Jaite se pregunta si el análisis había empezado o había terminado. Estaba aun desubicado y

esforzándose por situarse y pensar el análisis, como si este "le hubiera pasado por la esquina". Todo esto, insisto, continúa el tono general del tratamiento; Jaite se pregunta si es posible el análisis de perversos, si la transferencia no estaba completamente pervertida, si él no era una especie de juguete de ese paciente.

Concurriendo con estas preguntas, el paciente se presenta como alguien que no conoce la calle donde vive, no conoce las calles que circundan la manzana en la que está situado su departamento, y no ha viajado nunca en subterráneo ni en colectivo; y su objeto sexual, los objetos con los que mantiene relaciones homosexuales, son linyeras, cirujas. Gente que recoge precisamente en las calles, en plazas, y en una ruta que llama "la ruta de los cirujas".

En un lugar de su texto, casi paradigmáticamente, Jaite dice que el paciente tenía para con él todas las actitudes posibles, lo cual lo dejaba sin respuesta.

En este primer caso que comento la correspondencia que se establece entre el objeto de goce y la posición de Jaite es la de no tener referencias, la de aparecer *sin referencia* ninguna, como si el analista no tuviera posición:

\$ ◇ (a)

sin referencia

Y esto es lo paradigmático y lo ejemplar, es lo que hace a la dificultad de lectura, pero también a la belleza del caso. Este "sin posición" del analista hace al despliegue mismo de la transferencia. Y es algo que si uno quisiera seguir pensándolo analíticamente tendría que ver con esa palabra que Lacan había tomado de John Wilkins y Borges: nuliubicidad.

\$ ◇ (a)

nuliubicidad

Hay una transferencia basada eminentemente en un tema fálico. Es lo que nos aporta con esta comunicación sincera y lograda el Dr. Jaite y lo que debemos agradecerle.

Caso de Betty Joseph.

Un segundo caso que voy a comentar, para trabajar también sobre la columna del objeto, es de Betty Joseph. Se trata de un paciente que tiene relaciones con prostitutas vestido en un traje de goma, un traje de hombre rana. El fetiche, por cierto, es bastante impresionante.

Joseph a los cuatro años de análisis -a los cuatro o cinco años- comunica el caso aclarando que va a hacer un trabajo posterior, porque hasta ahí todavía no pudo entender demasiado de qué se trataba, y que además no puede dar cuenta del desarrollo transferencial ni de la génesis del fetiche ni de su historia, y advierte que tampoco pudo reducir clínicamente ese objeto.

El tono del tratamiento, para compararlo con el caso anterior, transcurre en buena medida en interpretaciones que son recibidas por el paciente de modo académico o de modo jocoso. Por ejemplo, ante alguna interpretación "terrible" del sadismo oral, común en este desarrollo, el paciente le dice: "Eso es muy interesante, doctora". Y le resbala.

Nos vemos obligados a preguntarnos, ¿para qué escribió ese caso? No puede dar cuenta de nada. Pero, nuevamente, no se trata aquí de criticar a la analista. Ante

todo, habría que subrayar su ductilidad, su capacidad de dejarse llevar y ser arrastrada por los efectos transferenciales.

Lo escribí, entonces, porque la *goma* fue a parar sobre ella:

\$ ♦ (a)

goma (todo le resbala)

Caso Richard de Melanie Klein.

El tercer caso al que me voy a referir es muy famoso. Es un caso tratado en 1941, en una ciudad del interior de Inglaterra, a la que Melanie Klein se había desplazado a causa de los bombardeos alemanes: es el caso Richard. El informe de este tratamiento se halla en *Relato del psicoanálisis de un niño*.

No me voy a ocupar de todo el caso, querría caracterizar la iniciación del tratamiento, las primeras sesiones. En esas primeras sesiones uno ve a un niño que viene a jugar a la guerra, en una sala -no precisamente de análisis de niños- que era usada por Boy Scouts. Esta sala tenía mapas y determinados objetos que pueden utilizarse para jugar a la guerra, cosa que el niño efectivamente hace.

Melanie Klein, en la primera sesión directamente, empieza a interpretar la relación de Hitler con el padre, con el coito, con la escena primaria, etc. Esto aparece como algo descabellado.

En algún sentido nos damos cuenta de que si el niño viene a jugar a la guerra, Melanie Klein empieza a jugar al psicoanálisis con él -dado que podemos suponer que ella también estaba bastante angustiada-.

Se produce así un trasvasamiento de contenidos. Están los contenidos de la guerra, de un lado, que aparecen en el material del niño; mientras que, del otro lado, aparecen los contenidos del psicoanálisis, que al niño le producen un fuerte azoro, se queda bastante sorprendido de las cosas que le dice Melanie Klein, pero posteriormente ve que su oportunidad está allí, que esto es por cierto menos angustiante que la guerra, y agarra viaje.

Como se sabe, estos juegos de trasvasamiento aparecen un poco antes del control de esfínteres. Y si uno pensara el tono en el que Melanie Klein interpreta, podríamos decir que interviene como *una piyada*, como una persona excesivamente convencida de lo que está diciendo. Vale aquí la misma salvedad que en los casos anteriores. Esto es un efecto transferencial; no una crítica. En todo caso, habla bien de Melanie Klein, y no mal. Y esto ocurre -el hecho de que haya que hacer este tipo de aclaraciones- porque, y se empieza a ver por qué, no es la persona del analista la que está en juego en el análisis. De ahí la duplicidad que se instala.

En el material esta posición en la transferencia tiene vinculación con la expansión de Hitler en Europa y temas de ambición:

\$ ♦ (a)

como una piyada

Les pido que reflexionen sobre los casos de a dos, porque los elegí a propósito para producir cierta redundancia -los objetos son similares-.

Caso del niño orinado de J.-A. Miller.

El último análisis del que me voy a ocupar (no es un caso, son una serie de entrevistas) lo cuenta Miller en un texto publicado por Manantial: *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma*.

Miller habla de una persona muy angustiada, que accede a él, después de siete años de análisis, en un estado de pánico, y que está callada durante mucho tiempo, sosteniendo -dice Miller- una suerte de demanda muda. Hasta que finalmente le comunica que en los puntos culminantes de los estados de pánico tiene la fantasía de tener un niño entre las piernas y orinarlo.

Miller comunica estas entrevistas tomando una serie de precauciones, porque las cuenta como un ejemplo de fantasma inconsciente, pero antes había dicho -en el curso de su desarrollo- que del fantasma inconsciente no se puede hablar así como así. Respecto del fantasma inconsciente se conoce una suerte de apotegma de Lacan que dice: "Lo fastidioso es que se habla del fantasma inconsciente con la esperanza de verlo". Aquí está el obstáculo que debe evitarse. Y Miller, que seguramente conoce esta sentencia de Lacan, cuenta su caso tomando precauciones, con muchísima reticencia, como alguien que está por decir y no termina de decir; y finalmente esto *se le escapa*, se va de control. Y estamos otra vez en el punto en cuestión. Tenemos ahora al analista tomado por la transferencia.

Vemos que lo que se le escapa a Miller se corresponde al tema que traía la paciente y que consistía en la fantasía de orinar al niño:

\$ ◇ (a)

**sin referencias, nuliubicidad
goma (todo le resbala)
como una piyada
se le escapa**

Por el momento localicé una posición del analista -aquí podría extenderme más, podría ser más riguroso, pero no es el caso- ubicada a partir de la transformación de un relato, a partir de una localización de un objeto de goce, de una instancia de goce en un relato.

Por eso decía que iba a desarmar el juguete. En la medida en que esto aparece como transformación de un relato, la consecuencia necesaria es que el sujeto de ese relato ya no es el correlato de lo que dice. Porque el paciente de Melanie Klein cuando estaba hablando de la guerra no estaba hablando de "la piyada"; ni la paciente de Miller estaba hablando de que a su analista se le iba a escapar algo; el paciente perverso de Betty Joseph tampoco tenía la menor idea de que a la analista le resbalaba el caso; ni el paciente homosexual que trató el Dr. Jaite tenía idea de que lo estaba dejando en ningún lugar: en una plaza, o en la ruta de los cirujas.

En el momento en que esto se produce, el sujeto -que ya no aparece como el correlato del decir en la medida en que ese decir lo ha superado completamente- se escribe con esta letra:

\$ =no hay representante del sujeto

Esta \$ no es otra cosa que un significante elidido, barrido. Es un punto donde el sujeto ya no está representado en la historia o en el relato que hizo. Eso es exactamente el fantasma.

Pero en la manera en que yo abordé el fantasma, desarmándolo, se trata del interior del fantasma, del fantasma desarticulado. Es lo que se llama con un tópico "el atravesamiento del fantasma".

Si uno pensara - ya no en términos del momento en que esto se rompe, en que se localiza en dos personas y aparece dividido entre paciente y analista- el funcionamiento del fantasma pleno, el funcionamiento del fantasma antes de que esta localización se produzca, encontraría que el goce se oculta y el sujeto está representado.

En la medida en que el sujeto está representado, que el sujeto es el agente, es el que dice su discurso, el goce se oculta y el fantasma promueve al *Je*, promueve un sujeto que se hace cargo del discurso, el nombre propio.

Dentro del juguete.

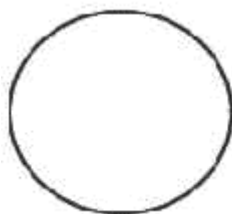
Una vez roto el juguete vemos que lo que contiene es fundamentalmente la identificación. La esencia del fantasma remite a la identificación. Por esto decía que una de las formas de acceder al problema de la escritura del fantasma es reflexionar sobre la comparación que hace Lacan con la raíz de menos uno.

El problema radica en que si uno multiplica -1 por -1 , como sabemos, da $+1$; y no resuelve la raíz de menos uno. Pero si uno multiplica, siempre dentro del campo de los números enteros, $+1$ por $+1$, da también $+1$. De modo que los matemáticos se vieron en la necesidad de inventar el número llamado *i* minúscula, que sería el número, si uno lo compara con los números enteros, equiparable a multiplicar -1 por $+1$. Esa es la trampita que tiene *i*. Y esto equivale a decir, si lo comparamos ahora con el fantasma, que estamos multiplicando $-a$ (la ausencia del sujeto en el fantasma) por $+a$. Multiplicamos lo que es el sujeto por lo que no es el sujeto. Así obtenemos la identificación y nos ubicamos en su centro mismo.

Ahora bien, para ser completamente rigurosos faltaría ubicar otra cosa dentro del fantasma: la castración. Es el segundo punto fundamental, y ocurre cuando esta ilusión de que el sujeto puede resolver su alteridad, que puede hacerse cargo de su identificación, se rompe, y el objeto aparece definitivamente separado, lo que lleva al tema de la castración. Así el acceso a esta suerte de caballo de Troya, que es el fantasma como lo tomé yo, este chiche, muestra dentro dos objetos: la identificación y la castración, que son además correlativos como se ve aquí.

La escritura.

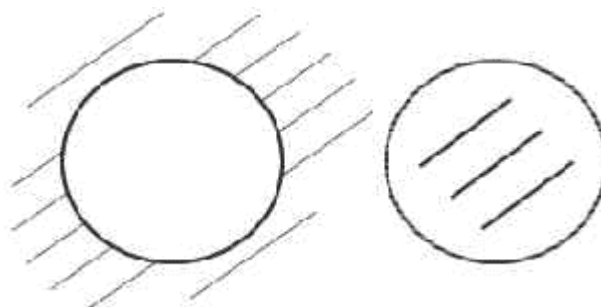
Una última cuestión remite al tema de la escritura -tema bastante complicado de explicar, me llevaría mucho tiempo hacer un recorrido por toda la cuestión matemática en Lacan-. Para hacer una cosa rápida, elegí una referencia que hizo Lacan a un sabio chino. Tres mil años antes de Cristo este sabio dibujó un círculo:



Lacan dijo, cinco mil años después, que este círculo era el escrito.

Yo diría que es el paradigma de lo que es la escritura en la obra de Lacan.

¿Por qué dice Lacan que este círculo es el escrito? No porque esté puesto sobre un papel, porque hay miles de cosas en papel que no son escritas. Es un escrito porque no se sabe si lo que el chino cernió es lo que estaba fuera del círculo o lo que estaba dentro:



Son las dos cosas.

Asimismo cuando escribimos sujeto barrado losange (a):

\$ ◇ (a)

El sujeto es el objeto y no es el objeto. Este es el modelo general, la equivalencia general entre el fantasma y la escritura. Por esto se puede hablar de escritura del fantasma. Sin esto no habría escrito. Podríamos, tal vez, hablar de discurso, palabra, o lenguaje, pero no de escritura. Con la escritura estamos hablando de algo que soluciona una indeterminación. Aquí soluciona la indeterminación que se establece entre el interior y el exterior del círculo. No sabemos si lo cernido por el círculo está dentro o fuera de él, lo que hace que esté en los dos lados y en ninguno.

SEGUNDA PARTE - EXÉGESIS DEL PÁRRAFO DE LACAN

El tema de concurso es básicamente una articulación sobre la escritura del fantasma, si no fuera así habría mucho más que agregar. Hay desarrollos, por ejemplo, en relación a los cuatro discursos; se puede comparar el fantasma con los nudos borromeos; se puede plantear el principio de realidad y el principio del placer en el losange; etc. En realidad, el pedido es hacer la articulación con este párrafo, donde aparece la expresión "fantasma colectivo", que es un hapax en la obra de Lacan (por lo menos yo no la he visto en ningún otro lado), y es lo que habría que alcanzar.

Respecto de esto, ya dije antes que voy a refutar la posibilidad de que se pueda establecer una relación entre una cosa y otra. Al menos parcialmente, en el sentido de que el sentido de este párrafo depende exclusivamente de los nudos borromeos.

Ubicación del texto.

Este párrafo, lo dije al comienzo, forma parte de un texto que se halla en las *Lettres de l'école freudienne*, en el número 18, y es enteramente -las ocho páginas del trabajo- una respuesta a una pregunta de Solange Faladé.

Esta analista le pregunta a Lacan si puede esclarecernos, si puede decir algo, sobre la función del más uno, del más una persona, en la vida del cartel. Y Lacan, empieza efectivamente contestando sobre el más uno. Inmediatamente después habla del más uno en matemática. Dice que los matemáticos no saben de qué hablan, como ellos mismos reconocen, pero saben de quién hablan. Por ejemplo, un matemático podría hacer un trabajo, podría ocurrir que no le pueda dar ningún sentido a su trabajo, pero sabría perfectamente que está hablando de Dedekind o de Cantor. Ese es el sentido primero que Lacan le da al más uno.

El juguete de Lacan.

A esto sigue una digresión, y es una digresión que está -como suele ocurrir con las alocuciones de Lacan- en el contexto de las cosas que Lacan tenía en la cabeza en ese momento -que además es una cosa muy general: cuando uno da una clase y le hacen una pregunta, contesta con lo que leyó la noche anterior, o a partir de las preocupaciones que tiene, aunque no sea lo que leyó la noche anterior-. Lacan empieza a hablar en el tono de una clase que sería una clase del seminario XXII. Estrictamente, todo el desarrollo de Lacan -no voy a explicar el nudo borromeano porque no viene al caso que lo haga ahora- es ubicable en el seminario *Real, simbólico, imaginario*. Los temas del texto de Lacan están en relación con el nudo borromeano. Por ejemplo, uno de los problemas que aparece en el texto atañe a los tres tipos de exclusiones que hay en el nudo, y que son las exclusiones del sentido y lo real, del goce fálico con respecto a lo imaginario, y la exclusión del goce del Otro con respecto a lo simbólico.

El tipo de ejemplos que aparecen, el triskel, el nudo trébol, el tema de la trinidad cristiana, etc., son todos temas que Lacan ha tomado en el seminario XXII especialmente, y también en el XXI y el XXIII, para explicar los nudos borromeanos.

Lacan había tomado los nudos borromeanos del seminario de Guilbaut, a principios de los '70. Aquí podríamos decir que los nudos sirven a Lacan para romper el cuerpo y espiar un poco la vida que éste lleva.

Equívoco.

Si uno tomara otro párrafo del texto, de la extensión de éste, un párrafo que tuviera unas quince líneas, sería muy difícil que se pudiera escapar tanto al contexto teórico de esta charla de Lacan y produjera tanto equívoco. Acá, Lacan parecería estar hablando de otra cosa. Si uno toma quince líneas de otro lado, habla del nudo borromeano y no hay ninguna duda; salvo en un párrafo donde habla de drogadicción -un párrafo muy poco conocido, en general no se lo ha citado en Buenos Aires-, y que es quizá lo más importante que dijo Lacan sobre drogadicción -sobre todo porque es lo único que dijo, no porque sea tan importante-.

Pero, en fin, si tomáramos solamente ese párrafo también produciría un equívoco monumental.

No quiero decir con esto que el párrafo está mal elegido. A mí me parece un párrafo genial. En parte me parece genial porque reproduce las condiciones de este concurso. En la medida en que el ejemplo de Lacan apela a problemas de criterio, de elección y de voto, reproduce lo que va a ocurrir aquí, cuando las exposiciones terminen. Y no es fácil hallar algo así en la obra de Lacan. Que se pueda encontrar algo así presupone mucha lectura y conocimiento; y sobre todo agudeza.

En conclusión: el párrafo se entiende a partir del nudo borromeano, no se entiende a partir de la referencia al seminario XIV, que es el lugar al que uno parecería tener que dirigirse, porque habla de principio de realidad y principio del placer.

La infección.

En este párrafo se plantea el problema de la identificación del cuerpo con la vida. El momento en el que Lacan va a poner el ejemplo de los A.M.E. aparece antecedido por una referencia a *Más allá del principio del placer*, por una referencia a lo que Lacan allí llama germen, y que nosotros, en Buenos Aires, le llamábamos protoplasma, o sustancia inmortal que se transmite a través de los cuerpos encadenados a la reproducción de la especie por una prima de placer. Entonces, lo que dice Lacan a partir de allí es que Freud dijo y no dijo algo. "*Si hubiera dicho* - dice Lacan- *me hubiera ahorrado a mí el escándalo de tener que decir, en 1975,*

que la vida es una infección". Pero, además, agrega -va y viene Lacan con Freud- que en alguna medida lo dijo porque habló del germen; pero no dijo del todo, porque si lo hubiera dicho del todo, eso lo hubiera llevado a cambiar de nombre al principio de realidad, y le hubiera puesto "*principio de fantasma colectivo*". Ahí es precisamente donde aparece por primera vez este hapax: en el punto dominante del párrafo de Lacan; y es lo que hay que explicar.

Cuatro pasos de explicación del párrafo.

¿Por qué, entonces, esto aparece como un fantasma colectivo? ¿Por qué Lacan dice que se puede rebautizar el principio de realidad y ponerle "*principio de puro fantasma, principio de fantasma colectivo*"?

Hay una serie de pasos en el texto de Lacan. El primero es el que aludí recién, la exclusión de la vida con respecto al cuerpo:

1) cuerpo/vida

Lacan ubica a la vida en lo real en el nudo borromeo, la ubica como imposible, como una infección. Esto significa que hay una exclusión entre la vida y el cuerpo. La vida es una infección, aparece parasitando al cuerpo.

El segundo paso se produce cuando el cuerpo se identifica a la vida:

2) cuerpo identificado con la vida

No se trata aquí ni de organismo ni de cuerpo, sino de la representación. Cuando el cuerpo se identifica a la vida, una vez que esto se produce, Lacan dice que es posible oponer la vida a la muerte, porque es posible imaginarse la desaparición del cuerpo; entonces, esto implica que la muerte pueda situarse:

3) => situar la muerte

Y que la muerte sea un asunto -dice Lacan- puramente imaginario. Es un asunto de fantasma; es un asunto de fantasma colectivo. Entonces, se ve qué quiere decir "fantasma colectivo" allí. Fantasma colectivo quiere decir, para poner un sinónimo, cuerpo viviente.

El fantasma colectivo es, ante todo, el cuerpo viviente.

El cuarto paso es el que va a llevar al ejemplo que pone Lacan -el ejemplo del jurado de admisión respecto de los analistas miembros de la escuela-.

Una vez localizada la identificación del cuerpo y la vida, que permite situar a la muerte y que por lo tanto lleva a preservar el cuerpo, se puede obrar de acuerdo al buen sentido y podemos orientarnos hacia el menor peligro:

4) preservar el cuerpo es el buen sentido y el menor peligro

Esto, es obvio, no era posible en el primer escalón de esta deducción, en la medida en que si la vida está alejada del cuerpo, uno puede hacer cualquier desastre con el cuerpo y seguir viviendo. No hay nada ahí que lo autorice a uno -aceptando la independencia de estos dos elementos- a preservar el cuerpo.

De donde, entonces, podríamos sacar como consecuencia del desarrollo de Lacan una suerte de axioma del buen sentido. El buen sentido para Lacan, en este texto -a pesar de que se inicia con una referencia a Descartes: "La razón es lo mejor repartido del mundo", que Lacan parafrasea: "El buen sentido es lo más expandido

del mundo"-, supone e implica la identificación del cuerpo y la vida. Sin esta identificación no hay buen sentido y es imposible la orientación hacia el menor peligro.

El ejemplo de los A.M.E.

¿Por qué el ejemplo? ¿Por qué razón Lacan dice: "*El criterio con el que ustedes eligen a los analistas miembros de la escuela es 'A aquél se le puede tener confianza' "*"? ¿Qué quiere decir 'A aquél se le puede tener confianza'?

Quiere decir que aquél al que se le puede tener confianza participa del mismo fantasma colectivo que el jurado de admisión, que el jurado de *accueil*, para decirlo en francés. Aquél al que se le puede tener confianza es alguien que identifica su cuerpo con su vida. Si no lo identificara sería imposible tenerle confianza. "Aquél" es alguien que no va a ofrendar su cuerpo por ninguna vida que esté más allá de él. Y que, además, va a preservar hasta cierto punto la vida de los demás, en la medida en que supone que está representada por esos cuerpos.

El fantasma colectivo: ejemplos de Lacan.

En el texto de Lacan hay ejemplos -si uno lee con atención- antes y después de la aparición de este párrafo. Estos ejemplos son de diverso orden. Tal vez el más importante en la obra de Lacan, por las resonancias que tiene respecto de otros seminarios, sea el de la belleza del cuerpo, la belleza de los cuerpos en el paraíso. Este ejemplo remite a la belleza de la dialéctica socrática. Sócrates se imaginaba la preservación de su dialéctica y, su cuerpo en el Olimpo, hablando de lo frío y lo caliente, de que lo bello excluye lo feo, etc.

Esta identificación de una forma que se preserva, que se inmortaliza, es el ejemplo de más resonancia. Pero también hay ejemplos más funestos, como el de la morgue: otro de los ejemplos de fantasma colectivo es el de la pila de cadáveres. Y es fundamental -insisto de nuevo- el ejemplo del cuerpo viviente, que es el fantasma colectivo por antonomasia.

Aquí habría que hacer una pequeña reflexión sobre lo que quiere decir la expresión "*fantasma colectivo*". En principio, el uso es por extensión, no es un uso formalista: cuando Lacan dice "*puro fantasma*" no se refiere a que sea un fantasma puro, la arquitectura, el esqueleto, o la escritura del fantasma, sino a algo que es puramente fantasmático.

Pero, en segundo lugar, la calificación de "colectivo" va para los dos lados. Para usar un poco el lenguaje de Husserl, diría que el término "colectivo" afecta tanto al polo noético como al polo noemático. Hay muchos individuos, o algo colectivo, del lado de las personas que "fantasmaticizan", como del lado del objeto fantasmaticizado, del noema: la pila de cadáveres, los cuerpos en el paraíso, etc.

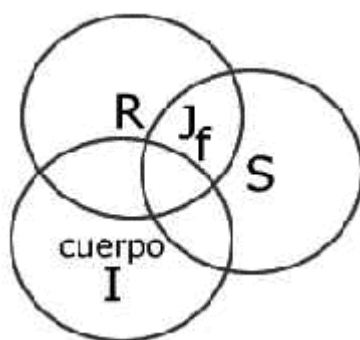
Restricción.

En el texto hay que entender que principio de realidad y fantasma colectivo no aparecen en una articulación, aunque esta articulación exista en Lacan. Hay un desarrollo muy clásico sobre este tema en la primera lección del seminario XIV, donde Lacan reflexiona sobre la constitución de la realidad en lo que allí llama la superficie burbuja -no voy a entrar en ese desarrollo-, hay muchísimos otros lugares. En *Subversión del sujeto* se aborda la relación entre el corte del fantasma y el principio del placer; por ejemplo, se puede transformar la fórmula del fantasma en una relación entre goce y cuerpo:

cuerpo <> goce

Con esto se obtiene el principio del placer (en la medida en que se extrae el goce del cuerpo). Pero eso no está en juego en este párrafo porque el fantasma no sirve para explicar la posición particular que adquiere el cuerpo en el nudo borromeano, en tanto no hace nudo; y de lo que se trata en el cuerpo -que permite oponer la vida a la muerte- es que tenga un funcionamiento de nudo. Por eso lo que es propio, lo que es pertinente para dar cuenta del desarrollo es el nudo borromeano y no el fantasma.

En rigor, el modelo de Lacan está en *La troisième*, en las páginas 199-200:



El nudo borromeano presenta el cuerpo, la vida y la muerte sobre el nudo. La muerte aparece en lo simbólico -contrariamente a lo que en general se piensa, porque se piensa la muerte del lado de lo real imposible, acá eso no tiene nada que ver, aunque no sea incorrecto pensar la muerte del lado de lo real, lo que está en lo real aquí es la vida-, y lo que está en lo imaginario es el cuerpo, y dado que el funcionamiento del nudo borromeano si lo tomamos dos a dos es desconectado la relación sólo puede establecerse a partir del cuerpo.

Esto corresponde exactamente al desarrollo de cuatro pasos que yo había hecho antes. La posición del cuerpo es nodal.

Dos comparaciones y sus límites.

Sin embargo, existe alguna posibilidad de plantear una equivalencia, una comparación con respecto al funcionamiento del fantasma, en el sentido de que en el nudo borromeano hay una identificación del cuerpo con la vida, como primer paso, mientras que en el fantasma hay una identificación del sujeto barrido con el objeto.

Pero esta comparación tiene un límite puesto que en el fantasma el objeto resulta amputado, es un objeto muerto. Lacan usaba este concepto, a veces, para refutar la psicología evolutiva, decía: "*Si se supiera que el objeto es un objeto muerto no se dirían tantas tonterías sobre la maduración en psicoanálisis. El seno es un seno cortado, el falo está embalsamado...*" Citaba un texto que se llama *De lo que yo enseño*, del 23 de enero de 1962.

De modo que la comparación tendría un límite: en el nudo borromeano la identificación es con la vida, y en el fantasma con la muerte.

Otra posibilidad de establecer una segunda comparación resulta de tomar el tema por el lado del nombre propio. En el fantasma, cuando tiene un funcionamiento pleno, cuando no ha sido atravesado, se produce un Je del discurso, alguien que se hace cargo de ese discurso, se produce un nombre propio, al-guien que dice "Yo digo lo que digo". Respecto del nudo borromeano, Lacan comenta -no exactamente en el párrafo que yo estaba citando, un poco más adelante- que una persona se le acerca, aparentemente estaba embarazada, y le dice: "Lo que yo llevo en la panza

es vida parasitaria. Hasta que le ponga un nombre". Esto resultaría tranquilizante. La función del nombre propio comportaría el menor peligro.

Sin embargo, aquí también hallamos un límite puesto que lo que le dice es-ta persona a Lacan tiene algo engañoso: lo que ella lleva en el vientre no es una vida, es un cuerpo. La vida también es una infección para ese cuerpo. De modo que allí se limita la posibilidad de comparación.

Ejemplos y contraejemplos del buen sentido.

Voy a concluir con algunos pocos ejemplos sobre el buen sentido y el mal sentido. Un contraejemplo de lo que desarrolla Lacan, el mal sentido por definición, es el nazismo. Porque el nazismo justamente se promueve como una desidentificación de los cuerpos y el principio de la vida; pone los cuerpos por un lado, y la vida la asienta en la pureza de la raza aria. Y de ahí el holocausto.

Pero no es el único ejemplo; este es un contraejemplo extremo. En el caso de la ciencia hay muchos ejemplos de científicos que ofrendan su cuerpo al principio de una vida o de un saber que está afuera de ellos.

Hasta aquí pareceríamos poner lo bueno del lado del buen sentido, y lo malo del otro lado. Sin embargo, las cosas son más complicadas. En la sociología de derecha, en la sociología más reaccionaria, la identificación de la sociedad con un cuerpo viviente, con un organismo, lleva a sostener las ideas más retardatarias. La vida de la sociedad se identifica con un cuerpo.

Un ejemplo intermedio entre el buen sentido y el mal sentido es la novela *Frankenstein*. El monstruo creado por el Dr. Frankenstein tiene un cuerpo hecho con fragmentos, con amputaciones, con cosas sacadas de distintos cementerios. La vida le viene por un rayo, como una cosa eléctrica. Así tenemos la vida por un lado, y el cuerpo por otro. Y estamos en el terreno del mal sentido: no hay identificación de la vida y el cuerpo. No obstante, decía que es un ejemplo intermedio por el hecho de que cuando muere el monstruo la vida aparece identificada con su cuerpo: Frankenstein muere porque destruyen su cuerpo. Está entre una cosa y otra.

La Institución Psicoanalítica.

Dos últimos ejemplos y termino. Una persona que es el ejemplo del buen sentido por antonomasia y por excelencia, que está muy ocupada en preservar el cuerpo del psicoanálisis, alguien que ha dicho en una conferencia -que se citó mucho en Buenos Aires- que Freud era del siglo XIX, que llevó el psicoanálisis hasta mediados del siglo XX, y que nuestra tarea era conducirlo hasta el siglo XXI -para que el psicoanálisis se asegurara tres siglos de vida-, alguien que es el A.M.E., el analista miembro de la escuela por definición, que identifica el cuerpo del psicoanálisis con su preservación y se ocupa de extender su existencia y salvaguardarla, es Jacques-Alain Miller.

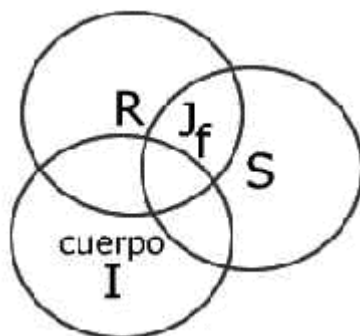
Contrariamente, nuestra Facultad se empeña -intencionalmente o no, poco importa- en formar analistas, es decir, seres que finalmente podrían transformar su cuerpo. Nuestra facultad se halla así del lado del mal sentido, no identifica su permanencia con su cuerpo.

Quedan unos diez minutos, podemos pasar a las preguntas.

Preguntas.

Dr. Kizer: Cuando usted habla del cuerpo viviente como fantasma colectivo olvida articular el cuerpo vaciado de goce.

C.F.: Lo que usted cita es un desarrollo de Lacan que se encuentra en *Radiofonía*, pero que no puede compararse con lo que Lacan plantea aquí respecto del cuerpo y el nudo borromeano. El problema en el nudo borromeano es que el cuerpo permite oponer la vida y la muerte. En el texto en particular que fue tomado para este concurso la problemática es ésta. Pero si uno quisiera tomar el nudo en general podría decir que, efectivamente, el goce fálico está fuera del cuerpo:



No ocurre lo mismo con el goce del Otro que pertenece al redondel donde está el cuerpo. Le recuerdo, además, que en *Radiofonía* la problemática está relacionada con el incorporal estoico (de allí que aparezca el tema del cuerpo vaciado de goce).

De modo que, le diría, no olvidé articular nada porque son desarrollos bastante disímiles: no hay nada que articular.

Dr. Kizer: Yo creo que usted se equivoca cuando plantea la pérdida del lenguaje del sujeto. Se trata de discurso. El sujeto podría perder la palabra, no el lenguaje. Se dice, por ejemplo: "discurso sin palabras".

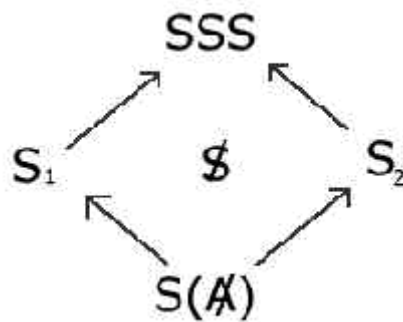
C.F.: Usted introduce una referencia clásica de Lacan, cuando este aborda el tema del discurso, que se halla en el seminario XVI: "El discurso es un discurso sin palabras". También se encuentra al principio del seminario XVII. Pero esta referencia no sirve para situar el problema del fantasma tal como yo lo expuse hoy, y, sobre todo, a partir de los ejemplos que puse. De ningún modo se trata de un problema de palabra puesto que en S barrida, \$, si planteamos el problema a nivel de la palabra, el sujeto produciría, perdiendo la palabra, el signo de su desaparición y, por lo tanto, no desaparecería -puesto que es él mismo quien produce ese signo-. Por esto se trata de un problema de lenguaje. A nivel de la palabra esto no tiene solución.

Dr. Kizer: ¿Cómo plantea usted entonces el lenguaje al fin del análisis? Y veo ahí una contradicción en lo que usted dice.

C.F.: Lacan decía, para ponerle un ejemplo y citar sólo una referencia, que al fin del análisis el sujeto pierde el goce del bla-bla-bla. Justamente lo dice, entre otros lugares, en *La tercera*.

Dr. Kizer: Pero entonces usted sólo toma el goce fálico.

C.F.: No lo creo. Pero su pregunta no es una pregunta de alumno. Yo propondría abandonar la ficción que introduje al inicio. De otro modo no podría responderle. Propondría la siguiente distribución:

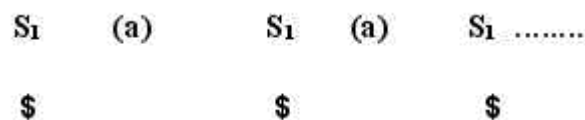


Cuando el S1 representa al sujeto para el S2, ante el saber, hay funcionamiento del sujeto supuesto saber, que corresponde a lo que yo llamaba antes el funcionamiento pleno del fantasma: hay representación del sujeto. En cambio, cuando hay disyunción entre S1 y S2, no hay representación del sujeto, estamos en el atravesamiento del fantasma, en la caída del sujeto supuesto saber, que yo noto S(A). Este "matema" indica que estamos frente a un problema de lenguaje.

¿Por qué se pierde el significante del sujeto? Porque se termina la identificación cuando el lenguaje alcanza un valor orgánico. Pero no es que el sujeto pierda la palabra, de hecho sigue hablando.

Dr. Kizer: Yo no entiendo que no haya representación del sujeto. ¿Que quiere decir que no hay representación del sujeto?

C.F.: Yo me tomaría la libertad de plantear el tema de la identificación así:



Cuando el objeto (a) cubre el intervalo significativo, el sujeto se identifica al significante. Hay relación entre \$ y S1. Pero esta relación es una identificación, quiero decir: no hay verdadera representación del sujeto.

Dr. Kizer: ¿Qué significa que no hay verdadera representación del sujeto?

C.F.: Basta ver los sindicatos.
¿Qué más?

Irene Friedenthal: Sólo pueden preguntar los jurados.

Dr. Kizer: Usted ha olvidado articular el tema del juicio tal como Lacan lo plantea en *El atolondradicho*.

C.F.: No es un tema lógico el que está en juego allí. Hay, por cierto, una elección pero lleva al principio de realidad (lo ejemplifica), y no a un juicio lógico. Si el juicio fuera lógico, silogístico por ejemplo, todo este desarrollo de Lacan no tendría razón de ser.

Dr. Kizer: Es un problema lógico que se expresa en un juicio.

C.F.: No. El juicio expresa un voto, no una deducción. Hay una votación y el problema del criterio está en cuestión.

Si usted me permite usar la expresión, es una "patadita", una chicana que Lacan le tira al jurado de admisión: "Ustedes me dicen que eligen sobre criterios analíticos.

Pues bien, no es así. Eligen de acuerdo al buen sentido y no de acuerdo al psicoanálisis."

Este párrafo está en el origen de la disolución de la escuela de Lacan, aquí empiezan a verse los problemas.

Dr. Kizer: ¿Qué lógica le atribuiría usted al principio de realidad?

C.F.: No hay lógica del principio de realidad. Como no hay lógica en el ejemplo que pone Lacan, salvo que usted pudiera decirme cuál es la lógica que hay en una pila de cadáveres.

Dr. Kizer: La lógica del fantasma colectivo.

C. F.: Pero el fantasma colectivo es un hapax, no es la lógica del fantasma (en parte es lo que demostré hoy). Es muy imprudente plantear la lógica de un hapax.

Dr. Kizer: ¿Cómo plantearía entonces el principio de realidad freudiano en el nudo borromeano?

C.F.: Aquí, en este tipo de desarrollos, como el del nudo borromeano, Freud no existe más -dicho esto con todo el respeto que Freud merece-. La distancia de Lacan con respecto a Freud es enorme en todos los desarrollos de esta época. Esto no es el seminario XI. Estamos a cincuenta años de Freud. De modo que lo que yo diría es que no se puede plantear. Y, tal vez, por esto Lacan lo rebautiza.

Dr. Kizer: No me queda claro, entonces, el ejemplo que usted pone.

C.F.: Yo no lo pongo, lo tomé de Lacan. Se lo voy a explicar en acto. Si usted supone que yo -si no me vota- voy a pegarle o matarlo, no me va a votar si sigue el buen sentido, puesto que usted vería que yo no identifico su cuerpo y su vida. Ese es exactamente el valor del ejemplo que pone Lacan.

Notas

Este texto es la clase oral del concurso de Prof. Titular de "Orientación Lacan" en la UBA, 3 de julio 1989.

EL OBJETO QUE SE RESBALA. ANÁLISIS DE UNA PERVERSIÓN*

Realizaré un trabajo de articulación del artículo de Betty Joseph *Contribución clínica al análisis de una perversión*, incluyendo un resumen del caso y un comentario.

Del artículo *Contribución clínica al análisis de una perversión*, de Betty Joseph (en Revista de Psicoanálisis (APA), tomo XXIX, nº 1, Buenos Aires, 1972, pp. 41-62.), nos interesan tres problemas: en primer lugar, por qué la autora nos presenta el caso aun cuando considera que el análisis, y el material subsiguiente del que dispone, son insuficientes; en segundo lugar, por qué Betty Joseph busca ubicar a la transferencia en relación a la perversión del paciente, usando todos los medios que tiene a su alcance; por último y nuevamente cerca de las preocupaciones de la autora, cómo localizar el objeto del análisis artesanalmente, sin deducirlo a partir de la teoría lacaniana (o kleiniana) de las cinco especies de objetos (a) –que no son más que un cierto ideal o una exigencia teórica–.

Como el lector podrá apreciar más adelante, estos tres puntos son convergentes y, si se quiere y se busca el ángulo apropiado, son una sola y única cuestión.

Resumen del caso.

El paciente, al que Joseph llama B, es un hombre de alrededor de cuarenta años y se analiza hace cuatro años y medio al momento de la comunicación del caso. Consulta porque se siente deprimido y no puede establecer relaciones normales con mujeres. Su sexualidad consiste predominantemente en masturbación y se acompaña de la fantasía de meterse en un traje de goma. Otros síntomas, expresados al comienzo del análisis, son la sensación de ahogarse durante la noche, y una irritación que afecta especialmente a sus extremidades.

Sus fantasías eran de tres tipos: a) él y una mujer en trajes de goma negros tenían relaciones, o bien ella lo masturbaba; b) figuras en trajes de goma aparecían y lo golpeaban casi hasta matarlo (él también estaba vestido con un traje de goma); c) cubierto de goma de pies a cabeza sentía excitación en toda su piel y terminaba por eyacular.

El *acting out* de la primera fantasía sólo se realizó con prostitutas.

B es el cuarto hijo y el menor de una familia inglesa de clase media.

Betty Joseph consigna que B carece de participación emocional. Responde: "Sí", y "Qué interesante", a las interpretaciones; responde de manera académica o verborrágica. Posteriormente, la autora vincula este hecho con la idea de que para el paciente "las palabras constituyen una extensión de la lengua"². En este punto Betty Joseph retoma un sueño del paciente, contado anteriormente, y cuyo texto es el siguiente: "a) B se encuentra en un hotel sobre la playa, se acerca una mujer con un pato que había modelado en la arena sobre una bandeja y mete las manos por detrás del cuello dentro de la garganta para hacer una lengua más realista. Lo pintó con colores brillantes y lo colocó sobre un pedestal. b) Pat (...) le dice a la gente algo acerca de lo que nosotros 'hacemos cuando vamos a cazar'. El paciente sabía que lo que ella decía era artificial, falso y snob. c) B se encuentra en el hotel mirando con ansiedad cómo el viento empuja las olas hacia el hotel. Ha dejado cerca sus muletas y sale corriendo para rescatarlas".

La retoma del sueño consiste en imaginar "Un niño que frota excitadamente la lengua contra la boca, creando así la ilusión onnipotente de que la lengua es en

* El presente artículo fue publicado en: www.elpsitio.com.ar/, el 6 de Abril de 2010.

realidad el pezón, de que sus palabras son en realidad interpretaciones, y de que su excitación masturbatoria se proyecta también en sus objetos”.

Como se ve, actúan aquí mecanismos de disociación e identificación proyectiva. Betty Joseph destaca estos mecanismos particularmente, y son uno de los objetivos teóricos de la presentación.

Otro objetivo consiste en demostrar la existencia de una erotización de la transferencia: “Por ende, en esa situación escinde el pezón, una parte del cual identifica con la lengua y la otra queda afuera, en mí y frustrada. Un pezón queda para mí, pero un pezón que trata de excitar y frustrar y que se expresa en la imagen de la madre fuera de la cocina –es una imagen de otro sueño que el paciente relata–, o la mujer fálica, excitada y cruel, de las fantasías fetichistas de castigo”. Betty Joseph, en esta línea, muestra el uso de las palabras y el silencio para excitar, sexualizar y destruir, la fuerza de la experiencia analítica. Esto no forma parte de una actividad agresiva sino que se recubre por una conducta pasiva. Durante todo el relato, Betty Joseph se esfuerza por relacionar transferencia y fetiche en diversos aspectos. En el párrafo final del artículo examina un aspecto defensivo del fetiche en la transferencia. Ante la impresión (y no la interpretación, hay que observarlo) de que el paciente la presiona quedándose en silencio, Betty Joseph le señala que él quiere hacerla hablar más activamente para obligarlo a hablar. Luego de esta interpretación el paciente se excita y siente cosquilleos en toda su piel como si estuviera envuelto con un traje de goma. Joseph dice entonces: “Pude mostrarle qué es lo que estaba actuando, que las pseudopalabras o los silencios se usaban en forma provocativa para llevarme a darle lo que él viviría como interpretaciones sádicas excitantes, y entonces aparece el fetiche de goma en la sesión para impedir que mis palabras penetren concretamente a B”. (El resumen que presentamos del caso deja de lado una importante cadena asociativa que la autora no trabaja y que tampoco nosotros tomaremos en este artículo: Pat (el nombre de la esposa del paciente) es la onomatopeya del chasquido de la lengua; hay un sueño donde se ahorca a un hombre (terminará, pues, con la lengua afuera); B se burla sádicamente de su analista (le saca la lengua); etc. Toda esta línea asociativa converge con el sueño del pato y con la interpretación del pezón (el paciente se alimenta con su propia lengua).)

Comentario.

La lectura de este texto muestra que el síntoma permanece intocado tanto desde el punto de vista histórico como desde el clínico. Ninguna reconstrucción histórica explica la génesis del fetiche de goma. Tampoco aparece ninguna reflexión sobre el sentido que éste tiene, a excepción claro está, de su montaje transferencial: con las interpretaciones sádicas ella viste el traje de goma; cuando el paciente siente cosquillear su cuerpo lo lleva él.

¿Qué dice Betty Joseph? Mediante una imagen inspirada en el sueño que reproducimos más arriba, podría decirse que el análisis es comparable a un pato sobre cuyas plumas resbala el agua. En efecto el síntoma y la historia se escabullen, las interpretaciones no alcanzan al paciente y mucho menos consiguen penetrarlo, Betty Joseph promete seguir analizándolo y escribir, tal vez, un segundo artículo.

Allí debe aprehenderse la relación entre el objeto fetiche y la transferencia: en el punto en que se resbala. El objeto de la transferencia hace que el clima de la comunicación entre paciente y analista sea académico, que las interpretaciones resbalen y que, al revés, el paciente utilice pseudopalabras, que los temas decisivos respecto de la construcción del síntoma se deslicen hasta desaparecer.

Hay que reconocer, si se acuerda con esta lectura, que el material es suficiente. Y conviene, según creemos, considerar que *el material siempre es suficiente*. Al menos esto evita la coartada.

Hay que observar también que *la operación analítica se realiza en el material*. Esta operación sólo supone a la transferencia (bajo la forma de la implicación del analista en el material) y no conviene realizar una lectura teórica para hallarla. Un análisis es un trabajo, no una epistemología.

En la misma medida en que no conviene leer material teóricamente, su objeto tampoco debe reducirse a priori a alguna de las cinco especies del (a) descritas por Lacan. No hay cinco objetos (a) en el trabajo analítico concreto. En el caso del que nos hemos ocupado no hay necesidad ninguna de reducir la goma a otro objeto. El análisis se ordena perfectamente alrededor de ese objeto; introducir un objeto distinto allí no viene al caso y va contra la transferencia. Y tampoco se trata de retomar la clínica mediante alguna construcción teórica a posteriori: cuando el objeto se localiza no hay necesidad de teoría.

Repita en voz alta –espere que el paciente se haya ido– qué hizo con su paciente. Luego, cuénteselo como si le hablara a un tercero, o bien, imagine que un tercero lleva a cabo ese análisis y se lo cuenta a usted. Allí está el objeto. Podrá, entonces, librarse un poco de la teoría. Y, con suerte, recuperarla en una dimensión más apropiada.

IV. EL PASE DIAGONAL II

EL FANTASMA POR LA VENTANA*

Clasicismo del sueño de los lobos.

El sueño *princeps* del Hombre de los lobos proporciona a Lacan un ejemplo paradigmático de fantasma fundamental.

En el seminario X, para citar uno de los lugares donde esta idea se halla más elaborada, leemos: "El sueño de repetición del Hombre de los lobos es el fantasma puro develado en su estructura (...) Se trata esencialmente y de punta a punta de la relación del fantasma a lo real. ¿Qué vemos en ese sueño? La apertura repentina -y los dos términos están indicados-, de una ventana. El fantasma se ve más allá de un vidrio y por una ventana que se abre, el fantasma está encuadrado"¹.

Es la ventana, la cita lo torna evidente, lo que predispone al sueño de los lobos a servir de paradigma al fantasma. Este dato fue subrayado, tempranamente, también por Serge Leclaire. En su libro *El objeto del psicoanálisis*, donde se ocupa en algunos sectores del Hombre de los lobos, hallamos la misma referencia -tomada aparentemente del seminario de Lacan: el texto de Leclaire se halla próximo a los seminarios XI, XII y XIII-, al valor del marco y la ventana en el fantasma².

Freud, por su parte, más cauteloso en este punto, nunca confundió el sueño y el fantasma. De hecho, en el relato del historial distingue rigurosamente ambos términos y se disculpa por presentar a la escena primaria en un sueño y no, como hubiera deseado, en un fantasma³. No obstante estos enfoques distintos -que no son descuidables si se piensa en la diferencia de estatuto entre la imagen onírica y el valor agálmico de la imagen fantasmática, o la cerrazón de la imagen onírica, tomando el problema más fenomenológicamente-, para Freud también hay algo ejemplar en el sueño de los lobos.

Freud descubre en ese sueño el *coitus a tergo* como figura universal de la escena primaria⁴. Esta referencia, importante en el historial, es poco conocida y quizá esto se deba a que Freud no la sostuvo más allá de ese artículo. En *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, texto al que Freud reenvía cuando aborda el problema de la escena primaria en el Hombre de los lobos, el *coitus a tergo* no tiene ya ese privilegio, no obstante tratarse de textos contemporáneos⁵.

El sueño-a-mano y la topología.

Si el sueño de los lobos no hubiera existido, Lacan (o la teoría analítica) hubiera hallado otro ejemplo equivalente sin necesidad de inventarlo él mismo.

La teoría del fantasma de Lacan, es obvio, no surge del sueño de los lobos; no es una elaboración cercana ni lejana de ese sueño. En rigor, toda la topología de Lacan en esa época -hacia 1965-, se presenta en función de una homología por la cual el sujeto es identificado al interior, el Otro al exterior, mientras que el objeto (a) se identifica al pasaje entre ambos, a la persiana.

Esta idea comporta a lo escópico en la base del fantasma. En efecto, Lacan lo enuncia directamente -pero de un modo curioso y sospechoso: sin mayores explicaciones, de golpe-, en el seminario *La angustia*: "El soporte más satisfactorio de la función del deseo, el fantasma, está siempre marcado de un parentesco con los modelos visuales donde funciona comúnmente si se puede decir; donde da el tono de nuestra vida deseante. En el espacio, sin embargo (...), nada está separado"⁶.

* El presente artículo se encuentra fue publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.

La ventana se impone a Lacan en función del valor que adquiere el (a) en la topología. El privilegio escópico y la investigación topológica son hechos conexos. Recuérdese, para tomar una comparación un poco irritante, que en Freud las cosas oídas y las vistas tienen el mismo estatuto en el fantasma, -asimismo, en tanto disparadoras del complejo de castración-.

Así pues, la ventana que se abre para dejar ver a los lobos, como se abren los ojos, es el material justo para aplicar la teoría del fantasma.

Rosolato versus Lacan. Lacan va de lo general a lo particular, de la topología al ejemplo. Rosolato, en cambio, en diversas lecturas de Freud, generaliza los ejemplos⁷. Algunos de los artículos de Rosolato fueron escritos, -o al menos su idea central fue deducida así-, siguiendo ese método. Rosolato, en todos esos casos, procede como si se tratara de restituir el alcance paradigmático a la descripción freudiana. ¿Habrá en el fetichismo una traducción siempre presente en su base de construcción como en el *Glanz auf der Nase*? ¿La escena primaria está a flor de piel en la paranoia como en *Un caso de paranoia contrario* o *El hombre de los lobos*? En el primero de esos dos textos: ¿el ruido -producido por la proyección de la insatisfacción genital en términos de un latido del clítoris-, será un componente permanente de la paranoia?

Tal vez ciertas posiciones parciales de Lacan y Rosolato -como las que mencionamos antes-, ilustren dos posiciones extremas sobre la clínica que deberíamos eludir. Una de ellas deductiva, la otra inductiva: es decir, ambas científicas.

El retorno de la teoría del conocimiento. Que el tema escópico sitúe la base del fantasma es un dato que debe considerarse con cuidado. La reflexión y toda la teoría del conocimiento, desde Descartes en adelante, se ha servido de la visión como un paradigma del conocimiento. El verse viendo es -como observó Lacan a través de la joven parca de Valery-, la conciencia. Aproximar, enfocar, tener una visión más amplia, son metáforas usuales para designar el acto de conocimiento.

En la epistemología estos términos designan directamente la relación sujeto/objeto. No ocurre lo mismo en el psicoanálisis, y menos aun en Lacan.

No obstante, que la elección de los ejemplos recaiga sobre el mismo objeto es algo llamativo. Alguno de los dos discursos se equivoca, y mucho.

Notas

1. J. Lacan, seminario X, lección del 19-12-62, Seuil, París, 2004, p. 89. Otra referencia analógica -bastante menos ingeniosa-, se halla en el seminario XI (Seuil, París, 1973, p. 73), donde leemos: "Es por esto que la mariposa puede -si el sujeto no es Tchoang-Tseu sino el Hombre de los lobos-, inspirar el terror fóbico de reconocer que la pulsación de las alitas no está de ningún modo lejos de la pulsación de la causación, del rayado primitivo que marca su ser alcanzado por primera vez por la reja del deseo".

2. S. Leclaire, *El objeto del psicoanálisis*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, pp. 35-36 y nota 7. Cf., asimismo, S. Leclaire, *Psicoanalizar*, México, 1972.

3. S. Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 1967.

4. *Ibid.*, p. 1972.

5. *Ibid.*, pp. 2353-2354.

6. Seminario X, lección del 22-5-63; cf. asimismo lección del 12-6-63, Lacan expresa allí lo siguiente: "La realidad del espacio en tanto que espacio de tres dimensiones es algo esencial de aprehender para definir la forma que toma (...) la presencia del deseo, concretamente como fantasma. Es lo que he tratado de definir en la estructura del fantasma: la función del cuadro -entiendan de la ventana-, no es una metáfora. Si el cuadro existe es porque el espacio es real". Más adelante, en la misma lección, leemos: "En el piso escópico, que es

propiamente el del fantasma, a lo que tenemos relación en el nivel del Otro es a la potencia del Otro (...) el espejismo del deseo humano..."

7. Guy Rosolato, *Ensayos sobre lo simbólico*, Anagrama, Barcelona, s/f, 1ª ed., p.e. pp. 231-232. El autor dice allí: "Esta observación de Freud (la proyección del latido del clítoris) es lo suficientemente ejemplar como para que podamos volver a ella mentalmente cada vez que el detalle clínico se imponga para ilustrar los lazos de la paranoia y la escena original".

LOS DEMONIOS DEL PASE*

Imaginemos a un corredor de cien metros llanos en plena competencia. En el momento en que atraviesa la cinta lo fotografiamos. Esa foto, a la que le decimos "pase", es el documento que intentaremos investigar y al que, en razón del muy particular enfoque que hemos elegido, nos vamos a limitar. No recurriremos a ninguna filmación, y mucho menos a la experiencia y sus testigos. Pero, mientras analizamos esa imagen única y que suponemos reveladora, llaman a la puerta y nos distraemos. A poco de andar, perdemos el hilo y nos preguntamos cómo llegó el atleta hasta allí. Si respetamos el método, no deberíamos dejar pasar esa pregunta. Pero si a pesar de todo nos obstinamos en realizarla, no podemos aguardar ninguna respuesta. Exageremos un poco. El corredor, aislado por nuestro artificio en la llegada, guarda para sí el misterio de la carrera. Está allí, disfrutando de la instantánea, colgando en el aire, entre una pierna y otra, la boca se nota un poco torcida, deformada quizá por la respiración o por el viento que golpea su rostro. En cualquier caso, el ganador de los cien metros salió de la nada, sin pedir permiso. El concepto de fantasma del analista –puesto que se trata de un concepto, aunque al parecer no convenía a nadie, ni siquiera al mismo Lacan, que se difundiera como tal– tuvo una suerte parecida a la cuestión del Nombre del Padre. En tanto Lacan considera que los analistas no están preparados para abordarlo, es la suerte (por no hablar de destino) que se impone: su desarrollo se sustrae y el término queda en reserva, más o menos interdicto. Es por esto que el Seminario 15 repite lo que ya había ocurrido con el 11 (Les noms du père, se sabe, se interrumpe en su primera lección y Lacan promete que nunca volverá sobre el tema), si bien es cierto que las coyunturas difieren bastante. En un caso la IPA expulsa a Lacan; en otro, el Mayo Francés interrumpe el Seminario. La justificación, no obstante, es la misma. Este viraje de la causa al resultado –al síntoma, si se prefiere–, curiosamente deja a la decisión de la IPA en el status de un hecho fortuito. Lacan se apoya en él aprovechando que la casualidad se cruza en su camino oportunamente para aconsejarle qué hacer, como una *tyché*.

Este es el problema: si clásicamente se sitúa al deseo del analista más allá del fantasma, si este deseo va más allá de la identificación y la trasciende, y no necesita apoyarse en imágenes, resulta paradójico que se nos diga, en Conferencia del miércoles 19 de junio de 1968 –en la clase final y como demorado apéndice de El acto psicoanalítico– que no hay deseo que no se sostenga en una fantasía, y que por esa razón el deseo del analista remite también al fantasma. No obstante, Lacan –que no rompe su promesa– no hablará de ese fantasma, ni dirá ya nada nunca, al menos directamente. En principio, ¿cuál es ese deseo que finalmente debe remitirse al fantasma? Y, además, ¿qué significa y cómo entenderlo?

–En su forma más difundida y en un plano relativamente manifiesto, el deseo del analista consiste en ser tomado por otro.

–En un plano bien inconsciente, consiste en ser tomado como objeto y, por ende, causar el deseo. En esa vía, se produce al objeto como algo que no estaba antes. El deseo del analista, así definido, se encuentra especialmente desarrollado en Proposición. Este funcionamiento en dos planos es homólogo al que describe Freud en Traumdeutung respecto de la posición de la fantasía en la formación del sueño: se halla en uno y otro extremo del proceso.

–Existen también instancias intermedias. El deseo del analista se equipara en general a una *equis* (x), e incluso con frecuencia se refiere esa x a la regla de

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 24 de Julio de 2007.

abstinencia. El hecho de que se le niegue sistemáticamente contenido ha contribuido a su misterio, y concurre asimismo con la sustracción de su base fantasmática. En rigor, las dos operaciones están muy vinculadas.

–También se atribuye al deseo del analista la búsqueda de la diferencia absoluta (sostiene la distancia, por ejemplo, entre el trazo unario y el objeto, el analista no responde a la demanda, etc.).

Si los dos primeros niveles que situamos son concurrentes, y hallan una explicación satisfactoria en la relación del fantasma con el ideal, con la *i* (*a*) (cf. las páginas finales del Seminario 8), las otras dos definiciones son más bien técnicas, y circulan entre una y otra de ellas.

Cuando el analista desea ser tomado por otro hallamos en el velo la fantasía que lo sostiene. Sobre el velo se pinta una imagen (del otro) que señala un más allá donde suponemos otra imagen (otro otro).

El deseo de ser tomado como objeto, y la ilusión de que ese objeto estuvo allí desde siempre –el amor de transferencia– puede perfectamente sostenerse –según el ejercicio que proponemos aquí– en la fantasía del miembro fantasma. Asimismo y al revés, el analista es el miembro que falta al paciente –viéndolo más profundamente–, que constituye el cuerpo al que ese miembro falta.

Los términos que figuraban separados, el sujeto y el objeto, vuelven a unirse. No hay ningún impedimento para que la disyunción característica del final del análisis pueda representarse en el fantasma. Existe, pues, un fantasma que resuelve la separación de los términos del fantasma, aunque los ejemplos que expusimos sean provisorios. El giro que se produce, con la reabsorción que supone este tipo de fantasma, tiene un antecedente desarrollado ampliamente y muy conocido en los modelos ópticos del Informe de Lagache. Cuando el espejo gira noventa grados se produce el acceso del sujeto al más allá del espejo, el desmontaje de la imagen virtual de la que depende la introyección del Ideal. Y luego el espejo, en una nueva posición, acostado, produce y reproduce una nueva ilusión. Sin embargo, allí no se privilegia el atravesamiento sobre la estructura. Se lo señala, pero no se lo independiza. La despersonalización es uno de sus signos, e indica un momento de pasaje y no una entidad, es decir, no remite a una estructura. Entonces, ¿por qué interesarse tanto en el momento y no en el conjunto? Además, si ese fantasma existe, desde él podría deducirse el deseo del analista, sin duda de manera más cómoda y pertinente que en una búsqueda directa.

Observemos que el acto, en tanto repetición en un significante, comparte la economía del velo: ambos, cada uno a su manera, resuelven el más allá. Esto los emparenta. El acto, en muchos sentidos, incluida la Verleugnung y también el retorno de lo reprimido, llama al velo. No estamos lejos aquí de alcanzar al analista en posición fálica, o de la mascarada (*chienlit*) que Lacan siempre pensó abordar como tema de una clase del Seminario. No estamos lejos del aspecto más o menos cómico del analista, de su disfraz grotesco, incluso de su travestismo.

También encontramos sobre esa vía la sustracción de la presencia del analista en el llamado *setting*; y, en muchos casos, algún retraimiento de la vida. Hay un efecto depresivo en el final del análisis y en la formación del analista que se consolida como una cicatriz del Eros. Si esta cicatriz propicia la neutralidad también es cierto que en un mismo movimiento se confunde con una falta de humanidad propia de la función.

El dispositivo del pase asume que es posible apresar el deseo del analista fuera del fantasma, de la marca, y de aquella cicatriz. Es el tema que investiga y lo que nos

proporciona su fotografía. Si el acto se borra, si se olvida como se olvida el ser, esa fotografía parece necesaria. Pero sabemos que el ayuda memoria fracasó. La apuesta falló.

La Conferencia del 19 de junio desarrolla brevemente dos ejemplos. El primero de ellos es El caso del señor Valdemar, un cuento de Poe menos utilizado por el Seminario que La carta robada, pero que no carece sin embargo de la importancia y la función del en souffrance. En un escrito de Lacan, el cuerpo de Valdemar, al borde de la descomposición y mantenido por un discurso hipnótico, es la IPA. Como "Freud la quiso así" –Lacan dixit–, debemos deducir que finalmente terminó por dominar las técnicas hipnóticas. Sin embargo, el cuerpo ha dejado de existir hace ya tiempo. Lacan busca ejemplificar allí el aspecto ni muerto ni vivo de lo que moviliza la interpretación del analista. Y es lo que, según se nos dice, provoca algún escalofrío.

Rabelais, el segundo ejemplo, es objeto de una referencia docta, digna de un Lucien Febvre. Es el autismo de la palabra del analista lo que se quiere ilustrar con Gargantúa y Pantagruel. La palabra congelada. Y aquí se detiene Lacan, por motu proprio y por oficio, el 19 de junio.

Una segunda retoma de lo que los acontecimientos de Mayo obligaron (o quizá sólo ayudaron) a dejar inconcluso se produce hacia el final del Seminario 16, y es de otro estilo. Menos pretenciosa. El 19 de junio Lacan decía: "Ustedes, sépanlo bien, sólo han tenido acceso a un cuarto de lo que yo tenía que decir del acto analítico". En el seminario siguiente sólo ha quedado algo por decir, si es que ha quedado algo por decir. Ya no es seguro. Y luego todo se desarrolla en relación al masoquismo del analista, por su posición de objeto –rechazado, sin duda, pero mantenido sobre la escena–, y al molde del cuerpo (esta última idea no carece de relación con el miembro fantasma). La sustracción se cierra.

Ahora bien, si se reconoce la existencia del fantasma del analista, en tanto la fantasía permite asumir un deseo, se da entrada al analista que está en función (también al analizante, por supuesto) en el pase. No puede economizarse ya al analista (que condujo el análisis del paciente que se apresta a testimoniar frente al dispositivo), por mucho que el acto lo haya deyectado como (a). Desde entonces, la construcción que se produce con el final del análisis concierne al analista. Antes, con el pasaje al acto –Lacan lo suponía en aquel que se aprestaba al pase– sólo era visible un único lado: el sujeto. En ese aspecto, como en otros, Lacan busca situar, si no producir, el torbellino. El deseo del analista aislado del fantasma es apto para producir el relámpago, la tormenta, un borde ominoso. Sincronía y diacronía se mezclan y se confunden, funcionan juntas de modo desprolijo, hasta catastrófico. Imaginemos el efecto que esto produce. En una película –¿Qué pasa Pussycat?, se nos ocurre al pasar–, por una picardía del proyccionista, una sola imagen fija se repite en cientos de secuencias, y, simultáneamente, los distintos fotogramas devienen uno. El filme –contrariamente a lo que ocurre con nuestro atleta del comienzo– se quiere fotografía, mientras la sala entera silba y protesta.

El torbellino vuelve una y otra vez a la boca de Lacan. Se sabe que designa al pase, al deseo del analista y al (a). Pero también designa a la Escuela misma, que se sitúa sobre ese torbellino y lo reproduce, al tiempo que se alimenta de él.

El abandono actual del tema del pase tiene consecuencias múltiples, en distintos órdenes, y de enorme importancia. Ya no puede distinguirse jerarquía y gradus; mucho menos nominar a los AE y AME. No hay transmisión ni Escuela. Ninguna diferencia sustantiva separa al lacanismo de la IPA. Pero tampoco se hace fácil distinguir al psicoanálisis de las terapias breves o la psicología. Los viejos clínicos, aferrados a sus clisés, recuperan su eclipsado prestigio, ganado por vía de la

experiencia y el olvido. Pero no basta con sólo constatar que la práctica del pase ha fracasado. Hay que establecer qué llevó a ese error, y extraer las consecuencias teóricas. Debemos aprender de ese fracaso. Más allá del aspecto político e institucional, ¿por qué se equivoca Lacan? ¿Todo el Seminario hasta llegar al punto del pase participa del error? ¿Debemos desechar sin más consideración los primeros quince seminarios? Situemos, en primera instancia y de manera provisoria, dos razones:

–En principio, el error parte, todo parece indicarlo, del privilegio que se ha otorgado en general al corte, y, en particular, a la sesión breve, es decir, al corte de la sesión. Por un lado, la teoría del objeto justifica el corte como técnica básica. Por otro, y concomitantemente, el corte del discurso produce un más allá que apunta al objeto (metonímico) y lo sitúa como un desprendimiento (hay que aceptar que en ese aspecto el corte no es arbitrario). El movimiento remite rápida y naturalmente a la topología –superficies y cortes– que nace al psicoanálisis, y no por casualidad, recordémoslo, junto al sujeto supuesto saber, en el Seminario 9. Algo predestina a la teoría a buscar un paradigma del corte. Y, finalmente, el analista –bajo la especie del (a), desprendido, resultado de la caída del sujeto supuesto saber– y su formación servirán para ello. El status del corte permite que el final del análisis y el analizante se autonomicen y celebren juntos su apoteosis. Para esto, sólo hace falta un salto –el salto del pase–, un breve y silencioso aleteo. Ahora bien, si en el corte coinciden necesariamente dos marcas (sexualidad y lenguaje; interpretación y transferencia; la marca del sujeto y la del partenaire, la del Otro), no debe marcarse un solo lado –provocando un automatismo insostenible: cada vez que se corta la sesión la sexualidad resulta invocada, concernida e interpretada–, ni en la sesión ni en el final del análisis. Si el corte marca sólo al lenguaje, si sólo detiene a la asociación libre, carece de eficacia; no es más que un gesto prometedor y ampuloso. –Pero hay otra razón –no ajena a la anterior– que, creemos, se situará en el futuro: el lacanismo, que no puede concebir el fracaso del análisis más que como un éxito, no dispone de herramientas precisas, de los conceptos necesarios, para aprehender un análisis fallido. ¿Cómo sabría entonces el jurado cuándo realiza el análisis su obra? Sin embargo, no debemos confundirnos: el pase –no nos preocupa aquí distinguir, como el lector habrá advertido, el final del análisis del aparato burocrático que lo duplica– existe. Hay un momento en que el decorado deviene practicable, el espejo no ofrece ya su espesor, y el sujeto accede unos instantes a su más allá. Lacan se equivocó al aislarlo. Tal vez se apresuró. Tal vez un cierto dejo transgresor lo llevó a congelar la escena. Ciertamente, algunos analistas en el año '67 mencionaron un efecto perverso, una escena sadiana.

El caso es que no se puede estar de los dos lados al mismo tiempo. Si cortamos una banda de Moebius y producimos un ocho interior, debemos optar entre una y otra figura. No podemos situarnos en las dos y sostenernos allí, salvo que el corte se eternice, o lo hipostasiemos (y quizá buena parte del problema sea ese). Hay aquí una disyunción entre trabajo y producto –entre tarea y acto, para decirlo en términos lacanianos–, entre el recorrido del análisis y su final. O, incluso y sencillamente, entre paciente y analista (esto nos remite otra vez al tema de las marcas y el corte).

También en los modelos ópticos es posible situar el momento de atravesamiento del espejo plano –lo hemos señalado antes–, y con ello la existencia de una forma cierta de pase. Hemos dicho, asimismo, que esto remite a la despersonalización, a síndromes ligados con el reconocimiento especular –Proposición, por su parte, remite a la salida depresiva: relacionar esos dos signos podría enseñarnos algo sobre la sexualidad de los analistas–, pero el dispositivo se arma de nuevo, inmediatamente. El aislamiento dura lo que tardamos en girar noventa grados el espejo plano. Mientras tanto, durante ese trayecto, hay algún flash, imágenes fugaces, tal vez alguna que otra anamorfosis. Pero el atravesamiento no adquiere

en ningún momento, en ningún grado, una existencia independiente. Si el espejo se desplaza hasta acostarse, si se rearma el fantasma del analista –y no un fantasma en particular, no el fantasma de tal o cual analista, sino el correlato del deseo del analista–, queda claro que el error consiste en aislar el pase. Queda claro que aislar el deseo del analista es una operación artificial que no puede sostenerse. Volvamos, para concluir, sobre ese espectro de analista al que se le impidió recorrer el mundo de la mano del pase. Volvamos sobre el manifiesto escalofrío que produce y recordemos que se lo ha omitido de Proposición. ¿Cómo implica al analista la falta de significante sexual? ¿Desde dónde responde del hecho de que la lengua no disponga de los significantes del sexo? Nuestra tercera y última referencia fotográfica es una escultura de Bernini, El éxtasis de Santa Teresa, reproducida en la portada de Encore. Esta obra compleja sugiere la levitación valiéndose del escorzo de la santa y los rayos solares, imita así un cierto movimiento suspendido: es una fotografía avant la lettre, de época. En esa escultura, tal como podemos leerla siguiendo a Lacan, el analista es un ángel. En ese sentido, el debate sobre el sexo de los analistas, que por fortuna y por las mejores razones todavía no se produjo, no es bizantino. Y quizá esta sea la retoma principal, aunque un tanto subrepticia e indirecta, librada a la buena oreja, del fantasma del analista por parte de Lacan.

Dejando a un lado aquella sonrisa tonta y asexuada –tan asexuada como el objeto–, había otro criterio quizá mejor para situar el final del análisis: cuando se llega al extremo del camino, decía Lacan, el “sí” y el “no” valen lo mismo. Es el signo de que alcanzamos lo real.

BIBLIOGRAFÍA

- Jacques Lacan, «Séance extraordinaire de l'École belge de psychanalyse, le 14 octobre 1972 », Quarto, 1981, Nº 5, pp. 2-22. (cf. esp. el pase concebido como pasaje al acto en p. 8, y el concepto de que no hay análisis fracasado en p. 11).
- Lacan, Lettres de l'École freudienne de Paris, Nº 8, París, 1971, (esp. p. 215 sobre la escuela considerada como un torbellino).
- Lacan, Conférence du mercredi 19 juin 1968, en Bulletin de l'Association freudienne, Nº 35, París, 1989, pp. 3-9.
- Lacan, «Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École», Scicilet Nº 1, Seuil, París, 1968, pp. 14-30.
- Lacan, Écrits, Seuil, París, 1966. Cf. Le séminaire sur “La Lettre volée”, pp. 11-61 ; Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 (esp. p. 486 sobre el caso de Valdemar); Remarque sur le rapport de Daniel Lagache, pp. 647-684.
- Lacan, “Excursus”, Bulletin de l' Association freudienne, Nº 18, París, 1986, pp. 3-13, (esp. p. 8 sobre el criterio de sí y no).

TESTIMONIOS DEL FILM*

Supongamos que nos están filmando. Filman nuestra vida y no lo sabemos. O mejor, vamos al cine y nos encontramos de pronto subidos a la pantalla, sumergidos en ella y formando parte de la obra, actuando, perdidos en el film. Al final de la proyección se nos advierte que estuvimos dentro de una película. Una voz en *off*, casi familiar y detrás de nosotros, nos lo dice. Recuperados de la sorpresa, podemos preguntarnos qué papel jugamos. Y quizá podamos aproximar esa identificación, acertarla. No sería tan difícil ni tan raro. No obstante, a poco andar observamos que este conocimiento, esta interpretación, no afecta lo que ya se filmó. *Un tal tipo de corte se desenvuelve, por completo y enteramente, en el plano del saber*¹. Para tener alguna importancia y consecuencias, el planteo debió realizarse antes, durante el transcurso de la filmación. En tal caso, nos hallaríamos en condiciones de cambiar de personaje. Pero aunque no hiciéramos el esfuerzo, y decidiéramos seguir en la misma vía, igualmente todo giraría, sería diferente. Se sabría que se juega un personaje –que incluso los personajes son varios, se multiplican–. Eso cambia todo. Al salir del cine, ya es tarde. Por esto, los testimonios de los que fueran inadvertidos actores, cuando los interrogamos al respecto, son esquivos, parcos, académicos, prefreudianos. Muestran, en el mejor de los casos, la insuficiencia del film así recortado²; o aun, no recortado. Estuvimos soñando sueños y sentidos, y despertamos. Pero este sueño –al revés que en la teoría de Freud, agreguemos, debió interpretarse durante su transcurso–, ya no puede analizarse. Se despierta sin haberlo analizado. Y todo lo que desde entonces podamos decir de él solo suma en el activo del saber. Ya no puede modificar su transcurso.

Se obtiene así un “personaje fundamental” a fuerza de dar con una película unificada, y no salir del film, del sueño o del sentido. Pero nada indica, y sobre todo nada justifica, que se trate de una sola y única película. El film podría no ser tan continuo como parece, tan unánime como se nos presenta a primera vista. Podría tratarse de una superposición, un *cut up*, o aun un *collage*, de cortometrajes. Todo está en la técnica (de montaje). Entonces, ¿qué nos obliga en una película a no despertar hasta el final?³. ¿Qué exige que un análisis solo pueda pensarse desde su término y *après coup*? En principio, hay que decirlo, una cierta idea de la estructura.

Compliquemos un poco más esta historia. Puede darse el caso que el espectador y actor improvisado sienta deseos de contar la película. En tal supuesto, y en un ejercicio de ficción, admitamos que existen personas designadas socialmente a tal efecto: “oidores de films” (que a su vez, y se prefiere que así sea, han pasado o están en tren de pasar por una experiencia similar: ellos también han ido al cine, sueñan y viven inmersos en el sentido). ¿Qué ocurre entonces? El actor-espectador vuelve a retirarse del film. Por segunda vez toma distancia. Este desplazamiento corrige, se sobreagrega a la falta de movimiento a la que se vio sujeto durante la proyección⁴. Al volver a pasar, restituye un movimiento que debió ser y no fue, el que lo hubiera extraído del film y le hubiera posibilitado cambiar de posición⁵. Digámoslo directamente, se localiza una imposibilidad que bien podríamos aproximar a un deseo. Este deseo, como se ha podido ya intuir, transcurre en la “estructura del film”. Es un deseo no solo emparentado sino consustancial con esta estructura⁶.

Notas

1. De ahí el ejemplo del transfinito, del álgebra, en Proposición (cf. Scilicet nº 1, París, Seuil, 1968, p. 21): todo ocurre como si se tratara de demostrar e indicar que el saber es quien

* El presente artículo fue publicado en la revista Imago Agenda Nº 136, en: www.imagoagenda.com/, en Diciembre de 2009.

padece. Por supuesto, esto concurre con el hecho de que la estructura legisla, por decirlo así, sobre objetos formales (aun cuando de ellos puedan deducirse imposibilidades).

2. Al preguntarse qué pasó en un análisis, cuando llega su final, la cosa solo transcurre en el terreno del saber: las consecuencias son hasta cierto punto cauterizadas. Somos representados, y estamos jugados en la representación. Pero la identificación no se pierde fácilmente. No se refuta en un solo movimiento ni de un solo impulso. Y quizá lo que hemos llamado fantasma fundamental le da una unidad ficticia al movimiento de análisis de diverso tipo de fantasías y etapas, movilizandole asimismo diferentes identificaciones. El fantasma fundamental, si lo ponemos en otros términos, equivale a la identificación fundamental que sostenemos y padecemos en tanto estamos representados. Por eso, Proposición advierte sobre el hecho de que la identificación no puede sostenerse al final del análisis.

3. El despertar se plantea un tanto dramáticamente porque no hay “salidas” durante la proyección. De ahí adquiere su importancia, al mismo tiempo que se deduce que es imposible.

4. El pase corrige la falta de análisis. Aquello que no se movilizó durante el tratamiento es objeto de pase. Se pasa, pues, porque no hay, no hubo, desplazamiento. Por esto, para situar los desgarrones de la teoría, el pase debe ser abandonado. No se puede sostenerlo y sostener a la vez una posición crítica respecto de la teoría de Lacan. La utilización de modelos provenientes de la topología, puede verse, hace al mismo problema. Las vueltas de la demanda sobre el toro y el giro de más que ciernen, por ejemplo, exigen un planteo estructural del análisis, una concepción que incluya la totalidad de su desarrollo. Por supuesto, algo similar ocurre con la estructura: no hay estructuras parciales (un poco de estructura de un lado y de otro no). Además, si el sexo y la interpretación no son formalizables –Lacan dixit– nos vemos llevados obligadamente a una teoría del acto (que corrige los deslizamientos). El acto analítico se impone en razón de la óptica macroscópica que adopta Lacan. En el acto se trata mucho menos de un hallazgo, de una elaboración teórica, que de una exigencia que se produce en función de la perspectiva que adopta el Seminario. Inicialmente, es en razón de un planteo formal (extraer el (a) como letra, el SSS como construcción après coup, etc.) y en función de un programa “estructuralista” –por muy sofisticado que se lo quiera y enrarecido que esté– que toda esta problemática se presenta.

5. Nos vemos frente a una cuestión técnica: la no interpretación sistemática de la transferencia termina por consolidar el deseo del analista y el núcleo real al que se apunta. A fuerza de “perelaborarlo”, esquivándolo una y otra vez, se lo produce y consolida (casi podría decirse como un negativo). Por otra parte y concomitantemente, el “fenómeno elemental”, que hace a todo este movimiento y lo repite, es, lo hemos dicho en otro lado, el corte de la sesión.

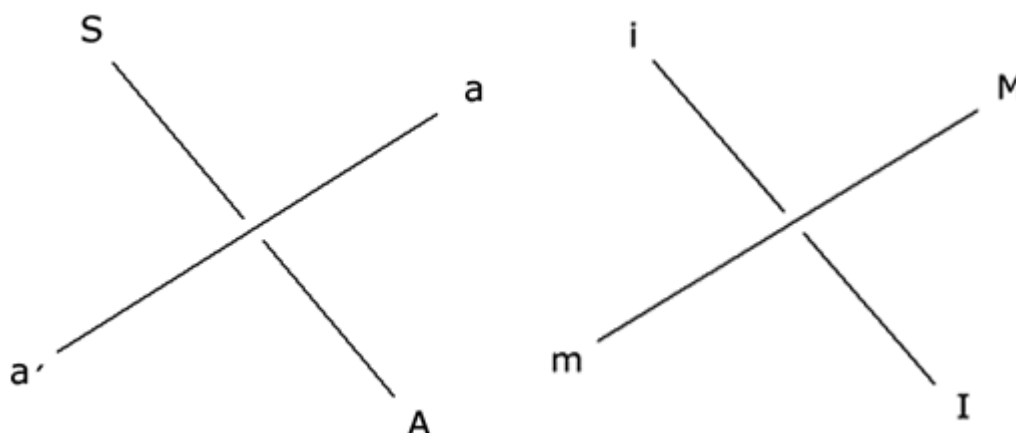
6. Hay que recordar, por obvio que resulte, que la teoría tiene por objeto el final del análisis y no el pase. Este último no es más que un dispositivo. Por tanto, no puede ser “falso”. Se abre a una suerte de encuesta universal, y solo queda juzgarlo por los resultados. La crítica debe focalizarse, pues, en lo que hay de incorrecto en la teoría del final del análisis que propone Lacan. Recordemos el criterio de pase de la Maison de la Chimie: aquello que Lacan buscaba, hacia el final de la experiencia del pase en la EFP, es que alguien le dijera cuál era el truco para disolver el síntoma y cómo lo había aprehendido. ¿Existe algún testimonio? Treinta y tantos años después de que Lacan enunciara ese criterio no parece haberlos. Un tal testimonio nos situaría más allá del bla bla bla sobre el deseo y el SSS. El criterio, en esas Conclusiones, se vuelve práctico. La enseñanza en las instituciones conservó un dispositivo que Lacan ya había desechado cuando disuelve la École. Si el pase aislara algo cierto debería producir resultados más contundentes. Algo similar puede decirse de la técnica del corte. Debíó barrer con otras técnicas si su grado de eficacia fuera tan alto como se pretende. Sin interpretación –y el corte podemos aducir tiende a eliminarla o minimizarla– no hay formación. No necesariamente hablamos aquí de la interpretación de la transferencia. La aprehensión de la posición transferencial puede usarse para construir el más diverso tipo de fantasías. Recordemos por último el sector de Conclusions al que aludimos antes: “Debo decir que en el pase nada testimonia que el sujeto sepa curar una neurosis. Siempre aguardo que algo me esclarezca al respecto. Quisiera saber de alguien (...) que sea capaz de hacer más que el parloteo ordinario” (J. Lacan, *Lettres de l'École freudienne de Paris*, nº 25, vol. II, París, junio de 1979, p. 220).

V. REQUIEM PSICOSIS II

ESTRUCTURA MINIMALISTA DE LA PSICOSIS. SOBRE EL ESQUEMA I*

Es evidente que el esquema I es divisible en dos partes: de un lado, la *imagen*, y del otro la *palabra*. En el sector imaginario del esquema, la forclusión del falo está "rodeada" por el goce transexualista, la imagen y el futuro de la criatura; en el otro sector, la hipérbole rodea la forclusión del padre y sus términos son el olvido del creador, las criaturas de la palabra y "donde se mantiene lo creado".

En el esquema I en el vértice I (del ideal del yo) encontramos "palabra" directamente escrito. El esquema I presenta un funcionamiento homólogo al esquema L. En este modelo hallamos una relación continua (a/a') y otra discontinua (S/A); en el esquema I hallamos m/M continuos e i/I discontinuos. El trayecto resulta complicado por la doble asíntota –visualmente– pero, en última instancia, describe el mismo recorrido y la misma operación:



De este modo, lo que en el esquema L es la relación especular en I es la criatura real ("todo el espesor de la criatura real se interpone").

Si retrocedemos un poco y nos dirigimos ahora al Seminario III observamos que Lacan sitúa allí un más allá interior que anticipa aquellos términos. Leemos: "Que la palabra se exprese en lo real quiere decir que se expresa en la marioneta. El Otro del que se trata en esta situación no está más allá del partenaire, está más allá del sujeto mismo –es la estructura de la alusión que se indica a sí misma en un más allá de lo que dice–". (Cf. *Les psychoses*, Seuil, París, 1981, p. 63. Hemos citado el párrafo ligeramente modificado ya que consideramos que contiene un error de transcripción. En francés la última parte del párrafo dice: "(...) *il est au-delà du sujet lui-même –c'est la structure de la allusion (sic), elle s'indique elle-même dans un au-delà de ce qu'elle dit.*") El Otro resulta así perforado. El vértice simbólico sufre una voladura que va a llevar al esquema de Schreber que comentamos anteriormente. El análisis que sigue en el texto de Lacan despliega la alucinación famosa de "¡Marrana!" ubicándola sobre el esquema L: "La persona que nos habla, y que ha hablado, en tanto que delirante, a', recibe sin ninguna duda en alguna parte su propio mensaje bajo una forma invertida, desde el otro con minúscula, y lo que ella dice concierne al más allá que ella es en sí misma en tanto que sujeto, y del que por definición, simplemente porque es un sujeto humano, no puede hablar más que por alusión" (cf. *ibid.*, pp. 64-64.).

En un párrafo aun más claro, respecto de lo que deseamos ilustrar, el seminario agrega: "Habíamos ya podido entrever allí una estructura muy próxima del

* El presente artículo fue publicado en: www.elpsitio.com.ar/, el 18 de Agosto de 2009.

esquema de las relaciones del sujeto que habla concretamente, que sostiene el discurso, y el sujeto inconsciente, que está allí, literalmente, en ese discurso alucinatorio. Está allí, apuntado, no se puede decir en un más allá, puesto que justamente el otro (*sic*) falta en el delirio, sino en un más allá, una especie de más allá interior” (cf. *ibid.*, p. 139). En nuestra opinión se desliza aquí un nuevo error de transcripción. La distinción del otro, con mayúscula o minúscula, es siempre enojosa, pero en este caso inevitable hacerla. El otro que falta en el delirio no podría ser el otro (con minúscula) puesto que sabemos que la alucinación se desencadena en él; y si hay que aclarar que “no se puede decir –que sea apuntado– en un más allá” es porque se trata del Otro con mayúscula). Esto, dicho sin muchas vueltas, describe un doble agujero. Después de este razonamiento revelador, suerte de clave del método que se ha seguido y se seguirá, Lacan anuncia su proyecto, que terminará por cumplirse en *De una cuestión preliminar*: “Proseguir esta demostración no sería imposible. Pero sería introducir demasiado rápidamente quizá, si queremos proceder con todo rigor, esquemas que podrían aparecer como preconcebidos por relación a lo dado” (cf. *ibid.*).

En este párrafo se anuncia el esquema I; el proyecto teórico del seminario III y *De una cuestión preliminar* tienen, pues, una ilación tácita y forman parte de una sola investigación. El más allá interior, como es obvio, remite a la alucinación –el sujeto hablando fuera, el Otro hablando dentro–; remite también al fenómeno de automatismo mental, por la misma razón, y a la estructura de la alusión –se alude a un sujeto que está más allá y no puede ser referido directamente–. Veamos las cosas más de cerca en lo que respecta al esquema I. Si sustituimos S y A sobre i/I, la doble asíntota (a nivel conceptual) produce el efecto de un sujeto que sólo puede alcanzarse en el Otro y de un Otro que se infinitiza para soportar al sujeto. De ahí que esto se ejemplifique recurriendo a los lados impropios del cuadrado y por eso Lacan introduce luego el plano proyectivo. De hecho ocurre que no hay más que una asíntota si juntamos los lados del cuadrado en el espacio del plano proyectivo. Así el vértice imaginario también sufre una (y la misma) voladura. La referencia topológica subraya básicamente una cuestión que se aprehendió primero en un plano conceptual (el sujeto está más allá, hay un más allá interior). Su valor consiste en describir ciertos fenómenos de la psicosis (automatismo, alusión, alucinación, etc.) → Allí está todo, el esquema I independiza los términos del esquema L. Al perforarlos, los deja sueltos.

Si tomamos de forma disyuntiva los términos del esquema L, y separamos el velo de su más allá, obtenemos en buena medida la estructura de la psicosis. El fenómeno delirante puede ilustrarse muy bien mediante *un más allá independiente del velo que lo produce* (que debería producirlo). Una nada flotante, sin causa; es decir, algo bien loco. En lugar de encontrar el espacio escindido por el velo (el valor fálico y libidinal).

Encontramos así una escisión:

velo/sin más allá (lalengua)

más allá/sin velo (pulsión)

La comunidad topológica entre la cadena significativa y el sexo, o entre lengua y pulsión, no existe en la psicosis. Esto abre el *ex nihilo*, la forclusión paterna, y explica por qué razón los contenidos edípicos se hallan en la superficie, en el discurso del psicótico, sin comportar alcance, carentes de eficacia. Se encuentran deslibidinizados. El equívoco, el juego de palabras en general, la técnica del significativo, no tienen alcance en el tratamiento de pacientes psicóticos en tanto el lenguaje carece de relación con el cuerpo, o con la sexualidad. Falta allí, también y

sobre todo, el equívoco que hace a los cuerpos, el carácter *antrópico* (para retomar el neologismo de Lacan) del fantasma, la comunidad de catexias.

Digámoslo de otro modo, el valor de velo del lenguaje se encuentra separado de la libidinización que produjo. Los dos agujeros que plantea Lacan en su esquema de la estructura del sujeto al final del proceso psicótico pueden retomarse con esta indicación. Esto permite simplificar diversos desarrollos y, según todo parece indicarlo, constituye un avance. La forclusión del Nombre del padre y del Falo se identificarían así al velo y su más allá. Por lo demás, tanto la relación del padre con el lenguaje como la del Falo con el erotismo son inmediatas. El Nombre del padre, en tanto la prohibición del incesto origina el sistema de nominación, se ubica en el fundamento de la lengua –un sistema de coherencia posicional, como decía Lacan–. Por su parte, la vinculación del Falo con el espejo, la ecuación niño=falo, la danza de faltas del deseo en el Edipo, etc., no exigen mayores comentarios.

NOTA SEMIEDÍPICA AL ESQUEMA R. LAS MENINAS Y EL CUADRO INTERIOR*

La nota agregada al esquema R, y que persigue el propósito de introducir en esa reflexión el objeto (a), está fechada en julio de 1966, próxima del seminario XIII. La nota se ubica entre el seminario XIII y el XIV; la primera lección de este último seminario se halla visiblemente sobre esta vía, concretamente cuando aborda el tema de la realidad –como el esquema R– en lo que Lacan denomina allí "superficie burbuja".

Esta observación cronológica cobra su alcance si aislamos el problema central que aborda allí Lacan. El núcleo temático de ese breve escrito radica en los párrafos 4, 5, 6 y 7 de los 10 que lo componen. El primer párrafo sólo indica el interés de lo que se va a introducir –el objeto (a)– en relación al "campo de la realidad que lo tacha". Ese párrafo, considerando a la nota como un escrito, es un título: "El objeto (a) y su aporte a la realidad". El título designa lo que la nota desarrolla; veremos cómo.

El segundo párrafo precisa que el campo de la realidad se obtura en el fantasma, y con esto ya estamos en plena contradicción: la realidad tacha al (a) y el (a) obtura a la realidad.

El tercer párrafo introduce al esquema R como un plano proyectivo y esto, al parecer, aclara las cosas.

En el cuarto párrafo mI, Mi desarrollan gráficamente ese tipo de plano, aislando una banda de Moebius.

Se llega así a la estructura del campo de la realidad como lugarteniente del fantasma –quinto párrafo–.

El sexto párrafo concluye la idea identificando imaginario y simbólico con el (a), y real con la S barrada.

A continuación, el sujeto definido como representante de la representación en el fantasma soporta la realidad, que sólo se sostiene por la extracción del (a) –es el séptimo párrafo–.

Así rehallamos la contradicción, que indicamos inicialmente, entre realidad y (a), especificada ahora en términos de la realidad como lugarteniente del fantasma (corresponde a la realidad que tacha al (a) y el sujeto como representante de la representación que soporta a la realidad (corresponde a la obturación de la realidad en el fantasma).

El octavo párrafo indica un camino que no debe seguirse; advierte que no debe leerse sobre el esquema que la identificación pueda fundar la realidad (línea de penetración de lo imaginario en lo real, mI).

Los párrafos noveno y décimo refieren al desarrollo de Lacan de 1966, a la manera de una indicación bibliográfica.

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: "II. REQUIEM PSICOSIS", p. 51, del libro: "Refutaciones en Psicoanálisis". Alfasi Ediciones. Buenos Aires 1989. Posteriormente fue publicado en: www.elsitio.com.ar/, el 4 de Septiembre de 2009.

De este modo, la comprensión de este escrito, una vez ubicado el punto central, gira en torno a la aparición de dos términos aparentemente opuestos: "lugarteniente del fantasma" y "representante de la representación en el fantasma". En la medida en que el término "lugarteniente", tanto por su uso común como por el uso establecido por Lacan, es sinonimizable al representante de la representación, el problema se reduce al equívoco de un sólo concepto. De cualquier forma observemos que Lacan reserva el uso de "lugarteniente" al caso en que el problema se enfoca desde la realidad, como si hablar de "lugarteniente", en lugar de "representante de la representación" fuera propio para designar uno de los lados de la esquizo.

Aludimos antes al parentesco de este pequeño desarrollo de Lacan con el seminario XIII. Puede verse más claramente ahora porque se produce este vínculo si recordamos que uno de los temas dominantes de aquel seminario es el representante de la representación.

Por ejemplo, las últimas lecciones –donde *Las Meninas* ilustran el desarrollo– abordan directamente este tema. Para explicar la contradicción en que incurre Lacan es pertinente y tal vez incluso imprescindible recurrir a ese seminario. Veamos cómo *Las Meninas* ilustran al *Vorstellungsrepräsentanz*:

a) cuando el "cuadro interior" (el cuadro dentro del cuadro), que acompaña al autorretrato de Velázquez, es parte de la realidad del cuadro se trata de *representación*;

b) cuando el "cuadro interior" se torna inaccesible porque representa al "cuadro exterior" (el que efectivamente vemos) se trata de *representante de la representación*.

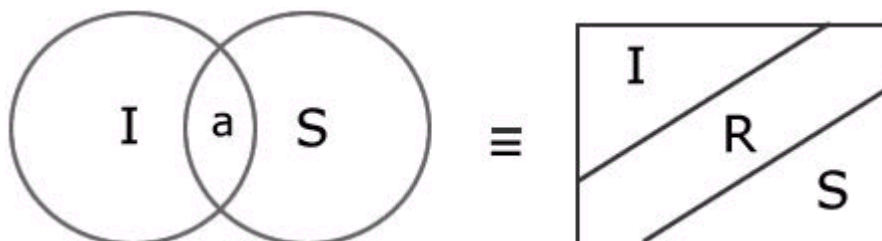
Homológicamente, extendiendo esta distribución sobre el esquema R, tenemos:

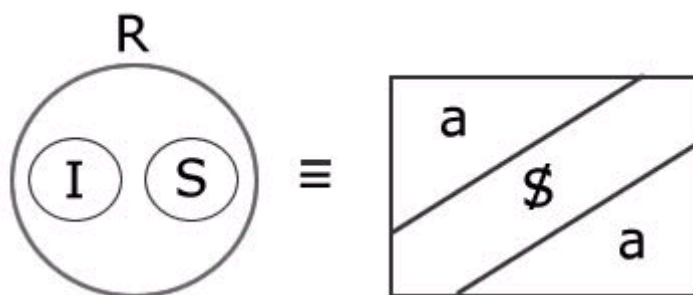
a) cuando la realidad es parte del esquema R funciona como lugarteniente del fantasma;

b) cuando la realidad es el corte del esquema R "el sujeto en cuanto representante de la representación en el fantasma soporta el campo de la realidad".

La realidad y lo real concurren a un mismo corte.

Podemos representar este movimiento como sigue:





En este punto y contrariando el primer párrafo de la nota de Lacan: no sólo se trata de una introducción "para esclarecer lo que aporta –el objeto (a)– sobre el campo de la realidad". La ubicación del fantasma sobre el esquema R puede perfectamente sustituirlo.

Aparentemente no haría falta ya hablar de Edipo en el triángulo simbólico o situar la pareja especular en el triángulo imaginario. La explicación cambia radicalmente. Y esto preanuncia la crítica que *Proposición* (un año después) realiza al Edipo y a Freud (cf. J. Lacan, *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela*, Scilicet Nº 1, Ed. du Seuil, París, 1968. pp. 27-28). En algún sentido el (a) es una refutación más que una introducción, una extensión o un "aporte". Sin embargo, parece más prometedor interrogar la coexistencia de la explicación edípica y el desarrollo del fantasma, en tanto se ubican de un lado y otro de la esquizo. El Edipo (también por supuesto, el triángulo imaginario) se instala en la realidad, el fantasma ocupa lo real. Refutar el complejo de Edipo es innecesario y poco práctico, puesto que se presta a un uso pertinente ubicándolo de otra manera. Así, y en más de un sentido, *lo real del objeto es equiparable a la realidad del Edipo y el incesto realizado*.

Podríamos decir entonces que el objeto (a) participa de una cronología cíclica y lineal como la que domina en los mitos (cf. Claude Lévi Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, 5ª ed., 1973, *La estructura de los mitos*, pp. 186-210), como si el objeto (a) fuera la operación lógica del mito extraída y aislada como tal (La relación *percipiens/perceptum* –uno de los temas propios de *Una cuestión preliminar*– es susceptible de formularse en términos de la distribución entre representación y representante. A la relación sujeto/objeto de la teoría clásica del conocimiento, formulada corrientemente en categorías visuales y tributaria de la economía de la representación, podemos oponerle el fenómeno de la voz psicótica en tanto es ubicable como representante de la representación y delata por allí la presencia del *percipiens* en el terreno auditivo. (Cf. J. Lacan, *Comptes rendus d'enseignement, Ornicar?* Nº 29, pp. 12-13. Lacan dice en esas páginas: "Hemos provisto la topología que permite restablecer la presencia del *percipiens* mismo en el campo donde es sin embargo perceptible (...)” p. 13.)

SCHREBER DE MEMORIA. LAS MEMORIAS EN LACAN*

En el escrito llamado *De una cuestión preliminar* Lacan cita alrededor de cincuenta veces *Memorias de un enfermo nervioso* (cf., Daniel Paul Schreber, *Memorias de un enfermo nervioso*, ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1979, tr. cast. Ramón Alcalde). El texto de Lacan se centra sobre el de Schreber y no, como sería esperable, sobre el historial de Freud dedicado a las *Memorias*.

Esta referencia fundamental, de cuya correspondencia con el escrito de Lacan nos ocuparemos aquí, incurre en una serie de incorrecciones más o menos curiosas. Y esto, en principio, porque Lacan critica los errores de lectura y traducción de Macalpine y Hunter (cf. *Écrits*, p. 545 en nota I).

Sería deseable, entonces, que el crítico no cayera en la misma tentación que descubre. Sin embargo –y, tal vez, histeria mediante como anotaría Freud–, Lacan comete los mismos errores: cita y traduce mal, inventa e incluso fábulas un poco.

1. Para empezar, la traducción *Memorias de un neurópata* (*Écrits*, p. 536), propuesta para el alemán *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, parece incorrecta. Es preferible –y Schreber lo señala varias veces en su libro– *Memorias de un enfermo nervioso*. Schreber se pensaba en situación de stress, con los nervios maltrechos, hasta con el cerebro reblandecido; nunca neurópata, loco. Y, después de todo, el autor es Schreber y no un psiquiatra.
2. La *langue de fond* (*Écrits*, p. 537) que traduce al francés la expresión alemana *Grundsprache* es, según nuestra opinión, un giro un tanto forzado. Parece preferible *idioma fundamental* (como traduce Ballesteros) o bien *lengua primitiva* (como traduce Ramón Alcalde en la edición castellana de Carlos Lohlé).
3. Otro hecho observable en la misma página atañe a la enumeración de eufemismos a la que se entrega Schreber. En buena parte de esos ejemplos no se trata de eufemismos. Esta observación pasó por alto a Freud y, luego, a Lacan. En efecto, "veneno" por "alimento" puede pasar por ser una representación anti-tética o una metáfora pero no tiene nada de eufemismo, salvo que se invierta la relación; "impío" por "pia-doso" incurre en el mismo caso; que Dios sea calificado como "aquel que es y será" es una perífrasis –como el mismo Schreber señala es perífrasis de inmortalidad–; la purificación de almas designada como "probación" –las almas que no habían cumplido ese proceso eran designadas, al contrario de lo esperable, "almas probadas"– también incurre dentro de las representaciones antitéticas.
4. Una alteración inexplicable de *Memorias* tiene lugar cuando Lacan cita una secuencia de fenómenos observada por Schreber (*Écrits*, p. 560): 1) el milagro del aullido; 2) el llamado de socorro; 3) la eclosión próxima; y 4) La aparición de creaciones milagrosas. Schreber, en cambio, escribe: 1) algún alboroto en mi cercanía; 2) el milagro del aullido; 3) el levantarse el viento; y 4) los gritos de socorro (cf. *Memorias*, op. cit., p. 169).
5. Lacan altera el orden de la enumeración y elimina de ella "el levantarse el viento", en su lugar ubica a "las creaciones milagrosas" como si aprovechara el soplo de un prestidigitador. Sin embargo, no debe creerse que en esta

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: "II. REQUIEM PSICOSIS", p. 47, en su libro: "Refutaciones en Psicoanálisis". Alfásí Ediciones. Buenos Aires 1989. Posteriormente fue publicado en: www.elsitio.com.ar/, el 10 de Octubre de 2009.

referencia adulterada se base alguna deducción. El error no tiene consecuencias teóricas. Eso es lo raro: es una pura imprecisión, una suerte de capricho y, aún, de deseo.

6. Macalpine –repite Lacan– observa que todas “las creaciones milagrosas” son especies volantes (*Écrits*, p. 560). Salvo las arañas –diremos nosotros–, a las que, por el momento y a pesar de la metonimia mosca-araña, nadie descubrió alas (cf. *Memorias*, p. 202).
7. Schreber, refiriéndose a su Dios, habló de perfidia. Lacan observa que la palabra esta en francés en el original: *perfidie* (*Écrits*, p. 563). Pero en francés y en alemán *perfidie* tiene exactamente la misma ortografía, ¿cómo saber que Schreber se expresó en francés en esa ocasión? Además de ser una oportunidad poco propicia para apelar a otra lengua, no hay ningún subrayado en el original que justifique convencionalmente la introducción de un vocablo extranjero.
8. Lacan sostiene que las voces informaron a Schreber sobre la aparición de la noticia de su muerte en el diario (*Écrits*, p. 567). Schreber, por su parte, dice haber leído, por sí mismo, esta noticia. La alucinación es visual y no auditiva.
9. Por último, Lacan novela bastante un momento de la relación entre Schreber y Arimán: “En cuanto a la cuestión que promovemos aquí respecto de la incidencia alienante del significante, retendremos ese nadir de una noche de julio del '94 en que Arimán, el Dios inferior, develándose a Schreber en el aparato más impresionante de su potencia, lo interpela con esa palabra simple y, según dice el sujeto, corriente en la lengua fundamental: “*iLuder!*” (*Écrits*, p. 573). En rigor Schreber cuenta que mantuvo una larga conversación con Arimán, en el curso de la cual la palabra *Luder* se pronunció repetidas veces: “(...) y la palabra “carroña” –vocablo muy frecuente en el lenguaje primitivo cuando se trataba de hacer sentir el poder y la ira divina a un hombre que iba a ser aniquilado por Dios– →se escuchó con frecuencia” (cf. *Memorias*, p. 118).

La reconstrucción de Lacan es ingeniosa y literaria; tal vez, un tanto novelesca. Nos recuerda *El diablo enamorado de Cazotte*, el *ché vuoi?* que Belcebú espeta a quien lo invoca.

SINOPSIS DE LA CUESTIÓN PRELIMINAR. LECTURAS DE LOS ESCRITOS*

Como otros escritos de Lacan, *Subversión del sujeto* por ejemplo, *De una cuestión preliminar* es un texto rigurosamente divisible en función de los esquemas insertos en él.

De una cuestión preliminar opone los dos primeros capítulos, donde se trata del yo y la realidad, a los tres siguientes, cuyo objeto consiste en determinar la institución de aquellos dos términos. Esto se logra ubicando a la pareja yo/realidad sobre el vector imaginario del esquema Lambda (a/a'), la idea prosigue en el esquema R, y finalmente, el esquema I completa el desarrollo.

En cuanto a la cuestión preliminar, de la que encontramos dos dimensiones en el texto, refiere ante todo a la forclusión del Nombre del Padre, inmediatamente al problema de la realidad y, luego, a la alucinación.

Otro aspecto de la *cuestión preliminar* está dado por el abordaje *técnico* del tratamiento, y los temas son: el medio y el psicótico, la transferencia como actualización y repetición –todos ellos conceptos que Lacan critica–. El escrito, sin embargo, no aborda este aspecto directamente. Leemos: “Dejaremos aquí por ahora esta cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis, que introduce, como se ve, la concepción que hay que hacerse de la maniobra en este tratamiento, de la transferencia. Decir lo que en este terreno podemos hacer sería prematuro, porque sería ir ahora “más allá de Freud”, y la cuestión de superar a Freud ni se plantea siquiera cuando el psicoanálisis de después ha vuelto, como hemos dicho, a la etapa de antes” (*Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 583).

Esta cita, situada al final del texto, hace juego, cerrando un largo paréntesis que encierra el desarrollo intermedio, con una consideración inicial: “(La forclusión del Nombre del Padre) que aportamos aquí como cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis prosigue su dialéctica más allá: la detenemos sin embargo aquí, diremos por qué” (*Écrits*, p. 575).

Ese por qué es lo que despliega el capítulo V del texto, llamado *Post scriptum*. Pero, hay que observarlo, de un párrafo a otro se alcanza la transferencia, hasta entonces ausente del texto. En verdad, en el párrafo inicial, la cuestión preliminar – y está dicho allí con todas las letras– es la forclusión del Nombre del Padre; mientras que en el párrafo final, el problema recae sobre la transferencia. De cualquier forma, el texto no despliega el problema en ese plano.

En ese sentido, leemos: “No podemos extendernos aquí sobre la cuestión sin embargo de primer plano de saber lo que somos para el sujeto, nosotros a quienes se dirige en cuanto lectores, ni sobre lo que permanece de su relación con su mujer, a quien estaba dedicado el primer proyecto de su libro (...).” (*Écrits*, p. 573).

¿Por qué este escrito –cuando todo llama a ello– no aborda la transferencia psicótica “sin embargo de primer plano”? Si la estupidez de cierto psicoanálisis fue limitar la transferencia a la repetición dual, todo el valor del esquema Lambda es separar al otro imaginario del Otro. El padre del psicótico no es la figura del padre y

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: "II. REQUIEM PSICOSIS", p. 41, en su libro: "Refutaciones en Psicoanálisis", Alfásí Ediciones, Buenos Aires 1989. Posteriormente fue publicado en: www.elpsitio.com.ar/, el 15 de Febrero de 2010. Los apéndices que aquí aparecen como a) Misceláneas y b) Por fin Lacan presenta a Schreber, figuran en el libro como textos independientes p., 43 y p. 49 respectivamente.

la forclusión paterna debería mostrarnos el cómo de la transferencia, no sólo para ser coherentes, sino porque allí el texto alcanzaría la demostración que busca (más allá, por cierto, de la declaración de intenciones y objetivos). Esto no ocurre.

Apéndices

a) Misceláneas. Queremos destacar tres puntos que atañen al escrito *De una cuestión preliminar*:

1. El capítulo IV repite –sin duda por descuido– el ítem 5). Este hecho no es nada extraordinario si observamos que el texto presenta diversas incorrecciones de estilo.
2. El paso entre el capítulo III y el IV corre por cuenta de la metáfora paterna; o mejor, de la relación entre Nombre del Padre y Falo, por un lado, y la fórmula de la metáfora, por otro. Si acentuamos el aspecto del genitivo por el cual en la expresión *Nombre del Padre* el nombre pertenece al padre, hallamos lo que en el padre impide la prolongación metonímica del sujeto. El Nombre del Padre no es un atributo del sujeto; por el contrario, asegura su funcionamiento mismo (tanto como el del lenguaje en tanto sistema de coherencia posicional).
3. Para completar este breve comentario conviene señalar dos párrafos, uno de ellos poético en exceso, difícil de interpretar. El primero se encuentra en la página 561: “Estos últimos meteoros del delirio, ¿no aparecen como el rastro de una estela, o como un efecto de franja, mostrando los dos tiempos en que el significante, que se ha callado (*s’est tue*) en el sujeto, de su noche hace surgir primero un fulgor de significación en la superficie de lo real, luego iluminarse a lo real con una fulguración proyectada desde abajo de su cimiento de nada?”

La expresión “meteoros del delirio” es metáfora de alucinación; con “rastro de una estela”, “efecto de franja”, “fulgor de significación” e “iluminarse a lo real con una fulguración proyectada”, se trabaja una sola composición: el relámpago que ilumina la noche (imagen muy del agrado de Lacan) y que converge con la alucinación en tanto ésta se extiende sobre lo real.

¿En qué sentido Lacan habla de “cimiento de nada”? En el Seminario XII leemos: “El grito no se perfila sobre un fondo de silencio, lo crea –se trata del tema de la voz–, al abolirlo es sensible que lo causa.” De un modo similar podemos concebir que la alucinación causa la realidad como el relámpago causa la noche cuando la ilumina enteramente.

La expresión “el significante que se ha callado” es también, en cuanto al *s’est tue*, repetidamente usada por Lacan; es homófona de *c’est tu* (eres tu) y de la conjugación del verbo *tuer* (matar), de donde resultaría “el significante que se suicida (mata o se mata) en el sujeto (que tu eres)” (*le signifiant que s’est tue dans le sujet*).

La segunda construcción en cuestión se halla en la página 566: “Sin duda la adivinación del inconsciente ha advertido muy pronto al sujeto que, a falta de poder ser el falo que falta a la madre, le queda la solución de ser la mujer que falta a los hombres”. Se trata de un párrafo decisivo para entender este sector del texto. El razonamiento de Lacan gira en la órbita de la distinción entre la falta del Otro y la falta en el Otro. No pudiendo ubicarse como falo materno (en relación a la falta en el Otro), Schreber intenta –ya

que lógicamente debe mantenerse la exigencia de que haya falta- ser el Otro del Otro faltante, y toma el costo a su cargo.

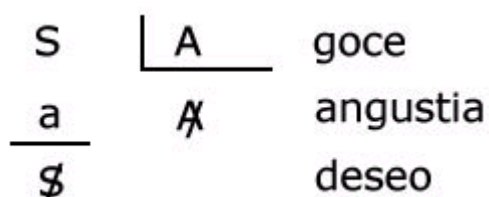
b) Por fin Lacan presenta a Schreber. La *Présentation* de las *Memorias* en su edición francesa, escrita por Lacan en 1966 (en *Ornicar?* nº 38, Navarin, París, 1986, pp. 5-9) testimonia sobre la reivindicación lacaniana de la prioridad de referencia, -y aun el rescate del olvido-, al texto de Schreber.

Como en *De una cuestión preliminar*, Ida Macalpine está continuamente presente en este breve texto. El párrafo inicial, que ya la nombra, comienza recordando las condiciones en que los traductores ingleses terminaron su trabajo sobre las *Memorias*: "Se aguardaba esta traducción. Exactamente desde nuestro Seminario del año 1955 1956. Cuando la anunciamos, recordamos haber visto a la oreja de la señora Ida Macalpine pararse, apresurando, sin duda, la que en aquel entonces, con ayuda de su hijo, ella hacía en inglés: puede constatarse que hubiera podido tomarse su tiempo" (*Présentation*, p.5). En la vía de la misma reivindicación, leemos: "No se trata, desde luego, de que la señora Ida Macalpine no presente seguidamente como posfacio un psicoanálisis de ese texto, que se quiere corrector del de Freud. Pero no aparece más que para nuestros dos últimos Seminarios (27 de junio-4 de julio)..." (*Présentation*, p. 6).

Años después del Seminario III, el apresuramiento que Lacan atribuye a Macalpine le es atribuible, sin mayor dificultad, a él mismo. *Présentation* es en diversos aspectos un escrito descuidado tanto en su sintaxis como en su objetivo. Vale la pena observar que este escrito está basado en el desarrollo de dos reivindicaciones. Ya hemos señalado la primera en relación a Ida Macalpine. Una segunda reivindicación concierne al carácter lacaniano de *Memorias*: "El texto de Schreber se demuestra como un texto a inscribir en el discurso lacaniano..." (*Présentation*, p. 7, obsérvese la repetición en un período muy breve del término "texto"). Hasta cierto punto estas reivindicaciones se relevan una a otra. Si *Memorias* es un texto lacaniano no sería tan urgente subrayar la prioridad de su redescubrimiento: en el discurso de Lacan ya estaba allí desde siempre.

Hay que atender, entonces, al hecho de que *la doble reivindicación viene a cuento de la paranoia* y, tal vez, esto constituya un aspecto importante -aunque completamente tangencial y ausente de la intención de Lacan-, de *Présentation*. Se trata, si se nos permite el traslado, de un efecto de transferencia. El desarrollo posterior, donde Lacan historia su relación a la paranoia -Aimée, el conocimiento paranoico, la cuestión preliminar, la formación de analistas y la implicación del sujeto supuesto saber en el síntoma-, gira en la misma órbita.

Señalemos como una curiosidad que un párrafo de *Présentation* vincula a la paranoia con el sujeto del goce. Esta expresión, ciertamente rara en la obra de Lacan, no es sin embargo, como se ha sostenido, un hapax. Esta calificación se ve desmentida en diversos usos que registra el Seminario X, *La angustia*. Cuando Lacan esquematiza a la angustia entre goce y deseo, en el piso superior de su esquema la S no barrada se denomina sujeto del goce. El esquema es el siguiente:



La cita a la que hicimos referencia dice: "Ese sujeto (...) que inscribo aquí como S (...) no se puede de ninguna manera aislar como sujeto; y, míticamente, lo llamaremos hoy sujeto del goce" (cf. J. Lacan, *L'angoisse*, Seuil, París, 2004, p. 203). Un poco más adelante el Seminario precisa el tema: "(Cuando S vuelve a funcionar como el denominador de (a)) (a) viene a tomar (el lugar de) una suerte de función de metáfora del sujeto del goce. Esto no es propio sino en la medida en que (a) es asimilable a un significante, pero justamente es lo que resiste a esta asimilación a la función significante. Es por esto que (a) simboliza lo que en la esfera del significante se presenta siempre como perdido, como lo que se pierde en la significantización. Ahora bien, es justamente ese resto, esa caída, lo que resiste a la significación, lo que termina por dar fundamento como tal al sujeto deseante, no ya el sujeto del goce, sino el sujeto en tanto que sobre la vía de su investigación en tanto que él goza, que no es búsqueda de goce, sino que es por querer hacer entrar este goce en el lugar del Otro, como lugar del significante, es allí sobre esta vía que el sujeto se precipita, se anticipa como deseante" (*L'angoisse*, op. cit., p. 204).

Esta reflexión viene a cuento de la relación de Schreber con Dios en *Memorias*: "El desamparo que traicionaría no tiene ya nada que ver con ningún sujeto" (*Présentation*, p. 7). El sujeto del goce califica a esta relación.

Por otra parte, la identificación del goce en el lugar del Otro como algo que permitiría precisar la paranoia no es un desarrollo novedoso en ese momento de la obra de Lacan. En diversos lugares Lacan menciona "la creencia en el Otro de modo paranoico". Esa creencia, si se puede admitir el adjetivo que la acompaña, denuncia al goce del Otro como una certeza.

ESCRITOS VIRTUALES 2

Carlos Faig

Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)
Material de circulación interna
Buenos Aires 2011

ÍNDICE GENERAL

TOMO 1

NOTA DE EDICIÓN	5
-----------------	---

I. EL SEMINARIO

Estructura del seminario de Lacan [Primera Parte]	7
Estructura del seminario de Lacan [Segunda Parte]	13
Problemáticas del seminario [Primera Parte]	18
Problemáticas del seminario [Segunda Parte]	24
El agujero fálico	28
La causa fálica	31
Bibliografías	38

II. EL SENTIDO Y EL SEXO

Visita al pasaje de la falta	51
Un breve, casi imperceptible despertar. Sexualidad y reproducción	54
Sobre Jean Rostand y el muro de Viena	57
Eco, Wagner y Maverik	60
After the orgy	63
La marca de Pierce	65
Zapping	67
Zapping II. El uno y la serie	72
Zapping III. A George Steiner	81
Zapping IV. Medios, formas del sinsentido y sustracción	90
Zapping V. Sobre la porosidad	95

III. EL SABER SUPUESTO

A transferencia na criança	99
Una definición mínima	106
Toponimias clínicas	108
Sobre el Semblant	115
La ciencia ficción a partir de una referencia literaria de Lacan	120
La escritura del fantasma	122
El objeto que se resbala. Análisis de una perversión	137

IV. EL PASE DIAGONAL II

El fantasma por la ventana	141
Los demonios del Pase	144
Testimonios del film	149

V. REQUIEM PSICOSIS II

Estructura minimalista de la psicosis. Sobre el esquema I	152
Nota semiedípica al esquema R. Las Meninas y el cuadro interior	155
Schreber de memoria. Las memorias en Lacan	158
Sinopsis de la cuestión Preliminar. Lecturas de los escritos	160

TOMO 2

VI. FORMALIZACIONES EXTRA PARTES II

La biblioteca de Leclaire	169
El grupo metódico	172
Pasaje al acto y acting out	183
Isomorfismos. Imagen onírica, escritura y castración	188
Antropía del fantasma. Consecuencias sobre la fase genital	193
Escena primaria, cuerpo y objeto	196
Ilaciones en torno al axioma Italiano	200
Espejos	212
Digresiones sobre la angustia	216
Lectura de “Kant con Sade”. La ley moral y el imperativo de goce	220
Sade, mi hermano	232

VII. FREUDIANAS

La vía de Freud	237
El rango freudokleiniano	240

VIII. LACANIANAS

Lacan observado por un corrector de estilo	244
Tres fantasías de estudiante (mientras cursa la materia)	247
Anecdotario. Psicología (Circa 1974)	252
Adiós Lacan	256
De relámpagos y tijeras	262
El lacanismo, ayer	264
Lacan en cinco minutos	267
Dos o tres cosas que yo se de Lacan	272

IX. CUESTIONES TÉCNICAS

Un aspecto de la técnica freudiana vinculado con el simbolismo	276
Un corte de técnica lacaniana. ¿Qué produjo el lacanismo?	281
Posiciones de la técnica	285

X. LECTURAS CLÍNICAS DEL CINE

Aaltra	289
Quémese después de leerse	292
Los usurpadores de cuerpos	294
Cuatro minutos	296
Entre los muros	298
Marat/Sade	301
Madame Bovary	303
El perfume: Historia de un asesino	305

APÉNDICE

De una reforma en su agujero	309
------------------------------	-----

VI. FORMALIZACIONES EXTRA PARTES II

LA BIBLIOTECA DE LECLAIRE*

A partir de *El objeto del psicoanálisis* y *Psicoanalizar* (1), ambos textos de Serge Leclaire, comenzó a difundirse la idea de que existía una equivalencia conceptual entre letra y significante. Leclaire llega, prácticamente, a sinonimizar el significante con la huella mnémica freudiana.

El parentesco se reforzó, pocos años después, con la aparición de *El título de la letra* de Jean-Luc Nancy y Phillipe Lacoue-Labarthe (2). Este texto trabaja con la hipótesis de la identidad entre letra y significante con el propósito de criticar el "sistema" de Lacan. Lamentablemente, en su momento, Lacan elogió el libro al calificarlo como una lectura rigurosa aunque "diagonal". La opinión de Lacan, expresada en el seminario *Encore* (3), decidió aún más las cosas.

Una primera lectura de *La carta robada* basta para refutar esta sinonimia. En este escrito se deduce que la carta (letra) envuelve al significante (4). La misma deducción puede extraerse de *La instancia de la letra*: la letra se figura allí como un algoritmo que estabiliza, en el límite, el deslizamiento del significante y el significado al precio de volatilizar la relación (5).

Razonando en una vía paralela, la disyunción entre saber y goce converge con el problema. En *D'un discours...* Lacan plantea el problema de la letra como litoral entre saber y goce (6). Equivocadamente esta cuestión fue interpretada como una prueba de que no existía disyunción entre ambos términos, puesto que la letra representaba un terreno común a ellos. No obstante, la operación de disyunción entre el saber y el goce es la castración. Ni más ni menos. Y sería un tanto difícil plantear alguna componenda, desde el punto de vista analítico, respecto de ella. Por lo demás, para esto está el síntoma.

Si equiparamos, como hacía Lacan, el saber (S2) al Otro y el goce al objeto (a), sólo hay que advertir que la caída del Otro en el (a) es la operación de castración para entender que estos términos no pueden ser sino disyuntivos. El término "litoral", en la frase que citamos antes de Lacan, debe entenderse, pues, en el sentido de la letra –como en *La instancia de la letra*–, como un límite o un borde que no pertenece a los dominios en juego. No debe entenderse como la convergencia en un terreno común. Respecto del espacio de la letra, entonces, no podría establecerse ningún litigio.

Ciertamente existe una homología entre la reintroducción en el significante de la pérdida de sentido (el significante no puede significarse a sí mismo) mediante la identificación al significante y la letra, y la reintroducción en el Otro de la pérdida de goce mediante la eliminación de la castración.

En esta línea, la teoría de Leclaire traduce el fantasma fundamental en un significante (huella mnémica, letra) fundamental. El ejemplo principal lo proporciona el *Poordjeli* de Phillipe (7). Tanto por los fonemas basales que halla el análisis de Leclaire como por el gesto que hace una copa con las manos para saciar la sed que estimula el sueño: gesto por donde el significante se hace cuerpo.

Sin embargo, el punto más instructivo del desarrollo de Leclaire se halla en otra sinonimia, secundariamente exigida, entre Falo y el significante de la falta del Otro. En *Psicoanálisis* leemos: "Encontramos por este camino la fórmula de J. Lacan en la

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: "III. FORMALIZACIONES EXTRA PARTES", p. 91, del libro: "Refutaciones en Psicoanálisis", Alfásí Ediciones, Buenos Aires 1989. Posteriormente fue publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.

que el falo se caracteriza como 'significante de la falta de significante' (Seminario Sainte-Anne, 12 de abril de 1961, inédito). Véase a este respecto, J. Lacan, '*La signification du phallus*' en *Ecrits*, Du Seuil, 1966, p. 692, y '*Subversion du sujet et dialectique du désir*', *ibid.*, p. 822" (8).

Las tres referencias de Leclaire son falsas. En la lección del seminario VIII que Leclaire cita, no se encuentra la definición de falo que se refiere allí; pero además, en lo que hace a este punto todo el seminario se opone a esa cita y no se ve por qué razón Lacan podría haberla enunciado. Respecto a los escritos citados, en *Subversión* la definición de falo es clásica, si se puede decir así; se lo define como "significante del goce". En *la significación del falo* en ninguna página se encuentra una definición como la que cita Leclaire. Y las que se encuentran son más o menos opuestas a la definición provista en la cita que reproducimos.

Frente a estas referencias borgianas hay razones para creer que el error de Leclaire debe venir de arrastre y que es, como dijimos antes, un deslizamiento exigido. Veamos cuál es el alcance de esta identificación y qué solución presta a Leclaire.

En principio, el Falo es tan antinómico al Otro como lo es el objeto (a). El Falo simbólico tiene por función –tal la definición de Lacan– cambiar el estatuto del Otro, es decir, transformarlo en objeto (a) (9). Por tanto, tomar al Falo como idéntico **S (A)** implica reducir el goce al significante. El goce se pierde –según parece indicarnos Leclaire– para hallar la función de designar un conjunto abierto en tanto letra. El goce es una letra.

Así, en el "océano de todas las historias" el goce navega cómodamente y gozar es una cuestión más o menos literaria. Como Severo Sarduy podremos dar forma a $\sqrt{-1}$ en unos enanitos traviesos que brotan de nuestras lecturas (10).

Sea como sea, no hay que pensar mucho para advertir que se confunde el goce con el síntoma. Esta cuestión había sido observada en diversas ocasiones por Lacan: "El escrito (...) es el retorno de lo reprimido. Quiero decir que es bajo esta forma (...) que he dado la impresión de identificar el significante y la letra; justamente porque es en tanto letra que el significante me concierne como analista, es en tanto letra que lo veo retornar" (11).

Pero esta reflexión de Lacan es poco creíble si recordamos que Nancy y Lacoue-Labarthe incurren en el mismo error sin ser analistas. (Al menos no lo erran en la época en que apareció *El título de la letra*). A una confusión Lacan responde con otra. A un exceso le sigue otro: el exceso de Lacan consiste en creer que los analistas son escritores.

Pero si *la relación sexual es imposible* no es tanto porque falte el significante de la relación –es el problema al que Leclaire apunta– como *porque falta uno de los términos*. En ese sentido **S (A)** designa la falta de *partenaire sexual* y Fi el órgano sustituido a la relación sexual, el goce; o mejor todavía, el órgano apresado en el goce. Se hace el amor con la mujer o con el pene. El Falo simbólico sustituye aquí a la falta del Otro, y se entiende por qué es el significante del goce.

Si en un caso a las mujeres les falta el fichero, en el otro, llevan el fichero ahí. (El ejemplo, se sabe, era del agrado de Leclaire)

Notas

1. Serge, Leclaire, *Psicoanalizar*, Siglo XXI, México, 2ª ed., 1972; y del mismo autor, *El objeto del psicoanálisis*, Siglo XXI, Argentina, 1972.
2. Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, *Le titre de la leerte*, Ed. Galilée, Paris, 1973.
3. J. Lacan, *Encore*, op. cit., p. 62.
4. Cf. J. Lacan, *Lituraterre*, en *Ornicar?* nº 41, Navarin, Paris, 1987, p. 6.

5. *Ecrits*, op. cit., pp. 509 – 523, p. e.
6. *Liturerre*, p. 10.
7. Cf. *Psicoanalizar*, op. cit., cap. V, El sueño del unicornio, pp. 98 – 120.
8. *Ibid.*, p. 184.
9. Cf. J. Lacan, seminario VIII, lección del 23-3-61 p.e.
10. Severo Sarduy, *Cobra*, Sudamericana, Buenos Aires, 4ª ed., 1986; sobre la ecuación $s^0\sqrt{-1}$, c.f., p.53.
11. J. Lacan, seminario XIX, lección del 15-12-71 (inédito).

EL GRUPO METÓDICO*

Entonces, ¿cuál es la posición de Lacan frente a la filosofía? Diría que tiene una posición tangencial, oblicua, diagonal. Compararía a Lacan con un crítico de arte, un curador, o incluso un restaurador. Lacan produce, leyendo filosofía, un comentario que revitaliza al filósofo, lo actualiza, lo hace presente. Ya no es letra muerta. Descartes y Hegel viven hoy. Y, al mismo tiempo, los sitúa en lo que tienen de insuperable. Más allá de su propia doctrina, las consecuencias de lo que generan y la estatura del filósofo están hoy presentes.

Una de arena.

En principio, y como introducción, voy a citar algunos párrafos de diversos textos. Esto porque me preguntaba, al conocer el tema de esta charla, y lo que parece hacerles obstáculo a ustedes, por qué razón no fue para mí un problema. ¿Por qué el tema del Ser en particular y la filosofía en general no me hizo problema? Recuerdo, por ejemplo, las preguntas que le hacíamos a Masotta –eramos diez o doce alumnos– cuando estudiábamos con él. Referidas al lenguaje, a la polémica de Marx con Stalin, a la cuestión de la horda primitiva, cosas que efectivamente nos hacían problema. Pero el tema del Ser no venía a cuento. Pero, ¿por qué? Creo que esto se debió a que tuvimos muy rápidamente al alcance el primer seminario de Lacan que salió publicado. Seuil publica en 1973 el *Seminario 11, Los cuatro conceptos*. Un sector de ese seminario, muy contundente, era el que quería citar para empezar la charla. En el capítulo 3, en la página 31 dice Lacan: “La *béance* (el hiato) del inconsciente podemos llamarla preontológica. He insistido sobre ese carácter muy olvidado (olvidado de una forma que no carece de significación) de la primera emergencia del inconsciente, que consiste en no prestarse a la ontología.” Un poco más adelante, en este mismo capítulo, Lacan otorga al inconsciente un status ético. Cosa que sí nos hacía problema. Ahí sí estábamos enganchados. Pero, sobre todo estábamos enganchados en la formalización del psicoanálisis, que era como el horizonte de lo que queríamos adquirir. El núcleo de la curiosidad estaba ahí. (Por no decir: de la ambición que nos movía.).

Un poco después aparece el Seminario 1. Y enseguida el 20, ambos en el año '75. En el 20 se encuentra otro párrafo que quería citar: “No hay lenguaje del ser. Pero, ¿hay ser? Como lo hice observar la última vez, lo que yo digo es que no hay. El ser es, como se dice, y el no-ser no es. Hay, o no hay. Este ser no se hace más que suponerlo a ciertas palabras: individuo, por ejemplo, o sustancia. Para mí, no es más que un hecho de dicho”. Esta cita está en la página 107 de *Encore*, en castellano la van a encontrar en el capítulo X del seminario 20, muy próxima al comienzo del punto 1) de “Redondeles de hilo”. El ser, redondeando el concepto (ya que estamos en eso), es algo así como una manera de decir. Una palabra. (El inconsciente también, lo que plantea serios problemas.)

Esto, decía, nos cortó –al grupo de gente con la que yo estudiaba, en general todo el grupo con el que veníamos estudiando con Masotta– toda expectativa de hacer una síntesis con la filosofía, de hacernos heideggerianos, por ejemplo. No estaba incluido en nuestro programa. Pero, ahora, las cosas cambiaron. Porque esos dos o tres seminarios que mencionaba quedaron sepultados por muchos otros seminarios y una montaña de información. El caso es que hoy en día si alguien comienza a estudiar a Lacan, si empezó hace dos años atrás por ejemplo, puede decidir leer el último seminario publicado como libro por Seuil y comprarse el seminario 18, *De un discurso que no sería de la apariencia*, y ocuparse del *semblant*. Y ahí efectivamente va a topar con el tema del ser.

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 25 de Agosto de 2008.

Una tercera referencia que quería citar corresponde a un texto que también circuló muy tempranamente. Era una traducción de una intervención de Lacan respondiendo preguntas de un grupo de estudiantes de filosofía. Este material en la edición en francés está en los *Cahiers pour l'Analyse*, en el número 3. En castellano se encuentra en un pequeño libro de Siglo XXI, si no me equivoco, que se llama *Significante y sutura en psicoanálisis*. Este librito de autores varios, como se dice, tenía entre sus artículos uno de los pocos textos, de las pocas cosas de Lacan que circulaban en esa época. Cito: "El psicoanálisis no tiene que dar cuenta a la filosofía del error filosófico, como si la filosofía a partir de allí debiera «darse cuenta». No puede sostenerse nada parecido a esto, puesto que imaginárselo, es precisamente el error filosófico mismo. El sujeto no se equivoca al identificarse a su conciencia, como ustedes me lo hacen decir, Dios sabe por qué, sino por no poder a partir de allí más que dejar escapar la topología que se juega para él en esta identificación". Esta cita corta la posibilidad, las pretensiones del psicoanálisis de corregir a la filosofía o de hacer que haga una especie de *insight*. Y es otro de los textos que marcaron, por lo menos para mí, una orientación. En cierta forma y hasta cierto punto son restrictivos: dejan bien claro lo que no hay que pensar. De lo que se va a tratar es de psicoanálisis y hay ciertas preocupaciones que no caben. La referencia filosófica, la terminología que trae esta referencia y la del Seminario en general, se hace interna a la obra de Lacan, a su enseñanza. Esto ahorra bastantes "paseos" filosóficos. Con estas referencias uno podría saltarse la filosofía, o, al menos, no tomarla muy en serio. De aquí entonces surge un camino para "salirse" de la filosofía. Pero esta cita muestra también –y por eso la traía, ya que viene a cuento de lo que sigue– que Lacan no desconoce ni discute que en Descartes está en juego el tema de la conciencia, del yo. Pero la cosa no termina en el yo, o en la autoconciencia. Empieza.

Esta, entonces, es la mano de arena.

Otra de cal.

Pero, por supuesto, hay también una de cal. Derrida decía que Lacan "se encontraba demasiado cómodo en el terreno de la filosofía". Muy en su estilo. Porque la frase de Derrida es un *farmacon*. Un *farmacon* –ustedes saben, como en el texto mismo de Derrida, *La farmacia de Platón*– es un término de doble significación antitética. Es cuando se dice: "Voy a ponerles el *remedio* a las hormigas". El remedio es lo que las mata. El remedio es un veneno. La frase de Derrida reconoce por un lado a Lacan como una suerte de autoridad, de entendido en filosofía, y, al mismo tiempo, se nota que hay un reproche, una ironía. Una suerte de objeción: "Él se ocupa de psicoanálisis, ¿por qué diablos se mete? ¿Qué le importa?" Con esto quería empezar a situar la posición que a mí me parece que tiene Lacan respecto de la filosofía. Sea que la referencia de Lacan a la filosofía sea interna o externa al discurso analítico, sea esencial al discurso analítico o un mero adorno, o una "parada", un plumíferaje, una cosa del estilo: "¿Por qué me dices que vas a Cracovia para que yo crea que vas a Lemberg, cuando en verdad vas a Cracovia?", hay una lectura extremadamente interesante, una posición difícil de captar de Lacan con relación a la filosofía. Y es lo que deja entrever la frase de Derrida. En lo que a mí respecta, creo que jamás hubiera entendido la importancia de Hegel si no hubiera leído el Seminario 17. Lacan enseña ahí que Hegel es el triunfo del pizarrón. Lo real se instala en el pizarrón. Las letras comienzan a gobernar el mundo. Toda la historia de la lucha a muerte de puro prestigio, la dialéctica del amo y el esclavo, personalmente me rechaza. El mito hegeliano no me atrae. Pero el tema del ascenso y el triunfo de la letra, de las letras minúsculas, toma un alcance enorme. Es la ciencia misma sobre el mundo: el capitalismo. Y de ahí ya no importa la lucha por la que el esclavo va a terminar escribiendo en el pizarrón. Algo parecido diría de Descartes. Toda la historia del Genio Maligno también me resulta difícil de digerir. Me parece incluso burda. Y no hubiera entendido el alcance de la cuestión si no hubiera tenido que pasar por ahí, llevado

por Lacan. Lo que está en juego en Descartes es el sujeto de la ciencia, y no el yo, o no sólo el yo. (De ahí, entonces, que Descartes se encuentre en la obra de Lacan interesado más en relación con la ciencia que respecto de la filosofía.) Y esto hasta nuestros días.

Otro tanto ocurre con el tema del cristianismo. La importancia del cristianismo en lo que causa la ciencia moderna, una de las causas, el hecho de que el mundo se vuelva contingente, que no sea lo que es, que no haya mundo, abre la posibilidad de la combinatoria científica. (También concurre aquí el Antiguo Testamento.) Pero lo traigo, porque esto lleva a que Lacan sitúe la escolástica y la patrística. ¿Por que esa inyección de pensamiento griego, de Platón primero y de Aristóteles después, en la teología cristiana? Lacan dice que esto ocurre porque los cristianos sienten horror de lo que les ha sido revelado: que no hay mundo, que no hay relación sexual (lo que es lo mismo). Entonces, vuelven a un mundo eterno, increado, que les proveen los filósofos griegos.

Podría seguir con otras cuestiones, con la apuesta de Pascal por ejemplo, o *El banquete*. Pero no quiero aburrir. Entonces, ¿cuál es la posición de Lacan frente a la filosofía? Yo diría que tiene una posición tangencial, oblicua, diagonal (diría asimismo Callois), que le permite hacer una lectura de la filosofía, de ciertos momentos por lo menos de la filosofía, de un interés muy particular. Yo compararía a Lacan con un crítico de arte, un curador, o incluso un restaurador. Lacan produce leyendo filosofía un comentario que revitaliza al filósofo, lo actualiza, lo hace presente. Ya no es letra muerta. Descartes y Hegel viven hoy. Y, al mismo tiempo, los sitúa en lo que tienen de insuperable. Los sitúa no en lo que representan, sino en *la presencia* que tienen. Más allá de su propia doctrina, las consecuencias de lo que generan y la estatura del filósofo están hoy presentes.

Creo que independientemente de que el aporte de Lacan al psicoanálisis se refute (por ejemplo, reduciendo su teoría a las consecuencias de una técnica que no varía a lo largo de treinta y pico de años: sesión corta y no interpretación de la transferencia), que ya no haya más un psicoanálisis lacaniano, cinco o seis temas, tienen una importancia filosófica que va a persistir y que todavía no ha sido situada por los filósofos. A la vez intuyo que Lacan tiene un alcance como “pensador” mayor que el de su aporte al psicoanálisis. Es en gran medida una de las figuras emblemáticas en las que se cristaliza el pensamiento del siglo XX. Lacan funciona, si se quiere, como una sustancia precipitadora. ¿En qué sentido? Me imagino a Lacan –así como hacía en las entrevistas psiquiátricas de Sainte Anne–, invitando a cenar a Koyré o a Kojève e interrogándolos hasta sacarles la esencia de alguna cuestión. Esto de hecho, sabemos, ocurre con el tema del hipo de Aristófanes en *El banquete*. Lacan precipita cierta esencia, el tuétano de alguna corriente de la filosofía, como el perro-filósofo del que habla Platón, y al que Lacan cita, hace con su hueso.

Juntando “la de arena” y “la otra de cal”: uno podría “salirse” de la filosofía, por un lado; pero, por otro lado, encuentra que la filosofía está incorporada en el discurso de Lacan. Nos enfrentamos entonces a un fenómeno parecido al sincretismo religioso (el de Bahía, en Brasil, por ejemplo), y en lugar de un dios africano tras San Francisco nos encontramos a Sócrates oculto en una operación transferencial que toca a los fundamentos de la cultura occidental y del alma cristiana. Todo esto produce una situación compleja y enredada que hace que no se pueda decidir rápidamente por sí o por no respecto del alcance de la filosofía en la enseñanza de Lacan.

Pero lo que les recomendaría –en un plano práctico, bajando un poco a tierra– en particular en relación con el tema del Ser, es que ante la dificultad que les presenta la expresión, el Ser u otro concepto o categoría, la pongan en otras palabras, la

“traduzcan”. Por ejemplo, si les hace problema la expresión “metonimia del sujeto en el ser”, yo sugeriría pasarla a “metonimia del sujeto en lo que de lo real se simboliza”. Entonces, esto significa que hay algo del orden del sujeto que no termina de simbolizarse, desliza. La subjetividad, por ejemplo, como límite a la formalización de la teoría. Pero también podría ser directamente Ser = simbolización, de un modo más burdo, pero quizá más eficaz a los fines de la lectura.

La construcción cartesiana de Lacan.

Paso al tema de hoy y espero poder decir algo que les sea útil o al menos que los sitúe en relación con la problemática, y que enmarque el desarrollo. Adelanto que es una ilación a vuelo de pájaro, para nada exhaustiva. El tema que propuse, en relación con las preocupaciones que tienen ustedes, era dar una ilación rápida de un grupo de cinco seminarios, que yo llamo *grupo metódico*, cartesiano: los seminarios desde el 11 al 15. Para esto hay varias posibilidades. Voy a mencionar algunas.

La primera es una suerte de chiste culto o de cuestión que está dirigida a una lectura atenta. Existe una ilación de los seminarios, desde el 11 al 15, que remite a la doctrina aristotélica de las cuatro causas. El seminario 11 trata del tema de la causa en general; básicamente, la causación del sujeto. El seminario 12 remite a la causa formal, el 13 a la causa material, el 14, en cuanto se trata del coito, a la causa eficiente, y el 15 a la causa final, porque está en juego la formación de analistas, el tema del pase que resulta especialmente de este seminario y la *Proposición*. En cuanto a los dos primeros seminarios, las dos causas son mencionadas y subrayadas por el propio Lacan. No hay mucho que discutir. Pero en los otros dos, no. Ahí las causas están implícitas. Entonces, cabe preguntarse si esto está hecho a propósito o no. Si tiene algún sentido. Cuestión que dejo acá, porque voy a tomar otra dirección. Pero quería señalarlo porque es curioso.

Otra posibilidad es perseguir las transformaciones topológicas entre los seminarios. Partir de la doble oreja del final del seminario 11, continuar con el desarrollo que esto tiene en todo el seminario 12, y aplicar el corte en forma de ocho interior sobre el *cross-cap*, como ocurre de hecho en el seminario 13. Y en el 14 habría que justificar por qué el objeto fálico no tiene una figura topológica propia (en parte, más adelante y como al pasar, vamos a ver por qué). Tampoco voy a seguir por ahí. Pero señalo que podría hacerse.

Otra posibilidad de hilar este grupo de seminarios es atender directamente a los temas. En cuanto a estos, podemos perseguir la referencia a Descartes, que está en el centro de mi interés, desde el 11 al 15. Una manera fácil de hacerlo es dirigirse a los resúmenes que hizo Lacan para la Escuela Práctica De Altos Estudios y que están traducidos al castellano en un libro que se llama *Reseñas de enseñanza*, de Editorial Manantial. Entonces, en el 11 uno lee que el sujeto cartesiano es “el preliminar de la acción (todavía no dice acto) analítica”, en el 12 gran parte del resumen atañe a la diferencia entre el ser de saber y el ser de verdad del pienso. En el 13, ya no en los resúmenes, porque este resumen es muy escueto, encontramos la cuestión de *Las Meninas*: el pintor pintándose. Pintar es equiparable a pensar el pienso. El seminario 14 introduce el *cogito* en el grupo de Klein como sujeto supuesto saber, en el vértice superior derecho del modelo y este desarrollo ocupa las primeras diez u once lecciones. Quiero decir que como temática toda la referencia a Descartes es fácilmente ubicable. Otra referencia útil, para situar esto, es un texto que salió hace un mes o dos atrás. La segunda parte de *Lacanianana* de Safouan, Editorial Paidós, que resume los seminarios entre el 11 y el 26. Safouan en verdad es quien presenta la compilación, escribe la introducción. En ese texto está muy destacada, muy subrayada la cuestión del *cogito* y del sujeto de la ciencia y la importancia que toman en Lacan. Pero esta dirección también la

abandono y voy a seguir por el lado del objeto. Voy a hilar rápidamente el grupo de seminarios en relación con la cuestión del objeto.

Para ubicar en primera instancia la problemática voy a decir que en el seminario 12 se trata de la voz, en el 13 de la mirada (anticipado en 11) y en el 14 del objeto fálico y este mismo objeto nos lleva al 15. El 11 provisoriamente lo tomo como punto cero, como introduciendo la problemática y lo dejo al margen¹.

Comencemos por la voz en *Problemas cruciales*². ¿Por qué se pierde? Porque se dice, y al decir se produce significación. Cuando el sujeto toma la palabra se pierde la potencialidad de la significación. Se pierde el sentido en su latencia, y en conjunto, que estaba en espera en el Otro. La voz simboliza esa pérdida, que es la pérdida del quién. Aquí el quién remite a aquel que hablaba en el Otro. Al cortar una significación, al actualizarla, se produce la subjetividad, el yo del hablante, y la voz queda caída y simbolizando el "ello habla", el *ça parle*. En la voz, en la medida en que produce el vacío del Otro a partir de su caída, no hay garantía de mi enunciado. La voz marca, entonces, el "antes del sujeto", el lugar donde debería hallarse y no se halla su origen o su fundamento. Por esto, hay que subrayarlo, lo que se pierde no es la voz "animal", natural. No se pierde una emisión fónica porque cobre sentido. Está en juego otra cuestión. Esto va, en parte, por los desarrollos sobre este tema que se encuentran en Giorgio Agamben o en Pascal Quignard.

Lacan decía que había un objeto que Dante, en *La divina comedia*, no se atrevió a ubicar ni en el Paraíso ni en el Infierno. Pero no dice cuál es. Podría afirmarse que se trata de la voz. Porque justamente la voz promueve el más allá. La voz produce el vacío del Otro, que queda supuesto más allá. Ese vacío es el sitio que va a ser cubierto por el mandato, el superyó, la figura del padre, incluso por el animal (que simboliza al sujeto antes de hablar). Y el caso es que no puede haber más allá cuando estamos en el más allá. No puede haber más allá del Cielo y el Infierno. En estos lugares no hay invocación.

En el 13 el ejemplo que nos introduce al objeto son *Las meninas*. El comentario y el análisis del cuadro ocupa gran parte del seminario³. Y aquí la cuestión –para situarla rápidamente– gira en torno a imaginar la experiencia ingenua del espectador ante esta obra. Cómo este cuadro nos aferra y nos mete en su propio espacio. En ese momento, que Lacan se figuraba próximo a la angustia (y por eso decía que en El Prado habían situado un espejo cerca del cuadro), formamos parte del paisaje. Perdemos nuestro punto de vista al formar parte de. Somos mancha, punto ciego. La pérdida de la mirada representa aquí el "todo se ve" y, al revés, que allí somos mirados.

Ahora bien, hay una diferencia sustantiva entre el grupo anterior de objetos y estos dos. En el objeto oral y el anal el sujeto se produce como significante en la demanda. El seno es demandable, y el objeto anal, se sabe, produce una inversión de la demanda del Otro. Pero en el caso de mirada y voz, el sujeto está en el objeto. El *percipiens* está alojado en el *perceptum*. Por ejemplo, la voz "suelta" da idea de sujeto; el cuadro, por su parte, nos contiene. Somos en él mirada. El verdadero cuadro, decía Lacan, es el que mira. Y por lo tanto son objetos ligados con el deseo, con el fantasma. Lo digo más fácil: se puede demandar que me vean, o que me oigan, pero no se puede demandar la mirada ni la voz. Para demandar estos objetos tenemos que situarnos en un punto de vista o de emisión vocal lo que ya implica, por definición, que los dos objetos en sí, y en cuestión, están fuera de alcance. Porque los "objetos perdidos" (entre comillas porque no son los objetos quienes están perdidos) son el paisaje que nos incluye miméticamente, y el reenvío de la significación considerado como un *ça parle*, el discurso que nos precede en tanto humanos y forma nuestro "medio", el sujeto antes de ser sujeto, un quién

que no existe como tal, situado en el Otro y entremezclado a la significación en potencia. Si sostengo que la voz causa el silencio al abolirlo, con la voz no puedo demandar el silencio. Con estos dos últimos objetos es más difícil situar el corte en dos lados, que es lo que vamos a ver a continuación, y esto porque están constituidos a nivel del deseo.

Con el 14 –y ahora empezamos a entrar en el punto de dificultad de la charla de hoy, lo único de importancia que voy a decir cabe enteramente aquí– el objeto en juego no es separable. El pene no se separa del cuerpo. Otro tanto ocurre del lado de la mujer: sería demasiado decir que no le falta nada, pero por lo menos no le falta el pene. Tampoco nos vemos del lado femenino frente a una pérdida. Hasta el momento estábamos en objetos cuya separación del cuerpo es simple en el caso del seno y el escíballo, un poco más compleja en el caso de mirada y voz. Pero en todo caso se puede explicar por qué y cómo se separan. Si uno escucha radio, por ejemplo, no cabe duda de que el objeto puede andar suelto. O la televisión, con relación a la mirada. No hay discusión.

Pero el objeto fálico, a diferencia de los otros cuatro, no se separa, no comporta pérdida real. Y esto es lo que lanza el complejo de castración. Asimismo, es lo que explica, en parte, que la *menos fi* (la función imaginaria de la castración) sea un objeto *a* heterogéneo del resto.

La solución a que el objeto no se separe del cuerpo es bien simple: falta en lugar de perderse. Por lo tanto, se simboliza, sufre una subducción significativa (dicho de paso: es lo que no podría ocurrir con la función *Fi* mayúscula -significante del goce-, porque si la negativizo la simbolizo, y entonces no podría ya sostener la forclusión del goce). Es esto lo que Lacan nota como *menos fi*: el objeto inexistente o negado y sus consecuencias lógicas. El objeto en su valor de causa del complejo de castración. Hay mucho más para decir de este seminario⁴, del grupo de Klein, del número de oro, de la cuestión de la erección (que prefigura o promueve la idea de separación del objeto fálico) y la detumescencia (que completa el ciclo de esta separación del objeto, que no es tal), y del orgasmo (angustia realizada, y se ve por qué: el objeto no representa al sujeto), pero para los fines de hoy lo dejo donde está.

Hasta acá, hasta que entra en juego *menos fi*, estábamos referidos a objetos que tienen la cualidad de ser amboceptores (están de los dos lados: en el chico y la madre, en el sujeto y el Otro) o, al menos, de comportar dos marcas. Una marca del lado del sujeto y otra marca que afecta al Otro. En el caso del seno esto es más o menos observable. El seno es algo de lo que el niño se separa como de una pertenencia. Si el objeto por un lado forma parte del niño, por otro está emplacado sobre el cuerpo de la madre al que succiona. En los otros tres objetos la construcción de las marcas es más difícil, más compleja. Pero en cuanto a lo que nos interesa a nosotros, resulta ahora, con el objeto fálico, que el objeto no está en el Otro (o que si está en el Otro no está en el sujeto). Y además no forma parte de las pérdidas reales que sufre el organismo.

Y acá viene lo que anunciaba antes como verdaderamente difícil y que me parece que es lo que les puede servir, de lo que voy a decir hoy, si lo piensan y lo retoman. Imaginemos una esfera o un círculo, que nos va a resultar más cómodo. Si yo extraigo de la superficie del círculo un fragmento, una partecita, en cuanto produzco ese corte obtengo dos objetos equivalentes. Porque el objeto extraído tiene la misma estructura que el objeto del que lo extraje si invertimos exterior e interior. En el círculo más grande lo contenido está en el interior, hasta llegar a la parte extraída que está vacía. En el más pequeño, lo contenido está en el exterior, y el interior queda vacío.

Esto es lo que ocurre entre el cuerpo y el objeto –entre zona erógena y objeto pulsional– y por eso el objeto cubre y reproduce el intervalo significativo. El objeto es homotópico (se produce en el mismo lugar que) respecto del intervalo significativo, de la fórmula de representación del sujeto, del trabajo de la significación. Vamos de la metonimia (de una parte extraída del cuerpo y que representa al sujeto) al agujero del Otro: el cuerpo vale y es ante todo un agujero. De un lado, el sujeto está “puesto” en el objeto separado y de otro lado queda implicado el Otro como cuerpo. Para decirlo como Lacan: el sujeto se produce en la disyunción del cuerpo y el goce. El sujeto es esa disyunción. Esto nos proporciona una especie de revés para explicar la representación del sujeto en el significativo y, lo que es lo mismo, la suposición del sujeto en la díada sexual. En lugar de dos significantes y el intervalo, tenemos, desde el punto de vista del objeto como amboceptor, el intervalo cubierto y dos marcas a sus costados. Como habrán advertido, estoy tratando de justificar por qué el objeto cubre el intervalo significativo.

$$\begin{array}{ccccc} S_1 & & // & & S_2 \\ & // & (a) & // & \end{array}$$

Pero en la medida en que el instrumento copulatorio no funciona bajo este régimen, se negativiza porque no se pierde, esto ya no funciona así. Si funcionara así la primera consecuencia es que habría relación sexual: se tocaría, se alcanzaría algo significativo en el Otro. No habría mayor problema con la sexualidad. Por lo menos, no los problemas que conocemos. Ni siquiera habría, en principio, complejo de castración.

De modo que si ahora nos preguntamos cómo se representa el sujeto en lo sexual, cómo se abastece o se planta en el terreno del coito, tendríamos que decir que el sujeto no puede dejar de lado, queda comprometido en la dimensión del acto, porque falta el segundo significativo en la medida misma en que el objeto en juego en este plano no alcanza al Otro como objeto. El sujeto tiene que repetir el significativo uno, el S_1 , para representarse. (La representación es ante otro significativo, el S_2 , o el Otro, y en este caso, falta; si no lo produce, no puede representarse.) Y esto define el acto: la repetición sobre un rasgo. La entrada en el terreno sexual pone en juego el acto. Y que se presente aquí la dimensión del acto es algo que hay que justificar, no está dado. Igualmente que no está dado que el objeto colme el intervalo significativo. Las dos preguntas son “ingenuas”, se sitúan a nivel de un abecé lacaniano, y de importancia decisiva. Cuando se pone en juego la función sexual, la satisfacción, y ya no hay sustitución de lo sexual por otra función, se produce una estructura donde el Otro y el sujeto se cortan en una sola marca; o bien, resulta que las marcas coinciden, cosa que hasta el momento no ocurría. Que coincidan las marcas significa que el sujeto y el Otro se cortan en simultáneo, un solo corte los liga. Pero esto, se ve, implica que el Otro queda barrado. La marca lo barre.

Paso al 15, al otro acto, el analítico. En el consultorio funciona la regla de abstinencia. La cuestión del coito está interdicta. No entramos a la sexualidad por vía del acto sino por la vía de la asociación libre. En la práctica estamos del lado de lo que falta en el lenguaje para que el sujeto se sitúe en el sexo. La falta de significativo para designar su posición sexuada. Y no se trata ya de lo que falta para que el cuerpo encuentre satisfacción (que es en parte el tema del 14). Una vez ahí, trabajando de analistas, sufrimos la pregnancia o la subducción de los objetos sobre la dirección de la asociación libre y la interpretación (que van a instalarse cubriendo el punto de falta del lenguaje en relación con el sexo), lo que habitualmente denominamos transferencia.

Aceptemos, sin entrar a exponerlo, que esto conduce al final del recorrido analítico a una expulsión o deyección del objeto (del objeto sin incluir a la menos fi porque hemos esquivado el tema del coito y la sexualidad en general: no nos toqueteamos con el paciente). En tanto el objeto funciona en lugar de la menos fi (es la función combinatoria del objeto *a*: que la sexualidad se produce en lugar de, es decir, que es parcial), el movimiento del análisis está destinado a liberar la menos fi (ese objeto inexistente, que falta) del *a*. La función combinatoria del *a* significa, vuelvo a decirlo, que el objeto se produce en lugar de la castración. Esta disyunción es el riñón, por así decir, de la Proposición del 9 de octubre. Es el punto preciso en que nos vemos conducidos a *la falla del acto*. Si la dimensión de suplencia del objeto *a* –ahora que se ve liberado de la menos fi esto se evidencia: la menos fi no se sostiene sola, exige la sustitución y existe por ella–, la remitimos al sostenimiento del sentido, podemos decir que el sentido no es sexual, sino que sustituye a lo sexual, que falta. Es la falla, insisto, del acto analítico. Esta falla, rápidamente dicho, es idéntica a la suplencia del sentido. El acto analítico hasta ahora se ha tomado (al menos en la doxa lacaniana) en una dimensión o con una connotación un poco pietista. El acto analítico tiene la estructura del acto fallido, es decir, comporta la misma falla que la sexualidad. El acto analítico alcanza un límite en la disyunción misma que opera entre el *a* y la menos fi. Y la menos fi es en sí misma un límite a lo que puede alcanzarse de la sexualidad. Es un borde que linda con lo sexual. Para ponerlo más fácil supongamos que el *a* son los números enteros y menos fi es el lugar que marca la numeración posicional (esto es meramente ilustrativo, es un ejemplo para ilustrar la relación entre el elemento y el lugar, la numeración posicional no tiene nada que ver con la menos fi y el *a*):

1 1 1

Si puedo leer “ciento once” es porque hay lugares diferenciados para cada uno de los números: unidades, decenas y centenas. Si no, leería: “uno, uno, uno”. Ahora bien, al despejar el número (=el objeto *a*) me llevo puesto los lugares (=menos fi). No queda la menos fi sola:

— — —

Otro ejemplo. Quizá han visto cuadros de Archimboldo: *La primavera, El verano, El invierno...* En estos cuadros se trata de rostros humanos representados por frutos de estación. Es una cara hecha de peras, melones, limones, y ramas, hojas. Si sacamos todo eso (=el *a*), por debajo no hay ningún rostro (=menos fi). No queda nada. Esto nos lleva al tema de un objeto que se caracteriza por faltar y sin embargo comporta consecuencias lógicas; nos lleva al tema de la causalidad metonímica.

Este movimiento es el que produce y justifica un objeto retroplanteado, *après coup*, que debió estar allí y que se produce antes sin haber estado antes. Y, además, justifica que tratándose del objeto hablemos de una letra, de *a*, de *a* minúscula, porque el objeto inscribe algo que falta, permite leerlo (esta vía lleva al valor de escritura del fantasma). Esta es otra cuestión elemental, de abecé (que no significa que sea fácil de entender y explicar).

Si la representación del sujeto es fálica, aceptado esto, la pérdida de representación (que se produce cuando el objeto que sostenía la representación fálica cae) comporta castración. Que el sujeto sea pasible de ser tomado como un significante faltante, elidido, como una “S” barrada, es correlativo de la castración. ¿Qué significa la castración en este nivel? Que el sujeto adquiere, en todo caso, la certeza de que la sexualidad se haya forcluida. Hay algo en el encuentro del lenguaje y la sexualidad que no va a poder saberse. Esa verdad, como decía Lacan, deviene incurable⁵.

Entonces, para cerrar la demostración que persigo, el camino que hace Lacan con los objetos, desde el seminario 10, en esa suerte de grafo del deseo donde están los cinco niveles del *a*, se prosigue en una búsqueda cartesiana, metódica (valga la redundancia), sobre estos objetos, que agrega al sujeto definido como significante elidido (y que ya resultaba del *cogito*) la castración, por vía del objeto. Descartes va convocando diversos objetos del saber, de la ciencia, y en todos y cada uno de ellos encuentra que el Genio Maligno podría engañarlo. Pero, finalmente, pega un giro y halla que para que el Genio lo engañe hace falta que él esté allí y proporcione su "pienso". Su pienso que dos más dos es cuatro, donde el Genio interviene para engañarlo. Entonces, existe. Pero existe como conjunto vacío, como significante elidido, como sujeto puro. Para completar el paralelo, podemos sostener que *Lacan va descartando*, jugando con las palabras, *objetos en lugar de formas del saber*. Razonando metódicamente: "Me engaño con el seno y creo que hay relación sexual porque al relacionarme con ese objeto creo relacionarme con el Otro. Me engaño con el objeto anal y creo representarme ante el Otro en el don y acceder a la relación sexual. Me engaño asimismo en la mirada y la estructura visual del mundo deviene mi complemento. Y finalmente me engaña mi voz y creo que al oírme hablar me escucho desde el Otro. Pero entonces caigo en la cuenta de que solo hay falta. Hay un objeto pues que se caracteriza por faltar y es la falta hecha objeto."

Podemos finalmente decir que el sujeto en la medida en que es un significante elidido resulta de la promoción de la falta propia de la relación sexual: falta el término medio. *La castración deviene sujeto* y esto es lo que "completa" al *cogito*. La novedad y todo el aporte del psicoanálisis en el terreno de la subjetividad es que la castración instituye al sujeto, da su estructura misma. Al significante elidido, que proporciona Descartes, al *cogito*, el psicoanálisis agrega el agujero de la castración como correlato necesario. El camino cartesiano termina de recorrerse y ya no hay garante divino. La exclusión del sexo, la castración, se alcanza al borde de la representación. Recordemos que la sexualidad, y no sin razón, se introduce en el análisis a partir del deseo del analista.

Con esto quedaría más o menos demostrado, tampoco quiero exagerar, que el grupo de seminarios es metódico y cartesiano. Tendremos que releer a Descartes, puesto que Lacan ha hecho una "hiperlectura" ligándolo a Freud. Una lectura toponímica, que "junta" grandes letras, sílabas enormes. Así como en Descartes podemos liberarnos de la construcción y extraer la "S" barrada, si barremos toda la espuma del sentido de la obra de Freud queda la castración, el agujero del sexo.

Notas

1. (En las cinco notas siguientes intentamos proveer la ilación interna de cada uno de los cinco seminarios sobre los que trabaja el texto para que el lector pueda ubicarse.) Si se mira bien por arriba, el seminario 11 presenta en primer lugar los términos de inconsciente y repetición ligados al significante (y a la falta de significante que designe al sujeto en el sexo), y luego transferencia y pulsión ligados a la sexualidad (el trabajo de la pulsión instala la falta). Es el pasaje del sujeto por el campo del Otro lo que se pone en juego. Las operaciones de alienación y separación describen el movimiento (es la tercera parte del seminario). El sujeto resuelve la alienación porque consigue representarse en un movimiento de torsión por la falta de significante (barre al Otro). Finalmente, en un cuarto sector, el ser y el sentido del *cogito* se condensan en el ocho interior (y se abrirán en los dos seminarios siguientes). Esta figura al ligar con los movimientos de causación del sujeto (y la distancia entre I y *a*), conecta la falta localizada en el Otro con el campo exterior de rechazo del sexo. El ocho interior se equipara así al corte y al borde, al losange y a la comunidad de catexias en juego⁶.

2. En el seminario 12 el cierre del sentido, la operación de reenvío del significante –"Damas/Caballeros" si se quiere, es decir, la segregación urinaria sustituida a la diferencia de los sexos–, deja fuera el referente, el plano sexual, toma su lugar y se sustituye a ella. El anillo de la falta, es decir, la representación del sujeto dividido entre saber y verdad,

sutura el exterior. Lo excluido parece contenido (de resultados de lo cual hay una sexualidad humana). Lacan va pasando por distintos conceptos que tematizan la cuestión y que pueden reducirse a tres: el nombre propio que sutura y metaforiza al sujeto, el número que viene al lugar del cero falta, y el sujeto supuesto saber en tanto no quiere saber nada del sexo (en ese orden en el seminario). Si bien estos tres temas resumen *Problemas cruciales*, tangencialmente encontramos otros ejemplos: el mal llamado cosmonauta que pasea en el interior de su pulmón, los seres humanos habituados a poner nombre a las calles, etc. Este seminario queda ligado así con la identificación y la retoma. Las dos cintas de Moebius que componen la botella de Klein resuelven la relación entre interior y exterior en el anillo de la falta: el contenido de la botella se halla fuera de ella (el Ser de verdad del pienso).

3. La ilación del seminario 13 se juega entre una primera parte que aborda diversos objetos topológicos y una segunda parte que analiza *Las Meninas*. Dejamos para otra ocasión la tarea de articular ese movimiento, y solo señalaremos aquí que las cuestiones a las que Lacan alude sobre lo poco que se sabe de la sexualidad en el psicoanálisis, y lo poco que por su parte aportó el psicoanálisis al tema, adquieren otro relieve considerando que el rechazo del sexo define la estructura.

4. En el seminario XIV, menos *fi* –en tanto reúne en un solo elemento al objeto faltante y su signo, permite el acto– es el objeto genital, si se puede decir así –*a* como causa del complejo de castración–, y su repetición, el hecho de que puede condensar al fantasma (dos términos antinómicos), da curso al acto sexual. El seminario 14 emparenta el *cogito* al sujeto supuesto saber y lo trata a partir de la fórmula de De Morgan. Si *La lógica del fantasma* aborda el acto sexual a partir de la medida provista por la satisfacción, la solución provista sigue dejando fuera el terreno del sexo. El sujeto no adquiere en el acto el significante de su identidad sexual. Está condenado a repetirlo. Por eso la demostración principal de este seminario se expresa en dos enunciados solo en apariencia contradictorios: no hay acto sexual y solo hay acto sexual. Por un lado el número de oro reproduce la falta (los sucesivos intervalos): *faire* es seguir sujeto a la repetición del acto sexual; mientras que, por otro lado, el grupo de Klein reproduce al SSS. Estos dos modelos resumen, se sabe, el seminario 14.

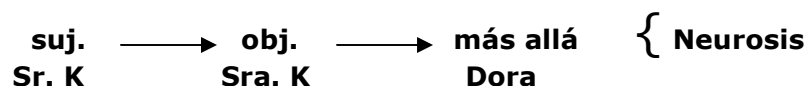
5. La realización de la castración –se ve ahora que era necesario antes de abordar el acto analítico demostrar que el sujeto no adquiere representación de su sexo en el acto–, se agrega al *cogito*, hasta entonces solo presente en un sueño de Descartes. Tanto menos *fi* como el significante faltante, *impar*, proveen materia propia al acto porque al ser elementos dobles pueden repetirse en un solo rasgo. Así, los seminarios 14 y 15 hacen sistema. Al situar lo que falta, el objeto que se produce sin haber estado, nos enfrentamos con un movimiento que a poco andar va a emparentarse a la deducción del transfinito. La desaifación –se pierde lo que hacía todo al todo, el objeto en su faz homotópica de la castración–, lleva rápidamente a un planteo lógico-matemático (asimismo ético), de dos caras que, dispuestas en un solo objeto, no resultan reemplazables. Esto sitúa la faz faltante, que será representada por el no-todo. La desaifación que comporta el final del análisis impone el término “no-todo”, en adelante parte sustancial, si cabe decirlo, de la teoría. La “lectura” del no-todo, que se produce al ligar los dos sectores principales del seminario XV, es la articulación esencial del desarrollo.

6. El grupo siguiente de seminarios, entre el 16 y el 20, puede caracterizarse como “el grupo fregiano”. En esta serie, los primeros tres seminarios giran alrededor de la exclusión del sexo. En el 16 el plus de gozar es la pérdida que marca aquella exclusión. (Esto posibilita entender que el saber pueda definirse como goce del Otro, si atendemos a la inscripción del par ordenado en relación al vaciamiento del Otro.) En el 17, la novedad aportada por el discurso analítico consiste en que, a diferencia del trasfondo sexual del discurso que la histórica supone, la sexualidad queda fuera de alcance. Y en el 18, la cuestión es que no hay referente del discurso. El lugar de la referencia es, obviamente, la relación sexual. Así, todo discurso es *semblant*. El movimiento de exclusión, en cada caso, es simultáneo a la marca. Por eso, el grupo se homogeneiza (entre los discursos y las fórmulas de la sexuación parecía haber un salto) si advertimos que las posiciones sexuales son marcas que resultan del vaciamiento de sentido del lenguaje. El razonamiento es el mismo en los tres primeros seminarios del grupo y los dos últimos. La exclusión del sexo y la identificación sexual forman parte de una sola investigación, de un solo desarrollo. Pasamos del *Fi* como significante convencional destinado a designar la exclusión del goce sexual a su función en la sexuación. En estos seminarios, el cambio de programa hacia la matemática se preanuncia. El sexo excluido se equipara al objeto imposible, rechazado del discurso, y las posiciones sexuales toman el lugar del cero marca. El seminario XIX expone estas reflexiones directamente y se hace emblemático e incluso resume en gran medida estos desarrollos. Hasta este punto, entonces, todo el seminario se simplifica en relación con la cuestión de la marca. Si atendemos al último grupo de seminarios, que tratan los nudos, nuevamente

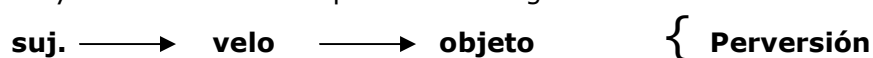
parece que nos enfrentamos a un salto. Sin embargo, en tanto este grupo aborda principalmente lo real (la no-relación), la cuestión gira en torno a lo no marcado.

PASAJE AL ACTO Y ACTING OUT*

1) Lacan aborda el acting y el pasaje al acto principalmente en tres lugares. El primero de ellos es el seminario IV donde encontramos una distribución triangular derivada como simplificación del esquema L, y que se prosigue a lo largo de todo el desarrollo. Con ese modelo, Lacan examina el caso Dora, Juanito, el caso de homosexualidad femenina, etc.



Una variante de este esquema con el velo interpuesto entre sujeto y objeto da cuenta de la estructura de la perversión. Ese esquema explica la escisión del yo, el clivaje del objeto y la estructura de la perversión en general.



Estos dos esquemas componen el seminario, si quisiéramos resumirlo. Pero lo que nos interesa ahora es que Lacan realiza, en las lecciones 6, 7 y 8, una comparación entre Dora y la homosexual femenina, que puede considerarse una comparación general pero que también es bastante puntual –Lacan aborda el tema del embarazo como fantasía en Dora y pasaje al acto en la homosexual, la figura de la madre está prácticamente ausente del historial de Dora y domina la observación en el caso de homosexualidad, etc.–

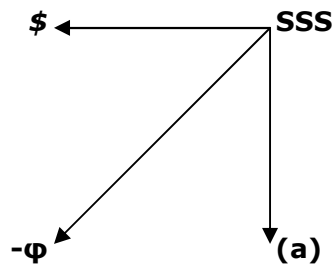
Los términos acting y pasaje al acto aun no figuran en ese seminario. No obstante, hay un desarrollo de su concepto. Cuando el Sr. K, en aquella famosa declaración, asegura a Dora que su mujer no es nada para él, Dora pierde su posición de más allá, fálica, y allí sobreviene la cachetada que equivale a un pasaje al acto y que se produce a partir de la posición de Dora de puro objeto.

Estos dos casos reaparecen en el seminario X (cf. 23-1-63) donde Lacan ya nombra y distingue pasaje al acto y acting. Toda la relación de complicidad de Dora, su abrir y cerrar puertas, respecto de la situación sexual entre la familia K y la suya es interpretada por Lacan como un acting out. Luego, este acting conducirá a un pasaje al acto –y lo mismo ocurre con el caso de homosexualidad femenina–, la relación de la homosexual con su padre, cuando le pasa la *cocotte* bajo las narices, es un acting; y desemboca en un intento de suicidio que es un pasaje al acto.

Más adelante voy a volver sobre el desarrollo de Lacan en este seminario con más detalle.

En el seminario XIV (cf. 15-2 y 8-3-67) acting y pasaje al acto son ubicados sobre un cuadrángulo que representa a un grupo de Klein, pero de las seis operaciones que este grupo registra Lacan sólo trabaja con tres (deja de lado las operaciones involutivas).

* El presente artículo fue publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.



Abajo tenemos la disyunción entre $-\phi$ y (a) que se produce como equivalente al final del análisis.

Este modelo parte del cogito cartesiano considerado como sujeto supuesto saber, y esto porque se trataría allí de la imposibilidad de pensar el pienso, de capturarse como objeto de pensamiento.

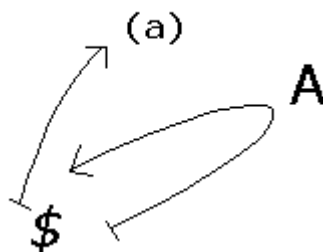


Para que el sujeto pudiera aprehenderse como pensamiento sería menester que, en tanto está situado en el pienso, fuera abolido. De otra manera siempre habría un pienso que se escapa. La empresa de absolutización de la conciencia, su autonomización tiene un límite que es la aniquilación del sujeto, un cero.

El pasaje al acto, ubicado en la línea superior del modelo, responde a esa instauración subjetiva de una forma extrema, forclusiva. El acting, en la línea de la operación de verdad, aparece como tributario del objeto. Esta distribución entre sujeto y objeto es clásica y ya había sido promovida en el seminario X.

Acting y pasaje al acto son empleados en el seminario XIV en función de una problemática poco clínica, son examinados en relación al acto analítico y en parte lo ilustran. En cierta forma esta teorización es clínicamente inservible.

2) El seminario X, en cambio, vuelvo a él, provee la definición más clínica que existe en Lacan de acting: transferencia sin analista. Esta definición forma sistema con una observación que se halla en el seminario XVI (cf. 22-6-69) donde Lacan observa que la interpretación de la posición del analista como (a) conduce al acting. Esta referencia es extremadamente importante desde el punto de vista técnico y clínico. Lacan explica allí cómo dejar a un paciente en acting: basta devolverle el objeto de la transferencia, es decir, interpretar la transferencia con buena puntería.



En el seminario X encontramos también una observación de Lacan acerca del diagnóstico diferencial entre pasaje al acto y acting out. El elemento que permite hacer la diferencia entre ambos fenómenos es la fuga, especialmente la fuga de la escena. Por esto las fugas infantiles constituyen una suerte de paradigma de pasaje al acto. En el acting, por el contrario, hay sostenimiento de la escena. El paciente

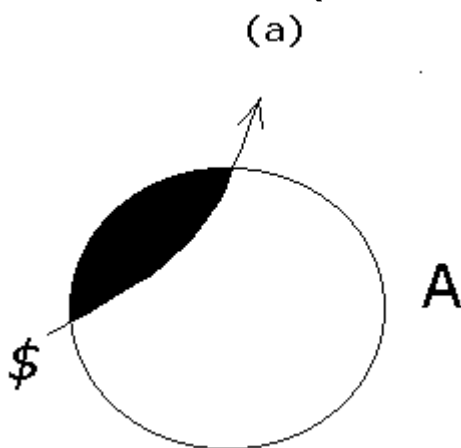
de Kris cuando sale a comer sesos frescos no desmonta la escena analítica: en esa escena segunda hay mostración (o demostración) del deseo.

El seminario X trabaja acting y pasaje al acto como una secuencia. En el primero, el sujeto intenta ir de la mano de la madre; en el segundo termina soltándose –hay un "dejar caer"–. La secuencia, una pequeña historieta, se establece entre la madre fálica y la caída.

3) ¿Cómo dejar a un paciente en acting? Voy a poner un ejemplo. Se trata de una chica que en una sesión cuenta que le extrajeron una muela, habla de correr muebles de lugar y menciona el problema que tiene con el contrato de alquiler del departamento donde vive. Simultáneamente rechaza todas las interpretaciones que le hace el analista. Podríamos decir, simplificando, que el objeto se aproxima al desalojo, o a algo ectópico, corrido de lugar. Para dejarla en acting habría que decirle: "Usted viene a desalojarme", o bien, "Para usted yo no estoy en el lugar que me corresponde porque quiere sacarme de él". Y, al revés, para alimentar la transferencia, para incorporarse al objeto, habría que decirle cosas estúpidas, trivialidades de psicología barata, de manera que ella pudiera refutarlas y rechazarlas con facilidad –sobre todo si es una paciente lacaniana, como era efectivamente el caso–.

4) En cuanto al pasaje al acto voy a proponer una definición: en el pasaje al acto el paciente se lleva un pedacito del analista (del Otro). Después de hacer un pasaje al acto el sujeto podría decir: "Finalmente había objeto (a) en él", o "Porque te lo saqué ahora, estaba allí antes." Esta idea implica que el pasaje al acto produce transferencia eliminando al analista y su posibilidad de analizarla, por tanto se puede equiparar a la definición de acting out.

(se lleva un fragmento del Otro)



La diferencia entre uno y otro concepto es ante todo temporal. Por otro lado, a propósito de la definición que introduce para el pasaje al acto desearía señalar el carácter ampuloso que tomó ese concepto a partir de su origen psiquiátrico: se lo utiliza en relación al crimen, el suicidio, la violación. Un pequeño robo, las fugas infantiles son pasajes al acto. Y no es seguro que un suicidio melancólico sea un pasaje al acto –salvo que se demuestre la vinculación con la transferencia y lo que ese suicidio quita al Otro.

5) El pasaje al acto es una posible salida del acting out, pero también de la angustia –producidas por la coexistencia, al final del análisis del Otro y el objeto (a), y ciertas psicosis donde el Otro se presenta sólo como cuerpo, sin goce.

Esta idea podría usarse para discutir la secuencia que señalé antes en el seminario X entre acting y pasaje al acto en tanto aparece circunscripta a una nosografía que la limita: la histeria y la homosexualidad femenina.

6) La definición de pasaje al acto que propuse, si quisiera hacer una lectura optimista de Lacan, podría deducirla interpretativamente de tres ideas. El tema del "dejar caer" –Freud, por ejemplo, deja caer a la homosexual femenina–, en tanto el paciente cae junto con el (a), se aproxima a esta definición, con la salvedad de que Lacan sitúa allí al sujeto muy pasivamente y ubica masivamente el problema del lado del analista.

Una segunda idea corresponde al drenaje de la escena al mundo que impone el pasaje al acto. Al llevarse la escena al mundo, y no sólo al salir de escena, tomando el otro sentido del genitivo, el paciente se lleva con él algo de la escena analítica.

Por último, el parentesco y la secuencia que Lacan establece entre acting y pasaje al acto podría aproximarse a la equivalencia de las definiciones que yo propuse.

También se puede intentar una lectura pesimista y señalar que en el seminario XIV Lacan sitúa el acting como un fenómeno ejemplar en tanto revela la estructura del acto analítico. No dice lo mismo del pasaje al acto –del que, además, en ese seminario no dice casi nada–. Con la definición que yo trabajé las cosas son bastante distintas. El pasaje al acto revela tanto o más que el acting el acto analítico; sobre todo atendiendo al efecto temporal que introduce el pasaje al acto y que no aparece en el acting. El pasaje al acto sería ejemplar en este punto en tanto muestra cómo la transferencia se produce sin haber estado. En el acting eso no ocurre.

Así pues, mi lectura es que el pasaje al acto tal como lo definí está y no está en Lacan.

7) Pienso que deberíamos destacar la coyuntura teórica en la que Lacan distingue esos términos: los años '63 y '66-67. Veinticinco años atrás, y aun hoy en día, estos conceptos no estaban claramente separados. Hay que recordar, entonces, que el acting tiene un origen psicoanalítico, inglés, y el pasaje al acto proviene de la psiquiatría. Algunos autores los toman, por ejemplo, como sinónimos: otros autores los diferencian. El tema es controvertido.

En esa coyuntura y atendiendo al hecho de que Lacan quiere distinguir los términos, sería impropio que los defina de manera más o menos equivalente. La definición de pasaje al acto, si Lacan hubiera dispuesto de ella, era conveniente suprimirla.

Nos vemos frente a un problema que hace a la historia de los conceptos, incluso epistemológico. Y que se ve agravado después por la inclinación marcadamente teoricista de Lacan.

8) Otro ejemplo de pasaje al acto, un poco en broma: a un psicoanalista le roban *El antiedipo* de su biblioteca. Supone que fue un alumno y que éste padece una suerte de transferencia lateral.

Cuando el alumno le roba el libro, ¿lo libra de una lectura perniciosa o le hace un daño? *El antiedipo* no es una lectura recomendable para un analista. Aquí encontramos el nivel de embarras del pasaje al acto –en el cuadro de los afectos del seminario *La angustia*, cuando se transforma en un diagrama cartesiano, el pasaje al acto es el punto donde coinciden *embarras* y *emotion*–; no sabemos si se

trata de una cosa o de otra. Como en Dora, cuando ésta cachetea al Sr. K no sabemos si expresa su amor hacia la Sra. K o hacia el Sr. K.

Un último ejemplo de acting. En este caso el objeto es un estímulo. El paciente tiene relaciones muy fugaces, muy rápidas con mujeres a las que luego no ve más. El analista dice que se aburre, no tiene motivación y se queja del material repetitivo.

Para dejar al paciente en acting hay que darle respuesta –cualquier respuesta–. Al revés, para abastecer la transferencia la analista debió usar una blusa escotada, mostrarle un poco las piernas, o reducir cada vez más el tiempo de las sesiones. También podría haber tratado de motivarlo, o fomentar los ideales del paciente vivándolo. Pero en el caso de que le responda, el estímulo vuelve al paciente.

9) Hasta aquí seguimos más o menos fielmente las reflexiones de Lacan sobre el acting. Sin embargo, existe un dato que permite cuestionarlas. Cuando Dora espía o escucha detrás de la puerta, cuando el paciente de Kris va a cenar sesos frescos, hay una satisfacción en juego (auditiva, voyeurista u oral) y no una fantasía. En rigor, en función del concepto que proporciona Lacan de la transferencia, el acting debería reproducir la fantasía en otro lugar. Esto resulta así porque la fantasía drena la transferencia sin que en esa relación podamos introducir –si seguimos a Lacan– otra instancia, otra fantasía. Así pues, si se descoloca el objeto y el paciente lo “pone” en otro lado, se sigue que hay una fantasía –están allí ambos términos: sujeto y objeto–.

Si la idea de acting es correcta, la concepción de la transferencia es insuficiente: hay que ubicar a la pulsión para poder dar cuenta de la satisfacción. El alcance de la pulsión sobre la transferencia no puede obviarse. Cuando Lacan habla, respecto del caso de Kris, de “una relación oral primordialmente *retranchée*”, la extrañeza que el término provoca nos indica el problema existente. Si no es posible concebir una pulsión reprimida, ¿qué querrá decir que se la haya cercenado o forcluido?

ISOMORFISMOS. IMAGEN ONÍRICA, ESCRITURA Y CASTRACIÓN*

Los tres primeros conceptos que analizaremos aquí son la imagen onírica (el rebús), la escritura y la castración. Aunque disímiles, forman parte de ciertos conjuntos que muestran un movimiento entre sus elementos, una covariación, que los identifica. En particular estos tres términos hacen sistema. Se sabe que la ausencia de relación sexual es impensable sin el concepto de escritura –el rebús es una de sus formas–, y que la castración resulta inmediatamente implicada al hacer jugar estos términos.

En el artículo en general y en la medida en que el isomorfismo atañe a todos los términos analizados se plantea el problema de la relación de esta operación con la estructura.

El isomorfismo que aislamos, se verá, es ciertamente elemental. Consiste en un movimiento que se produce en dos pasos sobre un punto intermedio que hace de bisagra o articulación.

I. Cómo soñamos.

Contenido latente/rebús/contenido manifiesto. Freud, en Interpretación de los sueños, comienza por atender al contenido manifiesto, al relato del sueño. Este relato consiste en la puesta en palabras de las imágenes oníricas, del jeroglífico del sueño. Acto seguido, toma las asociaciones del sueño, es decir, el contenido latente. Con ayuda de estas otras palabras, termina por conferir a las imágenes iniciales del sueño el estatuto de un rebús o, más en general, de una representación plástica. Y allí ubica e interpreta el deseo del sueño (los deseos).

Es fácil perderse sin esta guía. Si el sueño está bien trabajado, las imágenes adquieren una posición doble. Se parte de ellas para volver a ellas. Como en la prueba de corrección de una división –el resultado obtenido se multiplica por el divisor y obtenemos el dividendo–, las imágenes oníricas se desmultiplican en el contenido latente y una vez que se obtiene el sueño como rebús el camino puede desandarse.

En ese punto donde el lenguaje pierde pie, donde los significantes de la demanda se quiebran y alcanzan su proximidad mayor al deseo, Lacan, recordémoslo, ubicaba a la instancia de la letra (rebús significa también resto, deshecho).

II. Cómo fonetizamos la escritura.

Lenguaje/marca/lenguaje. Desde la Histoire de James Fevrier se desarrollan las páginas tal vez más conocidas del Seminario sobre la escritura. Se ha dado en llamar conjetura sobre el origen de la escritura al siguiente movimiento: Encontramos una inscripción, una suerte de marca de fábrica o de firma como, por ejemplo, las que llevan las vasijas predinásticas egipcias; luego, esa marca es nombrada, y, por último, sirve para nominar un rasgo fonético del lenguaje. De un modo similar, la escritura figurativa, en el límite de su borramiento –Lacan explica el nacimiento de la escritura cuneiforme mediante ese borramiento–, termina por aislar un rasgo que aguarda, desde siempre, ser utilizado para simbolizar un fonema (1). Cuando el signo pasa a ser tomado como objeto se invierte la relación inicial y el objeto al que el signo hacía referencia se pierde. Siguiendo el ejemplo de Lacan: “an” es el nombre de un jeroglífico que simboliza al cielo; luego, el

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: www.ppba.org.ar/, el Jueves 2 de Agosto de 2007. Posteriormente fue retirado de dicho espacio y publicado en: www.elpsitio.com.ar/, el 26 de Mayo de 2008.

En la presente edición se conservan las dos notas finales que figuraban en la publicación originaria.

jeroglífico simboliza al fonema "an"; el objeto queda reprimido. (Si adujéramos que el fonema esperaba ser escrito, el amor no sería ajeno al asunto.)

III. Falta de instrumento/Falo/suplencia del sentido.

Si se acepta que el Seminario de Lacan se compone, al menos descriptivamente, de dos partes: de un lado la falta de órgano copulatorio –que lleva a transformar el instrumento en significante y luego a perforar el código–, del otro la suplencia del sentido, entonces, se puede ubicar en su articulación al Falo y centrar allí la lectura.

El Seminario pivotea oníricamente sobre ese concepto. Al sueño de la relación sexual sigue el despertar del sentido sexual (el psicoanálisis ha mostrado que también soñamos despiertos) que reproduce el vacío, el blanco que deja el Falo.

Cuando el sujeto hace su declaración de sexo –según la expresión ideada por Lacan y que se impuso en los últimos años sobre su pendant "la elección de objeto"–, cuando dice "yo", al mismo tiempo señala su sexo, pone en juego a la castración. El significante –como acabamos de ver– no lo designa como sexuado. En efecto, existe una falla en el significante referida al hecho de que el sujeto está afectado por un sexo.

IV. Cómo leemos a Lacan. Texto/grafomatema/texto.

La obra de Lacan presenta ciertas claves que, aunque no están disimuladas puesto que son bien visibles, no son fáciles de reconocer y, menos aún, de utilizar. Se trata de matemáticas, letras y grafos que, a su vez, están montados sobre bromas –Lacan usaba la expresión *cachotteries* para referirse a ellas–, pequeños misterios cuya función de segundo grado también pasa inadvertida. Estas claves se marcan por una referencia al escrito, tanto en los artículos como en los seminarios, y se alojan siempre en el punto en el que el texto pierde la palabra, confrontado a lo que no se deja representar. En un único desarrollo que se desdobra, un artículo por ejemplo, son retomadas. Se habla de ellas, se las relanza partiendo el texto. Por esto, funcionan como una bisagra o un punto de giro entre la inexistencia de lo real, lo que hace agujero, y el plus, un significante vacío, o vaciado, que indica lo real.

Piénsese, para medir el alcance de la cuestión, en el escrito sobre La carta robada. Ese texto fue extraído de la cronología de los *Écrits* y ubicado como introducción al volumen. Se nos dice que el cuento de Poe sólo habla del contenido de una carta que en un primer movimiento fue sustraído. La relación entre *Écrits* y Carta robada, equivalente a la de la letra y el Falo –puesto que Lacan se ocupó de observar que la *lettre* del título de Poe retomado en su Seminario tiene el sentido de Falo y no el de letra–, se ha reflexionado poco. Lacan nos introduce al valor de sus escritos: el desdoblamiento que sucede a la sustracción atañe a cada uno de ellos (a los fundamentales, al menos) y, de un modo menos evidente, al volumen mismo, al conjunto.

Si es cierto que la enseñanza de Lacan puede distribuirse en siete grandes modelos, o en siete matemáticas si se prefiere esquivar el término "modelo", se observa que cada uno de ellos presenta, a su manera, algo que es irrepresentable. En los grafos del deseo, por ejemplo, el cruzamiento doble y simultáneo de las líneas no es representable. El nudo borromeo, con su peculiar forma de anudar registros desanudados, es otro desarrollo del mismo tema. Recordemos los otros cinco modelos: el esquema L, el álgebra lacaniana, el algoritmo de la transferencia, los cuatro discursos, y las fórmulas de la sexuación. En cada uno de estos modelos se halla la misma característica: introducen un irrepresentable. Por esto se presentan como matemáticas y hay que suponerles algún tipo de aprehensión de lo real.

V. Cómo hablamos. a) Código/significante de la falta del Otro/habla.

El significante, cuando intenta dar con la significación, refiere a otro significante. El significado, que siempre se escabulle, sólo puede decirse con palabras (de allí el aforismo: no hay metalenguaje). El Seminario aborda esta cuestión en función de dos movimientos correlativos:

–Respecto de la lengua, la simbolización del Otro –la indicación del lugar vacío del lenguaje, de su desaparición (de su constitución retroactiva), al menos en tanto código– posibilita hablar, cabría agregar, un habla humana (que no es el caso cuando las palabras sólo dicen lo que dicen);

–Con relación a la sexualidad, correlativamente, el Falo detiene –en un punto que se sitúa fuera del sistema significante, a veces localizado en el infinito– la significación (el significado, desde entonces, queda emparentado con el goce).

Son las operaciones de metáfora y metonimia. O, si se prefiere, hallamos la metáfora del sujeto y la metonimia del deseo. Puede entereverse desde aquí por qué toda significación es fálica, o por qué el sexo habita en el saber (hacer) del hablante, para mencionar sólo dos cuestiones.

Hay pues que destacar el estatuto decisivo de ese articulado no articulable que es el $S(A)$.

Allí se define por primera vez el escrito y su alcance sobre lo imposible, conjuntamente con la castración. Este matema permite, al ser retomado, lanzar la significación como un plus. Sin este “matema” –recordemos que Lacan le negaba ese estatuto: ¿cómo admitir una transmisión integral de la castración?–, paradójicamente, no hay comunicación ninguna.

El mismo movimiento, tomado desde el costado de la sexualidad, muestra que el sujeto, en cuanto trata de desalienarse y hallar su propio deseo (el deseo se supedita al deseo del Otro), se encuentra con la castración, sufre una pérdida representada por el Falo.

El lenguaje nos marca y hablamos desde las marcas. Ese es el precio.

Esta simbiosis inicial entre lengua y sexualidad, esta mixtura, escapa al sentido común. Ha sido banalizada, frecuentemente mal entendida. La doxa opera, por ejemplo, cuando se aborda el tema de la metáfora paterna y el Falo. Se nos dice que primero hablamos, que hay lenguaje, y que, después, sufrimos alguna marca que viene a agregarse y que suele identificarse con el complejo de castración.

VI. Cómo interpretamos. Asociación libre/corte-interpretación/asociación libre.

Freud, cuando analiza el olvido de nombre del autor de los frescos de Orvieto, intuye que el discurso se detiene siempre y pronto. Lacan, por su parte, señaló tempranamente la existencia de una ley del discurso interrumpido. El discurso no llega a término, reverbera y retoma la marca que lo detuvo.

Este movimiento, entre el efecto de lenguaje y el efecto del lenguaje, legitima y justifica el uso de la asociación libre. El analizante, en tren de decir, no tarda mucho en dar con alguna laguna o un lapsus. Se interrumpe. Y, luego, con una interpretación de por medio o sin ella, reinicia su discurso. El lugar de una sucesión finita es el infinito.

Las interpretaciones (las intervenciones del analista, en general) con frecuencia se basan en un juego de palabras, un retruécano, en un giro de lenguaje que implica un pasaje por el no-sentido. Las asociaciones del paciente la retoman. El discurso se parte sobre ese punto insensato y preciso.

Cuando se dice que el corte de la sesión es una forma de interpretación eficaz (o la más eficaz), se apela a esta estructura. Es obvio que la interpretación tiene un contenido y el corte carece de él. Pero es toda la diferencia. En cuanto a su función son idénticos. Ambos se ubican en el punto en el que la cadena asociativa pierde sentido y gira.

El paciente, en la sesión siguiente, asocia con el corte. Lo asume como una interpretación (en el mejor de los casos). Descriptivamente, el corte sustituye a la interpretación, toma su lugar. Viéndolo con más profundidad, el corte de la sesión es una suerte de interpretación de símbolo cero. Su vacío de contenido adquiere sentido porque se opone a la interpretación. Pero, entonces, hay que ser cuidadosos. El corte no intima con el objeto más que la interpretación. Y –perderlo de vista sería aún más grave– no sobreviviría sin ella. La necesita para oponérsele. En caso contrario, el sistema de símbolo cero no podría constituirse.

VII. Cómo reclutamos analistas.

Intensión/final del análisis-pase/extensión. ¿No confiere el pase una forma de bisagra al final del análisis? Si tocamos el final del análisis, en el punto en el que el sujeto pierde la representación, habiendo alcanzado esa marca –la marca es correlativa de la falta de representación–, dos instancias de jurados van a retomar la cuestión. De un lado alguien pierde la palabra, y de otro hay quienes la retoman.

El análisis termina por localizar el agujero. El discurso flexiona sobre sí, tomando apoyo en el escrito (y es en lo que más se acerca al metalenguaje) para que esto ocurra.

Lacan, para ilustrar el pasaje de analizante a analista, propone la imagen de la puerta giratoria. Es evidente que asistimos a un escamoteo, un truco (un tours de passe-passe). Pero es un truco que no se oculta y se desarrolla a la vista de los participantes, un público, y los jurados. Porque se pretende, ante todo, dar cuenta de él. Al verlos dar la vuelta –quizá sólo uno da la vuelta, mientras el otro se aleja con su correspondencia a cuestas–, notamos que el analista ha quedado fuera de cuestión. El fracaso del pase obedece, entre otras razones, a que, como en el caso de una construcción, el final del análisis atañe al analista y no al analizante.

VIII. A manera de conclusión.

Lévi-Strauss decía que, en última instancia todo depende de un isomorfismo entre las estructuras de la corteza cerebral y el lenguaje. Tal vez el lenguaje sea binario porque el cortex es binario.

¿Y la afasia entonces? Una lesión cerebral sigue las leyes del lenguaje y se producen afasias metonímicas y metafóricas. Es sumamente raro. De aquí resultan, al parecer, dos hipótesis: a) la inscripción, a pesar de que se produce en la corteza, funda su espacio propio y conserva sus leyes; b) el cortex es la causa del lenguaje, y por eso la lesión afecta directamente los ejes del sintagma y el paradigma en el código, es decir, bien por fuera del cerebro.

Ambas hipótesis, aunque opuestas, suponen un isomorfismo (2) en la base de la cuestión.

Chomsky partió del hecho de que librado a sí mismo el hablante no podría limitar la cantidad astronómica de combinaciones gramaticales de las que dispone la lengua en forma potencial. Por eso supuso que el cerebro humano, genéticamente informado, se encarga de limitarlas. Así el sujeto en unos pocos años puede aprender a hablar y adquiere la lengua.

Desde entonces se dice que la lingüística volvió a tener una base materialista, y la cosa retornó a las ciencias duras.

En esta línea de reflexión sólo queda pendiente una cuestión verdaderamente difícil: ¿qué hay entre el cortex y la realidad que nos hace dar vueltas?

Notas

1. Nuestro artículo encuentra la polémica de Lacan con Derrida en el siguiente punto: ¿Por qué la escritura no podría ser originaria si el lenguaje retoma incesantemente una marca? Si se parte de la escritura para dar cuenta del lenguaje, el signo constituye la base obligada de reflexión, puesto que la letra tiene una función de estabilización, de detenimiento del deslizamiento del sistema significante. Si el lenguaje tuviera al escrito y al signo como puntos de partida, la relación entre lengua y sexualidad no sería la que plantea el psicoanálisis. No podría sostenerse, por ejemplo, que faltan los significantes del sexo como un dato constitutivo del lenguaje humano. La relación entre signo y significante es al revés de lo que doxa y sentido común suponen.

Un error muy difundido –basado en un dato histórico: el proyecto estructuralista, la adscripción inicial de Lacan a él, o, al menos, su proximidad con Jakobson y Lévi-Strauss– en el abordaje del psicoanálisis consiste en suponer que Lacan partió de la lingüística, y por tanto del signo, y luego subvirtió ese orden, y dio cuenta e inventó el significante. El psicoanálisis subvertiría así, siguiendo un programa bien delineado, al signo saussureano. Resulta evidentemente cómodo identificar el signo al sistema conciente/preconciente, y el significante, y su deslizamiento, al inconsciente.

Por una vez, encontramos a Derrida del lado de la doxa.

2. El concepto de isomorfismo, tal como se utiliza en este artículo, tiene poco que ver con el principio homónimo de la teoría de la Gestalt. Pretendimos darle un contenido sobre todo matemático, y debe entenderse en los términos de la definición siguiente: “Un homomorfismo entre dos grupos o dos anillos, o una aplicación lineal entre dos espacios vectoriales, que es a la vez una biyección se llama isomorfismo”. (Cf. Darío Maravall Casesnoves, Diccionario de matemática moderna, ed. Ra-ma, Madrid, 1994, p. 187.)

Por otro lado, no abordamos aquí la posición del analista en la transferencia, su ubicación como objeto (a), que es justamente isomórfica. Lacan sostenía que en la transferencia el analista funciona como objeto pero obviando la relación con $-\phi$. (Cf. En general, la teoría de los cuatro discursos; y, en particular, la intervención de Lacan en la exposición de Serge Leclaire, L’objet (a) dans la cure, en Lettres de la École freudienne de Paris, N° 9, París, 1972, esp. p. 450.)

ANTROPÍA DEL FANTASMA. CONSECUENCIAS SOBRE LA FASE GENITAL*

La resta.

El pene, por mucho que lo desee, no fija dominio sobre el objeto que lo atrae. No es un cinturón de castidad, ni permite aislarlo en el partenaire. Sus títulos de propiedad, si los tiene, son problemáticos, refieren a un desierto. Recordemos un conocido párrafo de *Subversión del sujeto* donde Lacan afirma que la castración a través del fantasma asegura el goce del Otro, que nos pone esa cadena en la Ley, remitiendo por allí a la ocupación libidinal del otro.

Si la catexia afectará meramente a un objeto parcial en el cuerpo del partenaire, si esto se aislara así, estaríamos en problemas con nuestra sexualidad y nuestra pareja estaría en problemas con nosotros. En lugar de ir tomados de la mano, paseando por la calle, llevaríamos a nuestro partenaire tomado de los genitales (o de alguna otra zona erógena, va en gustos).

En la medida en que $-\phi$ indica que el objeto (genital) falta en el partenaire, el otro mismo es tomado como objeto parcial, y la ocupación libidinal encuentra un límite inmediato. En cierta forma, la copula sexual deviene posible en la medida en que la relación sexual no puede inscribirse a causa del agujero fálico. Veámoslo con más detalle. El otro, incluso la persona del otro si se quiere, en un cierto punto del desarrollo (en lo que tradicionalmente se llamó la fase genital) resulta tomado como objeto. Es el pasaje al objeto total, postambivalente, como se decía antiguamente. Este objeto –todos sabemos que no carece de ambivalencia, pero no es evidente que sea parcial– se caracteriza por invertir la dirección desde donde se desprende la parte, es decir, la relación entre el objeto y el cuerpo, o entre la función que lo produce (la tendencia, la relación sexual) y el objeto. Los enunciados ideados por Lacan: “Ella es sin tenerlo” y “Él no es sin tenerlo”, marcan la falta fálica, $-\phi$, en el hombre y la mujer, el agujero que los hace objetos, y, asimismo, los hace acceder al objeto. El plano simbólico en el que se despliega la no-relación –la relación sexual no es formulable en la estructura del significante– se acompaña así de un plano imaginario que concierne directamente al partenaire.

La $-\phi$, como afirma Lacan, se resta del lugar del Otro, viene a deducirse de allí. El Otro (el otro, que aquí viene a confundirse), el partenaire –en tanto objeto que carece, que padece un blanco en su cuerpo–, merced a esta inversión, deviene un objeto parcial. Estamos en presencia de la degradación de la vida erótica, como se expresaba Freud. La castración alcanza al Otro, que es reducido a un objeto. Se ve entonces el veneno que encierra la letra “a” minúscula: es el otro (*autre*) y el objeto (a). Cuestión de peso para llegar a la no-relación.

El fantasma adquiere con menos fi un aspecto antropomorfo –el sexo se va a jugar en relación *con el prójimo porque es parcial* (no a pesar de que) y no ya con una parte de su cuerpo– que, como en ese argumento invertido que se persigue en *Kant con Sade*, va a acordar plenamente con la Declaración de los Derechos del Hombre. El fantasma remite así a la función especular en tanto antropomorfiza al objeto parcial (de ahí puede fundamentarse también su equivalencia con el *moi* y la *i(a)* en el grafo del deseo): se trata de una identificación a la forma humana que le es propia (que no es especular).

Esta antropía del fantasma no ha sido situada hasta el momento, o, al menos, ha sido muy poco comentada. Por lo mismo, las consecuencias que este concepto comporta sobre la fase genital, o “la declaración de sexo”, o aun, sobre la elección de objeto, no han sido extraídas.

* El presente artículo fue publicado en: www.elpsitio.com.ar/, el 13 de Noviembre de 2007.

La reproducción exige el equívoco –entre el cuerpo y el objeto parcial, en este caso– y la hiancia anuda. La función imaginaria del falo comporta un anudamiento hasta cierto punto equivalente al de los registros. El ser humano se reproduce por el malentendido del sexo y el pivote es el objeto fálico. El amor y la lógica consueñan juntos –como Lacan deseaba–.

Que los cuerpos se reproduzcan por lo que forma un hiato entre ellos, conduce, en una de sus derivaciones, a la relación del niño con $-\phi$ y con la escena primaria.

Ciertamente, el malentendido se reproduce con la reproducción, *ad infinitum*. El niño ha sido deseado como objeto, porta esa marca, pero va a tener que fingir ser como cualquier hijo de vecino para subsistir y encontrar pareja. Esta distancia, en la que se ve envuelto desde su nacimiento, entre objeto y persona –otra vez topamos con el (a) y el *autre*– es, podríamos decir, su inconsciente, o su deseo, si se prefiere. Ha sido deseado y ese es el punto decisivo (dejamos aquí de lado la relación entre Edipo y serie, la instalación del niño en equivalencia –la ecuación cuerpo=falo, por ejemplo–).

La suma.

Tomando este problema en otro registro alcanzamos nuevamente el tema del derecho y el concepto de usufructo –ligado, como se hizo evidente, al cuerpo del partenaire–. Veámoslo desde otra óptica. Si ubicamos la exclusión del goce en un conjunto, un círculo que carece de elementos, entonces el plus de gozar es la notación del conjunto vacío. El conjunto del goce contiene al conjunto vacío. Confirmamos con esto, por otra vía, que el único goce permitido al ser parlante es la castración. Así pues el plus viene a cuento de un goce sumado, agregado, vale decir, que por su propia naturaleza no se satisface. Esto lo acerca al superyó, al mandato de goce, y lo vincula con la *Untergang* del Edipo. Digámoslo directamente: el goce no se posee. De ahí, pues, la idea de usufructo.

La castración imaginaria hace que el objeto pase a ser el cuerpo donde se marca la falta (estas ideas dan otro interés al narcisismo, aunque no lo desarrollaremos aquí), pero, sobre todo, $-\phi$, en sí misma si se puede decir así, en un aspecto decisivo, conecta con el símbolo fálico y concurre con la negativización del órgano que abastece la falta de significante. La castración permite entonces al sujeto designarse como perteneciente a un sexo. El cuerpo ha sido vaciado y como resultado obtenemos la significación de la falta fálica. Así, $-\phi$ y el plus de gozar tienen una estructura común, o al menos son isomórficos, y en distintos órdenes piensan un problema semejante.

El producto.

El niño tiene permitido –más o menos permitido–, puesto que es un niño, es decir, por naturaleza y por definición, ocupar el cuerpo del otro. Puede reivindicar la expropiación, por ejemplo, del seno materno, ya que, se sabe, este seno le perteneció. No carece pues de interés situarlo, en ese punto preciso, respecto de la Declaración de los Derechos del Hombre. El pequeño sadiano polimorfo enuncia: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo. ¡El objeto parcial es mío!”. Kant no objetaría. Pero si tu cuerpo es tuyo, y el mío es mío, y no hay lugar de confusión, estos derechos no se compatibilizan.

Si el niño se reprodujera, si la eyaculación y el orgasmo infantil existieran, planteo hipotético y carente de toda base, no sería ya mediante un hiato. Por tanto, el niño –capaz o no de realizar un acto sexual– *no tiene derecho a reproducirse*. El objeto genital no está constituido aún. La ocupación libidinal del otro rebasaría tanto los límites naturales como los fantasmáticos, que suelen coincidir.

¿Y si, contrario a derecho, el niño se reprodujera igual? Obviamente, mediante la hazaña de tal contravención, estaríamos frente a una partenogénesis.

El sexo entre un adulto y un niño se establece pues sobre un solo vector al modo de una transferencia. En la pedofilia –dejando de lado la cuestión, más conocida, de que el niño queda atrapado como goce, y que se trata de un goce relativamente letal–, el adulto se lleva puesto al niño. En rigor, se trata, al menos en cierto sentido, de un pasaje al acto. El objeto parcial se va con él, y, nos atreveríamos a decir, se realiza. De ahí el aspecto infantil de un amplio sector de las perversiones, y su proximidad con la travesura –por nocivos y antipáticos que estos cuadros sean–.

ESCENA PRIMARIA, CUERPO Y OBJETO*

Voy a tomar la infancia en peligro desde el punto de vista de la captura por la escena primaria, es decir, por el coito (real o imaginario) de los padres. Por supuesto que todos los niños sufren esa captura alguna vez. La patología depende del grado de esa captura, y de si el juego queda por completo cortado, por lo menos en sus manifestaciones visibles.

Para introducirnos en tema voy a citar dos órdenes de hechos que supongo que ya fueron tratados en este seminario. Y atendiendo a eso los voy a mencionar brevemente. Uno es el trabajo infantil. Hace unas semanas se difundieron cifras provenientes de la oficina de Madrid de la Organización Mundial del Trabajo. El director, Juan Hunt, estimó en 218.000.000 los niños que trabajan en el mundo. En América Latina se habla de 5.7000.000 niños. México figura con 3.000.000 de niños, Perú con 2.000.000, y ahorro otros datos.

Un segundo tema, relacionado con nuestro título, "*Niños en peligro*", es la medicalización de la infancia, especialmente en lo que hace al llamado TDA-H, el trastorno de déficit de atención, y donde la H remite a la hiperactividad. En la terminología norteamericana se lo conoce como ADD y ADHD, cuando se agrega la hiperactividad. El genérico –el mayor motivo de preocupación por su gran expansión en el mercado– es una sustancia conocida como metilfenidato (también la atomoxetina), y comercialmente la marca más conocida se llama Ritalina. Pero además ha aumentado también, siempre hablando de niños, la medicación que incluye a los neurolépticos y los antidepresivos.

Con la Ritalina ocurre un fenómeno curioso que quisiera señalar. Como se medica hasta los 12 o 13 años, se presenta el caso de que hay adultos que la piden, puesto que suponen que los va a ayudar a concentrarse en sus estudios, para preparar un final, por ejemplo.

Bien mirado, en el caso del trabajo también se presenta una especie de inversión si pensamos que los chicos que trabajan están en el lugar de adultos desocupados. Pero aquí el tema es un poco más difícil de ubicar porque una parte importante del trabajo infantil transcurre en el ámbito familiar y no es asalariado.

Señalo estos dos hechos a manera de introducción porque ambos cortan lo que se piensa como propio de la infancia: el juego, la actividad lúdica, y también por supuesto la escolaridad.

Pero de lo que me voy a ocupar es de un punto más específico, un aspecto más clínico y más técnico de la cuestión, y voy a tomar la infancia en peligro desde el punto de vista de la captura por la escena primaria, es decir, por el coito (real o imaginario) de los padres. Por supuesto que todos los niños sufren esa captura alguna vez. La patología depende del grado de esa captura, y de si el juego queda por completo cortado, por lo menos en sus manifestaciones visibles.

En los '70 había circulado un artículo de Piera Aulagnier que creo que se llamaba "*La madre del psicótico*". El concepto de este texto consistía en que el niño psicótico queda tomado, u ocupa, el lugar de lo que falta en la madre: es el objeto parcial. Esto remite, por supuesto, a los textos donde Freud aborda los destinos de la sexualidad femenina, textos de 1931 y 1933, ambos muy conocidos y leídos. Pero en Aulagnier, si se quiere ver así, la simbolización en la mujer, la madre del psicótico para el caso, es mínima o no existe directamente, y por tanto nos

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 15 de Noviembre de 2010.

encontramos con el niño tomado como objeto parcial del modo más brutal, en la realidad, en lo real, en su cuerpo mismo.

Yendo más directamente al punto en cuestión, la pregunta que querría contestar hoy, al menos iniciar una respuesta, es la siguiente: ¿por qué la posición de objeto comporta efectos tan letales?

Comienzo a responder por el lado de la pulsión, y voy a tratar de limitarme a ella. Imaginemos dos círculos. El primero cierra lo que está en su interior. El segundo lo que está en su exterior. Me explico. Si dibujo un círculo en un pizarrón, en un plano euclidiano, normalmente se piensa que la cosa está en el interior del círculo, que simbolizo por ejemplo a un conjunto y voy a ubicar elementos adentro. Pero esto no necesariamente es así. Cuando trazo el círculo puedo estar indicando que me interesa el resto del pizarrón que está fuera del círculo, lo que resta en su exterior.

Entonces, del lado del círculo que contiene lo que contiene adentro estamos, en esta ejemplificación, en el objeto. En cambio, cuando lo que se contiene está ubicado en el exterior estamos del lado de la zona erógena.

Se ve entonces por qué razón se dice que la zona erógena participa del mismo corte que el objeto. Es la primera aproximación que nos permite hacer este precario pero útil ejemplo de los círculos. Respecto del corte, cito la página 817 de *Écrits*: "La delimitación misma de la "zona erógena" que la pulsión aísla del metabolismo de la función (...) es el hecho de un corte que halla favor del rasgo anatómico de un margen..." Y un poco más adelante: "Observemos que ese rasgo del corte no es menos evidentemente prevalente en el objeto que describe la teoría analítica: mama, escíballo, falo..." Y sigue la enumeración. Este trazo que se encuentra de un lado y otro es lo que trataba de ejemplificar con el círculo, que es el corte mismo. Su trazo, en este ejemplo, debe tomarse como corte.

Una segunda cuestión es que el cuerpo, en la perspectiva de este círculo tan particular que circunscribe su exterior, es un agujero. Es el valor básico que tiene el cuerpo para el psicoanálisis. Y por eso cuando el cuerpo funciona bien, nos olvidamos de él. Pasa desapercibido. Y cuando aparece, cuando se lo toma en cuenta, se lo advierte, suelen presentarse fenómenos ligados a la angustia.

Ahora bien, dejando de lado el cuerpo, sobre el que habría bastante más para decir –por ejemplo, habría que justificar porque no es un significante y por qué funciona como conjunto vacío–, el tema del que quería ocuparme hace al aspecto letal del objeto. No el objeto en sí mismo, si no el hecho de ser tomado como objeto en el niño.

El objeto comporta un aspecto letal porque está cerrado. Es un borde cerrado, cierra sobre sí. Luego, ¿cómo segregar un objeto si el cuerpo está cerrado? Ahora bien, ¿por qué habría que segregar un objeto? ¿Qué es lo que hace que esto sea imprescindible y que su ausencia sea patógena?

Veamos las cosas así: tenemos el agujero de la zona erógena, y ahí estamos a nivel orgánico. El corte de la zona constituye a la pulsión como tal, pero para que esto sea subjetivado hace falta que el objeto se separe. Al separarse del cuerpo el objeto permite leer la falta en la que consiste el sujeto. Dicho de otro modo, empezamos a transitar en la economía del fantasma, estamos en una cuestión que hace, como se ve, a la escritura del fantasma. Tenemos lo que falta en el sexo (la zona erógena no cierra sobre sí, lo que impone el goce sexual como diferente del goce a secas), y lo que falta en el lenguaje (aquí falta el significante que nos podría posicionar sexualmente, en un sexo, es decir, falta la inscripción de la relación

sexual), y tenemos además que estas faltas van a coincidir, van a recubrirse, se produce una comunidad topológica de las catexias en juego. El sujeto se instala sobre el agujero de la zona erógena. Pero para que pueda ser leído hace falta el objeto que lo ubica en la cadena. Desde ese momento es un significante elidido, legible cuando el objeto lo trae a luz.

Retomo, entonces, desde más atrás: si el niño es tomado como objeto por el goce de la madre (y aquí no hablo de deseo materno –porque ya habría entonces una referencia fálica y, por tanto, marca-), o por la escena primaria (por el goce parental), el objeto no puede separarse del cuerpo, estamos frente a un círculo o un cuerpo cerrado sobre sí. Luego, no hay posibilidad de subjetivar la escena, de desplazarla, de juego en general.

Aquí aparece un problema que no quisiera esquivar. No es lo mismo hablar de fantasma en el niño, o en el análisis de niños, que hablar de juego. Por el momento, los estoy tomando como equivalentes. Y esto porque el juego es homotópico del fantasma. Ocupa el mismo lugar que va a ocupar posteriormente la fantasía. Pero no son para nada lo mismo. Sus funciones son equivalentes, pero la cosa no se puede extender mucho más que hasta ahí.

Redondeo un poco el concepto al que quería llegar: en el niño hay incompatibilidad entre la posición de objeto real y la posibilidad de segregar el objeto. *Si el cuerpo deviene objeto, si no sale de allí, no hay forma de segregar el objeto.* Esto da hasta cierto punto la fórmula de lo que ocurre en la detención del juego en general y que va de las neurosis infantiles más leves al autismo o la psicosis infantil.

Una última cuestión, para tomar la otra punta de esta estructura. ¿Por qué la escena primaria tendría que producir captura? ¿Qué la predestina? El coito parental, y todo coito, produce un elemento tercero que evacua la insatisfacción. El lugar del espectador, de un voyeurista por ejemplo, frente al coito de una pareja es suponer, enunciar algo así como “¡Qué manera de gozar!” Es lo que aporta, una idealización y a la vez una posición que subsume la insatisfacción. Es la posición de un bebé o de un niño frente a la escena. Si la equivalencia fálica no se presenta, el niño es tomado allí realmente, funciona como objeto y no como una simbolización, un equivalente de la castración. Otra justificación de esto mismo: la repetición.

Un ejemplo muy conocido: a madre santa o padres santos, hijo perverso. El hijo desplaza la escena primaria, la referencia ideal al más allá, y la concretiza. Pone un objeto más allá del velo, en lugar de la nada.

Otro ejemplo: una niña que hace trampa jugando a las cartas con su terapeuta, que posiblemente sea hija de un matrimonio que no tiene sexo hace tiempo, desplaza, produce su objeto propio en un esfuerzo (ya salió de la escena) para que dos figuras fálicas copulen, lo que describe la escena primaria típica de la neurosis obsesiva.

Hasta cierto punto, la escena primaria es pulsional. Nos envuelve. Pensemos, para aproximar esto, en los hechos de mimetismo: un animal se mimetiza con el entorno. Se encuentra perdido en él. El animal es el paisaje. Cuando adquiere un punto de vista, con la marca que constituye la zona erógena, la pulsión se constituye. Porque la pulsión busca restituir el organismo no ya circunscripto por el entorno sino devenido entorno, algo que se perdió pero no estuvo nunca como tal. Con la escena primaria ocurre algo similar. Solo cuando adquirimos un punto de vista resulta constituida. Hasta allí, el goce parental nos circunda, estamos tomados en él sin que haya posición subjetiva. Así alcanzamos algunas reflexiones de Freud sobre el hecho de que la escena primaria dispara las primeras excitaciones libidinales.

Vuelvo a los dos ejemplos que mencioné antes. En ninguno de ellos el juego se halla detenido. Pero tenemos posiciones dificultosas, neuróticas o perversas. En cambio, en los casos en los que la captura es más radical la cuestión del juego queda cortada: en el primer caso, por ejemplo, se trataría de que el niño está en el cielo, es un ángel, un dios, un autista bello. Y si bien hay que suponer, conviene suponer, que el niño juega aunque no sepamos a qué juega, la actividad lúdica no resulta observable.

Concluyo con una referencia del escrito *Televisión*. Leo la cita de Lacan: "He mostrado lo que era la fobia de Juanito, donde paseaba a Freud y a su padre, pero donde desde entonces los analistas tienen miedo". Esto se encuentra en la página 43 de la edición du Seuil de *Télévision*.

¿Por qué tienen miedo los analistas? En el texto Lacan viene hablando de la pulsión. Y la frase anterior dice que el inconsciente no hace camino más que al volver sobre sus pasos. Esto nos recuerda el dibujo de la pulsión que reproduce el seminario XI. El vector que sale de la zona erógena y retorna en circuito a ella –nos vuelve asimismo al tema del objeto y la pulsión–. Pero sobre todo nos recuerda que Juanito temía no poder salir, quedar atrapado. Es curioso en tanto uno pensaría que el temor, una vez que ya salió y pasea por ejemplo por la aduana, debería ser el de no poder volver. Pero él sabe, y lo dice explícitamente, que siempre va a poder volver. El caso es que si el camino desanda los pasos, lo que no se puede es partir. Se está siempre avanzado y volviendo, desandando el camino. Y en algún sentido, entonces, no se parte nunca.

Ese punto de imposibilidad entre el ir y el volver, el punto de torsión si se quiere ver así de la cinta de Moebius, es precisamente el que se desplaza sobre el objeto. Y de ahí que Lacan lo atribuya a los analistas. Se los arrostre. Se desprende entonces una consecuencia más o menos inmediata: la capacidad de tolerar ese objeto, de poder operar con él, va a depender del punto al que haya llegado el analista en relación a su propia escena primaria. Cuanto más quede atrapado más miedo va a tener y va a quedar más referido a los caballos de calesita.

ILACIONES EN TORNO AL AXIOMA ITALIANO*

El axioma italiano.

En primer lugar, un ejercicio circular de ciencia-ficción. Hace cientos de miles de años, tal vez millones, algo ocurrió con la sexualidad humana que dio origen al lenguaje. El hombre que habitaba entonces las planicies africanas perdió contacto con los signos que le permitían aparearse, las ceremonias instintivas del cortejo nupcial desaparecieron. En lugar del alardeo erótico surgió –de golpe, como lo entreve Lévi-Strauss– la lengua. ¿Cómo se pondrían de acuerdo los primitivos sobre el sentido y el buen uso de unas pocas primeras palabras, si para eso necesitaban palabras? Sin embargo, en tren de hacer jugar la imaginación sobre los orígenes, la historia bien pudo ser otra e inversa. Un meteorito, gemelo de aquel al que se atribuye el origen de la vida, cayó sobre una horda de primitivos y, no sabemos cómo, trajo consigo el lenguaje. El impacto proveyó un código. Un regalo del cielo. Esto repercutió en la sexualidad de nuestros antepasados que notaron rápidamente, y en tono de queja, que la cosa ya no era como había sido. Decía Kierkegaard –en un razonamiento tendencioso y cartesiano– que si hay algo seguro es que por sí mismo el hombre no pudo inventar el lenguaje.

Un enunciado bivalente expone, un poco en broma, un poco como hipótesis ficticia, una extrapolación filosófica y antropológica de la enseñanza de Lacan: O bien la pérdida de la relación sexual –leemos– da origen al lenguaje, o bien, la aparición del lenguaje corta la relación sexual. Creemos de utilidad reformular aquí este enunciado como un axioma, aun cuando se trataba inicialmente de una concesión de Lacan a la audiencia italiana (1). Un aspecto afirma lo siguiente: El lenguaje carece de los significantes del sexo; esto lo constituye como tal y le da sus características propias. Esta cara del axioma se instala retroactivamente –entre los diez primeros seminarios, tal vez ya en los grafos, pero sin que podamos aproximarla mejor– en cuanto somos capaces de despejarla. Una de las primeras deducciones que se siguen, y veremos a continuación, sostiene que la lengua suple al agujero de la sexualidad y adquiere por tanto una referencia sexual.

En cuanto el partenaire del hombre es el lenguaje importa que falten los significantes que podrían proporcionar una localización sexual. En cualquier otro caso, sin la generalización del Edipo que impone esta concepción –los padres interesan como objetos incestuosos porque son el lugar donde flexiona el lenguaje–, el sujeto diría, ironizando y parafraseando los hechos, que la historia tiene leyes que a él no le incumben. Fijemos la idea. Aun aceptando que no hay relación sexual, podrían existir fenómenos de imprinting o conductas instintivas no formulables en el significante y, sin embargo, ajustadas al objeto sexual. Esto queda descartado por hipótesis si el partenaire se presenta como coextensivo de la lengua.

En esa órbita, la falta de significantes que afecta a la lengua termina por ser referida al fantasma, que la resuelve, al menos provisoriamente, mientras que la pérdida implicada por la sexualidad se juega en relación a la pulsión.

En segundo lugar, imaginemos un ejercicio científico simple. Podríamos partir, inspirándonos en el enunciado de Lacan pero llevándolo a otro terreno, de una observación empírica y, con toda propiedad, clínica: la especie humana padece un

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: www.ppba.org.ar/, el Jueves 2 de Agosto de 2007. Posteriormente fue retirado de dicho espacio y publicado nuevamente en: www.elpsitio.com.ar/, el 29 de Junio de 2009, pero sin las notas a pie de página; sin embargo nosotros decidimos conservar las mismas debido al aporte que brindan al texto principal.

desorden corporal del goce. Imaginemos la estadística y el panorama de las relaciones sexuales en cientos de matrimonios encuestados satisfactoriamente y entrevistados con frecuencia durante dos o tres décadas. Este ejercicio haría visible, tal vez mediante gráficos y tendencias, que el goce sexual es excesivo por sobreabundancia o por defecto, rara vez armonioso. El hombre se halla perdido en lo que respecta a la relación sexual –perogrullada y verdad de la literatura–, y gran parte de lo que transcurre en un análisis, el trasfondo, tiene que ver con ese dato.

Por cierto, en la medida en que el enunciado de Lacan es bivalente hay que situar su otra cara, un segundo aspecto. No solo la lengua está en falta: existe una imposibilidad para realizar la sexualidad, y es propia del huésped del lenguaje. Lacan llamaba demansión a la lengua porque siempre es cohabitada. Si la demansión del lenguaje soporta (o se soporta de) una falta –donde convive con el hablante– que pone en marcha la significación, por otro lado, se encuentra con una satisfacción problemática que debemos precisar. Freud sostenía que la sexualidad padecía de una rajadura poco natural. Veremos en nuestro segundo punto que la pulsión busca restaurar una potencia de satisfacción que surge après coup de la elección. La pulsión es parcial, y, al desligarse de la relación sexual (que viene a ocupar el lugar de lo que está en potencia), se ve destinada a concurrir con el lenguaje, incluso a producirlo.

Lenguaje.

Permítasenos comparar al lenguaje con ese diccionario que naturalmente llevaríamos a una isla desierta pero al que se le han extraído algunos términos, y dar por supuesto, además, que esta operación tiene correlato en el cuerpo o, incluso, se origina en él. Convengamos aún que si la lengua fuera un código y se conformara de signos estables, que al diccionario le faltara media carilla no comportaría mayores consecuencias. En la medida en que el sistema se basa en el reenvío, finalmente se construye un gran círculo girando alrededor de un agujero. Esto tiene consecuencias inmediatas y de importancia. Por un lado, toda la significación queda pendiente del sexo. La lengua en su conjunto resulta cifrada. Por otro, existe un punto, un cierto agujero, en el que escapamos a la captura del lenguaje. El Otro, el lugar del código, es un espacio combinatorio del que no podríamos salir, estaríamos apresados allí, si no consiguiéramos perforarlo de alguna manera. El significante permanecería eternamente representándonos para otro significante, y no sabríamos jamás nada de esa operación. La no-relación se emparenta aquí con la función de la libertad (2).

En esa óptica precisa nos interesa la relación entre significante y significado. Y, ante todo, se explica por qué el psicoanálisis debió prestar atención al estructuralismo. Había que pasar por ese terreno engañosamente común para demostrar que la lengua no está compuesta por signos ni hecha para significar, sino para hacer surgir al sujeto (3).

Es necesario partir de este encuentro, que prosigue en una persistente explicación, para obtener una ilación coherente. Pero, ¿por qué el Seminario –pretendiéndose un código incompleto– prosigue esa tarea que se quiere finita pero hace serie? El punto de partida que había tomado Lacan en las ciencias del lenguaje se modifica. El programa estructuralista inicial sufre un culatazo que lo disloca. La ciencia en fusión, por así llamar a la lingüística, deja de proveer el método a partir del cual se deduce: ella misma soporta consecuencias. Entonces, todo gira, se desplaza. Con un notable esfuerzo, Lacan nos obliga a abandonar el prejuicio de que el lenguaje fue hecho para significar, y nos muestra qué bebemos en los intervalos significantes.

Que seamos hablantes nos permite intuir que cualquier palabra, aun una frase, puede tener una connotación sexual; y no sólo en la práctica analítica sino en el

lenguaje común y corriente. En cierta forma, según la habilidad del hablante por supuesto, según el contexto a veces, cualquier dicho es capaz de aludir al sexo. ¿Se trata de una aptitud general y abstracta del lenguaje, aplicable a cualquier campo semántico? Un tipo de connotación universal, si se puede decir así, como la que se da respecto de la sexualidad no es visible en otros dominios. A pesar de que las palabras se pueden contar, o se pueden contar sus intervalos (ligados a la respiración), no se alude insistentemente a los números y la matemática en el habla. Esto puede ocurrir, pero se limita en todo caso a un grupo de gente iniciada, que comparte códigos comunes, o que es de la parroquia, como solemos decir entre nosotros. El lenguaje tampoco remite a cada rato a la vida. Considerando que el hablante se caracteriza entre otras cosas por vivir –y, salvo en sueños, no hablaría si estuviera muerto–, esto podría ocupar un lugar central.

Existen aún otros ejemplos. Limitémonos a señalar que (como en la lógica) si todo en la lengua lleva al sexo (si todo puede demostrarse), por esta misma razón no hay significantes apropiados y específicos para designarlo (nada puede demostrarse). Carecemos de la posibilidad de significar los sexos y su relación. El lenguaje se comporta en ese aspecto como una lógica débil. Está montado sobre el agujero que deja (en él) la sexualidad y vuelve una y otra vez allí, pero carece de propiedad para resolver la cuestión.

Uno de los puntos de partida del psicoanálisis, si se lo quiere exponer como un abecé –un abecé que concurre con nuestro axioma– es, pues, que la cadena significativa comporta en su origen una falla. Esta estructura particular de la lengua explica el alcance de la asociación libre: cualquier sentido lleva, en cuanto se lo extiende un poco, a una falta en el significante. Tras su origen accidental, esta técnica apunta a un dato constitutivo de la lengua. Tal como el trauma, al que inicialmente se le adjudicó un origen casual –esto reducía la castración a la historia y la anécdota–, la asociación libre se despeja a partir de la hipnosis –la historia del psicoanálisis consigna los fracasos de Freud con esta técnica– y el método de sugestión. Parece poca cosa, algo accidental y rebuscado (la ciencia, si pensamos en el método de conmutación y la combinatoria que abre, también parece hecha con poco y nada), pero finalmente se demuestra su conformación estructural.

La puntuación es una de las formas que toma el agujero del Otro, su inexistencia. Al cerrar una frase, al puntualizarla, se produce como sabemos la significación. Retroactivamente algunos o todos los elementos adquieren significación. Pero desde (hasta) el momento de cierre comienza a existir una cantidad de significaciones latentes, potenciales. Este código que se pierde con la significación, que se presenta como un plus, existe tanto como el goce perdido en la pulsión –veremos más adelante el isomorfismo que esto implica–.

En este contexto surge la importancia atribuida por Lacan a la función paterna. En esa época (en los '50) Lacan define al Nombre del Padre como el significante del significante. El padre simbólico, para decirlo con un ejemplo, es comparable al lugar vacío que permite ordenar unidades, decenas y centenas en la numeración posicional. Debemos distinguirlo del cero, en particular del cero-marca, en cuanto se considera un número. Si no fuera posible distribuir los lugares, como ocurre con la numeración romana, las cifras se apilarían. Sería tan improbable sumar correctamente como obtener una significación si todos los signos están en el mismo lugar. Por esto, el padre es, en algunos textos de Lacan, tratado como un significante asemántico (4). Es un guión y luego otro y otro. Un trazo despegado de cualquier elemento y que sólo marca el lugar. Así se establece una sucesión: Luis XV, Luis XVI, etc. El padre simbólico, cernido de esta manera, permite la sustitución. Correlativamente la teoría de Lacan compara la sucesión generacional con la cadena significativa en su aspecto metafórico. Al considerar estos hechos, se pueden comprender ciertas características de las psicosis, especialmente el aspecto

restitutivo de la metáfora delirante (5), o la regresión especular y su filo mortal (a partir de la forclusión del Nombre del Padre también en este registro hay un solo lugar).

Digámoslo de otro modo, ¿por qué tendría el padre el privilegio de representar la metáfora que separa el sentido y el no-sentido? El padre representa ante todo un orden, que hemos ilustrado con la numeración arábica. Si la significación, en cambio, ligara directamente con el referente –lo hemos dicho antes–, este orden no tendría existencia. El lenguaje no sería un sistema caracterizado por la coherencia posicional (6), habría relaciones biunívocas y el código, en tanto reenvío significante, no importaría. El padre sería otra cosa. En todo caso, no tendría el privilegio del símbolo.

Prosigamos esta reflexión por su otra faz: el significado. La imposibilidad del significante de dar cuenta de sí mismo queda tomada en un significante exterior, excluido de la cadena, que representa esa falla. El Falo será, desde entonces, el significante del significado (7). El Edipo, por su parte, es un sistema que ubica al sujeto mediante la exclusión del goce incestuoso. Si accediera a él duplicaría al significante: sería hijo y padre, podría engendrarse a sí mismo, y por lo tanto hallaríamos un punto –un goce podrido, decía Lacan– donde el significante sería capaz de significarse a sí mismo. El padre-hijo, la madre-esposa serían equivalentes al Falo, al goce incestuoso. Podemos decir entonces que la cadena significante es al Falo como el Edipo es al incesto. Esto justifica el “estructuralismo” inicial de Lacan y su programa: el Edipo es un sistema significante. Y en ese sistema sólo el asesinato del padre y el incesto podrán conducir a la relación sexual. Estos actos producen la flexión significante que el sistema exige.

Señalemos, asimismo, que la simbolización del Otro no puede producirse en razón de la exclusión del Falo del sistema. Sería necesario que el significante se significara a sí mismo –su posición como significante y como significado se igualarían– para que el código resultara simbolizable.

El reenvío del significante termina pues en una equivalencia con el Falo, que está en espejo con el lugar del Otro. Si el trabajo de la significación se cerrara se equipararía con la significación del Falo: ambos volverían sobre sí mismos. Toda significación, nos dice la teoría, es fálica. El Falo, como se comprenderá, está ligado a lo que sabe el lenguaje. Esta función se conoce mejor en lo que respecta al (a) en la transferencia.

Se ve entonces la correspondencia entre el Nombre del Padre y el Falo, entre el lenguaje como sistema de coherencia posicional y la exclusión del sexo, o, simplemente, entre significante y significado.

Pulsión.

Permítasenos ahora comparar al movimiento de la pulsión con la basílica de San Marcos, en Venecia (8). En esta construcción medieval –el organismo, en este ejemplo–, y en algunas otras que sobreviven, el espacio se organiza alrededor de un vacío, se hace circular. De ahí su carácter paradigmático. No se trata todavía de un espacio perspectivo. En San Marcos nos hallamos frente a un cruzamiento de superficies y no ante un espacio lineal. Ante todo hallamos un nudo, una marca pulsional del vacío, que implica una “pérdida”, y tiene, en nuestra comparación, correlato en la lengua, o incluso se origina en ella.

El renacimiento y la perspectiva lineal ocultaran el vacío cuando las paredes se construyan imitando a la pintura y, por tanto, siguiendo las leyes de la perspectiva (9). Hasta entonces no había un punto de vista geométral. Dentro de la basílica, no se ve el conjunto en su totalidad desde ningún lado. Esto se debe a que el ojo, y la

perspectiva lineal, están sustituidos (aunque se entenderá que históricamente es al revés) por un círculo. Este vacío central esférico muestra (mira) en todas direcciones. Los mosaicos del piso, en algunos sectores, reproducen esta disposición: un gran círculo rodeado de círculos más pequeños.

La arquitectura es “pulsional” porque obra el vacío; al situarlo nos sitúa. Funciona como una localización, sobre todo como una marca, en tanto encierra y determina al vacío entre paredes, ya sea que lo veamos reducidos a un punto o a un semicírculo.

Así pues, San Marcos nos permite intuir que la Cosa es el lugar de la pulsión. Pero el vacío que se rodea –insistamos–, aunque se pretenda sacro, nunca existió. Surge après coup. Por eso Lacan discutió el concepto freudiano de objeto perdido, y le dio un estatuto mítico (10).

Veamos un segundo ejemplo. Piénsese en la cuestión del Ideal y su suelo pulsional, para tomar el mismo problema del lado de la representación, es decir, en otro registro. Cambiemos los cuatro soberbios caballos bizantinos de San Marcos por un grupo de rock: Los Beatles. Se los ha visto y oído en todos lados. El mundo entero los festejó. Cuando vemos alguna filmación de la época, un documental, nunca falta alguna fan que invade el campo, si se trata de un estadio, y hace gestos desordenados, denotando urgencia y satisfacción, para que los integrantes del grupo la vean. El Ideal, al menos en este ejemplo, alcanza una forma próxima si no a la circularidad del goce al menos a la de la imagen onírica, mientras que la irrupción produce una localización, una representación. Y, por cierto, aún la vemos, persiste. La fan consiguió participar (estaba ya allí representada) unos segundos del espectáculo del mundo. Ella fue Los Beatles.

Es necesario apreciar el campo que abre el Seminario desde dos ópticas, y situarse del lado de la pulsión tanto como desde el lenguaje, aunque tampoco se obtenga así un panorama completo. La lengua y el sexo no se visualizan ni se aprehenden juntos; concurren y se ocultan uno en el otro. Por eso nos dirigiremos a establecer un isomorfismo en el que ambos cursan.

El movimiento de ida y vuelta de la pulsión –lo que circunda y lo que localiza– produce una marca orgánica comparable a la función del objeto en el fantasma. En efecto, el objeto suple la falta de significante que simboliza al sujeto y lo ubica. Ambos términos son isomorfos, o, para decirlo como Lacan, existe una comunidad topológica de las hiancias en juego (11).

El carácter circular e infinito de la significación, que constituye retroactivamente al código, aparece en la pulsión como goce infinito. El Otro es alternativamente así el lenguaje y el cuerpo. Si en la lengua la pérdida del significante sexual representa un código que nunca se tuvo, en la sexualidad se pierde un goce que (ahora) nos circunda, y puede traducirse entonces en términos de infinito, esfericidad, incluso omnipotencia.

Si partimos de la afirmación de Lacan de que el mundo es omnivoyeur, si somos vistos desde todos lados, nada nos protege, y no estamos allí ubicados. El retorno sobre la zona erógena, lo que constituye el punto de vista, nos permite salir de ese terreno escópico que nos circunda. Solo debemos agregar que la mirada, en cuanto se la considera como objeto perdido, no hace más que traducir como pérdida algo que nunca estuvo allí. Ni siquiera había entonces un sujeto.

Pensemos, asimismo, en la función del mimetismo para intuir cómo se pasa de una captura por el medio a situarse en un punto, pariente cercano de la máscara, que representa la visión. Cuando el insecto se enmascara con su entorno, escapa a la

captura de la mirada que lo rodea. La amenaza pendía sobre él, desde todos lados. Y aunque la captura, como decía Roger Callois, sea más juguetona que adaptativa, la estructura es similar. El animal identificado es el paisaje que era antes.

Recordemos la importancia que otorga el psicoanálisis a la escena primaria en relación con el goce. El niño, excluido de la escena y envuelto por ella, es el objeto que cierra el goce parental. Desde ese elemento tercero, que asume la insatisfacción (volatiliza el resto que deja la unión de la cupla en tanto funciona como $-\phi$), la pareja se completa y puede decirse que es lograda. El niño es capturado por un goce parental que, porque ahora es, entonces, estuvo antes.

Abstrayendo las diferencias que atañen a la especificidad de cada pulsión, su estructura, su funcionamiento y su construcción *après coup*, es la misma en todo el registro pulsional. En la pulsión oral, para poner otro ejemplo, el sujeto se separa del seno como de un objeto que le pertenecía. Hasta (desde) entonces se amamantaba de sí mismo, creando un círculo.

La cuestión de la pulsión debe pues precisarse en relación con la topología. Se sabe que en el seminario XI falta el desarrollo de figuras topológicas, en diversos temas, debido al cambio de audiencia que se había suscitado. Algunos esquemas son utilizados provisoriamente y deberían terminar reemplazándose por las figuras aludidas en ellos. Tal es el caso del recorrido de la pulsión. El dibujo del vector que parte de la zona erógena y vuelve sobre ella debe reemplazarse por el toro, el cross-cap, etc. Cada una de esas formas está en relación con una pulsión (12).

Todas estas figuras se caracterizan por invertir la relación entre interior y exterior. Son construcciones, si se puede decir así, que se invaginan sobre sí mismas a partir de un punto de interpenetración, de un agujero. Al alcanzar el exterior dan con el deseo del Otro, es decir, con el Falo y, por lo tanto, conectan con la falta de significante de la lengua. Se intuye entonces la equiparación que realiza Lacan entre pulsión y deseo del analista.

La banda de Moebius produce una inversión simple del exterior y el interior comparable a un círculo, o mejor, a una esfera, si asumimos que éste en un caso contiene el interior y en otro el exterior.

El toro, un poco más complejo, da vuelta el interior (el aire del neumático) hacia un exterior que lo rodea por fuera y por dentro del anillo. El exterior central y el periférico pasan al interior del toro.

El cross-cap, tal vez la figura más difícil, es una esfera constituida en banda de Moebius, es decir, unilátera. El pasaje es, entonces, equivalente al del círculo, pero se produce dos veces. El interior se hace exterior; el exterior se hace interior. El ocho de su giro pasa por dentro y por fuera a la vez.

La botella de Klein produce una inversión del espacio equivalente a la del toro, pero la realiza también dos veces. Es un toro en banda de Moebius y por lo tanto hay que imaginar que la pared interior pasa al exterior, y viceversa.

Así pues, en esta rápida descripción la botella de Klein dobla al toro, y el cross-cap dobla a la banda de Moebius.

Tomemos la figura más simple. La esfera –que en cuanto a la función que representa puede hacerse corresponder con la banda de Moebius– simboliza la pulsión oral. El punto de invaginación, de ida y vuelta, que podemos suponer dado por el contorno de la figura, representa la localización orgánica, y funciona como una persiana, o mejor, un cambiador, un switch.

En el caso de las tres pulsiones restantes, el toro representa a la pulsión anal, el cross-cap refiere a la pulsión escópica, la Botella de Klein remite a la pulsión invocante. Y la pulsión omitida nos lleva al último tema de este ensayo.

Articulación fálica.

Resumamos. El pasaje del significante al significado implica una pérdida que hemos ligado a la sexualidad. La relación entre la lengua y el sexo se adecua bien al concepto que Saussure tenía del lenguaje y especialmente a la partición entre significante y significado.

El encuentro de Saussure y Lacan en muchos aspectos era ineludible. Pero el sacramento que los une no puede traducirse en una materia o una sustancia; consiste ante todo en una falta –que no nos atrevemos a suponer común–. La falta de ubicación sexual en el lenguaje hace eco y se corresponde –hemos insistido sobre este eje– con el terreno pulsional. Es por eso que existe, en efecto, una comunidad topológica. El potencial de significación que se produce après coup, una vez cerrada la significación, consueña con la idea de pérdida retroactiva que implica la pulsión. En ambos casos, además, lo perdido carece de entidad, no existió nunca como tal. Cuando realizamos una traducción, por ejemplo, perdemos el potencial de la otra lengua, su contexto latente. Una palabra traducida de una lengua a otra pierde una gran parte de las resonancias sintagmáticas y paradigmáticas que tenía en la lengua de origen. Sin embargo, esta pérdida nunca estuvo a nuestra disposición, nunca la poseímos. Así pues, de un lado convergen el fantasma y la zona erógena, mientras que del otro lado se produce una imposibilidad como resultado de esa localización. Si la significación se construye a posteriori, desde la puntuación, o bien, si el fantasma, y en especial el objeto, cierra el reenvío de la significación, en el terreno sexual es una localización orgánica la que limita el goce. La infinitud del goce y la circularidad de la significación se agrupan de un lado; el fantasma y la zona erógena funcionan como corte del otro lado.

El fantasma nos presenta un objeto cerrando la significación, en especial la significación del ser sexuado que se ha visto confrontado al hecho de que el Otro no dispone de los significantes para situarse como hombre o mujer. El objeto –homotópico (13)– tapa esa carencia. La obtura. El agujero que se produce en el Otro permite detener el reenvío infinito y circular de la significación. En la pulsión encontramos el mismo problema en relación con la omnipotencia de la mirada, el mundo como omnivoyeur, el silencio rodeando al sujeto no ubicado, la esfericidad en el plano de la pulsión oral, etc. Digamos aun de otra manera la relación entre objeto y significación. El corte del fantasma, el atravesamiento, se produce sobre el campo del Otro y, por tanto, lo fractura. Por esto, en tanto el fantasma siga siendo de una pieza, el Otro se sostiene como tal (14).

El inconsciente es, decía Lacan, del orden de lo no realizado, un campo que por su naturaleza se pierde, o aun, algo que se abre para cerrarse inmediatamente (15). En ese sentido, el inconsciente y la pulsión son potencialidades, campos de por sí inexistentes. Uno obra su deber ser (su estatuto ético) en relación con la lengua, el otro en relación con la satisfacción. Transferencia y repetición –dos formas que han manifestado siempre un parentesco difícil de elucidar– se ubican del lado del sentido, donde el significado se lee (16) (si no hay Otro, hace falta la letra para situar el plus de sentido). El lado del sexo, aunque remita a la escritura del fantasma (el objeto que cubre la A barrada tiene función de letra), juega su plus en la satisfacción, vale decir, en el plus-de-jouir. Son estos nuestros últimos cuatro.

El Seminario, al menos cuando liga sexualidad y lenguaje, se expone en un doble movimiento que recuerda los pisos del gráfico del deseo. En efecto, podríamos fácilmente ubicar a la significación en el piso inferior y a la pulsión en el piso

superior –Lacan le llama “tesoro de los significantes”–, como de hecho ocurre en el grafo. El lapsus, por ejemplo, en el piso inferior; la fantasía inconsciente en el piso superior. Ambas cuestiones se ligan a un plus, ya sea de significación o de goce. Por otro lado, y concomitantemente, en los dos planos, del fantasma y de la pulsión, se va a producir una ubicación del sujeto y del organismo. En el fantasma porque el objeto, como acabamos de decir, lo representa en una marca. En la pulsión porque el corte orgánico le da posición. Estamos aquí en el meollo de la estructura. Pero antes de abordarlo directamente detengámonos un instante en el paralelo que presentan las máscaras de ese punto fálico de la estructura. Este paralelo nos proporciona una ilustración y una introducción. Observemos en principio que si la máscara oculta nuestra presencia, el Falo, en cuanto representa la turgencia vital, sólo puede aparecer velado, desplazado. La máscara, en efecto, tiene una función equivalente a la del Falo en tanto comporta el doble aspecto de ser un objeto que nos retira de la omnipotencia de la mirada (pulsión) y que nos representa (por ejemplo, en una filiación, en un tótem, etc.), o, simplemente, que intenta representar nuestra desaparición cuando todavía estamos allí. La máscara se halla en el cruce de dos dominios: la representación y la sexualidad –que por estar presente no puede ser representada– (17).

¿Cómo se produce ese cruzamiento y esa convergencia en el plano fálico? A nivel sexual, la satisfacción pulsional se caracteriza por la deriva del goce como consecuencia de la falta de objeto en el nivel fálico. La función fálica impone que la pulsión parcial tome el lugar de la genitalidad. La satisfacción se deriva de y en esa sustitución (18). En cuanto a la representación, el juego significativo, en la medida en que se desliza sobre el sentido sexual en falta, presenta la misma estructura que la deriva; es decir, se trata de estructuras homeomorfas. Giramos siempre alrededor del mismo eje.

El isomorfismo existente entre las dos naturalezas del Otro, si podemos decirlo así, nos permite comprender por qué razón operando con palabras se tiene un grado de eficacia sobre un registro muy diferente, la sexualidad. La asociación libre nos conduce a su término a un órgano penosamente transformado en significativo. Que el lenguaje en el análisis, y la palabra, es decir, la asociación libre, lleve a la pulsión es la misma cuestión que hace al complejo de castración en tanto implica una duplicidad del órgano.

En la medida en que las pulsiones derivan, como dijimos, el Falo funciona como agujero. Es el agujero que se suplanta (por eso, como se habrá anticipado, no tiene una figura topológica propia) y liga las pulsiones. En la significación, en el plano del lenguaje, Φ lleva a la falta de significativo. Su irrupción implica que los significantes del sexo se borren. Alcanzamos por ahí la prohibición del incesto, el ordenamiento generacional que este impone, incluso, ya lo hemos mencionado, la función del padre.

Entre el Falo simbólico Φ y $-\phi$, cuya definición como significativo del goce es muy conocida, existe la misma relación que en general afecta al goce y al objeto (a). En lugar del goce que no estuvo, que desde este presente decimos perdido, hallamos la relación como (a) es al goce. El goce excluido, ϕ sexual. Agreguemos que entonces $-\phi$ es a potencialmente infinito, resulta generado a partir de $-\phi$. Este corte, situado de una manera más pedestre, es la detumescencia. De este conjunto de cuestiones se deduce lógicamente la no-relación sexual.

Existe, por cierto, una primacía genital, como se expresaba Freud, pero ahuecada. La (falta de) pulsión genital transporta, por necesidad propia, hacia el campo del Otro, en busca del significativo apto para suplir la carencia. En otros términos, la falta de instrumento copulatorio concurre con la suplencia del sentido. Esto, bien mirado, da cuenta del Edipo y la represión, por hipótesis, de las catexias incestuosas. Asimismo, concurre con la especificidad de la satisfacción sexual en el

hablante, puesto que esta satisfacción (contrariamente a lo que ocurriría si la analidad, la oralidad, etc., no tuvieran una función sustitutiva) se liga a un partenaire hallado en el terreno del lenguaje y el sentido. La reproducción exige el equívoco.

Volvemos a encontrar así al axioma italiano, en medio de las articulaciones más álgidas del psicoanálisis.

Entre el diccionario etimológico de Bloch y Von Wartburg y la basílica de San Marcos hay un agujero: la vinculación fálica del registro pulsional con el lenguaje es el núcleo duro del lacanismo. El resto de la teoría es, comparada con ese punto virulento, mero entretenimiento, un pasatiempo.

Finalmente, debemos atender al modo de resolución de la sexualidad que conduce al semblant.

Permítasenos para esto aludir al tema del número en relación con la diferencia de los sexos. La "x" donde convergen la lengua y la pulsión genera algo semejante al número, que puede nombrarse –existe la cifra en el lenguaje–, pero que se desarrolla en lo real. Es por eso que el sector final del Seminario se desplaza hacia el matema. Y por eso, asimismo, Lacan hablaba en Montpellier, en 1973, en ocasión de un congreso, de un nuevo comienzo, centrado en la matemática y ya no en el significante (19).

Que el Fallo, como vimos, se encuentre de los dos lados le permite cumplir un rol similar al del número, al menos en ese aspecto. La flexión que cumple podemos verla desde dos ópticas: como lograda (el sexo se nombra), como agujero (por donde conecta con la pulsión y lo real). El agujero es lo que la flexión sobre sí bordea.

Ubiquemos allí al objeto y para concluir, volvamos a la arquitectura, no ya a la de San Marcos, si no a la de los asilos. Las paredes –decía Lacan a propósito de la internación de los psicóticos (el caso Aimée), y de su enseñanza– devuelven la voz (20). Hay un eco. Pero cuando esa voz vuelve sobre mí, es mi voz. La reconozco como propia. En otros términos: la ubicación del Otro en el circuito pulsional, su rodeo, hace que el organismo se localice. El Otro me devuelve mi voz, mi mirada, mi succión, o mi retención. Se entiende entonces el privilegio que adquiere la pulsión fálica (o genital) respecto del goce. Con ella se produce la característica antropomorfa del fantasma (21), su valor (en otro registro) especular. La $-\phi$ hace apto al partenaire para devolver el objeto: no lo tiene. Cualquier engaño, toda ilusión se disipa. El Otro es allí tan insoslayable como inexistente.

Desde entonces, el "mi" liga con la unificación del sujeto, como también es el caso en el plus de gozar, pero se vuelve peligrosa su enunciación ("Lo que a mi me gusta...") porque remite a la castración. Ese lugar pone en juego "mi" sexo, junto con mi satisfacción.

Ese mi es el lugar de una máscara, pero esta vez con su significación de persona. El sujeto llega a reconocerse a través de ese semblant como sexuado. Se puede decir hombre o mujer, al modo de una cifra. Y lo dice en el momento preciso en que la máscara queda adherida al rostro (22).

Notas

1. Jacques Lacan, *La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel*, conferencia en Milán, 1973, en *Bulletin de l'Association freudienne*, N° 17, París, marzo de 1986, pp. 3-13. (Esp. p. 12, el enunciado antropológico que hemos citado en el texto.)

2. J. Lacan, seminario XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, inédito, lección del 17 de febrero de 1971.

3. J. Lacan, *Petit discours aux psychiatres*, en *Petits écrits et conférences*, compilado por J. D. Nasio, París, s/f, pp. 469-499, esp. p. 481.
 4. J. Lacan, *L'étourdit*, en *Scilicet* Nº 4, Seuil, París, 1973, p. 15. Otra forma de entender el Nombre del Padre es tomarlo como significante del corte, luego, como insensato (por ser intervalar). Esto nos retrae a la misma cuestión y al mismo concepto.
 5. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, pp. 557 ss.
 6. J. Lacan, *seminario III, Les psychoses*, Seuil, París, 1981, p. 258.
 7. J. Lacan, *seminario V, Les formations de l'inconscient*, Seuil, París, 1998, p. 240.
 8. J. Lacan, *seminario VII, L'éthique de la psychanalyse*, Seuil, París, 1986, p. 162.
 9. *Ibíd.*
 10. Por ejemplo, ver *Écrits*, op. cit., p. 853.
 11. J. Lacan, *seminario XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, París, 1973, p. 165.
 12. Ver, entre otros lugares, J. Lacan, *seminario XII, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédito, lección del 17 de marzo de 1965, y también, *seminario XVI, D'un Autre à l'autre*, Seuil, París, 2006, esp., pp. 248-249.
 13. Cf., sobre el concepto de homotopía, *Petit discours...*, op. cit., p. 489. La homotopía ha sido extraída de la matemática y fue poco citada (aunque muy utilizada) por el Seminario a pesar de su importancia. Se define con este término a la operación mediante la cual el objeto se produce en el lugar de la castración, supliendo la falta de significante del sexo. Imaginemos, para ilustrar la operación, una hoja de papel a la que hacemos un agujero. Con una incisión comunicamos las dos caras (suponiendo que los bordes exteriores no puedan traspasarse), pero imaginemos también que con esta operación las transformamos en una sola. Si ubicamos otro pedazo de papel en el agujero que quedó en la hoja restablecemos la existencia de dos lados y volvemos a situarnos en un espacio euclidiano. Esto ejemplifica –se entenderá que el ejemplo vale lo que vale– la forma mediante la cual el sujeto se representa en el sexo y, por lo tanto, la función homotópica del objeto (a). La operación proporciona un equivalente de la relación sexual, es decir, la suple, porque determina tanto la existencia de dos caras como la forma de pasaje entre ellas. Mencionemos como ejemplo algunos desarrollos que atañen al pasaje, a través del agujero fálico, de uno a otro de esos espacios: en el *seminario VIII*, la articulación fálica está alojada entre amor y deseo y soporta la transferencia; en el *IX*, la exclusión fálica (el significante que se significa a sí mismo hace agujero en la cadena) se desarrolla en dos tipos de identificaciones; I y (a) resuelven la falta del elemento que conferiría identidad al sujeto; en el *seminario X*, cuando el pedazo de papel perdido vuelve a caer en el agujero de la hoja, cerrándolo, se produce angustia. De ahí que el objeto en estos desarrollos siempre esté ligado al tema fálico. Este es el único *seminario* donde se aprehende, según la definición freudiana, el objeto perdido, y donde, paradójicamente, la función más importante del objeto, la homotopía, se ve mejor. El hecho de que el objeto pueda funcionar como falta ($-\phi$) tiene consecuencias directas sobre el instrumento copulatorio, hasta allí sostenido por la función homotópica: el complejo de castración.
- Para situar correctamente la cuestión de la homotopía debe comprenderse que la castración simbólica no implica –a pesar de lo que se piensa comúnmente– fase alguna de simbolización de la castración. Por el contrario, el Falo se halla forcluído del lugar del Otro; es un significante imposible, fuera del sistema. Para que la castración se presente como una solución no debe existir ni debe producirse significante sexual en el Otro (el Fi es allí un agujero). La castración simboliza entonces, de esa particular manera, la diferencia sexual. Es la castración la que alcanza al símbolo, el símbolo no tiene alcance sobre ella. Digámoslo directamente: si la castración fuera simbólica en todos los aspectos la función homotópica del objeto no haría falta. Y una última cuestión: si el (a) adquiere una función homotópica es porque no está marcado. (Se comprende el carácter letal de esta cuestión en las psicosis, cuando el sujeto es tomado como objeto y pierde –o nunca llega a alcanzar– toda ubicación subjetiva, toda marca.) Son las marcas las que ubican al objeto, pero el (a) se caracteriza por carecer de marca, por aprehenderse solo en la circularidad, el recorrido, el contexto. De ahí un consejo técnico: el objeto (a) en la transferencia no puede nunca pensarse puntualmente. Hay que concebirlo como una función envolvente e incluso, si se quiere, esférica –con toda la topología por detrás–.
14. Conviene leer « al revés » en *Proposition* los temas del atravesamiento del fantasma, la disyunción entre $-\phi$ y (a), la destitución subjetiva, (\$), y el desear, (a), para aprehender que el corte del fantasma y el del campo del Otro son uno solo. Cf. J. Lacan, *Proposition du 9 octobre...*, en *Scilicet* Nº 1, Seuil, París, 1968.
- Podemos esquematizar ese doble corte de la siguiente manera:

$$\Phi \$ \diamond -\phi \equiv (A) \diamond (A)$$

Arriba, la disyunción entre Fi y el Otro barrido –concomitante al doble corte que atañe en primer lugar al fantasma– designa la incompatibilidad entre instrumento y partenaire. Por eso la demostración de la inexistencia de la relación sexual, con una introducción necesaria en los diez primeros seminarios –que constituyen un órgano, no sólo por su construcción escalonada, como indicó Lacan, sino, además, por referir a la función fálica–, se resuelve en los seis siguientes.

15. Les quatre concepts..., op. cit., por ejemplo, p. 33.

16. J. Lacan, seminario XX, Encore, Seuil, París, 1975, p. 34.

17. El Dr. Fukelman inició hace unos años la reflexión sobre las máscaras y su función. En el texto intento proseguir esa línea.

18. La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel, op. cit., pp. 9-10.

19. Lettres de l'école freudienne de Paris, Nº 15, circulación interna de la EFP, Intervención de Lacan sobre « L'école freudienne de Italie », p. 240.

20. J. Lacan, Le savoir de l'analyste, charlas en Sainte-Anne, clase del 6 de enero de 1972, inédita.

21. J. Lacan, Excursus, en Bulletin de l'Association freudienne, Nº 18, París, 1986, pp. 3-13, esp. p. 10. Precisemos esta cuestión. El pene, por mucho que lo desee, no fija dominio sobre el objeto que lo atrae. No es un cinturón de castidad, ni permite aislarlo en el partenaire. Sus títulos de propiedad, si los tiene, son problemáticos, refieren a un desierto. Recordemos un conocido párrafo de Subversión del sujeto donde Lacan afirma que la castración a través del fantasma asegura el goce del Otro, que nos pone esa cadena en la Ley (Écrits, p. 826), remitiendo por allí a la ocupación libidinal del otro. Si la catexia afectará meramente a un objeto parcial en el cuerpo del partenaire, si esto se aislara así, estaríamos en problemas con nuestra sexualidad y nuestra pareja estaría en problemas con nosotros. En lugar de ir tomados de la mano, paseando por la calle, llevaríamos a nuestro partenaire tomado de los genitales (o de alguna otra zona erógena, va en gustos). En la medida en que $-\phi$ indica que el objeto (genital) falta en el partenaire, el otro mismo es tomado como objeto parcial (se ve aquí dónde radica la diferencia entre $-\phi$ y el resto de los objetos (a)), y la ocupación libidinal encuentra un límite inmediato. En cierta forma, la copula sexual deviene posible en la medida en que la relación sexual no puede inscribirse a causa del agujero fálico. El otro, incluso la persona del otro si se quiere, en un cierto punto del desarrollo (en lo que tradicionalmente se llamó la fase genital) resulta tomado como objeto. Es el pasaje al objeto total, postambivalente, como se decía antiguamente. Este objeto –todos sabemos que no carece de ambivalencia, pero no es evidente que sea parcial– se caracteriza por invertir la dirección desde donde se desprende la parte, es decir, la relación entre el objeto y el cuerpo, o entre la función que lo produce (la tendencia, la relación sexual) y el objeto. Los enunciados ideados por Lacan: “Ella es sin tenerlo” y “Él no es sin tenerlo”, marcan la falta fálica, $-\phi$, en el hombre y la mujer, el agujero que los hace objetos, y, asimismo, los hace acceder al objeto. El plano simbólico en el que se despliega la no-relación –la relación sexual no es formulable en la estructura del significante– se acompaña así de un plano imaginario que concierne directamente al partenaire. La $-\phi$, como afirma Lacan, se resta del lugar del Otro, viene a deducirse de allí. El Otro (el otro, que aquí viene a confundirse), el partenaire –en tanto objeto que carece, que padece un blanco en su cuerpo–, merced a esta inversión, deviene un objeto parcial. Estamos en presencia de la degradación de la vida erótica, como se expresaba Freud. La castración alcanza al Otro, que es reducido a un objeto. Se ve entonces el veneno que encierra la letra “a” minúscula: es el otro (autre) y el objeto (a). Cuestión de peso para llegar a la no-relación. El fantasma adquiere con menos fi un aspecto antropomorfo –el sexo se va a jugar en relación con el prójimo porque es parcial (no a pesar de que) y no ya con una parte de su cuerpo– que, como en ese argumento invertido que se persigue en Kant con Sade, va a acordar plenamente con la Declaración de los Derechos del Hombre. El fantasma remite así a la función especular en tanto antropomorfiza al objeto parcial (de ahí puede fundamentarse también su equivalencia con el moi y la i(a) en el grafo del deseo): se trata de una identificación a la forma humana que le es propia (que no es especular). Esta antropía –otro de los neologismos de Lacan, anthropie, liga al hombre con la pérdida (antropos y entropía)– del fantasma no ha sido situada hasta el momento, o, al menos, ha sido muy poco comentada. Por lo mismo, las consecuencias que este concepto comporta sobre la fase genital, o “la declaración de sexo”, o aun, sobre la elección de objeto, no han sido extraídas. La reproducción exige el equívoco –entre el cuerpo y el objeto parcial, en este caso– y la hiancia anuda. La función imaginaria del falo comporta un anudamiento hasta cierto punto equivalente al de los registros. El ser humano se reproduce por el malentendido del sexo y el pivote es el objeto fálico. El amor y la lógica consueñan juntos –como Lacan deseaba–. Que los cuerpos se reproduzcan por lo que forma un hiato entre ellos, conduce, en una de sus derivaciones, a la relación del niño con $-\phi$ y con la escena primaria. Ciertamente, el malentendido se reproduce con la reproducción, ad infinitum. El niño ha sido

deseado como objeto, porta esa marca, pero va a tener que fingir ser como cualquier hijo de vecino para subsistir y encontrar pareja. Esta distancia, en la que se ve envuelto desde su nacimiento, entre objeto y persona –otra vez topamos con el (a) y el autre– es, podríamos decir, su inconsciente, o su deseo, si se prefiere. Ha sido deseado y ese es el punto decisivo (dejamos aquí de lado la relación entre Edipo y serie, la instalación del niño en equivalencia –la ecuación cuerpo = falo, por ejemplo–).

22. A manera de conclusión, rápida y provisoria, convengamos que es posible leer en el Seminario la siguiente articulación fálica: la falta de instrumento, y su concomitancia (transferencia) sobre la fractura del Otro, concurren con la suplencia del sentido que hace universo y origina el malentendido del sexo en la reproducción. (El niño como deseado y la relación al deseo parental obligan a reproducir esta estructura, y la especie.) Si el corte que reúne a la vez al objeto fálico y la castración en el Otro resume las dos primeras partes, si admitimos que la tercera parte lo retoma y lo resuelve especialmente en relación al síntoma, entonces podemos plantear al Seminario como un artículo, aunque la tarea exija un gran espíritu deportivo, y se haga difícil mantener la atención del principio al fin.

Si se quiere expresarlo en términos matemáticos, un primer sector del Seminario se liga a la homotopía, y un segundo sector gira por lo menos parcialmente alrededor del isomorfismo –cuestión clave para situar al objeto en la transferencia: el analista funciona como objeto, pero (retomando un ejemplo anterior en la nota 13) en una hoja segunda, aparte–.

Una tal formulación matemática no es ajena al concepto de límite. El Seminario halla su límite –su matema puesto en palabras, si se nos permite la paradoja– en la castración, en tanto ésta no puede saberse.

Desde esta perspectiva, Lacan es un montaje, una figura, un grafo. El Seminario entero es un dibujo.

ESPEJOS*

Una lectura enésima de *El estadio del espejo*¹ muestra que Lacan no confunde, como se cree a veces, los términos *je* y *moi*.

El *moi* es utilizado exclusivamente en referencia a la concepción del yo en diversos autores y teorías, y el empleo de *je* es interno a la teoría propia de Lacan. Así, el *moi* es utilizado en su acepción de instancia en relación a Freud (p. 94), es referido a Von Uexkull (p. 97), a Anna Freud (p. 98, Lacan remite a *El yo y los mecanismos de defensa*), luego Lacan sitúa a la filosofía sartreana por la ilusión de autonomía del *moi* (p. 99), y, finalmente, una última referencia a Freud opone el *je* al *moi* concebido en base al sistema percepción-conciencia.

La diferencia entre el *je* y el *moi* es polémica, puesto que el *je* presenta más de diez empleos siempre propios de Lacan, que, además, hacen al cuerpo del artículo.

Esta observación replantea el problema del título del artículo de Lacan: *El estadio del espejo como formador de la función del Je tal como nos es revelada en la experiencia psicoanalítica*.

El *Je* que aparece allí, con mayúsculas, está puesto, según todo parece indicarlo, con intención. No se trata de un error ni de alguien que va a hablar del Yo "en general" y por esto dice *Je* –podría decir *Moi* y se entendería igualmente–. Tampoco es un error la traducción del alemán *Ideal-Ich* por *Je-idéal*, en todo caso hay un desarrollo que subyace a la traducción y que no es suficientemente explícito.

Si no escamoteamos el problema más delicado que el texto nos presenta desde su título mismo obtenemos una pregunta: ¿Qué relación existe entre el estadio del espejo y el *je*? O bien, ¿qué correspondencia debe establecerse entre el espejo y el shifter?

Esta última pregunta fue contestada –en un contexto ajeno al texto de Lacan– por Umberto Eco en un artículo llamado *De los espejos*². Tal como ocurre en el caso del shifter –observó Eco– el contenido del espejo cambia con el usuario³.

Por eso era importante destacar que los empleos de *moi* lo aproximan a un contenido –en todos los autores que hemos citado– mientras que el término *je* carece de contenido y es más bien y ante todo una forma.

La simetría invertida refuerza nuestra comparación con el shifter en tanto liga el yo y el tú: es el yo en el lugar del tú y desde su perspectiva. Pero la idea de simetría invertida para describir la reflexión especular en espejos planos es incorrecta⁴.

Que esta lateralidad no haya sido observada por los analistas es un fenómeno por sí mismo digno de mención y estudio. El *punto de vista de Lacan* se impuso durante unos cincuenta años contrariando la evidencia y las enseñanzas más elementales de la óptica (como las del colegio secundario).

* El presente artículo se encuentra fue publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.

x1		x2
x2		x1

x1		x1
x2		x2

La simetría especular es directa. Por el contrario, la derecha y la izquierda en las relaciones humanas configuran una simetría invertida.

Es difícil de decidir si estamos aquí frente a un error de Lacan (un lapsus) o se trata de una metáfora jugada sobre la base de la difusión cultural del concepto de simetría. Lacan escribe en una frase que parece definir esta cuestión: "(La Gestalt especular) aparece en un relieve de estatura que fija y bajo una simetría que invierte (la forma total del cuerpo)" (p. 95).

Pero lo cierto, dejando de lado el tema de la lateralidad, es que se esconde al modelo tímido del espejo/shifter. Y con razón. Por una parte, el modelo es un cóctel explosivo de lingüística y psicología evolutiva. El shifter podría ser deducido genéticamente, al mejor estilo de Chomsky, a partir de la etapa del espejo. (La primera traducción castellana del texto, de Tomás Segovia, donde leíamos "yo formal" y "yo sustantivo" no era tan errada.)

Las "etapas" serían: a) cuerpo fragmentado, b) unificación, c) características formales del yo (anticipación/retroacción, alienación, semejanza con el shifter porque su empleo cambia con el usuario, d) complejo del hermanito e intrusión, e) yo social (=shifter).

Por otro lado, el parentesco que está en la base del modelo es discutible y difícil de sostener.

Tal vez en aquella época Lacan no tenía en cuenta el concepto de shifter. Tampoco estaba muy próximo a la lingüística de Jakobson –en unos pocos años más se produciría el encuentro–. Sin embargo, estos datos no cambian mucho el problema que el texto plantea. Veremos más adelante que el breve escrito de Lacan escamotea otra cuestión tan importante como ésta.

Podemos proponer una distribución que guíe la lectura y que se halla presente en todos los sectores del artículo:

género		especie
especímen		tipo
referente		contenido
imaginario		simbólico
umbral		

Lacan parece no hablar de psicoanálisis en este escrito. Sí se presta atención a los temas que aborda, esto resulta aparentemente cierto. Cogito, etología, los chimpancés de Köhler, y luego la Gestalt, Baldwin, el grillo peregrino, Caillois y su psicastenia legendaria, la fetalización, Jerónimo Bosco, la psicología de Charlotte Bühler, el existencialismo (Sartre se halla múltiplemente aludido), la antropología. No obstante, esos contenidos tan diversos son susceptibles de ser tomados en relación a la forma a la que aportan, lo que nos aloja en pleno psicoanálisis.

Por eso el párrafo final, el único que habla estrictamente de psicoanálisis, dice: "En el recurso que preservamos del sujeto al sujeto, el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del 'Tú eres eso', donde se le revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro mero poder de practicantes conducirlo a ese momento en que comienza el verdadero viaje" (p. 100)⁵.

¿Por qué el psicoanálisis tendría que detenerse precisamente allí donde se detiene el texto de Lacan? ¿Por qué se volvería ininterpretable el estadio del espejo e impropio el escrito?

Para el espejo lo ininterpretable se presenta en la exigencia del cuerpo (referente del espejo). En ese punto no hay ya reenvío de signos. Este modelo es el segundo y último escamoteo de Lacan en el texto. Y esto se debe a que se introduce aquí una repartición semiótica de los registros donde lo real queda identificado al referente.

Cuando Lacan define a la angustia como lo que no engaña, el modelo vuelve a descubrirse sin terminar de develarse definitivamente. Cuando la i(a) deja de ser el signo de lo que está más allá –cuando (a) recae sobre la imagen y la transforma– se origina la angustia. Al revés, lo que engaña es por excelencia el significante y por eso la angustia queda conectada a lo real.

Una segunda pregunta del mayor interés surge para nosotros, ¿por qué esta teoría no se desarrolló? El texto de Lacan auguraba, bajo diversos aspectos, un encuentro de la imagen y el lenguaje. En *El estadio del Espejo* hay anticipación y retroacción en la formación del yo, temas de forma y contenido (tipo/especie, como dijimos), y una relación intrincada entre el *moi*, el *je* y el shifter, que escapa a la primera lectura.

La tripartición de registros de 1953 liquida este desarrollo sincrético, ensimismado en las imagoes. El umbral especular ya no puede sostenerse porque las nuevas categorías no privilegian fenómenos de entre-dos, registros superpuestos o que hagan borde. Pero no debemos creer que la teorización de Lacan de los tres registros no esté presente en *El estadio del espejo*: es otra de las direcciones posibles y, tomando debida cuenta del curso que siguió la obra de Lacan, tal vez la más importante.

La imago del espejo estaba destinada quizá a bifurcarse en imaginario y simbólico y a perder con ello su sustancia (lo que Lacan llamaba en aquel entonces su eficacia en la causalidad psíquica).

Esta supresión teórica implica un tercer problema, ¿qué hacer de lo imaginario y las imágenes? El estatuto de la imagen especular debe resituarse, y especialmente en función del nuevo axioma: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. En este punto Lacan consigue –lo hemos dicho en otro lugar– lo que no se obtiene de ninguna lingüística: su teoría posibilita tratar a las imágenes como significantes en tanto las hace signo de lo que está más allá (es, por ejemplo, la teoría de la *ágalma*, la imagen del *sileno* cubre lo que resulta proyectado en su interior). Esta ubicación de la imagen en el terreno del deseo termina definitivamente con la

problemática de la imago.

Pero para revisar el *Estadio del espejo* y llevarlo al estado actual de la teoría convendría atender a dos cuestiones. Por un lado, la función de desconocimiento que le es propia y produce una inversión de la determinación simbólica. El yo se propone y proyecta como la envoltura de lo que lo circunda y causa. El yo se sustituye a lo simbólico. Por esto, en los primeros seminarios puede perseguirse la relación de la estructura especular con los desarrollos posteriores sobre el fantasma. Confrontado al reenvío de la significación, el *je* es la marca que ubica al sujeto. Por otro lado, la relación de la imagen especular con el objeto (a) produce otra marca, que solemos representar por la función imaginaria del falo. Aquí la circularidad de la pulsión es la que resulta concernida y detenida por la marca. El espejo es el medio humano y la diferencia con él permite que el sujeto se sitúe y escape a la captura. Dicho de otro modo, la captación completa en la imagen se equipara a la forma circundante, envolvente, del objeto pulsional. En ambos casos, el mimetismo está presente y gobierna la descripción. Estas dos marcas paralelas, simultáneas y dispuestas en planos diferentes, por supuesto, coinciden (cf. los grafos del deseo).

El *Estadio del espejo* puede revisitarse entre significación y pulsión⁶.

Notas

1. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, pp. 93-100.
2. Umberto Eco, *De los espejos y otros ensayos*, Lumen, Buenos Aires, 1988, pp. 11-41.
3. *Ibid.*, pp. 23-23.
4. *Ibid.*, pp. 14 ss.
5. Cf. J. Lacan, seminario XIV, lección del 25 de enero de 1967. Allí Lacan remite la extraña frase con que cierra su *Estadio del espejo* a la sabiduría antigua, sin mayores comentarios.
6. Otro desarrollo que permite retomar el estadio del espejo resulta de los nudos borromeos. En tanto estos consisten en el taponamiento del orificio corporal por el lenguaje, el cuerpo subsiste por vía de la imagen. La imagen esférica del cuerpo, la burbuja que comporta, responde al hecho de que las zonas erógenas están "ocupadas" por el sentido.

DIGRESIONES SOBRE LA ANGUSTIA*

Al comienzo del seminario X, Lacan se compara con un equilibrista y nos dice que trabajará sin hilo. Pero pese a ese proyecto el seminario prosigue una inferencia rigurosa. Por eso, puede descomponerse en tres partes. Las primeras siete lecciones abordan el valor positivo del objeto (a), desde la lección octava hasta la decimosexta el desarrollo gira alrededor de la conjunción de (a) y $-\phi$, y, finalmente, el desarrollo concierne a las cinco especies del (a) en el deseo.

Una vez situada la ilación, se hace evidente que el seminario tiene un componente digresivo importante. De la primera parte que hemos situado, por ejemplo, cuyo núcleo temático radica en la transformación de la imagen especular, pueden separarse amplios fragmentos del desarrollo. La lección inaugural carece de peso respecto del desarrollo posterior¹. Se trata de una introducción clásica al estilo de las que se encuentran con frecuencia como apertura de monografías. Casi toda la segunda lección es digresiva –excepción hecha de la división entre goce, angustia y deseo que será muy retomada en el curso del seminario–. En la tercera lección sólo interesa la definición de angustia como falta de falta. En cuanto a la cuarta lección, la tematización del fantasma neurótico y el perverso, y la relación agresión/regresión y regresión/castración, son digresiones. Los ejemplos experimentales de angustia de la lección siguiente podrían eliminarse. En el transcurso de esa lección, la angustia experimental da lugar a Lacan para reflexionar sobre el significante, la huella, el signo, el lenguaje animal y el humano, la demanda, el pasaje de fantasma a pulsión en la neurosis y la erogeneidad del corte. –estos últimos temas pertenecen a *Subversión del sujeto* y son referencias clásicas de ese escrito–. La introducción en la sexta lección que versa sobre –fi e histeria, y el final de esa lección sobre el Falo significativo, la *Sorge* de Heidegger y el deseo y la ley, son digresiones. Pero en la séptima lección, en cambio, donde se halla explicitada la tesis del seminario, la digresión es prácticamente nula.

Si nos propusiéramos realizar un resumen de Lacan, en lo que atañe al seminario X, como el que hicieron Ronald Laing y David Cooper de Jean Paul Sartre en *Razón y violencia*, obtendríamos un texto de unas veinte o treinta páginas.

Situemos a continuación la ilación de los temas en un esquema:

1. introducción
2. división entre goce, angustia y deseo
3. angustia como falta de falta
4. tesis del seminario; cinco ejemplos tomados de Inhibición, síntoma y angustia
5. ejemplos experimentales de angustia
6. lo siniestro en el marco
7. tesis del seminario; transformación topológica de la imagen especular
8. coordinación del objeto y la falta como *ágalma* (lugar de la angustia)
9. pasaje al acto y acting out; el (a) como zona de relación entre el sujeto y el Otro

* Hasta el presente este artículo permanece inédito.

10. irreductibilidad de la falta vs. Respuesta total del analista a las necesidades de su paciente
11. y 12. contratransferencia; $i(a)$ vs. (a) (a equivale al deseo del analista)
13. amboceptor entre sujeto y Otro
14. y 15. la mujer y la contratransferencia
16. (a) en la mujer y negativización del (a)
17. cinco objetos (a) en la angustia
18. inversión oral/fálica de angustia y deseo; coincidencia de punto de angustia y punto de deseo en lo escópico
19. comparación entre mirada y voz: aparece lo elidido en la mirada
20. $-\phi$ falta en el nivel fálico y funciona en todos los otros niveles (en el hombre e la omnipotencia fálica, en la mujer la falta se bifurca en el goce clitoridiano y el acceso al (a))
21. la incorporación invocante modela el vacío del deseo (falta el instrumento de la cópula)
22. causa: el deseo como falta de efecto: ejemplo de la canilla; la afánesis del (a) como causa; el síntoma obsesivo remite a la causa
23. analidad vs. Potencia en el Otro (es equivalente a la relación entre el (a) y el Ideal)
24. objeto anal y su relación con $-\phi$: tapón/don/oblatividad; amor idealizado (cuarto nivel)
25. acceso al (a) : el Otro como nombre, como imagen y como deseo; conclusión: paternidad y deseo del analista.

Este breve resumen muestra que el desarrollo de las lecciones undécima y quinceava –entre esas lecciones se encuentran las exposiciones de Granoff, Perrier y Piera Aulagnier, cubriendo el período de vacaciones de invierno de Lacan– hace juego con el planteo de la angustia como falta de falta. En efecto, la falta va por un lado y la respuesta total del analista le corresponde por otro. La contratransferencia y el Otro completo forman una pequeña dialéctica dentro del seminario, y más que una digresión se trata aquí de una derivación. El seminario, por cierto, podría detenerse en la lección quince y no por eso quedaría inconcluso. Tal vez, sería más técnico pero conservaría un sentido preciso.

Otro sector relativamente independizado del seminario lo forman las lecciones veintidós, veintitrés² y veinticuatro. Allí se encuentra el análisis más importante que haya realizado Lacan sobre la neurosis obsesiva. Este análisis se inicia a partir de la ilustración de la causa por el síntoma obsesivo. Lacan aborda la neurosis obsesiva como una estructura donde el deseo de retener producido por el objeto anal se aplica a la $-\phi$ dando lugar a los fenómenos de taponamiento, don y oblatividad, en tanto en esta aplicación se retiene la falta. Esta estructuración puede conectarse también con el piso escópico que provee de manera concurrente la idealización, el amor idealizado. Esta última referencia completa la estructura de la lección número veinticuatro.

Lacan no tematiza el punto de deseo y angustia del nivel invocante. Pero esta omisión puede remediarse atendiendo a la solución que encuentran los niveles restantes. Sabemos que el objeto invocante es el eco del vacío del Otro y funciona sustituyéndose a la palabra –Lacan ilustra esta sustitución con el sonido del shofar en tanto rememora el pacto de Abraham³–. Sabemos también que este objeto aparece conectado al superyó. Por último, Lacan dice que en el nivel V se cumple la incorporación del vacío (cf. lección 21). Esto lleva a temas tales como la muerte del padre, la relación entre deseo y ley, la castración, y la identificación primaria. Se comprende que Lacan haya dejado en blanco este nivel en cuanto planeaba continuar su Seminario abordando *Les noms du père*.

Con estos datos podemos intentar situar los puntos de angustia y deseo en el nivel invocante:

Punto de angustia / punto de deseo

**Obediencia, convicción, mandato, / falta de garantía en el Otro: el
Imperativo, me hago eco del Otro Otro es un eco**

Que el Otro no pueda dar garantía de sí mismo, que desaparezca inmerso en lo que lo funda (lo simbólico), que se descubra que sus enunciados no son propios y los ha tomado prestados de otro lugar, repercute y resuena en el sujeto en términos de obediencia, mandato, etc. El sujeto se hace cargo de la falta del Otro en tanto éste le comunica su vacío. Piénsese, por ejemplo, en el mito del padre muerto freudiano y la obediencia retroactiva, así como, en el mismo mito, en la fundación del deseo.

(El nivel anal, en rigor, fue explicitado por Lacan respecto de sus puntos de angustia y deseo; es claro, no obstante, que el punto de angustia refiere a la cesión y el punto de deseo se liga a la retención.)

Es importante recordar la lección 21 donde, en el armado de la clase, Lacan contrapone la falta de instrumento de la cópula sexual con la incorporación de la voz en tanto modela al vacío del deseo, tal como la pulga de mar que introduce piedras en su caparazón para cerrarlo, preparando con ello la cápsula donde mutará. La voz modela el deseo como algo exterior que será asimilado; la solución que aporta la aporía del deseo no se metaboliza.

El problema de las relaciones entre los cinco niveles del (a), y especialmente las diversas conexiones entre sus puntos de deseo y angustia comienza en la clase 18. Allí Lacan sitúa una doble inversión entre el nivel oral y el fálico:

Nivel oral: **punto de angustia: vampirismo**
 punto de deseo: succión

Nivel fálico: **punto de angustia: orgasmo**
 punto de deseo: castración

Este movimiento está dispuesto para preparar la introducción del nivel escópico donde punto de deseo y angustia coinciden –sin por ello fusionarse, como decía Lacan–, demostrando que el deseo es ilusión. En este nivel, el concepto es que la continuidad del espacio impide la separación.

Finalmente, en las lecciones 19 y 21 la voz se contrapone a la mirada por reintroducir lo que este último nivel ocultaba. En la voz se franquea el complejo de castración.

Notas

1. En la primera lección del seminario toman un lugar muy destacado las etimologías que Lacan busca en *Bloch* y *Von Wartburg*, por ejemplo. La etimología de embarras (embarazo, obstáculo) tiene origen español, pero Lacan corta arbitrariamente el origen portugués del vocablo español que reenvía circularmente a obstáculo. Asimismo, el primero de estos términos es poco propicio a la empresa heideggeriana de Lacan. En efecto, síntoma proviene del griego *symptôma* y significa literalmente “con corte”, “coincidente”, y carece de relación con la búsqueda de Lacan en los ejes de la dificultad y el movimiento.
2. La unidad de la lección 23 se fundamenta en la relación entre el (a) y el ideal. Lacan dice allí que el ideal cubre el acceso al objeto más repugnante. De esa misma lección es importante destacar la periodización teológica que Lacan realiza con el propósito de situar el fantasma de omnivigencia en la neurosis obsesiva. Un dios griego que satisfecho se transforma en el objeto del deseo presenta una omnipotencia local; pero para que adquiera omnivigencia es necesario aun el pasaje por el platonismo –que produce un más allá al situar la belleza como barrera ante el bien supremo– y la confluencia con el cristianismo que terminará por ubicar la omnipotencia en este más allá. Así, la conjunción de omnipotencia y omnivigencia es postplatónica.
3. Como en el piso superior de los grafos del deseo un objeto se sustituye al lenguaje: la voz. También la mirada, en el nivel IV, sustituye la imagen al objeto separado.

LECTURA DE "KANT CON SADE". LA LEY MORAL Y EL IMPERATIVO DEL GOCE*

Como introducción a esta lectura, debo comenzar por explicar cómo se presentan, corrientemente, divididos los textos. Esta cuestión suele pasarse por alto, no es algo a lo que se preste atención, sobre todo en una primera lectura –y menos todavía en las primeras lecturas–. Pero, cuando se intenta situar la demostración principal de un texto, los poros por donde respira y las articulaciones que tiene, se torna de primera importancia. Y en la medida misma en que se va aprendiendo a leer, con el tiempo, surgen unidades mayores. Y estas son las que nos importan ahora: toponimias. El texto compuesto por grandes sílabas, en lugar de párrafos, que forman una oración. Al inicio, en las lecturas universitarias, se subraya, se incorporan las citas. Y la crítica del texto suele ser extrínseca, se lo aborda desde afuera, se lo remite a otros autores, a otros desarrollos.

Como introducción a esta lectura, debo comenzar por explicar cómo se presentan, corrientemente, divididos los textos. Esta cuestión suele pasarse por alto, no es algo a lo que se preste atención, sobre todo en una primera lectura –y menos todavía en las primeras lecturas–. Pero, cuando se intenta situar la demostración principal de un texto, los poros por donde respira y las articulaciones que tiene, se torna de primera importancia. Y en la medida misma en que se va aprendiendo a leer, con el tiempo, surgen unidades mayores. Y estas son las que nos importan ahora: toponimias. El texto compuesto por grandes sílabas, en lugar de párrafos, que forman una oración. Al inicio, en las lecturas universitarias, se subraya, se incorporan las citas. Y la crítica del texto suele ser extrínseca, se lo aborda desde afuera, se lo remite a otros autores, a otros desarrollos.

Un artículo está dividido tipográficamente –me refiero aquí a una cuestión lindante con el aspecto editorial– por números romanos o arábigos que aparecen arriba del texto, de las líneas escritas, o al costado, donde se halla la sangría de los párrafos después de cada punto y aparte, por subtítulos, o por tres asteriscos. Además, puede estar dividido por espacios en blanco. Esto se obtiene, de la manera más simple, dejando dos o tres interlíneas en blanco. Y, por supuesto, hay combinaciones diversas de todos estos métodos. La dirección de la cura, por ejemplo, está dividida en capítulos con números romanos y subtítulos, y el interior de cada capítulo está dividido por números arábigos en párrafos. Maurice Merleau-Ponty, VER el texto de Lacan que había editado *Les temps modernes*, está dividido en párrafos únicamente con números arábigos al costado.

Kant con Sade está dividido en quince párrafos por espacios en blanco. Voy a intentar situar los pasajes entre esos párrafos para leer no sólo lo que está escrito sino también lo que está deslizado; o bien, para leer unidades mayores – como anuncié antes– que las que se alcanzan habitualmente.

I. Antes de iniciar esa lectura querría aludir a un antecedente de la comparación que hace Lacan. Se trata de un libro bastante conocido de Adorno y Horkheimer llamado *Dialéctica del iluminismo*, que aparece en Estados Unidos en 1944, y tiene una versión europea en 1947. Este texto, a pesar de que su tesis dista mucho de la de Lacan, tiene en ciertos puntos un parecido notable. Yo no sabría decir si Lacan no lo cita porque lo ignora o prefiere no recordarlo.

La tesis de Adorno y Horkheimer hace de Sade el punto culminante de la empresa de formalización de la razón occidental. Sade ilustra, en esa perspectiva, el manejo del prójimo como una cosa. El desarrollo del texto empalma luego con el nazismo.

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 06 de Diciembre de 2007.

En la página 119 (edición de Sudamericana, 1988) –respecto del parentesco de este libro y el artículo de Lacan–, los autores dicen: “‘La apatía (entendida como fuerza) es un presupuesto indispensable de la virtud’, dice Kant, distinguiendo –en forma no muy diversa de aquella en que lo hace Sade– esta ‘apatía moral’ de la insensibilidad como indiferencia a los estímulos físicos”.

El artículo prosigue citando la Metafísica de las costumbres y Juliette, en sectores de esos textos que remiten a la apatía. Este tema, como ustedes saben, es uno de los puntos de la comparación que Lacan realiza.

II. El primer párrafo del artículo de Lacan aborda un cambio histórico en el principio del placer. Kant figura el punto de viraje de este cambio –el punto cero–, mientras que Sade es el que da el paso inaugural. La Crítica de la razón práctica aparece en 1788 y La filosofía en el tocador en 1796.

El camino hacia el Bien ya no transcurre en términos de un “Se hace lo mejor posible”, vira hacia lo imposible. Este punto es importante –lo voy a retomar más adelante– para situar por qué este escrito de Lacan está relacionado con el origen del concepto de plus de gozar.

El segundo párrafo aborda el viraje de Kant en términos de su observación filológica. Kant distingue wohl (bienestar) y Gute (el bien como objeto de la ley moral). El Bien moral aparece por antipeso, como paradoja. Tiene un fundamento invertido. Así pues, este punto se ocupa del objeto del Bien en Kant.

En este segundo párrafo hallamos también una referencia complicada a la característica analítica de la deducción de la máxima kantiana. Al análisis –al movimiento deductivo que va de las consecuencias a los principios– Lacan le opone una “máxima” sintética: “Viva Polonia, porque si no hubiera Polonia no habría polacos”. El propósito de Lacan es mostrar por qué el objeto de la ley moral va a desaparecer en todo el desarrollo kantiano: no existe ningún principio que permita deducirlo puesto que Kant esquivo el movimiento de síntesis.

El tercer párrafo establece la seriedad de la máxima sadiana. El panfleto en el panfleto, el “Franceses un esfuerzo más si queréis ser republicanos” dentro de la Filosofía en el tocador es comparable al sueño en el sueño, luego a la pesadilla y a lo real. No es para ser tomado en broma. Además, ninguna legalidad positiva podría rebatir la máxima del derecho al goce puesto que esa misma legalidad podría fundarse en ella como su principio. Tampoco la dificultad para generalizar la máxima es una objeción puesto que ésta aspira a la universalidad y no a la generalidad.

Por lo demás, la máxima no admite la reciprocidad; como el imperativo categórico de Kant implica: a) el rechazo de lo patológico, y b) su forma es toda su sustancia.

Que la máxima nos sea impuesta como al Otro –según se expresa Lacan– implica que no requiere nuestro consentimiento, se establece con absoluta independencia de lo que opinemos de ella.

Este párrafo termina mencionando la cruz de la experiencia sadiana. Pero el examen de esta cruz se suspende en el inicio del párrafo cuarto.

Hasta aquí tenemos entonces los párrafos segundo y tercero como desarrollos de la comparación planteada en el primero en función de un dato histórico.

El cuarto párrafo se ocupa de tres comparaciones entre Kant y Sade: a) el dolor es rechazado tanto por Kant como por Sade, que se igualan en esto a los estoicos; b) el objeto desaparece en Kant –para que no imponga la idea de sujeto y con ello

introduzca el goce de Dios– y está en primer plano en Sade; c) la reintroducción del goce de Dios lleva al tema del ser supremo en maldad. Pero, nuevamente un tema es dejado en suspenso –antes fue la experiencia sadiana y su cruz–: el examen de la malignidad de Dios es postergado. Los dos temas que Lacan no aborda inmediatamente serán retomados en el primer esquema del fantasma sadiano.

El quinto párrafo vuelve a la función de la presencia en el fantasma de Sade (que más adelante será la petrificación del goce), pero enuncia que aun así el ser es un ser de carne (sometido al placer, alguien para quien demasiado placer es displacentero). A partir de allí, Lacan busca en el dolor un elemento que proporcione un ciclo más largo que el del placer. Esto define la función del instrumento y permite pasar al párrafo sexto.

Este párrafo se halla subdividido en dos partes. La primera examina la forma desarrollada del esquema del fantasma sadiano: el vel (la voluntad de goce) y los términos que se ubican sobre el esquema. La segunda parte, más extensa, se ocupa de la forma sucinta del modelo que refiere sólo a dos términos: \$ y a.

Este esquema y el segundo los voy a retomar cuando termine de establecer la ilación del texto. Por el momento me basta decir que simula la restitución del objeto a la nada. De allí que aparezcan temas como los de la monotonía de la víctima, la afánisis retrocedida infinitamente, el suplicio eterno y la segunda muerte. El instrumento, podemos decirlo así, se hace significativo del límite.

Con el párrafo séptimo se presenta una de las articulaciones más difíciles del texto. Lacan comienza a reivindicar la pulsión de muerte en Freud y luego pone cuatro ejemplos en principio incomprensibles: el budismo, los melancólicos, los sueños de renacimiento y la tortura que significa que nos obliguen a pensar nuestra vida cotidiana como eterna. Este salto obedece a que Lacan realiza aquí una comparación entre Sade y Freud. Lacan compara el primer esquema del fantasma sadiano, la simulación de la restitución a la nada, con la pulsión de muerte freudiana. En ambos autores se trata de algo que no llega a cero, que no vuelve a la nada. (En el Seminario 7 Lacan dice que la pulsión de muerte es una sublimación creacionista, es decir, ex nihilo.) De allí también los cuatro ejemplos. En todos ellos hay algo que no termina. Los ciclos de reencarnación del budismo, el muerto que cargan los melancólicos, los sueños de renacimiento, y la eternidad de la vida cotidiana muestran ese punto de no retorno donde se impide la restitución a la nada. Una vez situado este párrafo, cuando se comprende su sentido, se ve que es digresivo, por importante que sea lo que enuncia.

El párrafo octavo muestra un cuarto de giro sobre el primer esquema, y produce así el segundo esquema del fantasma sadiano donde el deseo apunta a la \$. Aquí se trata de la delegación del derecho al goce a los republicanos. En esta parte del texto Lacan examina tres términos: V, S y \$. Vamos a ver después qué personajes ocupan esos lugares. Veremos también que en este esquema –más literario que el otro– Sade se sustituye al legislador, al padre, e incluso al Creador.

Respecto del párrafo noveno, es decisivo notar que comienza hablando del objeto (a), porque es el término que faltaba en el párrafo ocho. Lacan divide a propósito su comentario entre tres términos de un lado y uno del otro para introducir –con el (a) separado del resto de los términos– el tema de la ley. Cuando obtenemos \$, el sujeto como significativo faltante, efectivamente desaparecido, Lacan introduce el problema de la ley moral.

A continuación, el texto examina la primera parte del doble apólogo de Kant (en la edición de Losada se encuentra en la página 36). Este apólogo se expresa en una

alternativa: si el amante va a pasar la noche con su amada, lo espera la guillotina; cuando deja a su amada lo matan.

Lacan discute el primer tiempo del ejemplo de Kant con una frase en latín: *Et non propter vitam vivendi perdere causas*. A pesar de mi ignorancia del latín, yo la traduciría así: por preservar la vida no debemos perder la razón de vivir. En el *Seminario 7* la objeción al apólogo es otra. Si el amante va a pasar la noche en términos de goce y no de placer todo cambia. El goce es un mal. Si la corta en pedacitos, por ejemplo, la guillotina sería el resultado natural y más justo de ese acto.

En el parágrafo diez Lacan enuncia tres razones con las que podía haber discutido el apólogo pero que son menos seguras. La primera de ellas consiste en que el amante sea Sade (la va a cortar en pedacitos, como decía antes), pero Pinel viene a objetar que se trata de locura moral, según su diagnóstico de Sade. La segunda posible objeción que Lacan no presentará es contraria a la anterior. La constituyen los llamados derechos del hombre, pero estos derechos normalmente se redujeron libertad de desear en vano. Los derechos del hombre equivalen, en el texto de Lacan, a un "Nadie puede impedirme gozar de mi cuerpo". Y el goce que resulta, como se sabe, es tan limitado que Lacan lo compara a la libertad de desear en vano: la dama no está en juego. Por esto, esta vía tampoco sirve. La tercera objeción es el amor cortés (tampoco ahora la dama sería alcanzada), pero para practicarla –dice Lacan– hay que ser erudito y, en este terreno, ese llamado, equivale a la entrada de los payasos. Con el amor cortés, sitiando a la dama del apólogo sin consumir el acto, no habría guillotina. Este parágrafo es, pues, digresivo. La ilación del texto de Lacan podría saltarlo y pasar directamente al parágrafo número once.

En ese parágrafo, continuando el plan del texto, Lacan analiza el segundo tiempo del apólogo de Kant. Este apólogo consiste en que el tirano pide a un súbdito que dé falso testimonio para condenar al acusado. La objeción de Lacan es que el testimonio bien podría ser verdadero. Esto plantea en su punto más álgido el deseo del tirano, ¿hay que satisfacerlo si la verdad nos excusa?

En el parágrafo duodécimo hay un punto de llegada del texto, una conclusión de la comparación. Este parágrafo tiene sólo tres líneas (página 785 de la edición de Seuil). Si no hubiéramos seguido hasta aquí la ilación del texto no estaríamos en condiciones de entender por qué Lacan escribe un apartado de tres líneas. Lacan privilegia el deseo sobre la ley moral y aduce que el psicoanálisis no podría desconocer la relación del deseo con la verdad.

El parágrafo trece remata la comparación entre Sade y Kant. Sade se adelanta a Kant en el tema de la felicidad en el mal. Lacan reivindica y prefiere a Sade, y no lo oculta.

Pero el parágrafo siguiente, el penúltimo, limita –y esto es importante para situar al artículo respecto del Seminario 7– la figura de Sade. ¿Hasta dónde nos lleva Sade en la experiencia del goce? Lacan se muestra escéptico respecto de la experiencia sadiana.

Este parágrafo está dividido en dos partes: la vida de Sade es una de las partes, la obra es la otra. La educación y la virtud son los dos temas preponderantes del examen de la obra. En este punto del texto encontramos también una referencia literaria a Renan –otra comparación–: a Sade le falta el sentido del humor que Renan ilustra.

El último párrafo, en el estilo del título de Klossowski, invoca a Sade, mi prójimo. El divino Marqués se niega a aceptar la pena de muerte, lo que le vale unos cuantos años de cárcel. Retrocede ante la Caridad: no matarás.

Lacan concluye que Sade se somete a la ley. Así, encontramos que los dos últimos párrafos relativizan al vindicado.

Antes de dividir el artículo en cuatro partes –se pueden incluso ponerle subtítulos–, quiero insistir en tres de los pasajes entre los párrafos que creo más importantes.

El primero remite a la ilación de los tres primeros párrafos. El pasaje entre el primer párrafo y los dos siguientes se establece por el fundamento invertido del Bien moral. En Kant esto aparece como la pura forma de la máxima (cf. segundo párrafo), y en Sade aparece en términos de puro objeto (cf. tercer párrafo). Así se inicia la comparación entre Sade y Kant: entre la máxima universal y el objeto petrificado.

Es importante situar este pasaje porque va a llevar a la elaboración del concepto de plus de gozar. El sujeto, por la inversión del principio del placer, ya no está regido por “hacer lo mejor posible” sino por lo imposible. La acción no lo aproxima ni lo aleja del Bien: es en sí y de por sí sustitutiva.

Una segunda articulación importante, sobre todo para la lectura, se presenta entre los párrafos seis y siete. Se basa, como dije antes, en la pulsión de muerte como sublimación creacionista. En este salto del texto uno corre el riesgo de extraviarse porque el artículo entra en una digresión de golpe, y no se sabe bien de qué está hablando allí Lacan, si es que no se resitúa como una comparación entre Sade y Freud. Pero, en cualquier caso, este pasaje no tiene la misma importancia que el anterior.

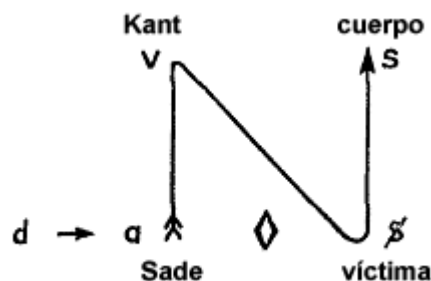
Finalmente, entre los párrafos ocho y nueve es importante observar que Lacan comenta tres términos del esquema en el párrafo ocho y el objeto (a) –el cuarto término– lo comenta en el nueve, junto con la ley y el primer tiempo del apólogo de Kant. La ilación del texto aparece dada por los cuatro términos del esquema. Además, al dividirlo así, Lacan hace resaltar que sólo aborda la ley moral en correlación con el (a), es decir, en correlación con el goce.

III. Podemos ahora dividir el texto en cuatro partes. La primera plantea la comparación entre Sade y Kant, y comprende los primeros tres párrafos (y quizá también el cuarto). La segunda subdivisión se extiende desde el capítulo cuatro (o cinco) al nueve, y se ocupa de los esquemas del fantasma sadiano. La tercera parte examina los dos tiempos del apólogo de Kant. Es curioso observar que tanto la parte de los esquemas como la de los apólogos tienen un párrafo digresivo (el siete y el diez respectivamente) que podría ser eliminado sin alterar demasiado el texto. Finalmente, entre los párrafos doce y quince el tema es la posición de Sade, su estatuto.

Hecha esta subdivisión se ve que el artículo es un prólogo clásico, aunque parezca raro si atendemos al envenenado estilo que Lacan dirige no ya a los psicoanalistas sino a los temblorosos lectores de Sade. Lacan comienza por ubicar temporalmente al autor y su obra (en comparación con Kant, Filosofía y Crítica), sigue comentando la Filosofía (que es la obra para la que escribe el prólogo), en medio hay un poco de psicoanálisis aplicado, y para concluir hallamos una vindicación del autor (por sobre Kant), y, una crítica de sus limitaciones –en función de referencias literarias a otros sectores de la obra de Sade y otros autores–.

Es un prólogo hecho y derecho; pero, además, Lacan lo escribe por otras razones que vamos a ver después de abordar los esquemas del fantasma.

IV. El primer esquema del fantasma sadiano, si ponemos los nombres que corresponden sobre él, resulta ser así:



El secreto del funcionamiento del esquema –aparte del fantasma– es la V que simboliza el vel, además de indicar la voluntad de goce.

La disyunción del vel se aplica sobre el sujeto dividido y el sujeto bruto del placer, el sujeto patológico (es decir, el pathos, el cuerpo). Pero esta disyunción se reunifica en el instrumento: (a). Así tenemos que el funcionamiento del esquema en su estado desarrollado equivale al sucinto. Si el fantasma divide y reunifica al sujeto, el esquema del fantasma sadiano desarrollado con sus cuatro términos hace exactamente lo mismo.

Entonces, ¿por qué los términos tendrían que ser necesariamente cuatro? No es tan claro que el esquema deba ser obligatoriamente cuaternario. En todo caso, lo cierto es que la voluntad de goce y el sujeto patológico permiten establecer la comparación entre la Crítica de la razón práctica y el sadismo: la ley moral y el deseo sádico no se detienen en el cuerpo. Pero es claro que en ese sentido el piso superior del esquema es ante todo una tematización –tendiente a lograr un parentesco entre los autores en cuestión, como dije antes– y, por tanto, su presencia no es esencial al funcionamiento del esquema, podría no estar.

La d y la flecha indican la función de la causa. Estos elementos, al permanecer fijos en su posición, permiten rotar al esquema, como veremos.

En este esquema se trata del deseo de Kant. El deseo de Kant es evidenciado, provocado, por Sade que cumple el papel de instrumento. Me remito a la página 347 de la edición de Siglo XXI (la edición antigua, antes de que se reordenara cronológicamente siguiendo la edición de Seuil) y a la página 775 de la edición de Seuil: “Así Kant, puesto en interrogatorio ‘con Sade’, es decir con Sade haciendo oficio, para nuestro pensamiento como en su sadismo de instrumento, confiesa lo que cae bajo el sentido del ‘¿Qué quiere?’ que en lo sucesivo no le falta a nadie.” La misma página que acabo de mencionar contiene el desarrollo del tema del vel que señalé antes.

Aunque hay dos esquemas, el fantasma fundamental de Sade se juega en el primero de ellos: es el suplicio eterno. El segundo esquema es más literario; es lo que Sade dice (escribe) de su fantasma en su obra. Y figura, por tanto, un esfuerzo de Sade por ubicarse en su fantasma.

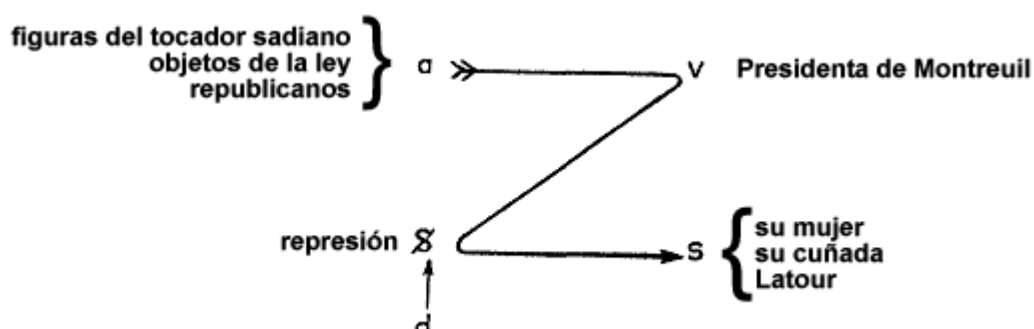
¿Por qué el suplicio eterno? Porque el objeto (a) aparece como causa, y en la medida en que causa al sujeto, es decir en la medida en que causa a un significante, toda vez que ese significante sigue presentándose no hay afánisis. La desaparición del sujeto es anunciada e, inmediatamente, postergada. El límite –que

coincide en esta particularización con el sufrimiento impuesto por el instrumento— es infinitizado, “hecho retroceder infinitamente”. Por esto el texto prosigue examinando la cuestión de la segunda muerte: “La exigencia, en la figura de las víctimas, de una belleza siempre clasificada como incomparable (y por lo demás inalterable, cf. más arriba), es otro asunto, que no podría despacharse con algunos postulados banales (corrijo aquí la versión castellana que dice: ‘que podría despacharse con algunos postulados banales’) pronto impugnados, sobre el atractivo sexual. Más bien habrá de verse en esto la mueca de lo que hemos demostrado en la tragedia, de la función de la belleza: barrera extrema para prohibir el acceso a un horror fundamental. Piénsese en la Antígona de Sófocles...” (cf. p. 348).

El objeto se presenta como significante del límite y simula la restitución del ser a la nada. En este aspecto el escrito de Lacan produce una comparación —otra comparación— entre Sade y el cristianismo. En un sector del Seminario 7 leemos: “(El objeto) es el poder de un sufrimiento que no es más que el significante de un límite, a saber, el punto donde es concebido como una detención, como algo que nos afirma que lo que es no puede volver a entrar en esta nada de donde ha salido. Es el límite que el cristianismo ha erigido respecto de otros dioses, la imagen de la crucifixión” (la referencia que cité está en la página 304 de la edición Seuil).

El esquema simula, entonces, la aniquilación de la potencia significante, la aniquilación de la creación ex nihilo.

En el segundo esquema los personajes se ubican del siguiente modo:



El tema del vel aparece aquí en las páginas 350-351 de la edición castellana y 778-779 de la edición francesa.

Este esquema da cuenta, y esto vale como título, de la ley en Sade (cf. p. 352 de la edición de Siglo XXI y 779-780 de la edición Seuil). En este esquema es Sade quien padece a Kant al tener que enunciar su regla del goce siguiendo sus indicaciones. “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él”, tal la formulación del derecho al goce en Sade según la enuncia Lacan (cf. p. 340 de Siglo XXI).

El derecho al goce se ve elevado así al estatuto de ley. Sade se sustituye al legislador en tanto el deseo se hace ley. Por allí mismo se sustituye al padre y al Creador —transportando este movimiento a un terreno más edípico—.

En este punto se produce un juego entre uno y otro esquema, una suerte de doble juego. El primer esquema simula anular la creación (ex nihilo), el segundo —renegación mediante— nos presenta a Sade como Creador. En todo caso, desear más allá de todo límite termina apareciendo como una defensa: el deseo hace la ley.

En comparación con el primer esquema, el segundo resuelve el problema de la afánisis: el sujeto desaparece por completo, se produce como falta de significante. Esto ocurre porque la función de la causa concierne ahora al sujeto que en tanto falta de significante tiene que ponerse en regla con sus deseos (no digo: propios). Es la represión en tanto falta el significante.

En la medida en que el significante del sujeto falta, el sujeto es causa sui, es causa de sí, antes estaba alienado por estar representado por el Otro, por el significante. Con este sujeto, causa sui –en el texto esto aparece tematizado en parte por “la voz de dentro”, un significante domesticado, o algo que es propio del sujeto–, no alienado, literalmente: no tomado por el otro, Lacan sale al encuentro de la ley moral kantiana y sus condiciones: autonomía, libertad, e imperativo categórico. La autonomía se ve ante todo objetada por la acción heterónoma del objeto; la libertad padece el mismo desconocimiento de la exterioridad del objeto; y el título de imperativo categórico valdría más si se aplicara al deseo.

¿Qué debe alcanzar el sujeto? Sin duda, los objetos de la ley. Estos objetos son –según la descripción de Sade– las camas redondas, las figuras del tocador sadiano, los habitantes de su república y sus prácticas más o menos abyectas. Sade tiene que encontrarse en medio de esos deseos.

En este esquema el vel aparece ocupado por la Presidenta de Montreuil, la suegra de Sade. Esta buena mujer es quien se encarga de que el Marqués pase unos cuantos años de su vida en prisión, es decir, separado de Latour (que era su valet), su cuñada, y su mujer, que son las figuras del sujeto bruto del placer y se caracterizan por su fidelidad a Sade. La reunificación, por supuesto, se produce en la república sadiana.

Así pues, resumiendo: el primer esquema puede tomarse como introduciendo el puro objeto, y el segundo la máxima universal. Son el instrumento y la ley. En esto se ve por qué los esquemas siguen a los cuatro primeros párrafos.

Podemos abordar, llegados a este punto del comentario, todos los matices de la comparación de Kant con Sade, que es muy amplia:

–en su nivel más general y obvio, Lacan compara moralidad (Kant) e inmoralidad (Sade);

–ya vimos la distinción entre *whol* y *Gute* y el tema correlativo de la felicidad en el mal;

–la formulación a la moda kantiana del derecho al goce (al “tu debes” de Kant se sustituye el goce imperativo) que comentaba en el segundo esquema;

–Sade se hace instrumento para Kant (cf. primer esquema), y de aquí deriva la comparación entre la pura forma y el puro objeto así como la idea de que el fragmento amputado tiene función de causa en la razón práctica (cf. pp. 346-347 de la edición castellana);

–la razón práctica al eliminar al sujeto patológico se hace equivalente a la búsqueda de la angustia del Otro en el sadismo;

–el deseo, por esto mismo, va contra el sujeto patológico tanto o más a la búsqueda de la angustia del Otro en el sadismo;

–en esa línea, hay destrucción del objeto en Kant (rechazo del pathos y de todo lo bueno que pudiera provenir de la ley) y en Sade;

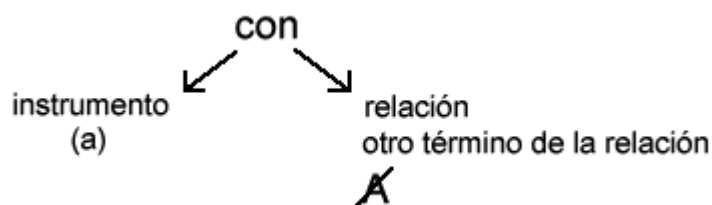
–Kant y Sade coinciden también en la reivindicación de la apatía, punto que cité al comenzar en relación al texto Dialéctica del iluminismo;

–finalmente, la autonomía de la ley en Kant se contrapone a la heteronomía en Sade (cf. p. 342).

V. Dejando de lado el valor de prólogo que el artículo tiene, Lacan produce aquí dos demostraciones (que yo llamaría intrínsecas) y una demostración (casi diría: principal) que es extrínseca al texto. Las primeras dos demostraciones remiten, una a la discusión de la ley moral que comenté antes, y otra a que el perverso –en el sentido vulgar de la palabra, en la acepción corriente: el que corrompe las costumbres, subvierte valores aceptados, se burla de la ley, etc. – está sometido a la ley como cualquiera.

La demostración extrínseca atañe a que este texto se ubica en el origen de la invención del concepto de plus de gozar –y por esto refuta la articulación de la trasgresión con el deseo, propia, por ejemplo, pero no únicamente, del Seminario 7–.

En el estilo de Sciarreta, podemos preguntarnos por qué el título es Kant con Sade y no Sade con Kant. Y la respuesta es fácil: si fuera Sade con Kant, el “con” perdería su sentido instrumental. Kant y Sade estarían en un plano de igualdad. En efecto, el término “con” tiene dos acepciones: una de relación y equivalencia, y otra instrumental. Es como en el chiste: se hace el amor con una mujer, o con el pene. En el título del texto tenemos, entonces, una sustitución del partenaire (Sade) por el instrumento (Sade).

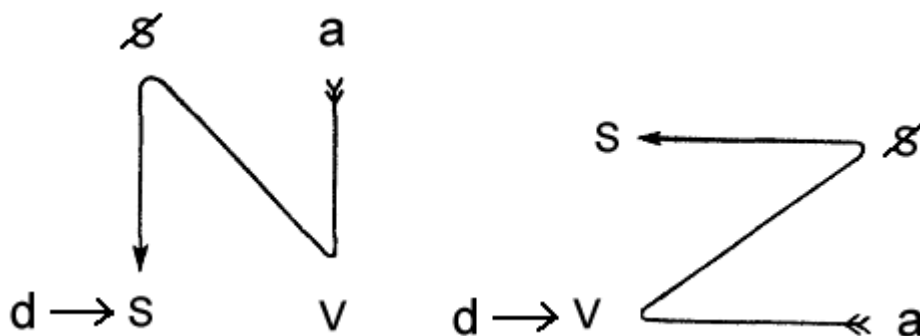


El instrumento (el órgano) se sustituye a la relación. Estamos en el origen del plus de gozar.

Hay que observar que en la medida en que el instrumento se sustituye al partenaire, la historia de la trasgresión se termina: lo imposible no se trasgrede. Por esto Kant con Sade se publica y La ética, muy por el contrario, es un seminario que Lacan no permitía fotocopiar en la biblioteca de la Escuela Freudiana de París. Asimismo, tampoco se publica el resumen de Safouan de ese seminario (este analista había tomado el relevo de Pontalis que venía de resumir los seminarios 4, 5 y 6), como tampoco se publica el resumen que había hecho Lacan mismo (finalmente publicado póstumamente por ¿Ornicar?).

VI. Por último, voy a ocuparme de discutir tres cuestiones.

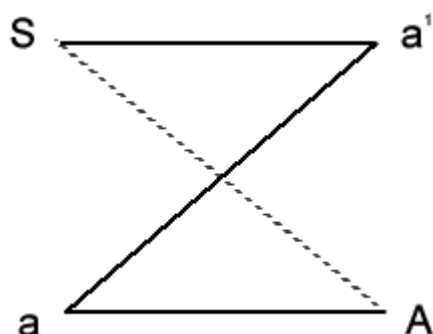
El cuarto de giro que permite el pasaje del primer esquema al segundo (p. 350 ed. Siglo XXI, p. 778 de ed. Seuil) es bastante engañoso. No parece tener ningún sentido que ubiquemos el deseo sobre la voluntad de goce o sobre el sujeto patológico:



Si comparamos esta rotación con la rotación circular de los cuatro discursos podemos observar que cada giro de los discursos tiene su sentido. Aquí esto no ocurre. Parecemos hallarnos frente a un giro de 180°, porque lo que adquiere sentido responde al fantasma sucinto (a la fórmula del fantasma).

En segundo lugar, también es discutible que el inconsciente exija cuatro términos para graficarse en un esquema. Ya es bastante obvio que en los esquemas dos de esos cuatro términos son una duplicación de la función del fantasma.

En el texto, esta referencia clásica es precedida por una alusión que remite al esquema L (p. 346 de ed. Siglo XXI, y p. 774 de ed. Seuil) porque se trata de las subjetividades del sádico y del Otro. Si extrajéramos el yo y el otro de esos dos sujetos, de seis elementos podríamos llegar a obtener cuatro:



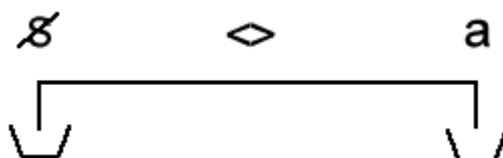
La línea a a' resume el yo y el alter del sujeto y del Otro. Este tipo de razonamiento es intersubjetivo, y no podría sostenerse actualmente.

En el curso 1, 2, 3, 4, Miller intenta demostrar el carácter cuaternario de los esquemas de Lacan, y uno de los textos que trabaja es Kant con Sade.

Ciertamente, algunos modelos de Lacan (de los siete fundamentales que utiliza a lo largo del Seminario) tienen una disposición gráfica cuaternaria. El dibujo es así. Pero el funcionamiento no. Con esa observación se puede refutar el objetivo del curso de Miller.

En el esquema L, por ejemplo, el funcionamiento no es cuaternario a pesar de su forma. La línea a a', la interposición imaginaria, representa la imposibilidad de acceso del sujeto al Otro y, a la vez, la producción del Otro. Si extraemos este velo del esquema vemos que nos impide acceder a lo que está más allá, al tiempo que lo produce. Este funcionamiento no tiene por qué ser cuaternario. Incluso es más bien ternario (y por eso en el desarrollo del Seminario 4 Lacan trabaja mucho con una simplificación ternaria de ese esquema).

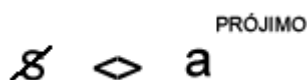
Por último, el fantasma puede compararse con un sistema de vasos comunicantes, con dos vasos de alfarería como en el *Seminario 7*:



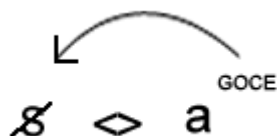
La materia de los vasos es diferente pero su vacío es idéntico.

Así, en esta comparación, el sujeto y el objeto son idénticos y diferentes. Este razonamiento también podría ilustrarse con *i*, que reúne dos números enteros (+1 y -1) imposibles de multiplicar entre sí para obtener -1.

El vacío que señalaba utilizando los vasos hace que el sujeto, cuando se adelanta hacia el espacio del prójimo, sufra él mismo el cimbronazo:



Cuando avanza sobre el otro en términos de goce, él mismo se fragmenta.



La página 826 de *Écrits* trata este problema desde el ángulo de la castración: "(...) La castración hace del fantasma esta cadena flexible e inextensible a la vez por la cual la detención del investimento objetal, que no puede sobrepasar ciertos límites naturales, toma la función trascendental de asegurar el goce del Otro que me pone esa cadena en la Ley".

En este terreno, y proponiendo un ejercicio de ficción, ¿qué significaría para Sade atravesar su fantasma? ¿Qué es el pase en las condiciones planteadas por el texto de Sade? Y, sobre todo, ¿qué sería el pase en la obra de Lacan si se hubiera desarrollado a partir de ese texto y Kant con Sade?

De un lado del fantasma, el sujeto es otro, y por lo tanto traspasarlo llevaría al asesinato (como posibilidad, no me refiero a que al eliminar esa identificación el sujeto mate a alguien). Eliminar la barrera del prójimo le da la gimnasia, el training necesario como para poder matar. El prójimo no sería un obstáculo para él. Del otro lado del fantasma, el sujeto es otro para sí mismo. El vaciamiento de ese lugar conduce al suicidio. Insisto en que no me refiero a que el sujeto deba suicidarse por esto, pero podría hacerlo, sería capaz: la alteridad de su cuerpo quedaría reducida.

Se produce entonces algo que nos reenvía, o al menos nos recuerda, lo que Lacan llamaba "fantasma colectivo" y definía por la conjunción del cuerpo y la vida –la base del principio de realidad–. Esta conjunción se hace necesaria desde el momento en que la vida es situada como una infección que afecta al cuerpo, y no como algo propio del cuerpo. Aquí, en la ficción que propuse, el atravesamiento que imaginé toca ese punto, en el otro lado de la esquizo, planteando un revés.

Y aquí me detengo: en el punto en que llegamos a la articulación del fantasma fundamental y el fantasma colectivo –hapax poco trabajado–. En cierta forma, y no sé si ha sido tomado en los análisis de la obra de Sade, la República sadiana se inscribe como una utopía. Podríamos, entonces, escribir otro prólogo a Sade con esa idea, incluso un ensayo. Nos veríamos así llevados a reanudar esta lectura. Como decía Joyce, riverrun...

Dejando a un lado los tópicos más conocidos –que nos situarían en un lugar seguro y preciso–, la salida del espejo a través de la presencia del hermanito (el semejante), el drenaje de agresividad que esto comporta, y otros temas abordados en La familia –el complejo de intrusión, por ejemplo–, o en La agresividad en psicoanálisis, propondría, al menos a los fines de este artículo, definir el lazo de hermandad como lo que se constituye entre dos sujetos a partir de una exclusión común del goce. Así, son hermanos aquellos que por llevar el mismo apellido se ven privados del goce de la madre, en tanto es fulana de tal, y ese tal implica la prohibición. El genitivo indica que el deseo paterno y la prohibición coinciden. Un deseo, en este caso, hace la ley. El apellido me indica con quien puedo y con quien no puedo.

También sabemos de los hermanitos de análisis. Y quizá la definición que propongo pueda aclarar un poco las cosas. Esos hermanitos, ambos, dejan algo en el mismo consultorio. Esta acepción o aplicación tal vez sea menos evidente. Pero, recordemos que al menos, y entre otras cosas, se deja algún dinero allí. La función de exclusión del goce, considerada en esta óptica, impone un grado de generalidad que podría acercar fenómenos, datos donde no está en juego de manera directa el apellido. Pero los hermanos también se ven concernidos por la metonimia. Mar del Plata y Miramar son ciudades hermanadas por ella tanto como Cacho y su hermana Ursula. La metonimia implica una relación de términos en presencia. Una relación sobre el eje sintagmático, como dirían los lingüistas. Cuando uno de ellos falta, el otro lo convoca. Pero esta cuestión, apenas la extendemos un poco, desemboca en el plus de gozar. Y no es nuestro objeto aquí. Digamos, no obstante, que es la otra faz de la prohibición. Su cara positiva: el goce, para el ser parlante, se reduce a la castración. Si se quiere, al conjunto vacío. Y, por lo tanto, no se posee. Cacho y Ursula tienen también, pues, algo en común en materia de usufructo.

Pasemos ahora, si se nos permite el salto, a considerar los sistemas utópicos. La ciudad utópica –ya sea la República de Platón, la Ciudad del Sol, Oceana, o la abadía de Theleme, imaginada por Rabelais en Gargantúa y Pantagruel, hasta aquellas descritas en los sistemas previos a los filósofos del socialismo utópico, o incluso hasta el Mundo Feliz de Aldous Huxley– se caracteriza por estar poblada de hermanitos. De allí que en la mayor parte de ellas el tema del incesto haga cuestión. Ya en Platón, que deja los niños al cuidado de las autoridades de su República desde pequeños –como en la mayoría de las utopías posteriores–, se plantea el problema. Y seguirá sin solución a lo largo de los siglos. ¿Cómo reconocerse hijo y evitar todo encuentro con el goce prohibido si no se porta más que el apellido de la Polis? En cuanto hijo de la ciudad, o todas las mujeres están prohibidas –y no es ese el caso– o ninguna¹. Los sistemas utópicos en mayor o menor medida tienden a abolir el patronímico y la función paterna. Quizá, en tren de imaginar y transcribir un diálogo entre sus habitantes, daríamos con nombres indígenas². Se sabe la importancia y la influencia que tuvo el descubrimiento de América entre los utopistas de los siglos XVI y XVII. El tema del buen salvaje es un lugar común en esos siglos. Y esto llevó a importar el modelo jesuítico de las reducciones indígenas del Paraguay (la Provincia Jesuítica del Paraguay, fundada en 1609). Voltaire y Montesquieu las tienen por comunidades ideales, son citadas también por José de Maistre, por la Gazette Universelle. El Paraguay provee la

^{*} Este artículo se encuentra publicado por primera vez en la revista: PSICOANÁLISIS Y EL HOSPITAL, Nº 32, año 17, Octubre 2007. Posteriormente fue publicado en el facebook de Carlos Faig el 30 de Septiembre de 2010.

bisagra que articula cuatro siglos de utopía y los preliminares de la revolución francesa. Créase o no.

También en estas reducciones comunitarias, el goce de los bienes es lo que resulta prohibido y se trata de acallar y domesticar. La dimensión del deseo y el exceso es penalizada y, sobre todo, sofrenada por la educación. En cierta forma, los jesuitas demostraron que es posible hacerlo. Pero siempre se creyó que la ciudad utópica era capaz de producir un hombre nuevo, que sería feliz porque tendría a su alcance todo lo que necesitaba. Y, entonces, los hermanos no desearían otra cosa.

El divino Marqués, contemporáneo de la revolución de 1789, propuso también, a mi entender, una construcción utópica. En la República sadiana, en particular; pero, asimismo, en la descripción de los conventos amurallados, habitados por seres hermanados en sus prácticas religiosamente execrables y rigurosamente libidinales. La obra de Sade se ajusta bastante bien a la tradición de la obra utópica: un espacio cerrado y ajeno al mundo, carencia de figura paterna, el problema del incesto cada tanto en primer plano, el adoctrinamiento de la víctima y del lector ávido. Es lo que le reportó a Sade serias dificultades con los revolucionarios de su época, que no querían oír hablar de esos temas. Y que ya estaban situados más allá de la novela utópica y todas sus variantes. La obra de Peter Brook, *Marat-Sade*, ilustra algunos de esos puntos. Y, por supuesto, el film de Peter Weir. Si Sade pertenece a la tradición utópica, se podría afirmar, exagerando un poco, que es la última y tardía obra de esta corriente. El utopismo había recogido ciertos aspectos de las corrientes milenaristas. Aunque con notables diferencias, por ejemplo en lo que respecta al tema del padre³, ambos movimientos se ligan en cuanto a la esperanza. El milenarismo, desde Moisés hasta nuestros días (si es que aun quedan milenaristas), avizora una eternidad de vida en estado de beatitud y gracia. La utopía se liga también a ese futuro anhelado. Esperanzadas, las dos corrientes reprimen tanto como les es posible el deseo. Y sus habitantes están conformados y adoctrinados para eso. Lo dejan más allá. Donde se constituye y es mejor que permanezca hasta que suenen las trompetas de los querubines. Por eso, hay que aprender a desconfiar de la esperanza. Y no tener demasiadas. Pero Sade viene aquí a realizar la espera. Y en eso es el vértice preciso, no del milenarismo, pero sí, como dijimos, de la utopía. Ve la oportunidad... Se puede escribir otro prólogo a Sade con esta idea, un ensayo. No porque el de Lacan, y muchos otros, no estén bien hechos. Sin duda el texto de Lacan es excelente. Aunque no sea fácil advertir que es un prólogo. No obstante los cientos de ensayos que se han escrito sobre Sade, hemos agregado aquí rápidamente, por nuestra cuenta y riesgo, la forma en que se inserta en la novela y la obra literaria en general, en la historia incluso.

En cuanto a esta última, Sade entrevió que está hecha para proveernos un sentido, cuando no tiene ninguno. La ficción de goce que inyecta su obra está justamente allí como un no-sentido⁴. En una de sus caras tiene una función positiva: el goce. En otra, es pura crítica. Es una burla dirigida a los revolucionarios franceses. También en esto sigue la vía de muchas utopías. Sade tiene su costado irónico. Y no se equivocaba. A poco andar, la revolución gira, vuelve sobre sí misma, como suele ocurrir. La Conspiración de los Iguales reacciona a la "traición" de la revolución, es decir, muestra su verdadera naturaleza. Dar la vuelta. Y, por supuesto, fracasa.

En cuanto a la tradición literaria, y considerando que dijimos antes que los hermanos se definen por la privación de un goce, en Sade hallamos que esa exclusión se deniega. Y esto lo particulariza con relación a las utopías. A primera vista, no hay ninguna interdicción. Se pretende que nada está prohibido. En el caso de las utopías el goce se reduce al mínimo y el apellido se quiere común a todos, como era de esperar. En Sade, en cambio, el apellido desaparece y el goce se presenta en todo su esplendor, se magnifica. Los hermanos sadianos se filian, en

todo caso, en los puntos suspensivos. Sade privilegia así el lugar por sobre el elemento. El lugar del apellido por sobre el apellido de tal o cual. Por el lado del sexo hallamos el mismo mecanismo. El lugar del goce queda subrayado –el abismo que se abre allí– y el elemento (la madre, para el caso) pierde transcendencia. Ese espacio⁵, o mejor ese no-espacio, que ocupaban las utopías y los movimientos que desencadenaron, reproduce, duplica en el terreno de la representación el punto en el que la vida social, los intercambios, no tienen sentido. Un punto cero; un agujero en la estructura social. Es el lugar del goce, como dijimos. La representación de ese agujero (y el desplazamiento que esto comporta) se halla lejanamente emparentada con lo que Sartre llamaba lo práctico-inerte, para poner un ejemplo. Hoy la vemos desplegarse en un término distinto: el imaginario colectivo⁶. Por supuesto, este término periodístico no tiene en primera instancia nada que ver con las utopías. Pero está cerca del lugar que ocuparon. Porque las utopías fueron en su momento parte sustantiva del “imaginario colectivo”. En tanto lectores anónimos somos hermanos de Sade. (Solo que deberíamos leerlo en público. Evitaría todo tipo de tentaciones y el incesto fraterno.) El orificio corporal resulta taponado por el lenguaje –Lacan cabe por entero en esta reflexión–. El punto que así se obtiene es el nudo borromeano en su más simple definición y en funciones. La creación de una nueva zona erógena –la empresa sadiana, entiendo, se define en gran parte por esa mira y en ese ejercicio–, siempre en suspenso, resuena al unísono con la sustitución del apellido por los tres puntos. El lenguaje derrapa sobre el sexo. Una zona erógena inexistente y sustituida al cuerpo hace pendant con el lugar vacío del apellido. Las figuras sadianas, entonces, completando los registros, proveen las imágenes que permiten que el cuerpo subsista. En el tocador sadiano todo vale, pero el coito normal (el así llamado “obrero” o “jesuítico”) es un tanto mal visto. Los hermanos lo visitan poco.

Notas

1. Al parecer, únicamente La nueva Atlántida de Francis Bacon y algunas utopías puritanas admiten a la familia como la base de la sociedad, como su célula primaria.
2. Los Yahoos, tal la página de Internet, es la designación de una raza provista por la pluma de Jonathan Swift. Pero este autor, en 1726, ya no apela al buen salvaje: los Yahoos que encuentra Gulliver son hombres que al regresar al estado de naturaleza empeoraron notablemente. Son malos, perversos y practican todos los vicios.
3. Cf. Jean Servier, Historia de la utopía, Monte Avila, Caracas, 1969, pp. 251-259.
4. Quizá Sade vislumbró que la imposibilidad del goce no se debe a la interdicción del goce de la madre, que está allí en trompe-l'oeil. El goce es imposible y la prohibición no hace otra cosa que articularlo. Así, la prohibición del incesto en nuestra familia conyugal es la forma histórica que ha tomado la imposibilidad que afecta al goce en su estructura.
5. Otra cuestión hace al espacio de la República sadiana, y también y en general al de las ciudades utópicas. Que estén fuera de lugar, fuera del espacio y del tiempo, resuelve el tema demasiado rápido. La utopía es uno de los aspectos que, según creo, puede tomar el espacio (o el n'espèce, como decía Lacan) donde se unirían intensidad y extensión –para situar todo esto en términos más próximos al psicoanálisis y más conocidos, cf. Proposition–, donde convergen real y realidad, el fantasma (el goce sadiano) y el fantasma colectivo (ese hapax de Lacan que se sustituye al principio de realidad), Sade y Marat (los revolucionarios franceses afectos al buen sentido).
6. Resulta interesante precisar el origen de la expresión. Por un lado, una parte de este cuasi sintagma congelado, “el imaginario”, proviene de la teoría de los registros de Lacan. Pero también tiene resonancias un poco más lejanas en Sartre (La imaginación, Lo imaginario). La otra parte de la expresión, “colectivo”, también podría hallarse apadrinada por Sartre: los colectivos y lo práctico-inerte. Lacan, se recordará, influyó en Althusser y algunos de sus discípulos (Alain Badiou, Balibar, etc.), y, por allí, en el desarrollo de la teoría de la ideología, que utilizó el registro imaginario, el tema del semblant, etc. Pero, por otro lado muy diferente, el término viene a cubrir el descrédito en que cayó desde hace años la idea jungiana de inconsciente colectivo. Economiza, pues, la referencia a Jung –entre nosotros, lacanianos como somos, impresentable–, permitiendo a la vez mantener la idea de forma implícita. La doxa nunca abandonó por completo la creencia en la existencia de un inconsciente colectivo: es el objeto que resuena cuando se invoca a la opinión pública. Asimismo, sospecho que el grupo Tel Quel (piénsese en la “intertextualidad”) tuvo alguna

influencia en la construcción de esta expresión light. De uso diario y multidisciplinaria, verdadero comodín, ya encontrará quien le dé su merecido.

VII. FREUDIANAS

LA VÍA DE FREUD*

Paradoja de la resistencia (*Psicoterapia de la histeria*): si el sujeto sabe de qué se resiste –la resistencia es intrapsíquica– conoce su inconsciente, por tanto estos contenidos no son inconscientes y no se resiste.

Paradoja del proceso primario y secundario (*Proyecto*): La necesidad de la vida del proceso primario solo se satisface en el proceso secundario; por lo tanto no pertenece por completo al proceso primario, no es urgente y admite la conducta de rodeo (el entrecruzamiento entre principio de realidad y principio del placer es formulable en términos de una paradoja similar).

Paradoja del trauma (*Proyecto*): Si la eficacia del trauma depende de un segundo trauma -como observó Lévi-Strauss¹-, el primer trauma no es traumático; no hay trauma.

Paradoja del placer preliminar (*Tres ensayos; El problema económico del masoquismo*): Si toda satisfacción supone una descarga y la subida de tensión es placentera, en la acumulación progresiva de tensión hay descarga.

Paradoja del deseo y la ley (*Sobre una degradación general de la vida erótica; El malestar en la cultura*): Si la prohibición le da objeto al deseo y se desea la prohibición, entonces se desea desear (neurosis) y, por tanto, no se desea.

Paradoja del Padre Muerto (*Tótem y tabú*): La muerte del padre lo hace inmortal, por tanto no hay tal Padre Muerto.

Paradoja de la contracatexia (*La represión*): Si la represión primaria funda al inconsciente, el contenido al que apunta la contracatexia nunca pudo haber estado allí; se deduce que no hay contracatexia.

Paradoja de la pulsión de muerte (*Más allá del principio del placer*): 1) En el sentido biológico: lo que está destinado a preservar la vida no sólo no la preserva sino que lleva a la muerte; 2) considerando que en el inconsciente no hay negación: la pulsión de muerte afirmaríala vida. (Estas paradojas son contradictorias entre sí.)

Paradoja del superyó (*El yo y el ello; El malestar en la cultura*): Cuanto más se satisface al superyó, más severidad reclama y por lo tanto se encuentra más insatisfecho.

Paradoja de la castración (*La organización genital infantil; El final del complejo de Edipo*): La castración erige la virilidad.

Paradoja de la fase fálica (*idem ant.*): A la mujer le falta lo que nunca tuvo (al hombre también).

Paradoja de la confirmación de la interpretación ante la negación (*La negación*): Si el paciente dice que no a una interpretación dice que sí. (Cf. El

* Este artículo aparece por primera vez en: "IV. FREUDIANAS", "Paradojas y errores de Freud", p. 117, en su libro, "REFUTACIONES EN PSICOANÁLISIS", Alfasi Ediciones, Buenos Aires 30 de septiembre de 1988. Posteriormente fue publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, Agosto de 2010.

concepto de afirmación primordial en el texto citado, su primordialidad se refiere a que es anterior a la oposición sí/no.)

Paradoja del análisis finito e infinito (*Análisis terminable e interminable*):
El análisis termina cuando se vuelve interminable.

El conjunto de paradojas que hemos recopilado resume más o menos por completo la enseñanza de Freud. En efecto, la paradoja del Padre Muerto cubre el desarrollo mítico de Freud (Edipo, Moisés, *Tótem y tabú*, algunas notas sueltas en *Psicología de las masas*, etc.); las paradojas del placer preliminar, del proceso primario y secundario, y del trauma, cubren una buena parte del aspecto económico de la metapsicología; las paradojas de la resistencia y la contracatexia dan cuenta de la primera tópica; en cuanto a las del superyó y la pulsión de muerte, refieren a la segunda tópica; la paradoja de la fase fálica y aquella del deseo y la ley cubren el espectro del complejo de Edipo; por último, la paradoja del final del análisis refiere a la técnica y la teoría de la transferencia. No es pues nada exagerado decir que el fondo teórico de la obra de Freud es un conjunto heteróclito de paradojas.

¿Por qué se presentan las cosas de este modo? El edificio teórico de Russell termina, por cierto, en una paradoja. No obstante, intenta no reposar en ella y, además, no hay más que una; puesto que también llama la atención que las paradojas en Freud no se reduzcan a una y que, al contrario, se multipliquen².

¿A qué vienen tantas paradojas? Resumámoslas: Freud ha caminado la vía de *una enseñanza que no se enseña*. Esto demuestra que el objeto, como sostenía Lacan, se presenta siempre mal. "Las matemáticas sirven para corregir el objeto.

Es un hecho que las matemáticas corrigen; y lo que corrigen es el objeto mismo.

De allí mi reducción del psicoanálisis a la teoría de conjuntos"³.

Notas

1. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968 (5ª ed., 1973), p. 208.

2. Podemos señalar también un conjunto no menos heteróclito de errores: en el proyecto de fundar una energética psíquica, ¿cómo justificar la equivalencia estímulo/respuesta; la identificación de Eros y Uno; la confusión entre el mundo inanimado y la muerte; la comunicación de inconscientes; la identificación parcial entre sueño y psicosis; el último modelo del capítulo VII de *Interpretación de los sueños* no da cuenta del rebús, es circular y no lineal; la teoría de la experiencia de satisfacción y la alucinación no distinguen necesidad de deseo; la conexión automática entre homosexualidad y paranoia; el concepto de "representación de cosa" para dar alteridad al inconsciente; la renuncia al principio del placer por "la amarga experiencia de la vida" supone que ya hay principio de realidad en el aparato, o bien que hay una esfera libre de conflictos; una serie de desarrollos de apoyatura biológica; por ejemplo, la micción apuntala la pulsión genital en la mujer; la repetición como actuación (en *Recuerdo, repetición y elaboración*); la confusión técnica entre intención y deseo inconsciente en el caso de homosexualidad femenina (y también en el segundo sueño de Dora); la referencia insostenible a Sellin en la reinterpretación de la historia bíblica de Moisés; igualmente, el término *milano* en la interpretación biográfica de Leonardo; toda la elucubración mítica, desde Edipo hasta Moisés; una serie de reduccionismos -que Freud inaugura-: la explicación de la cuestión judía por la marca de circuncisión, el sitio de Jérico, diversas referencias mitológicas, teológicas e históricas; una serie de términos perfectamente confusos: yo ideal/ideal del yo; la *Verwerfung* que opera en la perversión y también en la psicosis del Hombre de los lobos; sublimación/formación reactiva; extractos de la teoría de la angustia difícilmente compatibles; etc. Además, podemos mencionar una lista de refutaciones de Lacan más específica: "Freud preserva un padre todo amor, enmascara la castración del padre"; "Freud abandona en el goce femenino"; "Para Freud no hay goce más perfecto que el orgasmo masculino"; "Freud confunde objeto y falta a nivel de la satisfacción"; la refutación de la clínica freudiana en el seminario X; el carácter insostenible del concepto de representación inconsciente; "el masoquismo primario es puro camelo"; la

elección de la tragedia de Edipo –en lugar de una comedia– para dar una base al psicoanálisis; etc. Veamos para concluir una lista que resulta de *Proposición*: Freud quiso así a la sociedad analítica; la identificación al analista y al padre idealizado; el Edipo como punto de dispersión del psicoanálisis en lo simbólico y figura del encubrimiento del deseo del analista. Pero hay todavía una observación de Lacan que debe agregarse a esta lista: "(...) Freud es un católico tímido, prudente. Hizo pasar por allí (el catolicismo) una corriente de aire fresco; pero, al fin de cuentas, su aporte obedece al mismo principio, como se ve en *El malestar en la cultura*: vuelve simplemente al hecho de que hay algo que va mal" (cf. *Analytica* nº 4, suplemento de la revista *Ornicar?*, Lyse, París, p. 17).

3. J. Lacan, *Lacan pour Vincennes*, en *Ornicar?* nº 17/18, Navarin, París, 1979, p. 278.

EL RANGO FREUDOKLEINIANO*

Una comparación entre la referencia clínica freudiana en los seminarios IV y X muestra que el freudismo inicial de Lacan deja paso a una crítica severa. En *Las relaciones de objeto y las estructuras freudianas* (tal el título completo de aquella época) se trataba, ante todo, de permanecer en la ortodoxia, de leer a Freud a la letra. La consigna, en aquel entonces, era el retorno a Freud.

En el seminario IV, la aplicación del esquema L sobre la clínica freudiana imponía algunas observaciones pero no conllevaba críticas sustantivas. En cambio, en el seminario X Lacan intenta correr la roca de la castración –y lo consigue–, dando un buen salto sobre Freud.

Lacan ubica la clínica freudiana en términos de una posición diacrónica del analista, relativamente cercana a la demanda. Freud –en esta perspectiva– estaría capacitado para advertir las diversas posiciones que se ve llevado a ocupar en el transcurso de una cura, pero ignoraría su factor común. No hay, en Freud, ninguna aproximación al fantasma fundamental. Tampoco pueden hallarse en su obra huellas de la posición sincrónica del analista. Y esto ocurre en la medida en que Freud no cae de su posición de Otro, o de sujeto supuesto saber.

Allí se halla toda la diferencia entre el objeto (a) y el objeto parcial. En tanto no haya caída del Otro, el objeto será parcial y quedará ligado a la demanda (porque hay Otro, es decir, porque el lenguaje continúa allí nombrando al objeto).

Veamos brevemente el planteo inicial del seminario *La angustia*; en la séptima lección Lacan plantea lo siguiente: “Creo que este análisis de la función del analista como espacio del campo del objeto parcial es precisamente aquello ante lo cual, desde el punto de vista analítico, nos detuvo Freud en su artículo *Análisis terminable e interminable*; y si se parte de la idea de que el límite de Freud fue –aparece en todas sus observaciones– la no apercepción de lo que efectivamente había que analizar en la relación sincrónica del analizando con el analista, con respecto a la función del objeto parcial, veremos en ellos el resorte mismo de su fracaso (...) y veremos, sobre todo, por qué Freud nos designa en la angustia de castración lo que él llama el límite del análisis, precisamente en la medida en que él mismo resultaba para su analizando el asiento, el lugar de ese objeto parcial”¹.

Observemos, si se nos permite intercalar esta digresión, que el seminario no dice por qué se produce el detenimiento frente a la angustia del lado del paciente. Todo el desarrollo concierne al Otro.

Si nos referimos a *Subversión del sujeto*, para ponernos sobre la pista del problema, encontramos una respuesta directa: “Lo que el neurótico no quiere, y lo que rechaza con encarnizamiento hasta el fin del análisis, es sacrificar su castración al goce del Otro, dejándola servir para ello. Y desde luego no se equivoca (...), ¿por qué sacrificaría su diferencia (todo pero no eso) al goce de un Otro que, no lo olvidemos, no existe? Sí, pero si por azar existiera, gozaría de ella. Y esto es lo que el neurótico no quiere. Pues se figura que el Otro demanda su castración”².

El neurótico tiene razón cuando rehúsa su castración: mientras que el Otro subsista como tal su ofrecimiento sería vano.

* Este artículo aparece por primera vez en: “IV. FREUDIANAS”, p. 121, en su libro, “REFUTACIONES EN PSICOANÁLISIS”, Alfasi Ediciones, Buenos Aires 30 de septiembre de 1988. Posteriormente fue publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.

Se entiende así que Lacan haya dejado en blanco el tema desde el punto de vista del paciente: hay un sólo problema susceptible de ser abordado en dos ópticas. En verdad, el problema se inicia cuando en la lección inaugural del seminario Lacan se pregunta si la angustia del paciente y la del analista son sólo una. Pregunta que, también en apariencia, queda sin respuesta.

Si Lacan se compara con un equilibrista³, la exposición se encuentra un tanto deshilvanada. Lacan parece haber comenzado a dictar el seminario X sin haber resuelto ciertos temas –y especialmente algunos de los esquemas que utiliza allí–. Esto ocurre durante las primeras diez o quince lecciones. Por ejemplo, la división de A por S y la cuenta que resulta se presenta en las primeras doce lecciones bajo una forma incorrecta:

$$\begin{array}{ccc} \mathbf{A} & | & \mathbf{S} \quad \text{goce} \\ \mathbf{\$} & & \mathbf{A} \\ \mathbf{a} & & \text{angustia} \\ & & \text{deseo} \end{array}$$

El objeto (a) no puede llenar, en esta división, la doble función de resto –por donde se liga a la angustia– y de causa –en el fantasma, ligándose al deseo–. La construcción no es apta para presentar a la angustia en una posición intermedia entre goce y deseo.

Sea como sea y dejando de lado esta aclaración, en la séptima lección del seminario Lacan enuncia lo que permite desplazar el límite freudiano pero *omite enunciar* –y lo salta un poco a sabiendas– *que Freud queda, desde entonces, más cerca de Klein que de Lacan.*

Un planteo técnico de esta naturaleza, en tanto muestra el carácter irreductible con que se instala en Freud la demanda, está muy cerca de la envidia primaria (núcleo duro del inconsciente kleiniano) y un tanto alejado del atravesamiento del fantasma (en buen lacanismo).

La persistencia de la aporía freudiana –sostenerse como Otro al fin del análisis– produce la RTN, el análisis interminable, fomenta la angustia, pero sobre todo *subraya la existencia de la envidia tanto más inconsciente cuanto más avanza en círculos el análisis.* La envidia primaria es la continuación lógica y natural de la teoría y la técnica de Freud. En otro sentido, pero siempre en torno del mismo problema, se ve la continuidad existente entre la obra de Freud y el objeto parcial en el sentido kleiniano. Ninguno de esos dos objetos –el de Freud, por difícil que sea aislarlo teóricamente, y el de Klein– implica la caída del saber y ambos permanecen ligados a la demanda. Ni en Freud ni en Klein el saber funciona en un horizonte sexual. Se dirá que esto obedece a razones distintas; pero, en cualquier caso, el Edipo temprano y las posiciones no son inasimilables a Freud.

El equívoco principal que impide poner al derecho todas estas consideraciones ha sido, y es, el freudolacanismo. Un cierto aparato de lectura capaz de enajenar –no le falta potencia– la teoría de Freud por la simple suposición –un axioma, casi– de que su coherencia se halla *sólo* en Lacan. La coherencia de Freud –según el freudolacanismo– está en otra parte que en sí mismo. En ese atril Freud puede llegar a decir cualquier cosa.

Enajenación por enajenación, esta lectura metafórica es factible también –¿por qué no habría de serlo?– desde Klein.

Así es que Klein y sus discípulos leyeron a Freud minuciosamente y durante años, en un trabajo de amanuenses. Debieron inventar las posiciones para dar coherencia

a ciertos enunciados teóricos de Freud que sin ellas resultan perfectamente ininteligibles. Esta lectura es tan sorprendente y rigurosa que se puede llegar a encontrar, por ejemplo, que da sentido a detalles que de otro modo serían triviales: cuando Freud se refiere al niño ante la visión de la ubre de la vaca, por la posición de esta última, estaba anticipando la ecuación seno-pene. Y en esa misma línea, ¿quién se atrevería a negar que el análisis de Leonardo nos entregue una figura combinada? El buitre se halla entre las ropas de la Virgen pero es bien difícil verlo. Freud, sin duda, se refería allí a otra cosa.

Por último, ¿habrá que creer en *Tótem y tabú* y la filogénesis? ¿Nos negaremos, en nuestra necedad, a aceptar que es una metáfora que expresa el Edipo temprano? Freud disponía de ese concepto por anticipado, antes del alba.

Que Freud sea, hoy, más kleiniano que lacaniano no tiene ninguna importancia. Pero si se demuestra que los enunciados de Lacan ya estaban en Freud, la petición de principio engendrada por ese sostenimiento pernicioso del saber sería explosiva. Y si se pretende que entre los dos hacen uno -Lacan es el retorno de lo reprimido de Freud, Lacan enuncia lo que falta en Freud (el significante), existe un corpus freudolacaniano, etc.-, si Lacan aporta la verdad de Freud, la vocación positivista de la lectura se denuncia por sí misma.

Notas

1. J. Lacan, seminario X, lección del 9 de enero de 1963 (inédito).
2. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 826.
3. Seminario X, lección del 14-11-62.

VIII. LACANIANAS

LACAN OBSERVADO POR UN CORRECTOR DE ESTILO*

"Los dos puntos abren, según Karl Kraus, la boca: ¡Ay del escritor que no sepa saciarla!"

Signos de puntuación, Theodor Adorno

Según una divulgada definición, el matema es lo que de una lengua a otra no se traduce, tanto en los manuales de lógica como en los escritos de Lacan.

Los signos de puntuación tampoco se traducen (al menos no habitualmente).

Los dos puntos /:/ no se traducen.

Lacan los ha transmitido muy satisfactoriamente.

Quizá con el correr de los siglos el uso de los dos puntos que hace Lacan ingrese en esa categoría bizarra y asistemática de "Las famosas referencias de estilo". Las trece preposiciones seguidas que se hallan en el *Quijote*; el "Pero" con el que Kant abre un capítulo de *Crítica de la razón pura* pareciendo objetar todo lo anterior; los paréntesis insistentes que Borges utilizó para traducir *Las palmeras salvajes* de William Faulkner, aduciendo que se entendían bien con el castellano; los signos de admiración en su vertiginosa multiplicación durante la hiperinflación alemana de preguerra; etc.

El uso masivo e indiscriminado de los dos puntos es frecuente en Lacan y pasó inadvertidamente a sus discípulos.

Veamos un primer ejemplo. En las páginas 541-542 de *Écrits* encontramos seis dos puntos consecutivos en una sola oración. Es la siguiente: "*Que Freud, dans son essai d'interprétation du cas du président Schreber, qu'on lit mal à le réduire aux rabâchages qui ont suivi, imploie la forme d'une deduction grammaticale pour y présenter l'aiguillage de la relation à l'autre dans la psychose: soit les différents moyens de nier la proposition: Je l'aime, donc il s'ensuit, que ce jugement négatif se structure en deux temps: le premier, le renversement de la valeur du verbe: Je le hais, ou d'inversion du genre de l'agent ou de l'objet: ce n'est moi, ou bien ce n'est lui, c'est elle (ou inversement), -les problèmes logiques formellement impliqués dans cette déduction ne retiennent personne*".

Es posible que estos seis dos puntos constituyan una marca mundial. (Los "problemas formalmente implicados" en este párrafo, al hacerlo objeto de un análisis sintáctico, son tantos y está tan mal construida la frase que nos llevaría mucho esfuerzo vano criticarla.)

En nuestra revisión de estilo hemos encontrado varios cinco dos puntos consecutivos que empatan el segundo lugar. En el texto *Sobre la teoría del simbolismo* leemos: "*Alors que la conception de Freud, élaborée y parue en 1915 dans l'Internationale Zeitschrift, dans les trois articles sur: les pulsions et leurs avatars, sur: le refoulement et sur: l'inconscient, ne laisse aucune ambiguïté sur ce*

* Este artículo aparece publicado por primera vez bajo el título de: "La transmisión, dos puntos (Lacan leído por un corrector de estilo)", en: "I. EL PASE DIAGONAL", p. 11, de su libro libro: "Refutaciones en Psicoanálisis", Alfásí Ediciones, Buenos Aires, 30 de Septiembre de 1988. Posteriormente fue publicado -bajo el título actual-, en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.

sujet: c'est le signifiant qui est refoulé, car il n'y a pas d'autre sens à donner dans ces textes au mot: Vorstellungsrepräsentanz".

La construcción de este párrafo, hay que decirlo, es horrible. La palabra sobre (*sur*) se repite cuatro veces en tres líneas dando lugar a un error de estilo primitivo. La enumeración de títulos de Freud, que sigue al *sur*, no se entiende.

No se nombra el título del artículo -que debería ir con mayúscula en su letra inicial y en bastardilla-, ni tampoco parece hacer referencia a su objeto o contenido - porque en definitiva se nombra al título-. ¿Por qué no decir, más cómodamente: "(...) en los tres artículos sobre: *Las pulsiones y sus destinos, La represión y Lo inconsciente?*"

La cuarta vez que aparecen dos puntos en esta oración el uso está justificado, pero el masivo empleo anterior lo contamina. En cuanto al quinto empleo, entre "*mot*" y "*Vorstellungsrepräsentanz*" no va ni siquiera una coma.

En *La ciencia y la verdad* (*Écrits*, p. 860) encontramos también cinco empleos consecutivos; "*De sorte que trop savent que les bornes: mentales certainement, la faiblesse de pensée: presumable, le discours effectif: un peu cotton de l'homme de science (ce qui est encore différent) viennent à lester ces constructions, non dépourvues sans doute d'objectivité, mais qui n'interessent la science que pour autant qu'elles n'apportent: rien sur le magicien par exemple et peu sur la magie, si quelque chose sur leurs traces, encore ces traces sontelles de l'un o de l'autre, puisque ce n'est pas Lévy-Bruhl qui les a tracées, -alors que le bilan dans l'autre cas est plus sévère: il ne nous apporte rien sur l'enfant, peu sur son developpement..."*

Con muy buen criterio el traductor castellano, Tomás Segovia, ignoró los cuatro primeros empleos en su versión, mejorando notablemente el texto. Estos cuatro empleos son equivalentes a la función gramatical de la coma y, por lo tanto, resultan injustificados.

Señalemos, para concluir la revisión de *Écrits*, que Lacan utiliza en unas diez oportunidades los dos puntos tres veces consecutivos; unas sesenta veces hallamos oraciones con dos empleos consecutivos; y existen algunos párrafos con cuatro empleos de ese signo de puntuación. Una proporción alta de estos usos (aun considerando que la utilización gramatical en la lengua francesa es un poco más permisiva que en castellano) es incorrecta, agramatical.

Estadísticamente la posibilidad de hallar una construcción incorrecta (en el sentido que venimos viendo), según nuestra estimación, abriendo los *Écrits* al azar (por ejemplo, colocando sus cheques en blanco frente a un ventilador), es del ocho por ciento.

Los dos puntos son cómodos y prácticos, quizá, cuando se pasa del lenguaje hablado al escrito. Son útiles para desgrabar una clase, una conferencia. ¡Hay tantos artículos que han sido inicialmente clases de grupo-de-estudio! Muchos de los escritos de Lacan, se sabe, resultaron de resumir un seminario o un conjunto de clases. Existe algo en el tono y la distancia entre las frases que sugiere, en el habla, una conexión de implicación o consecuencia entre determinadas ideas y que los dos puntos traducen como una aposición explicativa (es una de sus funciones gramaticales).

No obstante, hay que observar el tono de *anunciación* que adquiere el texto cuando se emplean los dos puntos tan asiduamente. El texto de Lacan, parece, con ese

aditamento, informar al lector permanentemente de su vocación de incorporar al discurso: "Lo aprehendí, es mío y lo diré ahora o cuando quiera".

De manera aun más sutil y encubierta, el texto se presenta como maestro de ceremonias: "Anuncio que voy a decir lo que sigue". Y aquí se trata del ángel de Lacan -para hablar como se habla en los medios-. Esta dimensión, como se aprecia, converge con la recomendación técnica de Lacan: repetir a los pacientes lo que han dicho. Los dos puntos suelen seguirse de comillas.

Por último, un tal uso de los dos puntos imita a la asociación libre por su efecto de yuxtaposición o de aposición. En este sentido, tal vez sea un vicio de los analistas, una deformación profesional que afecta a su *performance* lingüística.

TRES FANTASÍAS DE ESTUDIANTE (MIENTRAS CURSA LA MATERIA)*

La síntesis entre dos sistemas, entre dos autores, la transliteración o la simple traducción de uno a otro, es en ocasiones un proyecto teórico, un programa ideal de estudios, y con frecuencia una fantasía, común en muchos estudiantes de psicología. Se sabe que en una época constituyó el horizonte trazado por el positivismo, y que éste tuvo mucha influencia en la organización de nuestra universidad. Cabe pues esperar que los profesores aun hoy se regocijen haciendo Uno y buscando el árbol unánime del saber den el ejemplo.

Veremos aquí tres de esos intentos de síntesis y su equivalencia, esperamos demostrarlo, en tres fantasías.

a) Aún cuando el Ser, larvadamente negado en la historia de la metafísica, quiera emparentarse al inconsciente, la poesía y la verdad en Heidegger nos recuerden un título de Lacan, y el Ser-para-la-muerte tenga resonancias obvias, no obstante todo esto, existe un obstáculo insalvable para sintetizar estos dos sistemas.

Un vistazo a la buena distancia, sobrevolando la obra de Heidegger, muestra que su tema central se vincula íntimamente con una idea y una lectura de la historia de la filosofía. No sólo hay en esta obra una investigación sobre el léxico de los antiguos griegos sino una concepción acabada de la historia de la filosofía. Podría sostenerse que esto ocurre con muchos de los grandes sistemas filosóficos; también ocurre en Hegel, o en Kant, y ya había comenzado en Platón. En cierta forma es el handicap que tiene un filósofo: apenas esboza su obra dispone de unos cientos de páginas ya escritas y que resultan de revisar las posiciones anteriores de otros filósofos a partir de las nuevas ideas. Sin embargo, en Heidegger la lectura de la tradición filosófica es macroscópica y está integrada a su sistema al punto de que podría permanecer implícita.

Veamos en qué consiste la novedad heideggeriana. El enfoque de Heidegger, según las más simples explicaciones que los profesores de filosofía nos proporcionan, tiene un eje central en el paso cartesiano, pivotea en torno de la transformación de la ontología en gnoseología. Esquematicemos al extremo: desde un mundo en el que sujeto y objeto se hallan insertos, y donde la pregunta refiere al Ser, con Descartes se gira a un esquema donde sujeto y objeto ya no se encuentran incluidos, se enfrentan. Es necesario justificar desde entonces el tipo de aprehensión que hará el sujeto del objeto (racionalismo), o la impronta que este último deja en el sujeto (el empirismo), o su interrelación (la dialéctica). La pregunta central de la filosofía deviene gnoseológica.

Nace la epistemología. Malebranche, Spinoza, Leibniz, los sistemas representacionistas, van a dar a su turno respuesta a esta pregunta. A comienzos del siglo XX, Heidegger recusa esta pregunta y retrae los términos a un estado anterior. Sujeto y objeto son sólo ramas de un árbol, cuyo tronco, obviamente, es el Ser. Allí radica la importancia de este pensador en la historia del pensamiento occidental.

El problema no es ya cómo se las arreglan los postcartesianos, nosotros, para saltar de una a otra rama del árbol. Heidegger nos hace presente el tronco común de sujeto y objeto. Así nos muestra también y en un mismo movimiento que el

* Este texto apareció por primera vez en: www.ppba.org.ar/, el Miércoles 1 de Agosto de 2007. Posteriormente fue retirado de dicho espacio y publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.

problema del conocimiento es secundario, si no falso, y que la metafísica introdujo una desviación decisiva en la historia del pensamiento occidental.

En un ejemplo: si el Ser es la pantalla en la que se proyecta la película, el sujeto y el objeto son el film mismo. Nos olvidamos del Ser porque la película nos hipnotiza, nos distrae. Para ver el blanco de la pantalla, que siempre se sustrae, hay que recurrir a algún tipo de estratagema, un análisis sutil: ya sea el Ser-para-la-muerte, la angustia, o los "existenciarios" –categorías destinadas a analizar ese Ser tan particular, el *Dasein*, que se pregunta por el Ser– en general. Algo que nos saque de los contenidos del film y nos permita ver la pantalla blanca y desnuda. Nos veríamos entonces arrojados al mundo. En un plano filosófico aprehenderíamos que la metafísica es la obstinada confusión del Ser y el ente, de la pantalla y la imagen.

Veamos aún otro ejemplo más actual: el *homo sacer*, la vida desnuda. Ese concepto de Agamben describe un estado del hombre que debe su carácter sagrado al vínculo que mantiene con el vacío del Ser. El concepto forma parte por esto de un conjunto de problemas equivalente al que introduce el tema del Ser y podría considerarse una tematización, con sólo extender la investigación etimológica sobre el universo semántico romano.

Ahora bien, si es cierto –nadie se atrevió todavía a poner en duda esta evidencia– que la filosofía avanza desde el Ser hacia la teoría del conocimiento, no es seguro que el camino pueda desandarse. Si el camino que sube no es el mismo que el que baja – contrariamente a lo que nos dirían los budistas–, al invertir la historia de la filosofía no nos veríamos conducidos al Ser. Tal vez ni siquiera hallaríamos al ser desnudo del hombre en el retorno.

Aceptemos que el tronco del árbol deviene imposible cuando damos marcha atrás.

Si sujeto y objeto estaban incluidos en un conjunto, ahora el círculo que los rodeaba desapareció. Las ramas, al separarse, fracturaron el tronco, eliminaron el conjunto en el que se incluían. Esto no se notaba cuando el movimiento era progresivo. Al regresar el campo se escinde. Hay ahora dos árboles y ninguno.

Algo similar ocurre con la fenomenología cuando tomamos, por ejemplo, a Husserl. ¿Qué decir de una descripción del mundo, y del proyecto de volver a una inserción ingenua o primigenia en él, de la fenomenología de la percepción en general, cuando somos atravesados todo el tiempo por corpúsculos, ondas hertzianas, micropartículas desprendidas de un núcleo tan invisible como supuesto? En nuestros días ya no hay lugar para la sabiduría. La frase iluminada del gurú vale tanto como el manual del militante –el libro rojo de Mao, para poner un ejemplo todavía próximo–.

El mundo existe cada vez menos. Hay en todo caso mundos, y ya es mucho decir. El mundo ha devenido imposible. En ese sentido, Descartes es más importante y menos ingenuo de lo que parece. No sólo se sitúa en el nacimiento de la ciencia del siglo XVII, la Física, sino que además, y al revés, está en el origen de lo imposible.

Desde entonces, podemos oponer la verdad a lo imposible. Ya no debe importarnos tanto que la cosa se deleve o no. La vuelta de Heidegger a la poesía ha girado en esa dimensión e ilustra su límite: el límite de la verdad.

Todo parece indicar que la pregunta por la materia lleva al ser. Cuándo nos preguntamos qué es la materia, la vemos retroceder. Nos vemos conducidos a las moléculas, al átomo, a elementos cada vez más pequeños. El átomo mismo no es la materia –toda la materia, la esencia de la materia–, ya que se descompone. Así, en

la medida en que algo escapa a la ciencia, parece justificarse la pregunta por el ser de la materia. Sin embargo, la ciencia ha terminado por proyectar la película en el aire.

Convivimos con objetos que no estaban antes, que no resultan del Ser. Nuevamente: el camino de vuelta transforma al Ser en imposibilidad. Antes, sujeto y objeto consumían al Ser, pero ahora, al buscar la pantalla yendo hacia atrás, estos dos términos bailan en el aire, danzan solos. El Ser ni siquiera encuentra ya refugio en la materia.

Esto hace que Freud y Lacan por un lado, el psicoanálisis, y Heidegger -cierto período de Heidegger, al menos, aquel que se ubica antes de tachar la palabra Ser-, por otro sean incompatibles. Su síntesis, la mixtura de sus lenguajes es una fantasía optativa.

Una de las formas de esta incompatibilidad radica en el privilegio de la imposibilidad por sobre la verdad, insistimos sobre este punto, que el psicoanálisis nos propone.

b) Nuestra segunda fantasía de estudiante refiere al marxismo. Recordemos, para situarnos, el prestigio que aún conserva un texto como el *Antiedipo*, de Deleuze y Guattari, y sobre todo recordemos su subtítulo: *Capitalismo y esquizofrenia*. Se condensa allí toda una década, los setenta. Pero sobre todo se condensa allí la expresión de deseos que centró y encerró esa década. ¿Quién no ha soñado con compatibilizar el inconsciente freudiano con el modo de producción capitalista? En cierto momento, la teoría de la ideología parecía ser prima hermana del aparato psíquico. Recordemos también a aquellos intrépidos que intentaron dar una base más amplia a la relación entre el fetichismo de la mercancía y el fetichismo en tanto entidad clínica, el fetichismo freudiano, la escisión del yo. Y, además, hemos oído exclamar: ¡Si Marx hubiera dispuesto del concepto de producción tal como lo pensó Lacan!

Algunos de los párrafos emblemáticos donde se origina esta fantasía se hallan en *Contribución a la crítica de la economía política*: “En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales”. Un poco más adelante: “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social”. ¡Qué no hubiera dicho Marx si hubiera dispuesto del concepto de inconsciente! Y para rematar: “El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general.

No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia”.

El problema comienza cuando se advierte que *el marxismo*, el materialismo histórico si se prefiere seguir a Althusser, *opera por la reducción del saber a la materia ya allí*, a las condiciones de producción de la vida social -hasta que Althusser, al final de su obra, propone el concepto de materialismo aleatorio-. El despliegue del saber se da en relación -tal como la rosa de la que habla Hegel en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*, y por mucho que Marx invierta a Hegel- a condiciones ya inscriptas en un tipo de materialidad. Son estos los modos de producción, que conforman la infraestructura de la vida material y económica. Y, más allá, incluso y simplemente la materia a secas. Es en este preciso punto que el paralelo con el psicoanálisis se fractura. Si hay algo en el centro del psicoanálisis, si

es que la teoría tiene un centro, es que el sujeto supuesto saber no puede sostenerse. El psicoanálisis es la puesta en marcha de una operación de disolución de esta instancia. Esto, se sabe, introduce una lógica rara, pero en todo caso ajena a la dialéctica.

Piénsese, para tener una idea rápida de lo que está en juego, en lo que fue la centralización de la economía en la Unión Soviética: la fe en la planificación –la llamada economía de mercado, como se puede intuir, es su *pendant*–. O, piénsese, en las profecías de Marx sobre el país, Gran Bretaña, donde se debía producir la primera revolución social, que ejemplifican también esa cuestión. Y no importa que no se hayan cumplido, sino cómo y a partir de qué se las dedujo. Conviene recordar la crítica de Popper, aunque no nos interese aquí particularmente: Marx –sostenía este autor– imaginó un desarrollo desproporcionado de las fábricas basadas en el motor a vapor, que ocuparían cada vez a más gente, y, asimismo y concomitantemente, grandes ejércitos que irían a sublevarse –en función de sus intereses de clase– aprovechando su organización ya dada y un armamento disponible. Pero la técnica siguió otro curso.

El freudomarxismo se fractura ante el problema del saber. Mientras que *el materialismo* (y no sólo el de Marx) *se enfrenta a una disolución paulatina de la materia en fórmulas, en letras*. Hegel, desde entonces, no es tan idealista como quieren hacernos creer las etiquetas.

Al evolucionismo, que deduce el desarrollo a partir de una instancia inicial, germinal, debemos oponer el creacionismo –hasta tanto encontremos algo mejor y mientras aceptemos mantenernos en los límites de esa oposición–, aunque esto resulte paradójico. La única forma de desalojar el supuesto de un saber en el origen, un dios ya allí (en la materia), es alguna forma de creación ex nihilo.

c) Por último, el núcleo de la fantasía freudolacanianiana consiste en decir que Lacan dio la verdad de Freud, lo desalienó de un lenguaje inadecuado, antiguo; y que, entonces, son más o menos lo mismo y la misma persona. Por supuesto que esto no excluye –cualquiera que haya leído el *Discurso de Roma* lo sabe– que se trate en Lacan de un proyecto teórico, incluso de un programa: el retorno a Freud. En la medida en que Lacan fomentó esta idea produjo una multitud de fantasías de estudiante.

Aun aceptando que *Tótem y tabú* dé nivel de estructura a la castración, y que no sea una fantasía más en el medio inconsciente, este complejo no tiene en Freud el mismo estatuto que adquiere en Lacan.

La noción freudiana de filogénesis hoy (y desde unos treinta y cinco años atrás) podemos entenderla como sinónimo de estructura, y decir que es una manera de decir de la época. Pero aún como estructura, la castración no tiene la misma función en uno y otro. En Freud es un obstáculo, un complejo generador de síntomas, porque su obra parte de la posibilidad de la relación sexual. Freud encuentra allí la fuerza que mueve las cosas, su sustrato energético; y esto es, sin duda, algo en lo que creía. En Lacan, por el contrario, en la medida en que la relación sexual es considerada inicialmente como imposible –según un movimiento que recuerda las investigaciones de Alexandre Koyré–, la castración viene a componer las cosas.

Por eso, el punto donde se encuentran la lengua y la sexualidad remite en Lacan directamente a la castración. Es el aspecto central y aun axiomático de la teoría. Pero esto no ocurre en Freud, para quien el problema se plantea en otros términos. Freud nunca aludió a una vinculación axiomática entre lengua y sexualidad. *El aparato psíquico*, en tanto es la usina que transforma una energía preexistente

(una forma pues de materia), se instala precisamente en ese punto, lo recubre y lo desplaza, y muestra que la representación inconsciente no es el significante lacaniano.

Así, también cabe para el freudolacanismo una crítica similar a la que hicimos respecto del freudomarxismo. Que Lacan haya superado el complejo de castración en el final del análisis –hablando teóricamente– lleva directamente al sostenimiento en Freud del análisis como formación diacrónica del sujeto supuesto saber –excluyendo su aprehensión sincrónica y por tanto su caída–, es decir, en toda una faz esta instancia resulta sostenida y se torna inevaluable.

ANECDOTARIO. PSICOLOGÍA (CIRCA 1974)*

Cuando estudiábamos con Oscar Masotta.

Eramos diez o doce. Dos pediatras, simpáticas. Uno al que llamábamos "el bañero", rubio y bronceado. Su novia, únicamente rubia. Mi amigo Félix D'Addario (actualmente franciscano). Carlitos Trombetta (hoy Contador Público). Mabel, psicóloga (rubia, platinada, con muchos aires de Barrio Norte). Varias psicólogas (nunca vienen solas). Y otros y yo.

Oscar se servía Whisky en tacitas de café (literalmente, en varias tacitas). Nos contaba "un cuento teórico largo". A esa hora (las 19 horas) se hacía difícil seguir el cuento y su dicción –disartria-. Dictaba los cursos en un cuarto, casi un garaje, al fondo del patio de *Acta Psicológica y Psiquiátrica de América Latina*, en la avenida Santa Fe, entre Scalabrini Ortiz y Araoz. Alguna que otra vez nos sacó fuera del cuarto, a Félix y a mí, para comentar una pelea de Clay. ¡Grande el negro! Insuperable.

Nos decía que nunca había entendido los grafos del deseo y que *Kant con Sade* se le escapaba por todos los rincones. Jamás le creímos.

Al pie de la escalera que da al hall de Psicología.

Me interceptó la prima de Adriana, mi amiga. No recuerdo su nombre. Cursábamos Psicopatología en el mismo práctico.

Corría el año '74.

–Primero vino el kleinismo, desde que yo estoy, claro –me dijo, y me miraba expectante. Hablaba desordenadamente. Con cierta furia.

–Después la Psicología del yo –y empezaba la enumeración.

–Y después no sé qué cosa... Piaget...

–¿...? –atiné a decir.

–Ya vi pasar muchas escuelas. Yo me quiero recibir. ¿Vos entendés algo? Porque Lacan va a ser otra moda... ¿Otra vez hay que cambiar todo? Hay mucha gente desconforme en las comisiones.

Yo no sabía que decirle. Simpatizaba con la cátedra de Psicopato. Se nos presentaba por delante un parcial. Cincuenta preguntas a libro abierto. No sé si hoy, libro abierto y todo, podría contestarlas con solvencia.

Otra vez la escalera.

El hall de Independencia poblado de carteles, de afiches y volantes. Contra el imperialismo, los monopolios, la industria farmacéutica, el gobierno de turno, por supuesto... En las aulas de tanto en tanto algunos militantes del ERP, disfrazados con bigotes y barbas postizas, pelucas, pedían donaciones que se depositaban en alcancías. Era común que todos los prácticos se suspendieran para bajar al aula mayor. Había Asamblea. Por lo general, el viernes a la tardecita, a la noche, temprano.

* El presente artículo fue publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.

Un docente, cuestionado por científicista, aquel del que hablaba la prima de mi amiga Adriana, me cuenta que acababa de dar el teórico y bajaba al hall. Ve a un tipo, en mitad de la escalera, masturbándose, tan tranquilo.

Whisky too. Ya habían cerrado Psicología. El alumnado "lacaniano" –informado más que formado, empujado por la cátedra de Psicopatología de Fukelman, por sus docentes, él mismo, y por las clases de Oscar Masotta, que funcionó en las tres históricas clases del '73 como artista invitado–, se dirige a las instituciones psicoanalíticas. Había pocas, es cierto. La EFBA todavía no se había fundado. El Profesor Tarazzi, de recordado acento libanés, siempre atildado, alquila un aula en el Centro de Ingenieros de la calle Cerrito. Contrata para dar un curso anual de Lacan a Oscar Masotta (había más apellidos que instituciones a las que dirigirse, lo hemos dicho). Freud, la otra materia, la dictaba Tarazzi y un grupo de ayudantes que provenían de la cátedra en la que aquel era adjunto de Ostrov (Psicología psicoanalítica I).

Masotta comienza por lo que era el comienzo obligado en 1974: *El seminario sobre "La carta robada"*. Oscar bebía su whisky, se paseaba por el frente del salón. Cada tanto miraba de reojo a un trajeado Tomás Tarazzi y decía:

–Aunque algunos viejos psicoanalistas no quieran reconocerlo...

A la tercera reunión el maestro ya no viene. Le siguen Arturo López Guerrero, Isidoro Vegh, otros nombres.

Con el tiempo me cuentan que Tarazzi –no le parecía conveniente que Oscar bebiera frente a los alumnos–, le había sugerido a Masotta hacer un ágape, después de la clase, aparte, en el barcito del Centro de Ingenieros. Por lo visto, Oscar no aceptó la sugerencia.

La sonrisa de Gloria.

Veíamos el caso Juanito. En ese práctico de Psicopatología me divertía mucho. Me ubicaba entre Félix D'Addario y Guillermo. Ambos gozaban de un humor y una chispa inigualables. Recuerdo una situación. La ayudante leía la bibliografía. Menciona, entre muchos otros textos, al *Edipo Africano*, de los Ortigues.

–Es un trabajo de negros –suelta Guillermo, al toque.

De Félix extraje el "virtuosismo de los parecidos". Nos ocupábamos de establecer, con rigor –hay que decirlo–, semejanzas, identificaciones entre la gente y los famosos.

Después supe de otros a los que también se les daba por ahí. Pero durante mucho tiempo creí que era un invento de Félix. Nadie es tan original.

Vuelvo al punto, al caso sobre el caso. En un momento dije:

–Juanito está obturado en posición fálica...

Lo dije con convicción, casi sin vergüenza. Traslucía todo lo que creía saber. La ayudante reprimió una carcajada y me sonrió. Estábamos para la foto.

Cientificismo interruptus.

Jorge Fukelman estaba afónico ese día. Un sector del CEP decide interpelar al titular de Psicopatología. Un sábado por la mañana, temprano. La materia era difícil. Nueva. Densa. Copiosa.

La convocatoria -se acusaba a Fukelman de "cientificista"-, termina por suspenderse.

No se reúne un número suficiente de gente. Las cátedras de principios de los años 70 habían sido sustituidas por las Cátedras Nacionales y Populares. Y quizá ya había llegado el fin de ese ciclo. Icksisson (ya no sé cómo se escribe el apellido, me disculpo), Treyssac... Fukelman había contado con el apoyo de la Tendencia para acceder a la cátedra, aunque no era propiamente "nacional" y se había vuelto un tanto, a medias, impopular. El año era turbulento. Pocos días después, la Facultad se cierra y se lleva todas las palabras.

Una clase de Arturo López Guerrero.

No es fácil imaginar hoy el desconcierto de ayer. Eran muy pocos los que entendían algo y asumían el riesgo de hablar de corrido. Otros, muchos, repetían y se sonrojaban. Los guiños eran otros. Las explicaciones giraban en otra órbita. El "*Tous lacaniennes!*" no se había producido. Jamás lo hubiéramos imaginado. Era impensable.

Nadie se analizaba por conveniencia, calculo, especulación. La transferencia a algunos nombres, como se dice del amor, lo cubría todo.

-*Tous noms!* -podríamos haber dicho, de haber sabido.

Los textos de Lacan que circulaban eran unos pocos. *Las formaciones del inconsciente*, de Nueva Visión, clásico de clásicos; *Lectura estructuralista de Freud*, Siglo XXI (algo así como los *Escritos I*); en ficha circulaba un resumen de Pontalis del seminario IV (*Las relaciones de objeto y las estructuras freudianas*); *Algunas reflexiones sobre el yo*, también en ficha; la *Respuesta a los estudiantes de filosofía* había aparecido en los *Cahiers pour l'Analyse* y se tradujo en algún libro de la época, pero después dejó de leerse; un reportaje donde Lacan hablaba del "estilo jádico" (y esto dio mucho que hablar); *La familia* aparece poco tiempo después; el *Cierre del congreso de psicosis infantil*, en otro texto de Nueva visión; y alguna otra cosa. No había mucho más.

Nunca pensamos que Lacan insumía años y años de estudio. No conocíamos la serie copiosa del Seminario. Entramos, cada vez lo creo más, "engañados". ¡Si nos hubieran advertido lo que venía!

En ese contexto toma la palabra Arturo. Comenta *La significación del Falo*. Y comenta su comentario y la tarea del comentario. Habla una hora y pico en el Centro de Ingenieros. No se pasea, no toma whisky. Dice, entre otras cosas, que las palabras son menos que las cosas. Que por eso se multiplican. Y después calla. Espera las preguntas.

Pasados veinte minutos, la clase finaliza sin intervención ni pregunta alguna. *Cerca de la escalera*. Estoy sentado en el hall de Psico sobre una silla que nunca supe por qué estaba ahí, vacía. Había mucha gente. Iban, venían. Yo esperaba a alguien.

Estaba distraído. Quizá buscaba parecidos. No podría precisarlo.

Recuerdo que en esa época, si se me permite la digresión, una gran parte de los alumnos asumía una posición (política, teórica, lo que fuere). Se encontraban adeptos de Fanon, de Sartre, muy pocos de Lacan, freudianos, kleinianos, leninistas, maoístas, muchísimos JP's, (en general se los reconocía, volviendo a los parecidos, por bigotes superpoblados), otros eran antipsiquiatras de Laing y Cooper -este último vivió algún tiempo en Buenos Aires por esos años, hasta que unos

amigos de su pareja (una azafata argentina) decidieron hacer una colecta para comprarle un pasaje de avión y salvaron así a la señora en cuestión–.

Una chica se me acerca. Yo por suerte seguía sentado y ella no estaba embarazada.

Me pregunta si sé con quién podría iniciar un grupo de estudio para hacer “una lectura estructuralista de Freud”.

LAM. Líneas de acción marxistas.

Uno de los grupos políticos de la Facultad en los años '70. En su programa figuraba la extensión de la revolución social a escala galáctica, al cosmos. De ahí que fueran rebautizados como “Líneas aéreas marxistas”.

Otro punto llamativo que exhibían en sus volanteadas era su concepto del sexo.

Preconizaban, sugerían a los militantes tener relaciones sexuales “de costado”, en el mejor estilo “cucharita”, supongo. Porque, según decían, ni la mujer era superior al hombre, ni el hombre a la mujer. Había que eliminar cualquier signo de superioridad que se manifestase, molesto. Puesto que los sexos son iguales y horizontales –como dice mi amiga Adriana–.

Cátedras althusserianas.

Varias cátedras daban Louis Althusser: Teoría de la ideología, Psicología Fundamental (a cargo de Marta Berlín), alguna de las psicologías generales, Historia de la psicología, etc. Con Althusser y alguna otra cosita se hacía fácilmente un programa para cualquier materia. El filósofo francés era prácticamente un *prêt-à-porter*.

Lacan aparecía entonces como un discípulo de Althusser. El jefe de escuela era el segundo de aquellos nombres. El psicoanálisis formaba parte del materialismo histórico, aunque esto no se dijera directamente.

Unos diez años después, con la nueva democracia, el lacanismo empezó a ganar Psico. Pasamos así, casi sin advertirlo, ocupados en otra cosa, de la atmósfera eléctrica pero sorda del año 74, de aquellas turbulencias, a la completa falta actual de programa teórico en el psicoanálisis. De la ideología (en todos los aspectos, Lacan era sobre todo una ideología, una expresión de deseos, en los '70) a la falta de Ideal, de horizonte. Y esto a través de una franja que facilitó las cosas.

El proyecto de una Universidad Popular Jacques Lacan resuena hoy, se vocifera.

Suerte de epifanía. Muestra. Presenta. ¿Se trata quizá de producir y adoctrinar a una humanidad freudiana y atea? ¿Es tal el trasfondo del proyecto político milleriano y su mesías? ¿O más simplemente se trató ayer y hoy, siempre, de dar con un psicoanálisis sin transferencia, apto, muy apto, para Psicología? Y responder preguntas que nadie se planteó ni están planteadas.

I. Suposición.

La cadena significativa (la fórmula de representación del sujeto, el trabajo de la significación) es coextensiva y se subtiende en la relación sexual. Toda vez que S1 representa al sujeto ante S2 queda implicado un funcionamiento fálico. El sujeto, idéntico al intervalo, puro corte, está predestinado al supuesto, con el que se viste. Así, abastece la relación ante el Otro sexo. Este es el punto de interés, puesto que de otro modo el planteo sería meramente formal. La imposibilidad del significante de significarse a sí mismo, del sujeto de saberse representado y significar su representación, marcada por el encuentro con el Falo, al revés, compromete a la relación sexual. Pero en un primer movimiento, el intervalo (el punto donde se aloja la satisfacción y la cuestión del sexo) queda colmado y el sujeto alcanza su pleonismo. La imposibilidad de la cadena, que la constituye como tal, se oculta, y la relación al Otro de la díada sexual se sostiene.

La acentuación del corte por sobre el binarismo significativo –el significante faltante toma el lugar de la cadena y se plantea como equivalente a ella– es el “estructuralismo” “raro” de Lacan. El estructuralismo minimalista y elegante que lo caracteriza. Asimismo, se halla aquí parte de su interés filosófico: la indicación del significante faltante muta al signo y cuestiona a la Reflexión. El pienso como objeto del pensamiento –valga como ejemplo– se hace equivalente al S1 y al S2, y la flexión sobre sí deja un hueco que lo pone en entredicho. El Cogito se sexualiza en espejo.

Insistamos: si hay cadena es porque hay intervalo. En la medida en que ese intervalo es por definición lo no simbolizado concurre con lo real. Encontramos entonces la temprana formulación de que lo real es lo rechazado de la simbolización. Luego, el estructuralismo de Lacan es minimalista, raro, elegante y “realista”.

¿Qué se aloja (y desaloja) en el intervalo? En primer lugar el Falo. Fi es paradigmático de la relación antinómica entre representación y presencia de la satisfacción. En tanto es un significante imposible perfora la cadena. Esto permite que dos órdenes heterogéneos entren en relación. La satisfacción, que es presencia irreductible, encuentra cómo situarse en la representación si esta resulta agujereada por el Falo.

En un segundo paso, la diferencia significativa se absorbe en un objeto que la asume. De allí la función homotópica del objeto respecto de la castración. El (a) se produce en su lugar y la cubre. Es su característica y su función definitoria. El objeto vela lo imposible mediante un desplazamiento mediado por el Falo. Se obtiene así el fantasma –más adelante tomará la función de lugarteniente de la relación sexual, lo real– que da forma a la suposición, al estilo de un ready-made que no encuentra dificultades con el cliente.

II. Disolución.

Con el acto analítico la suposición del sujeto ante el Otro caduca, se disuelve. Se trata de la cuestión de la caída del sujeto supuesto saber. Veamos cómo ocurre esa disolución, que se llamó simplícidamente el desear, a instancias del acto analítico.

La transferencia, según la más conocida definición, pone en juego la instalación del objeto en el Otro. La falta de instrumento copulatorio, el sacrificio fálico que

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: www.ppba.org.ar/, el Miércoles 1 de Agosto de 2007. Posteriormente fue retirado de dicho espacio y, aún permanece inédito.

produce a Fi, el Falo como significante, se traslada al lugar del Otro bajo la especie del objeto. Si esta traslación tuviera éxito no se obtendría, entre otras cosas, en un tercer paso, al sentido supliendo al sexo. Un significante extralingüístico, el (a), tomaría por su cuenta la representación sexual del sujeto. Si se consolidara, adquiriera un status cierto, o se identificara de algún modo, el análisis conduciría a su término a la relación sexual, a sus signos. Esto significa que la transferencia opera de una forma tal que no permite una instalación definitiva del objeto (o del falo imaginario). Hace las veces de y juega con nosotros. Solo acciona bajo la forma del supuesto.

Pero, entonces, ¿qué de la suposición? En el acto analítico se encuentra una solución a esta pregunta. Sin embargo, no es definitiva. El acto nos libera de la suposición (del goce), pero no la resuelve. El sujeto pierde representación al producirse la reducción de la cadena a un significante impar. De ahí que el final del análisis sea concomitante con la castración dado que esa representación, como dijimos, era fálica. Este movimiento implica que la relación sexual adquiera estatuto de real, se torne no simbolizable.

El acto, hay que observarlo, pone en juego dos formulaciones en apariencia distintas: por un lado, una de ellas, que acabamos de utilizar, nos dice que el significante se aplica a sí mismo; por otro, se define como deyección del objeto y destitución del sujeto. Sin embargo, estas dos ideas son solo una. En la medida en que el significante refiere a sí mismo y se significa, el intervalo desaparece y el (a) resulta deyectado de la cadena, pierde su hábitat natural. No existe ya el hueco que impedía la flexión.

Para ejemplificar rápidamente lo que ocurre entre el acto y la cadena significativa, imaginemos que el primero reduce a la segunda a la raíz de menos uno o que se basa en algo equivalente a esa simplificación. Tenemos dos significantes, porque hace falta obtener el producto de dos enteros para resolver la raíz, pero en verdad también se trata de un entero y su falta. La diferencia significativa queda subsumida en uno, el número imaginario. Esta faz de la cuestión es la que hace que el sujeto resulte barrado, se simbolice por el significante elidido (1), y que el (a) –el signo de multiplicación, para el caso– sea expulsado (2).

Nacen y se abren aquí, en principio, dos direcciones. La primera atañe a la división del goce. El significante no reprime al goce sino que lo divide. Al faltar el instrumento, el órgano unificante, se deduce el goce del Otro (3).

Por otra parte, segunda vía, el matema se impone como la continuación natural y lógica del Seminario. La univocidad toca un punto –por la autoaplicación del significante– que no puede remitirse al concepto de letra porque concierne a lo real y, por lo mismo, remite al matema. O, para decirlo como Lacan: Y a d' l'Un, hay el Uno. No podemos recurrir entonces al algoritmo o la barra para fijar la significación, capitonarla. Se pone en juego algo que se sitúa más allá del lenguaje. Mientras que la letra, en cambio, reabsorbe y estabiliza el reenvío de la significación producida en el interior de la lengua. En todo caso, solo alcanza la cifra. Pero aún podríamos mencionar una tercera orientación si lo deseamos. Se trata del pase en tanto interroga al deseo que surge en esa coyuntura.

El deseo en juego en el pase, la investigación que se abre con el dispositivo, se dirige, en cierta forma y hasta cierto punto, sin saberlo o sin decirlo, al deseo del matemático. Este deseo se identifica parcialmente con el deseo del analista (4). Por eso no debe sorprender la idea, política y burocrática, de que la transferencia analítica prosigue en una transferencia de trabajo con la Escuela, el lugar donde se pone en ejercicio la transmisión y el matema. Además, el Seminario sigue por esa

vía a poco andar. No hay nada que demostrar aquí. Lacan toma esa dirección en Montpellier (5); se decide por ella.

En la transferencia, la imposibilidad pivotea, se abre y cierra girando como una puerta, sobre la base de un objeto que nunca estuvo, pero cuya ausencia comporta efectos. Es imposible que al principio del tratamiento el objeto haya estado presente, ya allí. Luego, se deduce que actuó *après coup* y como hipótesis de inexistencia, y esto es una forma de imposibilidad. Pero esta operación transferencial sobre el saber supuesto no conduce a una formulación de lo real. Y menos aún nos da su fórmula. No se resuelve más que bajo la forma de un supuesto desalojado, definitivamente supuesto o definitivamente expulsado (no simbolizable). En parte, es por esto que la investigación sobre el pase estaba destinada a precisar ese punto. En el curso de un análisis, en estricta observancia lacaniana, no es posible abordarlo. El deseo del analista, que se busca obtener, y que debería relanzar el proceso, cubre esa falla. El analista en el pase, según la mira explicitada por Lacan, debería enseñarnos el truco que permite operar sobre lo real y el síntoma, cuando toma la antorcha. Pero la *passe*, permítasenos recordarlo, condujo a una aporía –el cliente, privado de su confección, no dijo gran cosa– en el curso de su historia y en los hechos.

III. Imposible.

Después del congreso de Montpellier ya no hay otra vía que la matemática. Se esboza un nuevo programa –tal como lo hizo antes el Discurso de Roma– que toma el relevo, una nueva alianza. Otros veinte años. Pero ya no de lingüística y estructuralismo sino de matemática. Se trata de la diferencia entre cifra y número, del torbellino que se sitúa en el borde de la lengua y, sobre todo, de los nudos. La cadena borromeana, para decirlo directamente, muestra el hecho inefable de que haya agujero –nada más y nada menos–, la existencia de la castración. Era todo el mérito que Lacan le atribuía. Y esto cierra el desarrollo en tres tiempos que seguimos aquí.

El nudo, en una versión abreviada, consiste en la sustitución del lenguaje a la no-relación. Este movimiento reenvía al objeto fálico en tanto falta, demostración largamente perseguida, bajo la forma de un organon, en la primera parte del Seminario –y puesta en la óptica de la transferencia en la segunda–, y hace pendant con ella. Inmediatamente se ve que esta sustitución tiene forma de nudo: ata lo que está suelto. La subducción significativa del falo que llamamos castración y la división de los goces que se abren allí –mencionada antes– tienen expresión directa en el nudo, conjuntamente con el sentido (la *jouissance*) que se agrega cosquilleando al órgano –el goce sémico–.

La suposición rechazada reabre y actualiza un registro. Lo real halla su oportunidad en el nudo, pasa al primer plano y exhibe sus propios medios. Incapaz ya de confundirse con lo que subyace, no está escondido ni se oculta. Es cierto que venía anunciándose desde lejos, pero al modo de una prescripción que afectaba a los enunciados de la teoría, de un horizonte, y en algunos casos de un límite. Ahora debería resolverse, tener un corte definitivo. Lo real en este desarrollo, y desde siempre –lo real deviene lo que era y vuelve a su lugar–, es lo imposible. Como tal, hay que incautarse a él. Por esta razón, toda elucubración sobre este registro será calificada por Lacan de síntoma, invención: tanto la de Freud (la energética, especialmente) como la de Lacan (el nudo). Lo real es ante todo lo que obliga a suponer.

Aquello que debe pensarse y de lo que la teoría tendría que dar cuenta es justamente aquello mismo que se excluye y en el mismo impulso ocupa el lugar de lo real: el efecto de la lengua sobre el sexo. Se intuye vagamente allí lo que se pierde y no llegará a saberse. La flexión significativa, hay que observarlo, tiene la

misma estructura que la flexión sexual (la zona erógena no conoce el pliegue y no termina de satisfacerse). El deslizamiento (mejor, *dérápée*) del sentido duplica la deriva pulsional. Este isomorfismo imantó al psicoanálisis que atrajo al estructuralismo. Desde entonces y en esa vía, la imposibilidad queda ligada a la sexualidad y la lengua, entre ambas y de un lado y otro. La resonancia, por vía de Santo Tomás y Joyce, es un tema de los nudos.

Permítasenos ahora –y no llega a ser una digresión– aludir a la circularidad entre lenguaje y sexualidad que concurre con la exclusión que señalamos y la alimenta. Lacan sostiene que no se sabe y quizá nunca se sabrá si la ausencia de relación determinó la aparición del lenguaje, o si las cosas resultaron al revés (6). Asimismo, la teoría, en un plano más general, muestra una serie de idas y vueltas. En cierto momento, la ausencia de significante determina que no haya relación sexual que pueda formularse en la estructura; otras veces es su inexistencia en lo real la que determina que no haya significante que nos designe en el sexo. Por último, si comparamos estas ideas en vaivén con el Falo hallamos su concepto: agujero y luego, y por eso mismo, significante. La cuestión del incesto, su posición entre naturaleza y cultura, su posición de regla universal, su posición fundante para decirlo todo, puede homologarse con facilidad a estos desarrollos. Podemos imaginar que Lacan experimentó alguna “angustia de la influencia” frente a Las estructuras elementales del parentesco.

IV. Conclusión.

Finalmente, después de años de Seminario –y en concurrence con la técnica utilizada– hay un punto de llegada, un término. El lacanismo concluye estableciendo la no-relación. Produce agujero y lo reproduce. Produce alienación. Pero esta alienación no toma una forma simple y estándar. Consiste en una identificación con la falta que se rige por una temporalidad *sui generis*, tributaria de la nuliubicidad, y consigue pasar desapercibida.

En este punto, en el que Lacan deviene un analista “histórico”, se hace evidente el déficit propio de la técnica lacaniana. Se trata del corte, la sesión breve, que debe revisarse y eventualmente abandonarse: la palabra queda allí en lugar del objeto y termina por perderse con él. Asimismo, se trata del manejo de la transferencia. Hay que observar que el hecho de que no se la interprete, y que se trabaje en buena medida sin ella (7), sobre todo sin su referencia, un poco “en automático” y otro poco encomendándose a las virtudes del corte, llevan a que no haya localización del *partenaire*, a que se lo abstraiga. Así, mediante un único gesto se excluye la relación transferencial y la relación sexual (8).

La transferencia, una y otra vez no interpretada, se ubica en un vacío múltiplemente circunvalado y representa desde allí –la perspectiva, que gira hasta alcanzar su revés, resulta eventrada– el proceso por la falta. Lacan dibuja hábil y tenazmente un toro en los tratamientos y la ausencia se localiza al final de los giros invirtiendo el desarrollo y apuntalando la teoría del sujeto supuesto saber. Pero, apelando a la paradoja, podríamos decir que el objeto no estaba ya –técnica mediante– en la galera. Nunca mencionada, esquivada, la transferencia no se simboliza y constituye el núcleo real del análisis lacaniano (9). Este rechazo tiene un correlato teórico, sesuda y sutilmente elaborado, en el fantasma, cuyo vínculo (entre sujeto y objeto) fue recusado de antemano. Al transportar el fantasma sobre la transferencia, al plantearlo como coextensivo de ella, y enunciar que en sus dos términos (destitución subjetiva y *deser*, para el caso) se consuma la caída del sujeto supuesto saber, la ausencia de relación se teoriza con éxito y se expone de manera convincente. Si por casualidad, error, o por puro amor a la chicana, la relación sexual hubiera estado “antes”, bajo cualquier forma y sustancia que se quiera darle, el movimiento temporal de la transferencia la haría desaparecer

porque barre el “ya allí”. Teoría y técnica son en este punto convergentes y coinciden plenamente. Y no por eso dejan de ser incorrectas.

El fantasma subtiende al ajedrez (échecs) de la transferencia en el texto princeps de Lacan, Proposición. No se podría encontrar nada mejor que esa figura cortada y alternante, nuestro prêt-à-porter, para describir lo que ocurre en la apertura y dará final al análisis. La teoría anticipa que la relación sexual es el único sector de lo real que no podrá advenir al Ser.

La técnica del corte repite, como un fenómeno elemental, exponiendo la estructura en la dimensión más acotada y puntual de la sesión, un mecanismo idéntico. Si el corte es “interpretado” por el paciente como “una interpretación” –casi una neurosis de transferencia: una interpretación de transferencia– es porque funciona como una suerte de símbolo cero enfrentado a la asociación libre. Esto hace que tome el lugar de una interpretación implícita y la represente. Eventualmente, podría ser dicha, enunciada por paciente o analista; no obstante, hasta nuevo aviso queda suspendida metonímicamente. Y otra vez nos hallamos frente a una representación por la falta (10).

Pero nuestra sinopsis crítica se desprende de los tres tiempos en que puede resumirse e hilarse (11) Lacan y no solo de la técnica: a) relación sexual supuesta, b) exclusión del supuesto, y por último, c) ubicación de la no-relación como núcleo de lo real. En los dos primeros puntos, el estructuralismo “intervalar” de Lacan es el modelo con el que se aborda la transferencia y el psicoanálisis. En el tercero, la cadena deviene Uno (12). El intervalo se sustantiva.

Recordemos, para concluir, que el acto comporta Verleugnung y división del sujeto –Lacan dixit–. Todo está allí, si sabe leerse.

¿Cuánta creencia hace falta para consentir en que “no hay relación sexual”? Si pretendemos desalienarnos un poco hay que empezar por despedirse de Lacan.

Notas

1. En el acto psicoanalítico el sujeto intervalar está y no está representado, según como quiera verse y convenga. Si el significante elidido se toma literalmente, carece de representación; en cambio, si la tachadura comporta significación, el sujeto se halla representado por la falta de significante.
2. Esto da la ilación de los seminarios XIV y XV: con el acto sexual se aborda la presencia (que el intervalo permite) y con ella la satisfacción; en el acto analítico se trata de la representación significativa, el sujeto se vuelve idéntico al significante, no tiene otro lugar, y ya no es representado para. Así, se ve destituido.
3. Una vez que están en la cama, ¿qué hace la mujer con su cuerpo si no hay instrumento? ¿De qué goza? Y por lo demás, ¿de dónde toma esa expresión el rostro de la Santa Teresa de Bernini?
4. De allí el aire de falsos matemáticos de algunos lacanianos.
5. Congreso de l'École, 1/4 noviembre de 1973, cf. la intervención de Lacan en la sesión de trabajo sobre “L'école freudienne d'Italie”, en *Lettres de l'école freudienne de Paris*, nº 15, publicación de circulación interna, París, 1974, pp. 235-244, esp. p. 244.
6. La relación de la cadena significativa con el sexo, que hemos seguido en los dos primeros puntos del texto, es la tematización principal de la problemática más general del Seminario: la relación en todas sus etapas entre la lengua y el sexo. La enseñanza de Lacan aborda esta relación en todos sus desarrollos.
7. Al revés de la definición de acting, Lacan es analista sin transferencia. No abordamos en el texto el manejo de los juegos de palabras. Estos juegos, la técnica del significante, con frecuencia permanecen ajenos al desarrollo del tratamiento, a la transferencia. Cuanto más arbitrarios –puramente lingüísticos, formales–, tanto más extemporáneos resultan. En general operan porque se subtienden en un desarrollo transferencial. En caso contrario, exigen una asociación libre esforzada y sumisa, o conducen a la interrupción del análisis.
8. El tema “Du psychanalyste” y de la falta de Universal convergen con estos desarrollos, cf. J. Lacan, el seminario XV, *L'acte psychanalytique*, inédito, passim. Asimismo, recomendamos

uno de los textos periféricos de Lacan: *Le rêve d'Aristote*, en *Bulletin de l'Association freudienne internationale*, nº 86, París, enero 2000, p. 3.

9. ¿Existe algo más contundente para oponer al analista autorreferencial que dice "Soy yo" que el objeto (a)?

10. Así, nos encontramos con gente no analizada durante largos análisis; la depresión como signo del final de análisis; pacientes que, terminado el tratamiento, conservan el mismo "casete" por el que se los ha conocido siempre; "capillas", es decir, distintos dialectos lacanianos que hacen las veces de un cálculo de enunciados (subsidiando a la pérdida de la palabra); "bajadas de línea" más o menos cotidianas; y otro efecto que no debe descuidarse: la construcción de un saber cerrado, de un Lacan completo y vuelto sobre sí. Todos estos temas concurren con el rasgo distintivo y propio del lacanismo: la alienación como identificación con la falta en tanto representación, vale decir, en cuanto esta significa. Que no se haya objetado la proliferación de modelos inconducentes –y son muchos: el álgebra del significante, la topología combinatoria, la lógica de la sexuación, etc.–, para tomar una última cuestión como ejemplo, nos habla de un público lacaniano que cargo sobre sí la falta y observaba a Lacan desde la platea del psicoanálisis como un maestro satisfecho y pleno. Es una escena primaria, si se quiere.

Si se atiende a la extensión que tomó el lacanismo en la Facultad de Psicología de la UBA, y en los servicios externos de distintos hospitales e instituciones, se puede pensar por dónde anda su clave.

11. Este es uno de los modos en que puede hilvanarse la enseñanza de Lacan. Existen otros. La relación entre la falta de instrumento copulatorio y la suplencia del sentido, a la que aludimos en el texto, es una de ellas.

12. Aparecen entonces en el Seminario temas tales como la Trinidad, el Uno perforado, la semiótica de Pierce, Inhibición, síntoma y angustia, el Edipo, etc.

DE RELÁMPAGOS Y TIJERAS*

Cuando se completa el circuito de giros de la demanda sobre el toro y se produce, al menos en teoría, el final del análisis, los giros que rodean el vacío interior del anillo (el aire de la cámara, si se quiere) se transforman de tal modo que contienen al vacío central (conectado con el periférico). El punto es que esta transformación de la figura impone que optemos por una u otra de sus formas. No podemos tener a las dos simultáneamente. Es cierto que si se introduce el tiempo como un factor que juega en el pasaje de una forma a otra, de una a otra figura, todo se arregla. Pero para aquél que está haciendo el recorrido, no es posible dar cuenta de esta transformación. Por lo tanto, hacen falta dos figuras, o dos estados del problema. Y esto hace necesaria la participación del analista en la cuestión del final del análisis y del pase.

El hecho, por ejemplo, de que no puedan coexistir una banda de Moebius y un ocho interior, aunque un corte permita pasar de una a otra de esas superficies, hace tanto a la imposibilidad de un autoanálisis como a la de dar cuenta del propio pase. El analizante no puede pararse de los dos lados y permanecer allí incólume. Dicho de otro modo, librado a sus propios medios, enfrenta una disyuntiva. Si opta por dar cuenta del final de su análisis (del corte que lo cierra) el trabajo analítico desaparece, no se analizó. Esto explica un efecto llamativo de los testimonios de pase: muchos de ellos son prefreudianos. Por el contrario, si opta por el recorrido, por el trabajo del análisis, se condena a seguir girando llevado por la demanda. También se sabe lo que esto implica, aunque exista menos interés en recoger este tipo de testimonio.

Otro dato importante resulta de aquí: bien mirado se exige al pase un funcionamiento tributario, ante todo, del escrito, aunque pueda practicarse. Ciertamente, si el pase diera cuenta de dos figuras incompatibles sería un matema, por cuanto operaría un cernimiento de la imposibilidad de copresencia de las figuras. Alcanzaríamos así la definición de matema como "*faire fixation autre du réel*" (cf. *L'étourdit*, en *Scilicet* N° 4, Seuil, París, 1973, p. 35). El pase tornaría indecible (en el sentido lógico) la coexistencia y la relación de las figuras.

Podríamos incluso comparar al pase, no ya como un dispositivo sino en tanto matema del final del análisis, con la función de la escritura respecto de la demostración de la inexistencia de relación sexual. Al poner los datos en el papel, en el espacio del escrito, no se podría seguir girando de una a otra cara de la banda de Moebius. El análisis se volvería finito y se resolvería. El agujero se haría evidente. El escrito funciona, en este aspecto, como el fragmento euclidiano que adosado a la cinta de Moebius permite intuir que no hay pasaje posible.

El pase tal como se lo concibió inicialmente, en *Proposition*, produce pues una identificación indebida de las figuras mediante el corte. Y por allí mismo, del analizante con el analista –pero haciendo desaparecer al analista, porque la identificación debe sustraerse: en buen lacanismo un análisis no puede terminar así–.

En Lacan encontramos referencias al pase y a la escuela como un torbellino, un Maelstrom, un agujero, un relámpago (es obvio que el objeto (a) resulta aludido), y se ha dado amplia trascendencia a la técnica del corte. Esos términos nombran el momento en que el analista –vestido de topólogo, de sastre, o como el buen carnicero del que habla el filósofo–, corta una figura por donde se debe: el breve y

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: www.ppba.org.ar/, el Miércoles 1 de Agosto de 2007. Posteriormente fue retirado de dicho espacio y, aún permanece inédito.

fugaz instante en que todavía no pasamos a la otra figura, que ya se perfila, y la primera se desvanece.

Veamos el problema en una óptica técnica. La razón por la cual el analizante no podría dar cuenta de su final de análisis es idéntica, o, por lo menos, gira en la misma órbita, a la que impide que durante el curso del tratamiento pueda realizar una construcción. Las construcciones las realiza el analista, o no aparecen en el análisis, pero nunca salen de boca del paciente (sí salen de allí interpretaciones). ¿Por qué ocurre esto? En principio, porque el paciente no tiene, por definición, sujeto como está a la asociación libre, (una) posición. Y esto quita su sustento a la deducción de construcciones. En otros términos, el paciente no puede realizar construcciones en razón de que la transferencia es disimétrica, impar. El saber no concierne a los dos participantes del mismo modo y en un mismo plano. El intervalo significativo afecta al analista de un modo diferente.

En el mismo sentido y tomando en serio la cuestión, que el paciente se ponga a hacer construcciones nunca fue un criterio de final de análisis. Sin embargo, si el pase transcurriera como se pretende, esto debería presentarse cuando nos acercamos a él, y, luego, devenir un criterio (aun cuando sólo se le diera un estatuto empírico).

Convengamos que el final del análisis (o su doble: el pase) se produce cuando el sujeto pierde representación, vale decir, cuando ya no quiere pasar del otro lado (de la cinta de Moebius). Por tanto, en cuanto encontramos una figura unilátera no se trata de un pase en sentido estricto (de una cara a otra); es un pase estático, incluso tendríamos frente a nosotros un impasse. En otro sentido, que liga con la transferencia en su definición más difícil y densa, el sujeto pasa porque ya había pasado. Siempre (desde siempre) estuvo del otro lado. Es un pase ya allí. Por esto, nos encontramos frente a una extensión conceptual de la transferencia. Y hay algo de humor (quizá involuntario): se nombra el dispositivo como "pase", mientras se le da imagen con una puerta giratoria.

No podrá esperarse que los testimonios sean ajenos a este desplazamiento ya circular, ya carente de movimiento. Por el momento, regocijémonos de que no haya producido revolucionarios.

Se intuye, asimismo, por qué el final del análisis arrastra consigo esa consecuencia depresiva que Lacan le asignaba, en desmedro del momento fóbico que se produce cuando el sujeto encuentra que del otro lado no hay nada –porque no hay Otro lado–. Pensemos, por ejemplo, en una histérica que sufrió durante toda su vida una intensa envidia fálica y que un buen día de su análisis se da por enterada de que lo que siempre deseo tener ya lo tuvo y, lo que es aún peor, no existe. La depresión histérica (el pasaje de histeria a depresión) refiere, se sabe, a la pérdida de un ideal –la cuestión del Ideal no sólo se vincula con el final del análisis, además está en el centro de la posición del analista, como enseña Lacan–. En efecto, ciertos autores ligan la depresión histérica a la pérdida de un ideal sostenido largamente (por así decir) en la envidia fálica. El pene idealizado y envidiado termina rebajado y expulsado mediante una fecalización.

El pase histérico, si se nos permite la expresión, tiene pues alguna relación con el pene fecal.

EL LACANISMO, AYER*

Con la caída del pase ha terminado el impasse –jugando con los términos– que cubrió los últimos veinticinco años del lacanismo. Desde 1981, año de la muerte de Lacan, hasta el 2006, *la passe* ha dominado la escena lacaniana. No hace falta, creemos, citar los documentos que llevaron a la disolución de la Escuela Freudiana de París para demostrar que el fracaso del pase, que Lacan angustiado asume plenamente, estaba en el centro de aquel hecho. Estos documentos son muy conocidos y han circulado bastante. No obstante, hay algo instructivo en ellos, que conviene retener. Cuando Lacan enuncia su fracaso, cuando lo dice con todas las letras, una gran parte de la comunidad analítica lo desoye. Escucha allí en cambio un éxito, en la vía misma de *Proposición*. Deniega. *Le ratage, c'est l'objet*, dice.

Pero la rehabilitación del pase en 1981 también obedeció a razones políticas, se dio por conveniencia, porque proporcionaba ciertas facilidades. Denegación y coyuntura concurrieron. Y esto tuvo su precio: terminó por producir una crisis artificial. Convengamos que era difícil, si no imposible, darse a la tarea de construir una Internacional Lacaniana y combatir a la API sin el aparato institucional que proporciona *la passe*. De allí devienen jerarquías y grados, AE y AME, el psicoanálisis en extensión e intensión, es decir, todo el funcionamiento institucional, así como la diferencia con el análisis didáctico, y un horizonte teórico y de investigación que Lacan quería divulgar al mundo una vez obtenido.

Así pues, si la *passe* es una construcción incorrecta, si su deducción arrastra a la teoría, hay que extraer las consecuencias que se eludieron en 1981. Es lo que intentaremos hacer aquí, más o menos rápidamente.

La primera cuestión es que *Proposición* –ese escrito, no lo olvidemos, resume los primeros quince seminarios– plantea una conexión directa entre fantasma y transferencia. Estos términos son coextensivos, su campo se recubre. En la clásica comparación con el ajedrez (*des échecs*, casualmente), la apertura del juego es el sujeto supuesto saber, y su final, la disyunción del sujeto barrado y el (a), es decir, de analizante y analista. Todo el campo resulta cubierto *après coup*. La virtud y el defecto coinciden. Esta conexión directa deja poco margen, o ninguno, para pensar que la transferencia, cuando se trata de un análisis en particular, pueda ir mal. Es difícil pensar el error, la interrupción del tratamiento, o su desmadre, con esta teoría. El resultado natural de estos desarrollos, de extremarlos, podría formularse como una ley del saber supuesto. La transferencia cubre todo el campo psi. Se independiza de la teoría utilizada, y, hasta cierto punto, se libera incluso de la asociación libre. Esto promueve una equivalencia de las teorías, las interpretaciones, las distintas formas que toma la cura, las supervisiones, y ubica, en gran medida, a la transferencia funcionando “en automático”. Por supuesto que esto nunca fue enunciado así por Lacan, pero se desprende de su teoría y su técnica.

Cuanto más automático –más cercano a una ley física– se quiere y teoriza el campo de la transferencia, menos margen de maniobra queda para el analista. El proceso se conduce solo y tiene su horizonte en la castración. Por eso, para plantear alguna actividad del analista es necesario que los términos se separen, instrumentalmente, al menos, antes del final del análisis. De otra manera, no hay nada qué hacer. No hay técnica ni eficacia del lado del analista. Solo queda gruñir un poco, cada tanto.

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: www.ppba.org.ar/, el Miércoles 1 de Agosto de 2007. Posteriormente fue retirado de dicho espacio y, aún permanece inédito.

En este punto preciso, el acto analítico debe ser revisado. La ligazón entre el acto y la lógica, que exige ese largo recorrido que es un análisis completo, sufre un duro golpe. Nos retrae al sofisma del tiempo lógico, al concepto temprano de un actuar que tiene consecuencias en la lógica. Pero también la topología que acompaña estos desarrollos, la problemática del corte –la justificación, por ejemplo, de las diversas especies del objeto (a) en las distintas figuras topológicas y sus cortes– allí planteada, debe revisarse. Asimismo, se ve la dificultad que ofrece mantener en su lugar la cuestión del semblant si todo esto resulta cuestionado. El mismo embate toca al carácter homotópico del objeto (a) –puesto que el atravesamiento del fantasma lo implica– y, en consecuencia, al planteo lacaniano de la castración que está por debajo. El tema del pase compromete pues a toda la teoría y muy especialmente a los desarrollos sobre el objeto (a). En efecto, la función de término medio que el objeto tiene en el pase lo arrastra en la caída, si se nos permite decirlo así.

Desde un punto de vista técnico, insistimos, hace falta que en el curso del análisis el automatismo se resuelva de algún modo, o se suspenda. Algo debe esquivarlo. Es necesario trabajar con un sistema que contenga la posibilidad de notar el error, la refutación, la corrección, y, sobre todo, que permita al analista adquirir actividad y presencia.

Así, el concepto y la problemática del final del análisis nos engañan. No se trata allí solo de un problema técnico y teórico. Estamos frente a un término que viene a corregir un deslizamiento enorme y que compromete todo el planteo.

En un plano micro, el tema del corte de la sesión, del tiempo breve, tiene la misma estructura. Los efectos metonímicos, que se desprenden de estos términos tan fustigados, suspenden al objeto más allá del significante, es decir, producen la disyunción de los términos del fantasma, en tanto el sujeto halla su lugar de falta en la cadena significativa. Así prorrogan la instalación del (a) tímidamente, dejando a este término del fantasma al borde de la sesión, como si el análisis no se enterara de lo ocurrido. El pase y el corte, como se observará, van juntos. El final del análisis (el pase) es el corte mayúsculo, la mayor unidad que puede extraerse de su práctica, en un campo macropsicoanalítico (1). Constituye por esto la faz más visible, pero el corte de la sesión repite su estructura como si tratara de un fenómeno elemental.

En un sistema que busca su destino en pendiente, el corte de la corriente detiene la caída vertical.

Los efectos terapéuticos rápidos estaban contenidos ya en estos desarrollos. Estos efectos, se ve claramente, tampoco dejan lugar al error. Es lo mismo que un tratamiento dure tres sesiones, tres meses, tres años. La interrupción no tiene lugar nunca, no puede pensarse como tal.

Tomando las cosas por el revés, si *Proposición* no demostró que el análisis cause analistas, demuestra en cambio que el análisis no basta: produce analizados pero no analistas. Quizá sea mejor analizarse para ser analista, pocos son los que se atreverían a dudarlo. Pero otra cosa es que produzca analistas. ¿Por qué ocurre esto? Básicamente y en primer lugar, porque no hay Otro. El silogismo sin su premisa mayor exige que el analista la retome en posición de analizante y que consiga –en una marcha metódica, cuyo término desanda el camino– representar al Otro como inexistente. Entonces, como Cantor a Dedekind, Lacan pudo haber dicho: “*Je le vois, mais je ne le crois pas.*”

Si el final del análisis se produce en el momento en que el analizante pierde representación, y sobre el borde de la banda descubre que no hay Otro lado, en su

azoro mal podría reproducir ese lugar inexistente. Se encuentra estático, frente a un impasse. Y si entonces se balancea con el salto del pase, y finalmente salta, cae del mismo lado. Pasa porque ya había pasado: siempre estuvo en la otra faz, en un pase ya allí. Como la histérica cuando finalmente toma nota de que su envidia no tiene objeto y prefiere deprimirse. Es la diferencia, se sabe, con el análisis freudiano. Es el punto donde Freud infinitizaba el trabajo analítico, al sostener al Otro y la demanda. Y es el punto en el cual Lacan iba contra la corriente, al revés que el resto de los analistas y sus escuelas, siempre como analizante.

En la medida en que el fantasma drena y agota al sujeto supuesto saber, no puede haber interpretación basada en la posición del analista que no amenace la continuidad y la subsistencia de la transferencia. Si la interpretación quiebra la conexión y la coalescencia entre estos términos, si no hay *motus*, la transferencia no encuentra donde subsistir. Es allí que la técnica del corte viene a prestar su socorro. Pero, en tren de soluciones provisionarias hubiera sido preferible introducir un concepto que contemplara la posibilidad de caídas parciales del SSS. En esa óptica, el análisis podría concebirse en un plano menos macroscópico. (La pulsión se haría necesaria en tal caso para sostener a la transferencia por fuera del fantasma (2).)

Un nuevo proyecto debería partir de lo que nos ha quedado de la teoría, de su estado actual: la conexión circular entre sexualidad y lenguaje, que hemos denominado en otro lugar "el axioma italiano" puede proveer el punto de partida para alcanzar esa base. Este punto se demuestra coherente con la técnica analítica en tanto la asociación libre y sus valores semánticos resuenan transferencialmente en la significación del partenaire (el analista). Se trata aquí de una coincidencia de cortes en la que el Falo tiene un papel central en tanto permite conectar los campos.

Notas

El plano macro supone, para explicarnos, que Lacan tomó al psicoanálisis en su período más amplio, y trabajó sobre la transferencia en una dimensión única. Esto, a su vez, imposibilitó o eludió la deducción de fantasías transferenciales (que llevarían a caídas parciales del SSS). Aquí concurren otros problemas que habría que retomar: el fantasma del analista, la "x" del deseo del analista, etc. En cuanto al primero, el análisis del analista prosigue más allá de su final de análisis en su trabajo y con sus pacientes, en la supervisión, y por qué no, en su acceso a la teoría. Puede pensarse, si se quiere, como una excavación en doble túnel, para tomar prestada la imagen que Freud nos provee. Se complejiza y sobredetermina así el tiempo de obtención de "la cura" del analista y su deseo, de su pase, si quisiéramos conservar ese término.

LACAN EN CINCO MINUTOS*

Se tratará aquí de la estructura del Seminario de Lacan, de su ilación. Este artículo se inspira y orienta como un Lacan según el orden de las razones, en versión ínfima, de manera muy resumida, trazando las líneas principales de construcción. Contrariamente, si no hay génesis, si el acto nunca alcanza el origen, la referencia a Hyppolite –en lugar de Martial Gueroult– no nos resulta apropiada. Pero sobre todo, y bajando las pretensiones, lo que se condensa en este texto es mi lectura de Lacan. De ahí el título del artículo.

El lector advertido podrá reconocer las tres etapas del Seminario –y de la enseñanza de Lacan en general– que aislamos. Pero no insistiremos sobre ellas y las dejaremos para que sea él quien las restituya, y disponga la correspondencia de textos y fechas.

I.

El niño –el bebe lacaniano, si se quiere verlo así– tiene que situarse como sexuado y no encuentra los medios para hacerlo. No es que le entusiasme, tal vez carezca de vocación, pero existe alguna presión social y las costumbres lo fuerzan. Si ni la lengua ni mucho menos el entorno le proveen materia apta para designarse sexualmente, recurre de manera insólita a una estratagema extrema: se castra. Con ese objeto, ofrecido en sacrificio, suple al significante faltante; aquel con el que, al principio de la historia, no daba. Suple así el déficit de la lengua con un órgano.

Por supuesto, todo esto puede describirse de otra manera, de forma menos burda y más elegante. Por ejemplo, y más cerca de la teoría que de las prescripciones de Hamurabi, podríamos enunciar que el bebe lacaniano es coartado por el significante, o que la castración consiste en un escamoteo simbólico, en una subducción significativa del instrumento en cuestión. Pero permítasenos, por el momento, seguir nuestra idea.

Poco tiempo después, el niño enfrenta otra terrible cuestión: el objeto utilizado como significante no se incorpora al código. Hay, si se quiere, una incompatibilidad, un rechazo. El implante comienza a verse en problemas. El lenguaje sólo admite palabras. De esta situación resulta que el Falo permanece exterior y cada vez que se presenta, la lengua misma retrocede. Aun en medio de esa coyuntura, nuestro bebe consigue designarse en el sexo: la turgencia vital, activa y tan fuerte como la lengua, se realiza. Pero esto lo sumerge en la castración y lo extravía del código tanto como del partenaire.

Desde la perspectiva del lenguaje, después de aquel rechazo y con ese código comprometido, se advierte que la relación sexual no puede formularse –no hay términos para ello, lasciate ogni speranza– en la estructura del significante.

Pero, entonces, ¿cómo se las arregla el bebe lacaniano? Púber tal vez –ha crecido– puede optar por perforar él mismo la lengua, construir enigmas; en suma, producir una laguna en el discurso que sea compatible con el lenguaje. Y lo logra. Hace síntoma. Sigue pues la vía de su padre: reproduce la falta.

II.

a) Tomemos como punto de partida, en tren de complejizar el desarrollo, el siguiente enunciado: la elevación del falo a la categoría de significante obedece al hecho de que la lengua carece de los significantes del sexo. El falo, lo hemos dicho,

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 15 de Agosto de 2007.

viene sobre todo a suplir esa carencia –en rigor, a producirla–. Cuando alguien se designa como hombre o mujer, el acto de declaración de sexo, compromete orgánicamente al hablante y, en todos los casos –y es lo mismo–, remite al fantasma.

Si la pérdida que abastece la falta de significante sexual fuera otra, el problema sería más simple, o incluso no existiría. Si el sexo se designara mediante el objeto oral, el anal, o el uretral, la pérdida se haría efectiva, concluiría. El objeto separado del cuerpo y transformado en significante liquidaría la cuestión. Pero el pene no se pierde –salvo, claro está, en el caso del bebe lacaniano–, y sólo se separa parcialmente en la detumescencia. En rigor, no hace más que cambiar de estado; y eso basta.

Una larga marcha rectifica el planteo freudiano de la castración y, concomitantemente, del final del análisis. El objeto –digámoslo directamente– funciona en el nivel genital como falta, y es esa función significativa la que produce la compleja historia de la castración. Es por esto que la pérdida no se produce a nivel real [1] y que el complejo de castración acompaña toda la vida al sexuado. Al menos, mientras siga hablando. Se halla aquí, por otro lado, lo que define el campo de las neurosis. La superposición entre demanda y deseo, parcialmente concomitante con las dos clases de objetos que acabamos de señalar, explica la constitución de la neurosis, y la regresión.

La vinculación existente entre castración y significante –entre la falta y la significación– se correlaciona con la primera tesis de Lacan. Que el inconsciente se halle estructurado como un lenguaje, refiere a estos objetos sometidos a la metáfora y la metonimia. El parentesco –la atracción que el psicoanálisis experimenta hacia el estructuralismo en los años '50– entre lingüística (estructura, en general) y castración se evidencia cuando pensamos en los sistemas de símbolo cero: la falta de objeto, opuesta al objeto, vale como objeto. Piénsese en la $-\phi$ de Lacan: el “menos” indica la falta y la letra griega, “ ϕ ”, es la inicial del objeto fálico.

b) Aceptado el hecho de que el falo deviene significativo, ¿una operación tal completa el lugar del Otro? Un elemento translingüístico, o si se prefiere semiótico –un palito como signo tipográfico, como simulacro, un símbolo–, aporta la significación que el lenguaje no provee, pero lo barre. Paradojicamente, el hablante se ve en la situación de aquel que, mudo o demasiado original, lleva consigo una bolsa de objetos, de donde extrae sus expresiones. Se ha escrito mucho en torno a esa hipertrofia. Sobre todo, para demostrar que se desinfla con facilidad. Se ha caricaturizado el tema. En esa última vena, señalemos que la bolsa del hablante es pequeña y singular. Sólo debe cargar con el falo. Y aunque su falta le pese, el handicap se concentra en el sexo.

La problemática que hallamos aquí es la misma que desarrollan los grafos del deseo. Presa de la alienación que produce el hecho de que el lenguaje es exterior, viene desde el Otro (es el tema del mensaje invertido), el sujeto busca desalienarse y decir su propio deseo. Para esto, se separa del Otro, lo elimina. Estamos entonces en el piso superior del grafo. Pero allí, cuando el sujeto podría decir lo que quiere, carece –en función del movimiento que emprendió antes– de lenguaje y palabras para hacerlo. En ese preciso momento, para afrontar esa aporía, el fantasma provee un objeto real o imaginario elevado al rango de significante del sujeto en el deseo. Lo rescata. Finalmente, el sujeto podrá situarse en su querer, pero al precio de recurrir a un elemento fantasmático de características no lingüísticas. Puede verse aquí el alcance de la primera tesis de Lacan –hasta dónde llega el “como” del inconsciente estructurado como un lenguaje–, así como la concurrencia entre la pérdida y la falta. Se aprecia

nuevamente sobre esta vía el interés que el psicoanálisis encuentra en la lingüística.

Pero en cuanto ese objeto (a), homotópico de la castración, es despejado, literalmente ocurre que el falo no penetra el lugar del Otro, porque su irrupción misma borra ese espacio. Se ve, entonces, la función y el campo que cubre el fantasma: la *Aufhebung* fálica no resuelve la estructura sin su concurso. Topamos así con la segunda tesis de la enseñanza de Lacan: No hay relación sexual.

El falo –en tanto impar y capaz de significarse a sí mismo, en tanto excluido de la cadena– es un agujero. Paralelamente, se sigue la carencia significativa en el terreno sexual –insistimos sobre este punto–, el barrado del Otro. Nos hallamos frente a términos cuya alternancia, como es el caso con los términos del fantasma [2], se aborda en el acto.

Es por esto que se abre la problemática del goce del Otro, ya que si el falo completara al lenguaje, el asunto quedaría resuelto, y el Otro satisfecho.

La primera tesis, puede observárselo, se sigue naturalmente en la segunda, que es su consecuencia. La ilación de un período muy amplio del Seminario es, pues, articulable en esa relación. El Seminario –y esto no era evidente in initio– trabaja con plan y tiene un sentido de conjunto.

Volvamos sobre otro aspecto de la exclusión del falo de la cadena significativa [3]. Si el reenvío significativo se colmara, es decir, si hubiera un significativo capaz de designar el intervalo, participaría de la cadena y por lo tanto haría intervalo. Por esto, el saber inconsciente –el saber no sabido, como se ve con propiedad ahora– se sitúa sólo a partir del falo como exterior a la cadena. De ahí que se haya insistido, con razón, en la necesidad de que la interpretación pase por la referencia fálica. Es necesario que ese agujero exista para que el saber inconsciente pueda situarse y asumirse [4]. Esta exclusión –digámoslo al pasar– tiene un movimiento equivalente al de la transferencia.

c) No hay una tercera tesis explícita que complete el recorrido. Pero podemos tratar de inventarla y proponerla, es decir, darla por tácita. Sabemos que esta tesis concierne al matema, al número, o a la marca, al Nombre del Padre y el Edipo, o incluso a la realidad psíquica. Tal vez a todos estos términos.

Partamos, en la búsqueda de una tal tesis, de la prohibición en tanto afecta a la imposibilidad. Una interdicción de esas características produce que un agujero (una falta) se ubique en lugar de otro, lo sustituya. Prohibir lo imposible permite desear, abre su campo al deseo; genera un espacio ilusorio. Un cartel que diga: “Prohibido respirar debajo del agua”, ubicado al costado de una pileta de natación es bien sugestivo. Pero también podríamos imaginar una casa de familia con otro cartel: “Se prohíbe a los hijos gozar de la madre”. Y es el padre quien lo firma. La madre, en el contexto que proporciona ese cartel, está en *trompe-l’oeil*. O aun, el padre la pinta en perspectiva. Es el velo incestuoso que conviene al goce y con el cual se provee la falta que intenta ubicar el goce del Otro y darle satisfacción. La prohibición del incesto, especialmente en la familia conyugal, constituye para nosotros la forma histórica que toma la imposibilidad del goce.

Una consecuencia general de este planteo es que la no-relación se reproduce en el equívoco; vivimos por el malentendido. Y todo el contexto nos recuerda el juego de palabras entre los Nombres del Padre y los no-incautos.

Así pues, podemos aproximar la tercera tesis a una no relación que se encadena por medio de una falta –son los nudos mismos–. La segunda tesis la exige; se

desprende de ella. Si no hay relación, la falta de un elemento tercero la designa, le da cuerpo, o, al menos, le da forma de "Y" al conjunto.

Surge de aquí una marca que afecta a la no-relación y por donde ésta nos concierne.

El síntoma en general es paradigmático de este tipo de movimiento. En la medida en que plantea un agujero en el discurso, un enigma como es el caso habitual, patente en el recorrido de Lacan por Joyce, mimetiza la ausencia de relación.

El sujeto puede entonces decir: "No es que no haya relación sexual. No se engañen. Yo la elido con mi síntoma. Ubico unos puntos suspensivos en el lugar mismo en el que faltan los significantes del sexo en la lengua". De allí la vinculación clásica del síntoma con el superyó, puesto que esta instancia dice, a su turno: "La castración no es un efecto del significante, ni mucho menos es mi padre quien me castra. Yo soy quien me castro, a propósito. Yo me rompo el brazo de un martillazo."

Siempre se puede inventar un síntoma (si se puede), un equivalente fálico compatible con la lengua, para paliar la imposibilidad a la que nos enfrentamos. Cuando el fantasma no cubre ya la posición, el sujeto puede recurrir al padre (el agujero de la prohibición del incesto resuelve la situación), o ampararse en la realidad psíquica (un agujero prêt-à-porter). Pero éstos son ya síntomas. En la obra de Lacan aparecen así denominados diversos conceptos: el padre, el Edipo, la realidad psíquica –también la religiosa–, una mujer. Esto obedece a que todos ellos hacen agujero (falso agujero, es decir, no hacen al agujero del goce). La realidad psíquica hace agujero en tanto anidamos un cuerpo. Y esto muestra a qué se reduce. Una mujer es un síntoma porque su elección no anula la inexistencia de La mujer, sólo duplica el enigma femenino [5].

El síntoma es una de las formas de representar lo que falta para que el trípode "R, S, I" –la comparación de los registros con un trípode defectuoso fue utilizada por Lacan–, asiente bien. Una de sus ruedas es siempre más corta que las otras. De allí se deduce con facilidad su valor de estructura.

III.

Resumamos:

- a) El sujeto sexuado en tanto afectado por la castración lleva a cuestras un Falo para designarse en el sexo.
- b) Ese significante irrumpe sobre el Otro y lo perfora, produce la falta de significantes –al principio el objeto engaña, obtura la castración– y la no-relación.
- c) Una falta ligada al incesto telescopia y reproduce la ausencia de relación en un plano paralelo. El síntoma, al apropiarse de la no-relación, deja supuesta la relación sexual en su horizonte [6].

El improbable bebe lacaniano, matemático inadvertido y poeta sorprendido, sabe llevar en su cuerpo al conjunto vacío [7].

Referencias

[1] La importancia de la distinción de real, simbólico e imaginario, debe subrayarse –sobre todo en el primer tramo del Seminario–, aunque no la desarrollaremos aquí. Las diferencias en cuanto al estatuto del objeto apuntadas en el texto son inabordables sin una teoría de los registros. Sin esa herramienta, no se podría distinguir la fantasía de castración de su estructura. Y esta es una cuestión de un peso enorme. Tampoco intentaremos situar los sucesivos cambios que experimenta en la teoría el estadio del espejo, epónimo de Lacan. En

este breve artículo, sólo abordamos el esqueleto del Seminario, que puede vestirse de distintos modos, hasta alcanzar las formas más cercanas a la doxa.

[2] Si avanzamos un poco, este tema remite al hecho de que el corte del fantasma corta en simultáneo, mientras separa sus propios términos, al campo del Otro.

[3] Esta exclusión puede desarrollarse en términos edípicos. El padre, en tanto representa la prohibición del incesto, permite que se establezca un sistema de nominaciones. Impide que su hijo, por ejemplo, sea padre e hijo a la vez. Frente al incesto no hay nominación de parentesco. La estructura no se sostiene. En la medida en que el lenguaje es un sistema de coherencia posicional se entiende que el Nombre del Padre, en tanto representa la sucesión generacional, le preste su garantía.

En cuanto al falo, en esta distribución hay que adjudicarle el goce incestuoso, en la medida en que es el significante que puede significarse a sí mismo (como aquel que puede ser hijo y padre a la vez). Y por esto queda excluido de la cadena significante.

En la base misma del proyecto lacaniano y estructuralista de los años '50, encontramos al Edipo como encarnación del significante, y al falo como su núcleo incestuoso expulsado. Se ve por qué Lacan decidió hablar del Edipo únicamente bajo la forma de la metáfora paterna.

[4] Ilustremos el tema del saber inconsciente. Supongamos un conjunto A compuesto por los elementos **a y b**: **A {a, b}**. En la medida en que se pueden deducir subconjuntos y, además, en tanto siempre es posible obtener al conjunto vacío como subconjunto, podemos referir los subconjuntos siguientes: **{a, b}**; **{a, b, {Ø}}**; **{a}**; **{b}**; **{a, {Ø}}**; **{b, {Ø}}**; etc. Por lo tanto, no es fácil afirmar que los subconjuntos estén contenidos en el conjunto. El número de subconjuntos es mayor que el número de elementos de A. Llevemos esta observación al registro significante: el intervalo contiene (sabe) más de lo que parece a primera vista. Así vemos que "la parte juega sola su parte" (es "mayor" que el todo).

El saber inconsciente, en plus, se emparenta pues con el intervalo significante y los conjuntos transfinitos (con el falo y la letra, si se fuerza un poco las cosas).

Ahora bien, es obvio que para detener el reenvío de la significación –que aquí se produce en cuanto queremos designar el intervalo– no podemos apelar a ningún significante ni tampoco a ninguna designación. Si cada nuevo intervalo es un conjunto surge el conjunto vacío, y el saber no puede totalizarse; se infinitiza. Hace falta, pues, un agujero. Se pone en juego así la función fálica y el tema de la marca.

La asociación libre empalma con este reenvío del lenguaje; lo provoca. Al movilizar el discurso, esta técnica se topa con lo que lo detiene: síntoma, o marca. Y esto la justifica.

[5] En ese sentido y en buena lógica, las separaciones son curaciones espontáneas del síntoma.

[6] La relación sexual –lo que nos queda de ella–, decía Lacan, es intersintomática. Por otro lado, se ve el parentesco de esta época de desarrollo con el tema del número. Así como la cifra, en el interior de la lengua, nombra al número, que es real y permanece ajeno, el síntoma nombra al goce. Podríamos agregar, para ilustrar un poco más estas cuestiones, que el sexo es el cuerpo como el número a la lengua. Si recordamos que la exclusión fálica se sitúa mediante la letra, que cierra la cadena significante, con el número, o el matema, se cubren los tres períodos del Seminario que aislamos aquí.

[7] Para dar una imagen del estado actual del psicoanálisis –hacia allí concurren los tres desarrollos que hemos aislado en el artículo– bastaría aparear a la lengua con la zona erógena, y a la pulsión con el trabajo de la significación. Frente a las positivities freudianas, lo que se llamó también la demonología freudiana (esa inteligencia, ese inconsciente, que Freud suponía que podía cambiar sus formas y sus enunciados para despistarnos, que se complace y obstina en resistir), en el lacanismo actual la cosa analítica transcurre en una superposición de fallas, de agujeros, de entidades negativas. En algún sentido, hay que imaginarse un cuerpo perforado y atravesado por una lengua a la que le faltan los significantes del sexo. Su deslizamiento mutuo, además, compromete al goce, que está allí haciendo de tope, como tercero. El goce es real. Al situarse de esta forma, obliga a suponer. Implica a la lengua como sujeto supuesto saber, en cuanto ésta se ve llevada a girar alrededor de la marca.

Atendamos, asimismo, al hecho de que en esta perspectiva las críticas provenientes de la fenomenología –siempre denegadas– han tenido finalmente eco. Aun subestimadas y desoidas encontraron su lugar. Por ejemplo, recordemos las observaciones que apuntaban al aspecto contradictorio de la representación inconsciente. Este concepto, y nada menos que éste –decía Lacan–, es insostenible.

DOS O TRES COSAS QUE YO SÉ DE LACAN*

Permítasenos, para introducirnos en tema, recordar un antiguo sueño que todavía nos convoca. Hacia 1900 una señora vienesa lo relata a Freud y, según deduce, contradice su teoría de la realización de deseos: "Quiero dar una comida, pero no dispongo sino de un poco de salmón ahumado. Pienso en salir para comprar lo necesario, pero recuerdo que es domingo y que las tiendas están cerradas. Intento luego telefonar a algunos proveedores, y resulta que el teléfono no funciona. De este modo, tengo que renunciar al deseo de dar una comida."

Las primeras asociaciones no bastan a Freud para realizar una interpretación. Pero, luego de vencida la resistencia –después de una pausa: muy rápidamente, retengámoslo, nos vemos devueltos al terreno del deseo– las cosas comienzan a aclararse: "(La paciente) ayer fue a visitar a una amiga suya de la que se halla celosa, pues su marido la celebra siempre extraordinariamente. Por fortuna, está muy seca y delgada y a su marido le gustan las mujeres de formas llenas. ¿De qué habló su amiga durante la visita? Naturalmente, de su deseo de engordar. Además, le preguntó: '¿Cuándo vuelve usted a convidarnos a comer? En su casa se come siempre maravillosamente'." Freud encuentra entonces una de las interpretaciones del sueño: "¡Cualquier día te convidó yo, para que engordes hartándote de comer a costa mía y gustes luego más a mi marido!" De este modo, cuando a la noche siguiente sueña usted que no puede dar una comida, no hace su sueño sino realizar su deseo de no colaborar a redondear las formas de su amiga." Es así que el deseo de la paciente consiste en que no se realice un deseo de su amiga. En su lugar, sueña que no se realiza un deseo propio.

Permítasenos, para introducirnos en tema, recordar un antiguo sueño que todavía nos convoca. Hacia 1900 una señora vienesa lo relata a Freud y, según deduce, contradice su teoría de la realización de deseos: *"Quiero dar una comida, pero no dispongo sino de un poco de salmón ahumado. Pienso en salir para comprar lo necesario, pero recuerdo que es domingo y que las tiendas están cerradas. Intento luego telefonar a algunos proveedores, y resulta que el teléfono no funciona. De este modo, tengo que renunciar al deseo de dar una comida."*

Las primeras asociaciones no bastan a Freud para realizar una interpretación. Pero, luego de vencida la resistencia –después de una pausa: muy rápidamente, retengámoslo, nos vemos devueltos al terreno del deseo– las cosas comienzan a aclararse: "(La paciente) *ayer fue a visitar a una amiga suya de la que se halla celosa, pues su marido la celebra siempre extraordinariamente. Por fortuna, está muy seca y delgada y a su marido le gustan las mujeres de formas llenas. ¿De qué habló su amiga durante la visita? Naturalmente, de su deseo de engordar. Además, le preguntó: '¿Cuándo vuelve usted a convidarnos a comer? En su casa se come siempre maravillosamente'.*" Freud encuentra entonces una de las interpretaciones del sueño: "¡Cualquier día te convidó yo, para que engordes hartándote de comer a costa mía y gustes luego más a mi marido!" De este modo, cuando a la noche siguiente sueña usted que no puede dar una comida, no hace su sueño sino realizar su deseo de no colaborar a redondear las formas de su amiga." Es así que el deseo de la paciente consiste en que no se realice un deseo de su amiga. En su lugar, sueña que no se realiza un deseo propio. Se identifica, pues, con ella. Nace así la "infección psíquica". La labor de Freud es lograda, digámoslo, satisfactoria.

¿Cuál es el interés de esta comunicación, más allá de que Freud, que se siente provocado, vuelva a poner las cosas en su lugar en cuanto al deseo del sueño y transcriba uno de los primeros sueños de transferencia que conocemos (el deseo de

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 30 de Enero de 2009. También se encuentra publicado en el facebook de Carlos Faig.

contradecirlo)? Es evidente que la señora vienesa –“la bella carnicera” desde entonces– estaba “bien atendida” por su marido. Nadie, mirándole la cara, se hubiera atrevido a decirle lo contrario. Y esto es lo perturbador. El motivo mismo quizá de la prisa de Freud. La bella carnicera, oficiosamente, había encontrado su “dulce camionero”. De no ser así, la observación carecería de interés: se entendería por qué ese deseo insatisfecho. Entonces, ¿qué quiere?

Charcot y Bernheim (a quien Freud cita), un tiempo antes, habían colaborado un tanto inadvertidamente en el laborioso intento de situar a la histeria en la perspectiva correcta. Con sus experimentos sobre la hipnosis proveen una argumentación que rebate la idea de que la histérica simula, o directamente miente. Ponen, pues, a Freud sobre la pista. Ciertos actos y síntomas propios de la histeria recuerdan los encargos posthipnóticos. Poco después, estos síntomas son tomados en otra órbita. Nace el psicoanálisis.

Ahora bien, y entramos de lleno en lo que nos interesa, unos setenta años después de *La interpretación de los sueños*, Lacan afirma que las histéricas se curan de todo salvo de la histeria. Se podría pensar, transferencia mediante, que el analista queda insatisfecho: no cura. Con esto se obtendría un final de análisis y todo tendría un feliz término. Sin embargo, esquivando la generalización, podemos tomar a la letra la frase de Lacan y, por tanto, la insatisfacción de la histeria. Y si esto es literalmente así, se esboza un sexo más allá del sexo que conocemos. Se entreabre pues una dimensión lujuriosa. Pero, hay que observarlo, Freud ante esa lujuria se detiene. Toda su vida y a lo largo de su obra se preguntó qué quiere la mujer. La imagen y el símbolo, la figura del Padre, retorcida por el mito de la horda primitiva, es, por otro lado y concomitantemente, el tapón que encuentra. Hay algo insoportable en Freud, decía Lacan. Inaudible. Inaguantable. Muy curiosamente, cada vez que Lacan se acerca e intenta cernir lo que se atisba, un hecho “fortuito” lo frena. Nos deja librados al principio del placer. El seminario *Los nombres del padre* –del que sólo nos entrega su primera lección– iba a abordar ese tema. En su programa, según podemos imaginarlo y restituirlo, en su base misma estaba en juego una retoma por su otra faz del tema edípico. El interdicto del Edipo, la prohibición del incesto, deviene, cortada por su revés, *el goce incestuoso como salvaguarda del sexo excluido*. El complejo de Edipo se aprehende entonces como un engaña-ojo, en *trompe-l'oeil*. Freud prefirió, ya es parte de la historia, sostener al Padre en el mito. Y Lacan –apremiado por la Internacional y finalmente excomulgado– que podría haber dicho algo, o mucho, se cayó la boca.

Las consecuencias de la segunda vuelta, por supuesto, son múltiples y vastas. Por un lado, el Edipo y el incesto devienen las formas históricas que toma la imposibilidad del goce. Aportan la solución de prohibir algo que de por sí es imposible. En segundo lugar, la cuestión del padre, tan importante en Freud, y del Nombre del Padre, en Lacan, pierde buena parte de su alcance. Y, sobre todo, la cuestión de devenir hombre o mujer, en relación a la exclusión del sexo, se torna problemática. La determinación de la diferencia de los sexos (mediante el Falo, el Padre, la salida del Edipo, etc.), en el mismo movimiento de su constitución, deja fuera la sexualidad. (Lacan demuestra posteriormente que la sexuación es del orden del sentido.) Así, nos vemos en la comedia.

Pero esta omisión se repite. Lacan sustrae dos veces su enunciación. El seminario XV también se interrumpe. El Mayo francés (el seminario se desarrollaba en el curso lectivo 1967-1968) lo deja en suspenso. Y cuando Lacan retoma su enseñanza afirma que, así como la aceleración en la caída de los cuerpos, lo poco que le quedaba por decir era lo más importante. Lacan –sabía bien lo que era el “golpe de ascensor”¹– nos seduce. El punto aquí hacía a la falla propia y constitutiva del acto analítico. Lacan calla en esta oportunidad –podemos deducirlo en parte por el seminario siguiente– la razón de que *el analista funcione como*

"chivo emisario". El final del análisis, el acto, lo hace cargo de que la sexualidad no tiene arreglo: es su "culpa".

Freud se detiene aparentemente porque no quiere o no puede ver más allá. Lacan, por voluntad propia. Porque prefiere no dar a luz: "*Ustedes tienen orejas para no oír y por eso dejamos acá*" –nos recrimina. Pero, y aunque tal vez tenga razón, nos pone al tanto con dos o tres guiños. A las interrupciones que señalamos, agreguemos la siguiente pregunta: ¿a qué nos llevaría que la Dama, sitiada en el amor cortés, en el lugar de la Cosa, se interese libidinalmente en el asunto hasta el extravío? O bien, volviendo al sueño que relatamos al principio: *¿qué ocurre cuando una mujer muy bien provista por su marido se encuentra con un cantante de voz?*² Como el encuentro sería demasiado bueno –según se nos dice– no dura mucho. En esta hipotética ilustración de Lacan se trata de la bella carnicera, aunque ella haya buscado primeramente la voz de Freud. En relación con la exclusión del sexo, la insatisfacción (histérica) no tiene pues nada de engañoso, reductible, y debemos darle un estatuto más amplio que el sintomático. Ese estatuto concierne a una forma de despertar que nos encuentra solos –como deseaba Lacan, todo parece indicarlo, y podría decirse que hemos demostrado– aunque hayamos pernoctado en una institución o dormitado en el diván de nuestro analista.

Notas

1. El uso de la locución "*coup d'ascenseur*" es relativamente frecuente en francés. En cambio, en castellano no encontramos una expresión que describa el equivalente en la mujer de la erección masculina. Cf. J. Lacan, *La lógica del fantasma*, lección del 21 de junio de 1967, inédito.

2. En francés la expresión que Lacan utiliza es "*chanteur à voix*". Para multiplicar el efecto, supongamos que la voz del cantante –podría ser otro objeto, pero este es muy indicado– suena afectada, incluso afeminada, haciendo resonar a la mujer como un abismo, encontrando su eco ilimitado. Abriéndola a la dimensión que representa: la exclusión del sexo y su silencio. Recordemos que el canto tropieza con las oclusivas; los cortes tienden a desaparecer (tanto como en el partenaire: hay que saber por dónde despunta el goce).

IX. CUESTIONES TÉCNICAS

UN ASPECTO DE LA TÉCNICA FREUDIANA VINCULADO CON EL SIMBOLISMO*

1. En diversos historiales Freud deduce sus conclusiones, o bien presenta el material, basándose en una *técnica combinada*. La mixtura de esta técnica, que constituye un hecho poco señalado y muy visible en la experiencia freudiana, combina el simbolismo –una clave fija– y la asociación libre –una clave desconocida–. Ilustremos este punto con la definición de Freud: "Los elementos simbólicos del contenido manifiesto nos obligan a emplear una técnica combinada que se apoya, por un lado, en las asociaciones del sujeto y completa, por otro, la interpretación con el conocimiento que el interpretador posee del simbolismo"¹.

El simbolismo ocupa en la obra freudiana un lugar más importante del que se tiende a otorgarle actualmente. El estatuto teórico del símbolo es muy complejo aun examinando únicamente *Interpretación de los sueños*. El símbolo allí se ve afectado por la sobredeterminación –a pesar de que se defina por una clave fija–, su significación misma depende del contexto. Freud, todo parece indicarlo así, elidió en la primera versión de *Interpretación de los sueños* el tema del simbolismo (o mejor: redujo al mínimo su exposición) para facilitar la comprensión de su innovación. Para restituir la época del descubrimiento, la atmósfera de los primeros freudianos, en este punto particular, conviene recordar la indagación de Freud y algunos discípulos en la mitología –los símbolos allí pululan–, y a Rank que figuró algunos años con la autoría de dos capítulos del texto de Freud. Pero quizá debamos pensar ante todo en la caricatura del analista que presenta el cine inglés y norteamericano de los '50, evidente en Hitchcock; por ejemplo, en el filme *Vértigo*. En este cine uno de los rasgos distintivos del analista es la pasión por el símbolo. Así, cuando alguien aparece en pantalla diciendo que la serpiente es un símbolo fálico, o que la caja representa la vagina, no dudamos en hallarnos frente a un freudiano. Hoy, tal vez, esta identificación produzca algún escozor. Pero, sin embargo, esta percepción tiene justificación: esos símbolos son, en efecto, freudianos, nos guste o no. Buscando un poco entre la psicología revuelta de los semanarios nos topamos con joyitas del mismo estilo, que nos devuelven la dimensión del freudismo antes de la consigna lacaniana del retorno a Freud; antes de que se lo reprimiera. El estatuto del símbolo fue parcialmente eclipsado por la teoría del significante de Lacan. Pero Freud mismo, lo dijimos antes, había efectuado una primera "represión" de este tema. Y, en lo fundamental, esto se debió a la necesidad de que su texto no fuera confundido con una clave de los sueños, como las que eran frecuentes en aquella época y todavía hoy circulan. En verdad, pensando en la obra freudiana hacia principios de siglo, en lo que había escrito hasta esa fecha, Freud tomaba como un referente continuo al saber popular (ocasionalmente este tipo de saber es la clave de la interpretación) y, por lo tanto, se prestaba fácilmente a la confusión aludida en la medida en que las claves de los sueños participaban (y participan) de fenómenos de creencia masivos.

La cuestión del símbolo es legible en varios historiales a partir de la utilización de la llamada *técnica combinada*. Veámoslo.

En el caso Dora, si nos dirigimos al primer sueño de la joven que analiza Freud, todo el material aportado converge hacia el vocablo *Schachtel* –caja y mujer en sentido despectivo–: las gotas, la afonía, la tos, el contagio de la venérea, etc. La presencia de la caja de joyas, en inicio, en el contenido manifiesto del sueño, ya conlleva simbólicamente la interpretación que alcanzará Freud. Y de manera evidente –aunque Freud no lo diga expresamente– la interpretación por símbolo y la asociación libre convergen.

* El presente artículo fue publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.

Esto configura una curiosa situación por dos razones: en primer lugar y en general, porque el contenido manifiesto debe leerse como un rebús, una vez desplegado el contenido latente. El trabajo de interpretación del sueño es de ida y vuelta (como el modelo del capítulo VII de *Traumdeutung*): va hacia la palabra y vuelve hacia el jeroglífico (el rebús). De esta manera el rebús figura una prueba de corrección o lectura que *no puede faltar* en la interpretación del sueño por cuanto el contenido manifiesto no podría constituirse de otro modo que como rebús. Excepto, claro, en el caso de que sea simbólico –y esto es lo que parece ocurrir en *Dora*–. El símbolo sustituye al rebús y nos vemos obligados a preguntarnos si el simbolismo freudiano no es simplemente un rebús convencionalizado, que ganó el lenguaje. Y en segundo lugar, porque Freud muestra en el historial una posición transferencial que lo identifica a un ginecólogo. Leemos por ejemplo: "Me limitaré –dice Freud en la introducción de 1925 al historial– simplemente a reclamar para mí los derechos que nadie niega al ginecólogo –o más exactamente aun, una parte muy restringida de tales derechos– y a denunciar como un signo de salacidad perversa o singular la sospecha, en alguien posible, de que tales conversaciones sean un buen medio para excitar o satisfacer deseos sexuales"².

Se trata del ginecólogo y su *hýsteron* histérico. Al respecto la pregunta: "¿Dónde está la caja?", en el segundo sueño, es sumamente ilustrativa del movimiento. Por lo demás, hay que observar la salvedad que realiza Freud: "(...) una parte restringida de tales derechos", vale decir, no va a examinarla como ginecólogo. Pero entonces, ¿para qué compararse? Por otro lado, que "tales conversaciones (no) sean un buen medio para excitar o satisfacer deseos sexuales" implica renunciar al psicoanálisis. Pero entonces, ¿para qué tanta charla?

Si se comparan *Dora* y *Die Traumdeutung* se encuentran una buena cantidad de reglas técnicas aplicadas al caso y una serie de símbolos comunes a ambos textos.

Un conjunto de símbolos más complejo resume el historial del Hombre de las ratas. Como se sabe, se trata de las cinco equivalencias simbólicas que Freud sólo expondrá formalmente seis años después de presentado este caso. Así pues, la *rata*, punto de sobredeterminación del material, se encadena de manera significativa con el complejo paterno (*Heiraten*) y, a la vez, tiene un valor simbólico (pene, niño; etc.)

En Juanito el caballo es un símbolo paterno, como lo será siempre en toda fobia el animal a partir de *Tótem* y *tabú*. Esta aparición del animal como símbolo paterno tiene su explicación en *Traumdeutung*: "La elaboración onírica simboliza generalmente con *animales salvajes* los instintos apasionados –del soñador o de otras personas– que infunden temor al sujeto, o sea, con un mínimo desplazamiento, las personas mismas a que dichos instintos corresponden. De aquí a la representación del temido *padre* por animales feroces, perros o caballos salvajes –representación que nos recuerda el totemismo– no hay más que un paso. Pudiera decirse que los animales salvajes sirven para representar la *libido*, temida por el yo y combatida por la represión"³.

2. El subtítulo de *Pegan a un niño* dice: *Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales*. Excluyendo la referencia psicopatológica a la perversión y considerando que al menos cinco de los seis pacientes sobre los que toma ejemplo el texto no son perversos, la pregunta es por qué se trata de una fantasía masturbatoria. Es obvio que el despliegue (o la actuación) de esta fantasía no constituye una escena perversa. El terreno en el que se manifiesta es neurótico por definición. Existe, por tanto, más de una razón para preguntarse por la conexión entre el contenido de la fantasía y la masturbación. ¿Por qué la fantasía no conduce a una satisfacción perversa, a una escenificación? Freud responde que la

satisfacción aportada es de naturaleza masoquista: "Pero sólo la forma de esta fantasía es sádica; la satisfacción extraída es masoquista; su significación está en que ha tornado la carga libidinosa en la parte reprimida, y con ella también el sentimiento de culpabilidad concomitante al contenido"⁴. La referencia a un onanismo masoquista no arregla la laguna del texto –salvo que se tome literalmente la expresión: golpearse el pene–: el origen de la satisfacción es precisamente lo que habría que demostrar. Esta mención anticipa el punto que debemos alcanzar.

Nuevamente recurriremos a *Interpretación de los sueños* para ponernos en camino: "Los niños (los pequeños) suelen también constituir un símbolo de los órganos genitales correlativamente a la costumbre corriente – tanto en las mujeres como en los hombres– de dar al órgano sexual el cariñoso apelativo de "mi pequeño". Jugar con un niño pequeño o pegarle, etc., son con frecuencia representaciones oníricas de la masturbación"⁵.

Con este párrafo podemos sostener que en *Pegan a un niño* también está presente la técnica combinada que vimos antes en los historiales. La reconstrucción de la segunda fase de la fantasía en la niña, la persecución del encadenamiento de la fantasía en general (en la niña y el varón) finalmente resultan anticipados por una *asociación simbólica*: el niño como símbolo fálico. Además, la presencia de *das Kleine* determina unívocamente el contenido de la fantasía en relación con la masturbación y, asimismo, conecta sin dificultad ninguna el masoquismo y la masturbación.

¿Por qué entonces la explicación más simple es evitada por Freud? Un razonamiento tal, creemos, proporciona demasiado y demasiado pronto. En este sentido, aparece como una perogrullada o un truísmo. La apelación al simbolismo tampoco podría explicar "genéticamente" a las perversiones por su valor universal, y, habría que decir, hasta cierto punto formal. Sin embargo, y por las mismas razones, por esa vía se desliza el pensamiento de Freud y su concepto. En *Algunas consecuencias psíquicas* la equiparación del niño y el clítoris se ve abruptamente llevada al primer plano: "Esta fantasía (pegan a un niño) parece ser una reliquia del período fálico en la niña; la peculiar rigidez que tanto llamó mi atención en la monótona fórmula "pegan a un niño" probablemente acepte aun otra interpretación particular. El niño que allí es pegado-acariciado, en el fondo quizá no sea otra cosa sino el propio clítoris, de modo que en su nivel más profundo dicho enunciado contendría una confesión de la masturbación, que desde su comienzo en la fase fálica hasta la edad más madura se mantiene vinculada al contenido de esa fórmula"⁶.

Debemos observar que los términos que utiliza Freud ("El niño que allí es pegado-acariciado") son cercanos a los que utilizara en *Die Traumdeutung* y que citamos antes. Esto refuerza la idea de que Freud disponía *in mentis* de la asociación simbólica mientras escribía el artículo, y suprimió intencionalmente este concepto del texto. ¿Acaso como interlocutores, en el tren freudiano, el simbolismo resultaría un tema inconveniente de conversación? Por otra parte, nuevamente hallamos la expresión "reliquia" referida a la fantasía que tratamos. Esta vez no se trata de una reliquia del Edipo⁷ sino del período fálico en la niña. Por esto, el tratamiento del tema en *Algunas consecuencias psíquicas* no constituye, como sostiene Nassif⁸, una cuarta fase de desarrollo de la fantasía sino más bien un subtexto o, más simplemente, una sobreinterpretación que conlleva un "blanqueo" teórico del razonamiento freudiano.

3. Si el simbolismo freudiano tiene la importancia que le acordamos aquí, ¿por qué se lo ha descuidado tanto en los últimos años? El avance del estructuralismo y la lingüística, y su posterior incorporación al psicoanálisis vía Lacan, privilegia el

estudio de todo tipo de códigos y, por allí mismo, evita abordar los fenómenos de la lengua que se presentan más aislados. Este es el caso del símbolo, por cierto, que por definición no pertenece a un código (en el sentido saussureano). La constitución de la lingüística estructural relega, pues, el estudio del simbolismo. Estos objetos, para decirlo elegantemente, no se convienen. ¿Cómo ubicar al simbolismo, por ejemplo, en la bipartición lengua/habla? Al no hacer código, el simbolismo no es un hecho de lengua; mientras que su universalidad –1a relación constante con lo que significa– impide considerarlo como un hecho de habla.

Los símbolos, en efecto, valen por sí mismos. *El "verdadero" símbolo*, diremos parafraseando a Jones, *no es opositivo ni negativo ni diferencial*. La relación entre el símbolo y lo que significa es directa, carece de mediación y obedece a ciertas razones analógicas que Freud enumeró parcialmente. El símbolo puede constituirse por las siguientes razones:

-*función*: el puente es símbolo del pene porque une;

-*forma*: el laberinto simboliza al parto anal por parecerse a los intestinos;

-*ritmo*: subir una escalera simboliza el coito porque hay continuidad rítmica, graduación y creciente agitación respiratoria con la que se llega a un punto cumbre;

-*tamaño*: la lima simboliza al pene por su tamaño (por su función, en cambio –frotar–, simboliza a la masturbación);

-*alusión*: los vestidos simbolizan la desnudez (contraste, contigüidad)⁹.

En cualquiera de estos casos la operación que origina al símbolo no se halla en la lengua. Si extendemos esta idea para pensar la relación entre símbolo y contenido manifiesto del sueño, vemos que Freud registra que la relación es múltiple. En efecto, el símbolo puede valer como tal y, además, puede ser tomado literalmente (ejemplo: la escalera es símbolo del coito, y, literalmente, *Steigen* significa en alemán subidor y cogedor). Esto indica que la independencia del símbolo es casi completa: aun implicado en el contenido manifiesto y habiendo cambiado de función, su valor de símbolo se conserva. El símbolo dispone de una inmunidad funcional envidiable.

Por otra parte, si revisamos los dos textos de Lacan dedicados a Jones y su teoría del simbolismo advertimos que el examen del tema es bastante apresurado. Lacan, por ejemplo, atribuye a Jones la idea de que el simbolismo se reduce, finalmente, a la designación de ciertas relaciones fundamentales¹⁰.

Esta asignación es indebida. Jones, en rigor, tomó la idea de Freud; a quien, por cierto, cita en su texto. No pretendía haber descubierto nada en este punto. Otra cuestión que atestigua la rapidez con que Lacan examinó este tema se manifiesta cuando sostiene que el simbolismo no ocupaba ningún lugar en la primera edición de *Traumdeutung*. Este desarrollo, contrariamente a lo que afirma Lacan, no es sólo un agregado de 1914. Ya dijimos antes que esta referencia se ve especialmente reducida en 1900, para evitar que *La interpretación de los sueños* sea confundida con una clave de los sueños.

Queda por establecer si los textos de Lacan resuelven el tema del simbolismo, más allá de la crítica a Ernest Jones, que, aunque justa, no presenta positivamente el problema. Por momentos Lacan parece identificar simbolismo y objeto (a), en otras ocasiones parece sustituir la concepción metafórica de Jones por un planteo metonímico del símbolo emparentándolo al falo¹¹.

Sea como sea, el simbolismo tiene una presencia clínica importante y descuidada: en los sueños (se interpreten o no los símbolos), en la clínica de la psicosis (los pájaros, por ejemplo, son una simbolización frecuente –ya observada por Schreber en sus *Memorias*–), y en enfermedades psicosomáticas como el asma (en los niños asmáticos la nieve es un símbolo frecuente de un cambio de estado), para no citar más que tres ejemplos.

Notas

1. Sigmund Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 560
2. O.C., p. 935. (Es importante señalar que las expresiones de Freud corresponden a la *Introducción* a la edición de 1925 de *Historiales clínicos*.)
3. O.C., p. 595 (subrayado por Freud).
4. O.C., p. 2472.
5. O.C., p. 562.
6. O.C., p. 2900.
7. O.C., p. 2474. Además, y sobre todo, en tren de situar inconveniencias, recordemos a la pequeña Ana, hija y paciente de Freud. A ella debemos buena parte del material que Freud nos transmite a propósito de esta fantasía.
8. Jean Nassif, *La fantasía en "Se pega a un niño"*, en *Objeto, castración y fantasía en psicoanálisis*, Siglo XXI ed., Argentina, 1972, pp. 61-62.
9. J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Buenos Aires, 1971, cf. *Simbolismo*, pp. 426-430, y esp. p. 429.
10. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 294. Allí leemos: "En un artículo fundamental sobre el simbolismo, el Dr. Jones, hacia la pagina 15, observa que, aunque haya millares de símbolos en el sentido en que los entiende el psicoanálisis, todos se refieren al cuerpo propio, a las relaciones de parentesco, al nacimiento, a la vida y a la muerte." Cf. también en *Écrits*, p. 704. Hay tr. cast. del texto de Ernest Jones, *La teoría del simbolismo*, en ficha, p. 25 (*British Journal of Psychology*, vol. IX, 2, 1916; retomado en *Papers on Psycho-Analysis*, Londres, Baillière, 5ª ed., 1948). En Freud el concepto se encuentra en *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, 1915-1917, capítulo X, *El simbolismo en el sueño*, O.C., p. 2214.
11. J. Lacan, seminario XIII, lección del 20-4-66 (inédito).

UN CORTE DE TÉCNICA LACANIANA ¿QUÉ PRODUJO EL LACANISMO?*

En la historia del psicoanálisis se ha visto que ciertas técnicas conducían a actuaciones, perversiones transitorias o simples interrupciones del tratamiento. Kris resultó paradigmático, representando a la Psicología del Yo, por el acting que nos cuenta en su caso de plagio.

Ruth Lebovici merece asimismo ser destacada: su *Hombre del fly-tox*, si se nos permite expresarnos así, el caso de ese paciente que termina espiando en un cine hacia el baño de damas, a “la buena distancia del objeto”, marca una época de la técnica analítica.

Recordemos la cuestión de la “paranoia postanalítica” y su vinculación con las formaciones imaginarias cuando toman el lugar de lo real; en parte esa técnica nos lleva al kleinismo, en general a la situación del psicoanálisis en los '50. En esa lista de famosos y técnicas precarias y un tanto ridículas, *démodés* –lista que no queremos proseguir–, aún no figura Lacan, cuyo prestigio se mantiene más o menos intacto. Si así están las cosas, anticipémonos: ¿qué produjo el estilete lacaniano aplicado a la sesión? El corte es el emblema y el instrumento de esta técnica. Sabemos de los problemas que trajo a Lacan con la Internacional. Conocemos menos sus efectos, en los que hoy estamos todavía relativamente sumergidos.

El objeto (a), cortado del discurso, señalado más allá de la significación, es el fundamento que encuentra la técnica de sesiones breves, aun cuando esto nunca se haya explicitado y no exista, por ejemplo, un seminario que se ocupe directamente del tema. En rigor, esta técnica antecede unos siete años a los primeros desarrollos sobre el (a); se remonta a principios de los cincuenta. La justificación de la sesión breve se halla en esa época en el concepto de puntuación. Hay que observar, entonces, que no es la invención o la idea del objeto (a) la que comporta una técnica. La clínica, la práctica precede a la teoría en contradicción abierta con algunos enunciados de Lacan. Además, la técnica se topa con el (a) de un modo, hasta cierto punto, accidental; al menos, se intuye que el encuentro podría no haber ocurrido, y esto le da un aire fortuito, contingente. Entre teoría y técnica –la técnica siempre fue un poco denostada por Lacan– las cosas nunca terminaran de componerse. En una entrevista de 1966 Lacan todavía pedía algunos años más para basar su práctica. Finalmente los tuvo, pero no parece que los haya usado para ese fin.

Recordemos, en tren de orientar nuestra crítica, una idea del seminario *La angustia*: el objeto (a) es un amboceptor. Esto quiere decir que se produce merced a dos cortes. Un corte separa al niño del seno, para tomar como ejemplo el objeto oral, otro corte separa al seno de la madre, en el que el objeto está emplacado, succionando el cuerpo materno. Por eso se explica que el lactante se separe del seno –se destete– como de algo que le pertenece.

Demos un paso más y extendamos la descripción que hacía Lacan del (a) hasta disolverlo en esos mismos cortes. El objeto es la coincidencia de dos cortes. El concepto de objeto (a), en nuestra óptica, puede entenderse como la superposición, el campo de coincidencia de dos marcas. Si trasladamos esto a otro terreno, más general, notamos que las marcas afectan a la lengua y la sexualidad. De una parte, el objeto es no representable, de otra se encuentra separado del cuerpo. Esto lo define y lo constituye. La lengua y el sexo, el cuerpo y la representación presentan marcas que convergen y producen lo que acostumbramos

* El presente artículo fue publicado en: www.elpsitio.com.ar/, el 10 de Septiembre de 2007.

a denominar objeto (a). En la medida en que no hallamos nada positivo del lado del cuerpo (o de lo que está separado del cuerpo) ni del lado de la representación, y que ante todo se presentan faltas o pérdidas, nada impide que sustituyamos al objeto por los cortes. El (a) no está en otro sitio y (salvo el sillón de analista) tampoco dispone de otro lugar donde estar. La situación sería otra si el objeto tuviera sustancia o representación: en ese caso la identificación con los cortes resultaría inapropiada. (Se ve, por otro lado, en qué consiste y de dónde procede la función homotópica del objeto (a) respecto de la castración: el falo no opera a pura pérdida –ni siquiera es separable del cuerpo– y no es meramente una falta.)

En el horizonte de esta sustitución conceptual se halla el axioma italiano, que aislamos en un artículo anterior: la idea de una circularidad entre las faltas que afectan al lenguaje y el sexo, entre la pérdida que atañe a la relación sexual y la estructura del lenguaje en tanto correlativa de la carencia de significante sexual.

La instalación del (a) en el Otro, movimiento que define a la transferencia, puede plantearse también, se lo ve fácilmente, como una superposición de marcas, y de allí la vinculación estrecha entre fantasma y transferencia. El correlato de esta instalación –permítasenos una digresión instructiva y que se atiene a los efectos del significante impar– es la figura de la madre fálica y, más atrás, el padre como portador del falo, como se decía hace unos años. En cierta forma, los conceptos del psicoanálisis se presentan por parejas, duplicados, en cuanto se advierte que lo que ocurre del lado de la lengua encuentra una equivalencia del lado del sexo, y viceversa (la transferencia encuentra su *pendant* en ciertas figuras edípicas, en nuestro ejemplo).

El análisis es concebible, para dar una imagen rápida, en función del deslizamiento de dos láminas agujereadas, una sobre otra. El objeto figura y cubre –insistimos en esto– la distancia inadvertida, que se halla plegada, entre un agujero y otro; permite el abrochamiento de esas faltas que deslizan. Como en el origen de la computación, se trata –en esta ilustración– de tarjetas perforadas. Pero estas tienen la particularidad de que disponen de una sola perforación; o bien, para el caso es lo mismo, muestran una tendencia a concentrar todas las perforaciones en una (en dos superpuestas).

Pasemos al dispositivo y la técnica, y traslademos nuevamente las marcas. Un corte se ubica del lado de la asociación libre (lengua) y otro del lado del analista (sexo, transferencia). Cuando se corta la sesión, sea o no arbitrario el momento que se elija, obviamente se detiene la asociación libre y se produce un más allá del discurso. La cadena significante resulta situada en su valor metonímico, y funciona desde entonces como una pantalla, un velo que indica el desprendimiento del objeto. Sobre esta cuestión existe, como ya señalamos, una fundamentación amplia. El corte se justifica porque supuestamente produce el objeto como metonimia, pero lo que se corta es el discurso: la asociación libre. *Se pierde la palabra en lugar del objeto.*

Si aceptamos este estado de cosas, ¿qué ocurre con la transferencia? No se ha vinculado con el proceso, aunque se produzca luego, porque se ha operado en función de un solo corte. Solo se ubica la perforación en una tarjeta –para seguir con nuestro ejemplo–, la otra queda librada a sí misma, por mucho que se la suponga (perforada). Esta suposición resulta obligada, ya que de otro modo ni siquiera estaríamos en el campo del psicoanálisis; y es lo que permite apreciar por qué costado el lacanismo se desliza a la psicoterapia: el trabajo analítico se ubica sólo del lado del analizante y la transferencia queda fuera de juego.

Es ese el problema más serio, y no tanto si el corte de la sesión resulta arbitrario. La arbitrariedad, si es cierto que el lenguaje apunta a su más allá, se corregiría a posteriori automáticamente.

Veámoslo desde otro ángulo e intentemos una suerte de demostración por el absurdo. Si la técnica del corte liga el lenguaje con el objeto, si el corte presentifica el peso propio de la transferencia y (uno de los costados) del (a), no hay modo de que falle. Cada vez que se hace exhibición del estilete, el objeto resulta alcanzado. Una técnica con esas características debió haber barrido hace tiempo el campo de las psicoterapias y las prácticas psicoanalíticas no lacanianas, porque su eficacia sería extrema y continua. La presentificación del inconsciente y su función en la formación de los síntomas, su conexión con la transferencia y la multitud de fantasías que habrían sido deducidas desde allí, constituirían datos abrumadores. Una técnica infalible y de fácil uso se hubiera impuesto en todos los frentes, y hace ya tiempo que habría cesado toda discusión a su respecto. (Esta cuestión converge con otro problema: el lacanismo está poco capacitado para pensar y situar el hecho de que un análisis pueda ir mal.)

Asumiendo que un tratamiento navega entre dos marcas, ¿qué comporta reducirlo a una? Si se espera que la marca faltante advenga, habrá un efecto mesiánico o de militancia, según el grado de actividad que se imponga al asunto. El lugar de esa marca faltante quedará señalado por el futuro del psicoanálisis, la escuela, la transferencia de trabajo (así llamada), y, no lo olvidemos, el pase y su institución. Ese mañana esperado en el que las marcas van a resolverse constituye un nuevo “domingo de la vida”, para retomar la expresión de Raymond Queneau.

Lacan puede agregarse a la lista que mencionamos al inicio si se acepta que el esfuerzo transferencial por alcanzar y abastecer el corte sustraído hace perder la palabra al analizante. Hay una sola marca que se exige a sí misma valer por dos y, duplicándose o adquiriendo otra función, pretende tomar el lugar del objeto. En tanto falta el corte que introduce al (a) como intervalar, el discurso es aspirado por el agujero. Los elementos discretos que componen el lenguaje quedan equiparados –una suerte de composición de figura y fondo– a los intervalos que los separan. El efecto más visible de la técnica lacaniana –contrariando las consignas que se hallan en el origen de la enseñanza y el proyecto teórico de Lacan: la escucha, el énfasis en el campo del lenguaje, etc.– es pues la pérdida de la palabra. Ciertamente, la primera asociación que se nos ocurre refiere que el lacanismo casi no produjo analistas que sostuvieran una palabra propia. Se ha caracterizado, por el contrario, por la repetición y la sumisión a un sistema cerrado de saber que en cuanto se anuncia se escabulle.

Hasta cierto punto, y por paradójico que resulte respecto de la renovación que Lacan introdujo y su vindicación del freudismo, el lacanismo produjo una expansión del campo de las psicoterapias analíticas.

Se impone ahora una pregunta ingenua: ¿por qué razón justamente aquel que inventó el concepto de objeto (a) lo utilizaría indebidamente?

Por un lado, en Lacan el tema del amboceptor y los cortes es una característica más del objeto. La simplificación –la escobilla que nos permitiría barrer el campo teórico– que proponemos aquí, y que se extiende a múltiples sectores de la teoría y no solamente a los desarrollos de La angustia, no existe en el Seminario.

Por otro lado, en la obra de Lacan siempre hay un importante automatismo transferencial en cuestión, aunque el concepto no termine de explicitarse claramente nunca. Llevado al extremo ese automatismo podría formularse como

una ley del saber supuesto. Y hace juego, como vimos aquí, con una técnica también automática –al menos en cuanto a sus efectos– del corte.

Pero quizá lo más importante, en tercer lugar, se atiene al hecho de que el proceso que se da entre el (a) y los cortes no es reversible. Si se ajustan las marcas (si hay análisis y transferencia) se produce el objeto, así como cuando enfocamos el microscopio se produce en algún sitio virtual una imagen –y la imagen es de Freud–. Pero apuntar al (a) directamente no produce de forma necesaria una convergencia de cortes (produce un saber ectópico o en cortocircuito). Estaríamos en este último caso en una situación similar a la de aquel que toma la fórmula por el ejercicio, es decir, suprime el desarrollo imprescindible para resolver una ecuación, por ejemplo, y en su lugar presenta la regla que debería aplicarse. Si esta fue la vía de Lacan es porque quería ahorrarnos el trabajo.

Voilà pourquoi votre fille est muette!
(proverbio citado por Lacan)

POSICIONES DE LA TÉCNICA*

En un artículo anterior, publicado en Imago Agenda, propusimos una formula que intenta proveer la ilación del Seminario: la relación entre el objeto y la estructura combinatoria del a, menos fi ($-\phi$), equivale a la sustitución del sexo por el sentido. Vamos a ocuparnos ahora, prosiguiendo aquel artículo en una perspectiva clínica, del objeto como cierre de la significación en tanto esa clausura lo liga a la satisfacción que subtiende. La formalización del Seminario, la aprehensión de sus líneas principales, incide sobre la técnica y permite, creemos, continuar la investigación abierta por Lacan. Nos guiará la siguiente pregunta: ¿cómo se ubica la transferencia en el material y desde dónde?

I. La foto y quién la toma.

Convengamos, para comenzar, que el sueño nos sustrae. Todos sus elementos son representaciones sustituidas al yo del soñante. Han tomado su lugar. Las imágenes oníricas lo suplen y cada una de ellas lo representa. Somos vistos o hablados, en una representación que se invierte, desde el hiato que absorbe al yo en el sueño. El significante, la demanda librada a sí misma, tiene una vocación devorante (solo la no-relación permite articular la función de la libertad¹, desalinearse del efecto devorante del significante²). El sueño que nos engulle es, pues, el otro lado. Esta captura, similar, comparable, a la captura pulsional nos aloja, y en un mismo movimiento nos desaloja, en su agujero mismo. Exige que el objeto asuma esa posición para que pueda leerse el sujeto. El objeto marca la exclusión. La asociación libre –al menos en un horizonte ideal donde el habla solo vale por su intervalo– se corresponde con estos datos en tanto remite a la falta yoica y marca su lugar ausente. Del lado del analista, la cuestión transcurre en términos de la falta de marca en la pulsión, hasta tanto se ubique el objeto. De una parte se tiende a borrar la marca del yo; de otra, la marca del objeto. El discurso funciona, en el extremo del análisis, como envolvente, mimético, en estrecha correspondencia con la circularidad pulsional. (En principio, esto ubica la reflexión en términos psicoanalíticos sobre el lenguaje en otra órbita que la de la lingüística, dado que concierne al goce.)

Se explica asimismo por qué la asociación libre dispara el amor de transferencia en la cura. Esta técnica es isomórfica (recrea en otro ámbito la estructura que resulta de la exclusión del sexo) y homotópica a la vez (está en el lugar de la forclusión que comporta la no-relación). Es un dentro y un fuera puesto que suple al ámbito pulsional y lo sobrevuela; y, en algún sentido, es infraestructura tanto como superestructura.

¿Dónde estoy cuando el paciente me habla?³ Si nos preguntamos por qué el paciente nos cuenta algo, solo podremos aproximar una interpretación que apunte a la transferencia si ubicamos que la respuesta no está exactamente en el material, sin por eso estar en otro lugar. Hay que admitir pues una falla del decir que concierne al analista y lo localiza. Pero así ubicado, lo afecta cierta nuliubicuidad. Se halla en el otro lado –lugar que emparentamos antes al sueño–; se instala en un punto de inversión no especular. Esta inversión circular de la perspectiva⁴, del horizonte del decir, semeja una suerte de embudo, desde donde resulta lanzada la interpretación. La fuerza, cierto automatismo tributario de esta falla, modela y coacciona sobre la interpretación.

Al ubicar el telón sobre el que se proyecta el material obtenemos el objeto. Y ésto porque, como es obvio, esa pantalla comporta pérdida de representación. O vemos

* El presente artículo fue publicado en la Revista Imago Agenda Nº 140, en: www.imagoagenda.com/, en Junio de 2010.

la película o la pantalla. Si localizamos el cierre que produce el objeto y consolida la significación, damos con el sujeto, incluso lo producimos. La pérdida de representación, como sabemos, implica al sujeto en tanto significante elidido, faltante. La separación del objeto permitía que el sujeto se representara. Tocamos aquí la economía del fantasma y el principio del placer (son lo mismo). Con la cuestión de la pantalla volvemos a un texto anterior también publicado en este medio: *Testimonios del film*. En relación con aquel artículo podemos agregar ahora que el trabajo analítico sobre la representación, es decir, sobre el sueño que soñamos despiertos, es lo que permite salir de la película⁵ (identificando la significación con la película y en tanto la significación es una demostración del relato), de los sentidos de la historia que oímos. Mientras la significación se sostenga, mientras no se advierta el vacío sobre el que subsiste, el sexo no es asequible (aunque, a su turno, también fugue)⁶.

Resumamos. Si me pregunto: *¿por qué me lo cuenta?*, comienzo a situar la transferencia. Pero debemos advertir que esta pregunta no apunta a una motivación, a una intención, sino a lo que *sale de la representación y ubica al goce en la falla del decir*.

II. Un fotógrafo inesperado.

La técnica que resulta de aquí comporta dos posiciones, como lo supo el kleinismo, aunque las elaboraciones teóricas sean muy diferentes. Y esto porque implica un trabajo sobre caídas parciales del sujeto supuesto saber. Esta instancia se torna discontinua⁷. La primera de ellas refiere a la significación y resulta de la función del objeto. La segunda liga con la satisfacción y el no sentido, el despertar. Y remite, obviamente, a la castración, a la aprehensión de lo que suple al sexo forcluido. Una posición remite al objeto y al sentido, la otra a la marca fálica y el sexo. Alternamos entre la devoración y la libertad, el sentido que alimentamos y lo fálico, el voraz ensueño aristotélico y la metamorfosis freudiana.

Notas

1. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, París, 2006, p. 74. Leemos allí: "Las personas serias, a las cuales se proponen esas soluciones elegantes, que hacen a la domesticación del falo, y bien, es curioso, son ellas quienes se rehúsan. ¿Y por qué? Para preservar lo que se llama la libertad, en tanto que esta es precisamente idéntica a la no existencia de la relación sexual."
2. Sobre el carácter devorante del significante, cf., *D'un Autre a l'autre*, París, Seuil, 2006, p. 74, en relación con la constitución del Otro como saber absoluto. Esta referencia, en cuanto se la desarrolla y extienden sus consecuencias, presenta el interés de conectar con la escena primaria y el alto grado de captura y alienación que comporta. Y, asimismo, ibid., p. 307: "La experiencia nos muestra que a condición de que se produzca el pasaje al campo del Otro, el significante se presenta como lo que es respecto del narcisismo, a saber, como devorante."
3. "Que se diga resta olvidado detrás de lo que se dice en lo que se oye", señalaba Lacan. Es otra manera de acceder al problema de la técnica, entrando por y en los términos de *L'étourdit* (en *Scilicet* nº 4, Seuil, París, 1973, p. 5 y *passim*).
4. Para una primera aproximación a esta cuestión son útiles las reflexiones de Jean Paulhan, en *Les incertitudes du langage*, Gallimard, París, 1970, p. 113. Paulhan caracteriza a las lenguas aglutinantes como pasivas y relativas. Escribe: "(Como ejemplo de una construcción:) habitadas por mi las dependencias, habitadas por las dependencias la casa. Exagero a penas. Esto obliga a otra disposición, a una verdadera inversión del pensamiento." En las lenguas aglutinantes permanecemos, al parecer, algo más próximos a la captura mimética del lenguaje.
5. Es por esto que un cambio de posición subjetiva, como se suele decir, no basta. No se trata de que el sujeto cambie de lugar, mute, se corra, se desplace. Se trata de una pérdida de representación, de la producción del sujeto como conjunto vacío, como falta de significante. Esto no comporta un cambio de posición: no hay allí ninguna posición asumible. Y por eso Lacan habla de destitución subjetiva. El sujeto no asume otro rol en la película: sale de la proyección. Y esto es otra cosa y tiene otros efectos. En el mismo sentido, las interpretaciones "fuertes", que conmueven al paciente, las "verdades" que el analista podría

sacudirle no tienen más que un efecto superyoico, a veces espectacular, pero técnicamente son intervenciones pobres. Una interpretación "terrible", "terrorífica", conlleva demasiado sentido.

6. "Cuando el esp de un laps –vale decir, puesto que solo escribo en francés: el espacio de un lapsus– ya no tiene ningún alcance de sentido (o interpretación), tan solo entonces puede uno estar seguro de que está en el inconsciente." J. Lacan, Prefacio a la edición inglesa del seminario XI, en *Ornicar?* nº 12/13, Navarin, París, 1977, p. 124.

7. La discontinuidad del SSS, que se trabaje sobre caídas parciales, comporta necesariamente una crítica a la teoría de Lacan del final del análisis. En el ámbito institucional obliga a abandonar la práctica del pase. El sostenimiento de su dispositivo detiene, desde la muerte de Lacan, el avance de la teoría analítica y su práctica.

X. LECTURAS CLÍNICAS DEL CINE

Dos vecinos que se odian sufren un accidente. La caja del camión volcador, propiedad de uno de ellos, les cae encima. Salen del hospital en silla de ruedas. Desde entonces comienzan una peregrinación que los lleva a Namur y a Finlandia. En este país pretenden cobrar una indemnización de seis millones de euros: allí está instalada la fábrica Aaltra, que construyó el volcador.

Ficha técnica y artística.

Benoit Delépine y Gustave de Kervern son los directores, guionistas y actores principales. La producción es francobelga (mayoritariamente belga). Se realiza en el año 2004. En Argentina se estrena en septiembre de 2008. Benoit Delépine figura actuando como empleado; el otro director, de Kervern, interpreta a un obrero agrícola; Isabelle Delépine actúa como la esposa. La película ha sido caracterizada por alguna crítica como un *road-movie*. En cuanto al género, se considera que se trata de un drama o una comedia dramática. También se ha enfatizado el humor negro y un poco raro del film. Figuran diversos actores de reparto: cuatro enfermeras, un kinesiólogo, un médico, el amante, el patrón, etc. Algunos de estos actores son profesionales; otros son amigos de los directores, aficionados. En el film aparece el cineasta Aki Kaurismäki. El rodaje se realizó en blanco y negro y obtuvo varias nominaciones. La duración es de 89 minutos. En la prensa local se le han otorgado entre tres y cuatro estrellas sobre cinco.

Resumen de la película.

Dos vecinos que se odian sufren un accidente. La caja del camión volcador, propiedad de uno de ellos, les cae encima. Salen del hospital en silla de ruedas. Desde entonces comienzan una peregrinación que los lleva a Namur y a Finlandia. En este país pretenden cobrar una indemnización de seis millones de euros: allí está instalada la fábrica Aaltra, que construyó el volcador.

Cuestiones geográficas ligadas al nombre propio.

Namur es una provincia y ciudad del sur Bélgica, tiene 120 mil habitantes. Parte del viaje, conecta el norte de Francia con el sur de Bélgica. Luxemburgo está entre Alemania, Francia y Bélgica. Por eso se ve en una escena del film un cartel que indica que se está yendo en dirección a ese país, camino a Bélgica. ¿Desde dónde cruzan a Finlandia? El trasbordador que toman para hacer el viaje (los vemos abordarlo y descender de él) puede partir desde Holanda (cruza el Mar del Norte y luego el Báltico), desde Alemania (Mar Báltico) o desde Dinamarca (Báltico también). Algunas escenas parecen filmadas en Holanda. Sin embargo, es más probable que el barco haya zarpado desde Alemania. El recorrido, entonces, se inicia en el noreste de Francia, sigue por Namur (Bélgica), pasa por Holanda, llegan por tierra hasta Alemania y el trasbordador los deja en Finlandia. Se narra un viaje, según el canon. Pero en ese viaje el nombre propio sólo afecta a unos pocos lugares. Ninguno de los personajes del film, por lo que recuerdo, tiene nombre propio. No podríamos llamar aquí ni a Odiseo ni a Dante.

Comentario.

En principio señalemos y pongamos juntos algunos datos. La señora que vive con Delépine aparenta tener un hijo. Tiene al gato como hijo. En la casa hay una cuna vacía, en una habitación dispuesta para el bebé. (Podría tratarse de que perdieron un hijo, o que nunca lo tuvieron, pero esto no tiene asidero en la narración.) Los inválidos son –lo dice el film todo el tiempo– imitaciones de hombres, por eso la risa que los sacude cuando se los reconoce como tales imitaciones (en el episodio del robo de la moto: “Ustedes son basura, una vergüenza”, se les ahorra la apariencia,

* Este artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 29 de Octubre de 2008.

el esfuerzo de sostener en pie la imagen). También el acto de tomar las copas desde abajo va en esa dirección. Están un escalón por debajo, en el subsuelo. La fábrica es una imitación degradada, muy pobre de otra. Y esto da título – de ahí su peso– a la película. El trabajo (a distancia, por Internet) es un simulacro, una imitación: “No es un verdadero trabajo, nos toma el pelo”. El médico indiferente, displicente, imita a un médico y dice lo que se espera que diga: “No pierdan las esperanzas. La ciencia progresa todos los días”. Quizá en esta línea los *covers* que se interpretan en los *pubs* formen parte de la misma idea. Un ejemplo lo provee el artista, un poco *folk*, que interpreta una canción en inglés. Es posible que también se trate de un *cover* en el tema que una banda toca, en otro *pub*, mientras los chicos bailan *metal*, es decir, bailan *pogo* (saltan, chocan, se empujan). En relación con el *metal*, el *hard-rock*, aparece en un momento del viaje un cartel en la ruta que dice *Highway to Hell* –autopista al infierno (simbolizando a la película); además, se trata de un conocido *hit* del grupo de *hard-rock* australiano AC/DC que figura en el álbum homónimo de 1979–. El recurso de filmar carteles indicadores en la ruta se repite varias veces durante la narración, en el estilo de las *road-movie* (otro rasgo de humor negro: es una película de la ruta en silla de ruedas).

En el film no se trata de una imitación psicológica; piagetiana, por ejemplo. El objeto de la película está más cerca del *semblant*, en el sentido lacaniano, que de una conducta imitativa (que para el caso no tiene lugar en la película). En el film se trata de la imitación en tanto tal, de la apariencia (la forma humana, por ejemplo y a lo largo de todo el film). *El objeto del film es la imitación, la copia*. Esta idea halla su tope y conclusión, su máxima expresión, cuando llegan a Aaltra, al final de la peregrinación. Aaltra es la abstracción de la imitación, la copia misma. Llegan al lugar que los acoge. Allí no hay piedad (ellos han estado más allá de la piedad y la conmiseración durante toda la narración). Se encuentran con el material que los hizo. Se abrochan, entonces, al menos tres planos: el título (encuadra la película), el contenido narrativo y el hecho de que esté filmada en blanco y negro (recrea otra época del cine y quizá un género –por lo pronto, el *road-movie*: por donde la película pasa a ser nuevamente una copia– y, a la vez, es una película de bajo presupuesto: clase B). Al dar con el objeto, si se admite que en este caso y para este film, el objeto es la copia, se completa una “partitura”, donde los planos de inscripción se suceden, se agolpan y sobredeterminan. Por supuesto, la ausencia de nombre propio concurre con todo esto. Sin nombre propio, los hombres no se singularizan, o, al menos, no se los puede designar y aprehender en lo singular. En ese sentido, son existencias propiamente anónimas, copias. Se parecen, se confunden, en el límite, se agreden (como vecinos especulares).

Si habláramos tomando prestado el estilo de los *Cahiers du cinema* podríamos decir (en tren de *pasticher* –imitar el estilo– y luego teorizando sobre el cine) que el objeto estético es *le sujet du film*, el objeto y el sujeto, el tema que le es propio. Este objeto se impone como una inversión no especular de la narración. El tema manifiesto, que podría tomarse por el lado de la adaptación a la nueva situación a partir del accidente –el “viaje”, en sentido figurado, de los dos protagonistas a la asunción de su nueva realidad–, resulta leído en perspectiva, en contexto (aprehendido por), o capturado por un objeto donde se encuentran, convergen, como hemos dicho, diversos planos. El objeto es, en este revés de la trama, el “verdadero” sujeto de la narración.

(Observemos al pasar que la imitación es un concepto que se halla muy vinculado al origen de la estética como disciplina independiente y su desprendimiento de la retórica. Se trata de un concepto decisivo, y ha sido retomado por vía del Renacimiento de la antigüedad griega. Sobre él giran las discusiones teóricas en casi todo el siglo XVIII –siglo en el que Baumgarten utiliza por primera vez el término “estética” en su sentido actual–. Por supuesto que aquí no tomamos esta

dirección –aunque quizá tenga algún peso en los directores del film–, pero no podemos dejar de señalarla).

Hay temas conexos, secundarios, que se adosan a la línea interpretativa que para nosotros constituye la principal. El pudor, incluso la vergüenza, es uno. Varias escenas muestran su carácter amboceptor. (El objeto en tanto amboceptor, acláremoslo, se determina a partir de dos cortes. En el caso del seno, por ejemplo, un corte lo separa de la madre, sobre cuyo cuerpo se halla emplacado, y otro corte lo separa del niño, el destete. Ambos cortes determinan al objeto. La referencia a esta característica del objeto en Lacan, cf., por ejemplo, *La angustia*, lecciones del 6 de marzo, 15 y 29 de mayo de 1963.). El impudor de uno toca al otro. De ahí la línea especular (dos paralíticos, la inversión de la A en V –un poco al estilo del Hombre De Los Lobos–, los vecinos, etc.). En relación con el espejo aparece un tema difícil. ¿Cómo pensar la falta que mantiene la distancia a la imagen, cuando esta falta es real o por lo menos resulta absorbida por una falta real? Esta idea podría utilizarse para situar en un contexto teórico el tema de la discapacidad en general y la especularidad del discapacitado. Se trataría del problema de un reconocimiento *alterado* y lo que genera. En este caso, la bipedestación y el arrastrarse, por ejemplo; y temas ligados a la indignidad (la estatura de la imagen especular y los fenómenos de prestigio adosados conforman la fase inversa). El reconocimiento alterado, para decirlo provisoriamente, genera un rebasamiento de la imagen del otro, habilita cierto abuso. Pero al hablar de algo alterado caemos en la cuenta de que queda supuesto un original, sea que exista o no. Y, por lo tanto, nos vemos reconducidos al tema de la copia y la imitación. Y si se quiere darle un marco más amplio: la identificación, la identidad, etc.

Otra línea secundaria es la imposibilidad. En algún sentido, ellos llegan a un lugar en el que ya estaban (volvemos, entonces, a la imagen del paralítico en silla de ruedas subiendo la rampa): el viaje deviene imposible. Aquí podemos anotar: el tren que se va cuando el protagonista está sobre el puente; la imposibilidad de reconocimiento, que la esposa no se atreve a entrar a verlo en el hospital (no es que no quiere, podemos suponer, no puede); la carrera de motos y el hecho de manejar una motocicleta sin pies, etc. Hace años *La fuga del paralítico* y *El pelado con trenzas* eran la respuesta obligada a alguien que preguntaba: “¿Qué fuiste a ver?” Delépine y de Kervern se han dado el gusto de filmar la primera de esas películas. Y ya veremos cómo continúan su carrera de cineastas.

QUÉMESE DESPUÉS DE LEERSE*

En un plano bien manifiesto el tema de la película, lo que abrocha la comedia, es el despido, poner gente a disponibilidad. La gente es prescindible. Pero ¿cómo se nos presenta esa prescindibilidad? ¿A qué obedece el carácter sustituible de las personas?

Ficha técnica y artística.

Título original: Burn After Reading

Dirección: Ethan Coen y Joel Coen

Guión: Ethan Coen y Joel Coen

Elenco: George Clooney, Frances McDormand, Brad Pitt, John Malkovich y Tilda Swinton

Producción: Tim Bevan, Ethan Coen, Joel Coen, David Diliberto, Eric Fellner, Robert Graf

Compañías: Mike Zoss Productions/ Relativity Media (in association with)/ StudioCanal/ Working Title Films

País: Reino Unido/ Estados Unidos/ Francia

Año: 2008

Género: Comedia

Duración: 96 min.

Idioma: Inglés

Estreno: octubre de 2008

Resumen del film.

Osborne Cox, interpretado por John Malkovich, es agente de la CIA. Al comienzo del film vemos cómo lo despiden de la organización. Debido a esto, decide escribir sus memorias. Pero mientras se halla en esa tarea extravía el CD. Este llega a manos de Chad, interpretado por Brad Pitt. Chad trabaja en un gimnasio como instructor. Cuando examina el CD decide extorsionar a Osborne Cox. Supone que la información que halló es comprometedora. Le pide a Osborne cincuenta mil dólares a cambio de reintegrarle el CD. Su socia en el plan de extorsión es Linda, personaje que interpreta Frances McDormand, amiga y compañera de trabajo. Linda desea obtener una suma que le permita hacerse una serie de cirugías plásticas.

Comentario.

En un plano bien manifiesto el tema de la película, lo que abrocha la comedia, es el despido, poner gente a disponibilidad. Este tema toca el comienzo de la película, cuando Malkovich resulta despedido de la CIA, y se extiende a las separaciones que se producen en los dos matrimonios que animan el film. La gente es prescindible. Pero ¿cómo se nos presenta esa prescindibilidad? ¿A qué obedece el carácter sustituible de las personas? En primera instancia, observamos que este hecho se acompaña de un exceso de información. Y esto tanto en lo que respecta a la actividad de la CIA como a los matrimonios en cuestión en el filme. La presencia masiva de la información se traslada, en otro plano, al espectador de la película. En efecto, este "ve" todo. El espectador de los Coen dispone del conjunto de la información. Algo similar ocurre con el lector de Poe. Algunas películas de los Coen, según creo, tienen un parentesco, buscado o no, con "La carta robada". Y no dudo de que la lectura de ese cuento deba recomendarse antes de ver este film, o *Simplemente sangre* (la primera película de los hermanos Coen). Pero hay una diferencia sustantiva. En el texto de Edgar Allan Poe, la carta circula determinando la posición de los sujetos en las tríadas. Pero no se accede a su contenido. En cambio, en *Quémese...* el contenido no ofrece ninguna duda, y hasta cierto punto es unívoco. La comparación entre los Coen y Poe –entre CD y "Carta..."– podría incluso

* Este artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 07 de Enero de 2009.

llevarse más lejos. La miopía, para decirlo de alguna manera, de los personajes del film es comparable a "la política del avestruz", a la suerte de ceguera que comporta. Asimismo, y para concluir la comparación, recordemos que el dinero, en un caso como en otro, es el elemento que termina por abolir la significación. En el film, la CIA paga las cirugías de Linda; y en Poe hay un pago por la carta. Pero este final nos muestra también que el cuerpo ha tomado el lugar del contenido. Las cartas son los cuerpos que circulan. El cuerpo se ha sustituido al falo y esto, como es obvio, comporta una regresión, cierto infantilismo o, al menos, conductas y situaciones infantiles.

Hay un punto donde la comparación entre el film y el cuento de Poe se torna decididamente pertinente y nos permite avanzar en el comentario. Si buscáramos un correlato con la teoría analítica, el tema que todos somos prescindibles y la caducidad que nos afecta nos remite a la caducidad del órgano, y por lo tanto a la detumescencia. Se entremezcla entonces, y se ve por qué, el espionaje sexual, el espionaje de la Agencia, y la función y el rol social de las personas en juego. Los agentes sociales son falos caducos, cartas desviadas cuyo contenido está abierto: nadie espera que lleguen a destino. El destino de esa información es redundante. En este punto la sobreabundancia de información, el enfoque –el narrador omnisciente podría decirse– al estilo "se ve todo", se contrapone a la caducidad de las existencias que circulan por el film, de las personas.

Por último, el título del film remite, según creo, a una vieja serie de espionaje: *Misión imposible*. Los capítulos de aquellas producciones comenzaban con un mensaje que contenía instrucciones, una tarea a cumplir por un agente secreto, y luego, en cuanto el destinatario lo oía, se autodestruía, se quemaba. En *Quémese...* las instrucciones son precisamente contrarias, inversas: la tarea encomendada es quemar el mensaje, y eso es todo. Esto nos remite de nuevo a un órgano que, a pesar de que ha caducado, a pesar de que no tiene ya tarea asignada y función que cumplir, sigue viaje. Dos residuos convergen, dos restos: los del cine de espionaje, parodiado en la película, y los propios del filme. Los Coen filman aquí, pues, tanto la imbecilidad que comporta el cuerpo, y la eficacia social que conlleva, como un cuento de niños (que tiene su expresión directa en el filme a través del personaje que interpreta Tilda Swinton). Y lo que se realiza finalmente es un deseo infantil, un capricho. No hay por qué creer que esto atañe únicamente a la sociedad norteamericana.

LOS USURPADORES DE CUERPOS (1978)*

El argumento de esta película es bien simple. Unas semillas llueven sobre la Tierra desde el espacio exterior. Ya entre nosotros, se disponen como capullos que incuban copias de seres humanos, a los que sustituyen. El mundo que nos muestra el film está poblado de "hombres hechos a la ligera". Han sido literalmente trasplantados.

Ficha técnica y artística.

Origen: USA.

Año: 1978.

Género: terror; ciencia ficción.

Duración: 115 minutos.

Reparto: Donald Sutherland, Jeff Goldblum, Brooken Adams, Leonard Nimoy, etc. Kevin McCarthy y Don Siegel aparecen en escenas especiales; el primero es un actor y el segundo el director de la versión original.

Dirección: Philip Kaufman.

El libro pertenece a Jack Finney. Inicialmente fue concebido como propaganda anticomunista (durante el macartismo). A la fecha se han realizado cuatro versiones del film: 1956, 1978, 1993 y 2007.

Comentario.

En primer término, vayamos al diagnóstico –si se nos da la licencia de examinar así el film–. Se trata de una esquizofrenia de tipo paranoide, o, como en el caso Schreber –según afirma Freud–, de una paranoia (siempre se ha discutido si Schreber encuadra en una u otra de esas entidades). El mundo que nos muestra el film, como lo imaginaba el célebre jurista, está poblado de "hombres hechos a la ligera". Han sido literalmente trasplantados.

Un texto de Victor Tausk (*De la génesis del aparato de influencia durante la esquizofrenia*, en *Obras psicoanalíticas*, Morel, Buenos Aires, 1977, pp. 169-207), que data de 1919, rescata un concepto de la psiquiatría antigua: el aparato de influencia. *De la génesis...* constituye, sin ninguna duda, el artículo más conocido y agudo que escribió aquel malogrado discípulo de Freud (y que le valió, viene al caso, acusaciones de plagio, es decir, de haberse copiado de Freud). El aparato de influencia comienza su existencia a partir de una proyección genital. Esta se va complejizando: se le agregan partes, en general mecánicas, que empiezan a dar forma a un cuerpo, un doble del sujeto. Mientras tanto, y durante las diversas etapas de construcción de la máquina, el sujeto se siente interceptado, recorrido por corrientes eléctricas, manipulado, etc. Pero en el film, a diferencia del texto de Tausk, el aparato de influencia es vegetal, orgánico y no mecánico. Además, no hay etapas en la construcción: unas horas de sueño bastan para que el doble cobre vida y sustituya a la persona real, al ser humano al que copia. Sea como sea, y exagerando un poco, en el film hallamos una versión orgánica, aunque mínima y onírica, del aparato de influencia –el cuerpo de los humanos, una vez "captados", se va consumiendo hasta desintegrarse–.

Existe, pues, encuadrando *Usurpadores...* desde otra perspectiva, un pasaje de lo animal a lo vegetal. Nos vemos frente a un mito donde el contenido esperable se halla invertido. No se trata ya de dar una explicación del surgimiento del hombre desde lo animal, o desde la naturaleza, sino de que las copias retraen al hombre a un estado vegetal. A sus cien jóvenes años, Lévi-Strauss podría decirnos que en ese aspecto la realización no carece de interés, dada la rareza del tema en los mitos que conocemos.

* Este artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 31 de Marzo de 2009.

En *La ciencia ficción a partir de una referencia literaria de Jacques Lacan* (cf. elsigma.com) propuse que la ciencia ficción podía leerse y situarse a partir de dos ejes. Uno de ellos es la sustitución de la relación sexual por una forma bizarra de engendramiento (que en este film se da en los capullos que incuban a los hombres). El otro eje hace al desarrollo del sujeto supuesto saber. El tema del plan, de lo sabido desde antes, de la reabsorción del saber en una instancia preliminar que lo contiene desde siempre, se encuentra con frecuencia. En *Los usurpadores de cuerpos* el despliegue del saber se hace manifiesto en la invasión vegetal que sufre el planeta.

Si trazamos un paralelo del film con la literatura que produjo Ph. Dick, muy aficionado al tema de la identidad –por ejemplo, la novela y el film *Triple identidad*–, vemos que la sustitución de las identidades, diversas partes del film se ocupan de este punto, no tiene aquí retorno. No se trata ya de una dificultad que hay que superar; no queda una memoria en algún lado que se pueda recuperar. La sustitución de los seres humanos por los seres-plantas carece de retorno. La copia elimina el origen. Y esto vuelve a traernos a la cuestión de la relación sexual, la escena primaria y la reproducción.

El tema delirante, a diferencia de buena parte de la ciencia ficción (que con frecuencia se inspira en leyes físicas, biológicas, etc.), va de lo particular a lo general (aun, a lo Universal). Se produce y despliega uno por uno, hombre por hombre, durmiente por durmiente, hasta alcanzar al conjunto de la humanidad. En otras novelas o historietas (*El día de la independencia*, *El eternauta*, etc.), es decir, en otros argumentos de ciencia ficción, una invasión afecta al planeta de un solo golpe, se instala sobre el Universal. Y, luego, la narración va a los hechos particulares; si se quiere, los deduce. *Los usurpadores de cuerpos*, en todo caso –no se trata del único argumento de ciencia ficción que toma esa dirección, hay muchos otros–, trabaja por inducción: hasta completar el conjunto. Y este hecho se produce cuando Donald Sutherland resulta, finalmente, copiado por una desagradable vaina (esta escena no se muestra, se escamotea el “todos”: lo sabemos por el grito que profiere el protagonista y que señala a una “excepción”). Llegados a ese punto del film, en lugar de un desarrollo delirante, o un *délire à deux, à trois*, nos hallamos frente a un *délire universel* (otro tema que aparece con cierta regularidad en la ciencia ficción y que tiene antecedentes en la filosofía y la literatura).

Se cierra así una fantasía de fin del mundo, propiamente paranoica, que nos retrae al inicio de este comentario.

CUATRO MINUTOS*

Traude Krüger (Mónica Bleibtreu) es una anciana pianista que da clases de música en una cárcel alemana. Allí descubre el talento de una joven y conflictiva presa: Jenny (Hannah Herzsprung), de 21 años. Frau Krüger decide presentarla a un certamen musical destinado a jóvenes intérpretes. Las dos mujeres, en apariencia en todo opuestas, se verán obligadas a trabajar en equipo y aprender a respetarse.

Ficha Técnica y artística.

Dirección y guión: Chris Kraus.

País: Alemania.

Año: 2006.

Duración: 113 min.

Género: Drama.

Interpretación: Monica Bleibtreu (Traude Krüger), Hannah Herzsprung (Jenny Von Loeben), Sven Pippig (Mütze), Richy Müller (Kowalski), Jasmin Tabatabai (Ayse), Stefan Kurt (Meyerbeer), Vadim Glowna (Gerhard Von Loeben), Nadja Uhl (Nadine Hoffmann), Peter Davor (Wahrig), Kathrin Kestler (Hannah).

Producción: Meike Kordes y Alexandra Kordes.

Música: Annette Focks.

Fotografía: Judith Kaufmann.

Montaje: Uta Schmidt.

Diseño de producción: Silke Buhr.

Cuatro Minutos.

Comencemos por los detalles –los divinos detalles, como se ha dicho–. El acto de tragar (o tragarse) resulta, en diversos temas conexos, directamente enunciado, narrado: por un lado, Jenny se traga una carta, la profesora intenta comerse parte de un expediente que la involucra con el nazismo; y, por otro, la cárcel “traga” a la gente. De allí resultan varias escenas referidas a peceras (pecera=prisión, siguiendo la vía simbolista, en el sentido literario o plástico, del arte alemán que, como veremos, está muy presente en el film): la que vacían sobre el piano, asimismo otra escena en la que la profesora alimenta a los peces, y también los dos pescados que el director de la prisión tira a la basura. Y, por supuesto, la escena en que Jenny rebota contra el vidrio del hospital. Está en la “pecera”; lo sabe, pero no lo admite.

Otros detalles del film van en esa misma dirección. Las dos escenas de ahorcados (la muerte de la compañera de celda de Jenny es una de ellas) remiten nuevamente al extremo del tema de tragar. En este caso, obviamente, no simbolizado (en el sentido lacaniano: rechazado del significante) y, por tanto, real. Lo real que se abre y nos devora en el nazismo se hace actual a través del símbolo.

Tomemos ahora una perspectiva mayor. La narración del film pivotea sobre un contrapunto entre Jenny y la profesora Krüger, que a su vez es un paralelo entre la época del nazismo y el momento actual. Vemos que Jenny termina presa, renuncia a su libertad y calla lo que podría absolverla, para salvar al amante; así como, en el pasado, la entonces joven profesora de piano, la señora Krüger, mantiene una relación homosexual con una amante, a la que renuncia (al voto de amor, a su amor) en el interrogatorio con un oficial nazi. Se produce entonces una inversión de los términos: la profesora conserva su libertad, Jenny es encarcelada.

Toda la narración resulta cruzada por el tema de la reverencia, a la que podemos considerar el capitoné del film (se liga, por ejemplo, a la hija de uno de los

* Este artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 09 de Abril de 2009.

guardias, que no se aviene al reconocimiento, a la reverencia que la señora Krüger espera de su alumna). El punto de capitoné se establece entre el comienzo de la narración (si Jenny se aviene a reconocer “como corresponde” a la profesora) y la última escena (la reverencia de Jenny al público).

El final cierra puntual y correctamente los temas que se fueron abriendo: el padre de Jenny se va antes del concierto (renuncia a su paternidad, a su goce -al incesto-, a participar del triunfo de su hija), la policía se abstiene de arrestarla inmediatamente en el momento del concierto (*Vier Minuten*, cuatro minutos es el tiempo que la policía otorga antes de arrestar a Jenny, y de ahí el título de la película), la vieja profesora la reconoce (renuncia a su posición: “¡Eso es música de negros!”, había dicho) y se emociona cuando la chica hace lo suyo y desiste de dar un concierto clásico.

Jenny toca lo que quiere y, finalmente, hace la reverencia que se espera que haga – renuncia a su necesidad, a su extrema hostilidad –, pero que nadie suponía que iba a hacer. Esta es la imagen emblemática del film, lo representa: es el punto hacia donde la narración se proyecta.

Liguemos ahora los diversos planos que hemos aislado: los detalles mencionados, el contrapunto entre las dos épocas de la narración, el capitoné que indicamos, y el cierre de las líneas narrativas. Podemos ver entonces que el tema, el objeto, de la película es la renunciación, o el renunciamiento. Pero esto se da así solo si advertimos que la renuncia se liga estrechamente al tema de tragar: *tragarse uno mismo=negarse=renunciación*. (El revés, tomando una perspectiva decididamente teórica pero no ajena al film, es ser tragado por lo real; y esto remite al carácter devorante del significante.)

No estamos frente a un renunciamiento abstracto, general, formal. La renuncia, tal como está tratada en el film, es oral, en el sentido pulsional; trasciende el canibalismo, el autocanibalismo, la autodestrucción.

¿Es seguro que todo esto sea personal? ¿Hasta dónde atañe a las personas? El film enuncia que las personas devienen tales cuando trascienden en el acto de renuncia. Son humanos cuando dejan de serlo. Al negarse, se humanizan. Por eso, el énfasis en que la relación entre la profesora y la chica no es personal y pasa por el talento, como si se tratara de algo que no es propio: una especie de infección, de don, un objeto que sólo puede usufructuarse y genera un deber. El ámbito de lo personal, vistas así las cosas, no es tan propio como parece serlo en un principio.

El film va gestando una reflexión casi podría decirse de segundo orden sobre el nazismo: si se reconoce o no a la humanidad. El holocausto nazi se narra, entonces, a través de figuras simbólicas, y de sus consecuencias en el presente. Si las escenas de los años de la Segunda Guerra Mundial faltaran, si no hubieran sido filmadas –y de hecho, son escenas ante todo alusivas, poco cruentas–, igualmente el genocidio podría deducirse. Así, encontramos un arco, rápidamente trazado, entre el holocausto (la negación del hombre) y la reverencia (o bien: qué hay que tragarse, cómo se ha digerido la época nazi en la Alemania actual), el reconocimiento del prójimo. El espectador tendrá que formarse, bajo ese arco, opinión sobre el *metabolismo alemán*.

ENTRE LOS MUROS*

El film se ocupa de la relación de un grupo de alumnos con François, su profesor de francés –el . Este se ve en problemas en□propio François Bégaudeau, coguionista del film cuanto se produce una situación difícil con unas alumnas. Un compañero que intenta defenderlas actúa de manera torpe y agresiva y lastima a una de ellas.

Ficha técnica y artística.

Título original: Entre les murs

Francia, 2008, 128 minutos.

Dirección: Laurent Cantet.

Guión: Laurent Cantet, François Bégaudeau, Robin Campillo.

Producción: Carole Scotta, Caroline Benjo, Barbara Letellier, Simon Arnal.

Fotografía: Pierre Milon, Catherine Pujol, Georgi Lazarevski.

Montaje: Robin Campillo, Stéphanie Léger.

Intérpretes: François Bégaudeau, Vincent Caire, Olivier Dupeyron, Patrick Dureuil, Frédéric Faujas, Laura Baquela, Juliette Demaille.

Comentario.

La escena inicial de la película nos sumerge en un aula, en una clase. Y prácticamente no saldremos de ella en toda la filmación. Frente a la clase, el protagonista del film es un profesor de francés. Esto cobrará, como veremos más adelante, su importancia.

Este profesor se halla poseído por una tenacidad casi sin límites, excesiva. Lleva su tarea con mucho más celo que sus colegas. Sostiene la escena, su docencia, más allá de lo previsible. Para esto hecha mano a todo tipo de recursos: tanto pedagógicos como psicológicos. Intenta, por ejemplo, que sus alumnos “elaboren” los obstáculos que los limitan, o las historias que los retienen. Llegado el caso, deviene un terapeuta. Hay otro exceso también y sobre todo del lado de los estudiantes del politécnico. La rebeldía de la que hacen gala supera lo esperable en mucho. Uno de los alumnos, por ejemplo, concurre a clases siempre sin sus útiles. Otra alumna se niega a leer, aún cuando el profesor se lo pide y exige firmemente.

En cierta forma, un exceso responde a otro. Ambos, hasta cierto punto, se equilibran. Podríamos incluso suponer un “pacto” que hace que las cosas se sostengan (de hecho, en otro plano, tal pacto existe: los alumnos son verdaderos alumnos de un colegio francés).

Todo esto ocurre *entre los muros* (tal el título del film) puesto que, como ya hemos dicho, no salimos de sus límites en la narración. Hasta podríamos sostener que se trata de una película en el estilo *wall to wall* (salvo por algunas escenas en el patio de la escuela, al aire libre). Podría haberse filmado como una obra de teatro con sólo adaptar unas pocas partes. En esto se emparenta a una amplia tradición: por ejemplo la notable realización *Providence*, de Alain Resnais (sólo su escena final está filmada en exteriores), *Hace un año en Marienbad* (si la memoria no nos traiciona fue filmada casi enteramente en el interior de un hotel), también de Resnais, asimismo *Doce hombres en pugna*, *Náufragos*, de Hitchcock, la más reciente *El arca rusa* (filmada mediante una sola toma), etc.

En la escena más dramática del film, el profesor perturbado insulta a dos alumnas. Utiliza la expresión “*pétasse*”. A consecuencia de esto se produce un incidente que termina con la ceja partida de una alumna. El término –el profesor, recordémoslo

* Este artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 15 de Mayo de 2009. También fue publicado en: eresi.blogspot.com/.../carlos-faig-reflexiones-sobre-entre-los.html

una vez más, enseña lengua– proviene inicialmente del francés hablado en Québec, Canadá. Se introduce hacia 1980 aproximadamente; luego, según parece, pasa a usarse en Francia. Y, por supuesto, es una expresión completamente coloquial. En el film, los subtítulos lo traducen al castellano por “zorrra”, vía el inglés “fox” (como en el viejo *soul* “*Looking for a fox*”, buscando una prostituta; y como es usual en los subtítulos a los que nos han acostumbrado). Vamos así, vía un eufemismo improvisado, del argot francés al *slang* norteamericano, y se pierde el sentido de “*pétasse*”, que no sólo refiere a una prostituta profesional, también remite a una adolescente un tanto ligera, provocativa. En todo caso, habría que titular “gato” y no “zorrra”, pero advirtiendo que se trata de “gatitos”.

Curiosamente, una hipótesis sobre el origen de la expresión “*pétasse*” remite a los jóvenes francófonos aficionados al cine extranjero, con frecuencia americano. Este cine suele traducirse en un francés hexagonal, argótico. El circuito empieza en el cine, sigue en las calles, y vuelve al cine. (Nuestro circuito, nuestro subtítulo castellano, agrega un vector que va del cine al cine y no llega a la calle. Pero que en cierta forma recrea, duplica el origen de la expresión).

Estas observaciones no tendrían mayor importancia si no fuera porque el profesor enseña francés a chicos que ya hablan un francés muy particular, coloquial. Esto se halla presente en muchos de los diálogos y hace en buena medida a la “rebelión” estudiantil; da un poco el clima de la cosa, de lo que ocurre en esa clase, constituye una de sus aristas. Nos encontramos, entonces, con una suerte de dialecto, de jerga, el argot, en el interior de una lengua, o con una lengua en el interior de otra, es decir, hallamos dos muros.

El insulto, o cuasi insulto de creer al descargo que oímos de parte de François, constituye el exceso del profesor en su punto máximo: abandona su lengua y su función, identificado a su clase.

Llegados aquí podemos decir que el objeto, el tema del film, es el *desborde*. Y particularmente *el desborde de la significación*. En ese continente que provee el entre muros se produce la rebelión de los estudiantes, su oposición a casi todo, la tenacidad excesiva del profesor, la palabra *pétasse* –en sí misma un hecho de significancia de la lengua (de desborde del código) puesto que se forma al parecer por la influencia de *pute*, *putaine* y *poufiasse*, eclipsando a *pétard*–, el incidente en que una alumna sufre un corte en la ceja, la expulsión de un alumno, el lenguaje coloquial un tanto exagerado en su uso, y los más diversos insultos y descalificaciones.

Las marcas que los alumnos exhiben (el fútbol, la ropa que usan, etc.) concurren con el lenguaje que utilizan. Aquello que falta en el lenguaje y la marca corporal (aquello que falta para que el cuerpo goce de sí) gira en una órbita similar. En ese sentido, la escena que nos muestra a la madre de uno de los alumnos hablando una lengua extranjera, y traducida por su hijo, ante la incomprensión completa de los docentes, es paradigmática.

–“*Madames, Messieurs*: no gozamos de la misma manera cuando decimos lo mismo. Por eso no me entienden” –testimonia la señora.

Toda esta cuestión condiciona de algún modo a la segregación y no puede serle ajena. En este plano, el film cita y destaca dos textos que queremos emparentar. Son estos, *La República*, de Platón, y *El diario*, de Ana Frank. En el primero se reivindica a “ese tipo”, Sócrates, que interroga a la gente hasta hacerles perder estabilidad y certeza. Sócrates se halla –metafóricamente, por la atopía de la *Polis* en la que se instala–, extramuros. En cambio, Ana Frank se encuentra literalmente intramuros. Es el lugar que le permite sobrevivir al nazismo hasta ser descubierta y

donde escribe su diario. La suerte corrida por Ana Frank y Sócrates, así como el "encierro" al que nos somete el film, nos habilita a abordar una última cuestión. Si atendemos a la composición social de la clase, vemos que se trata de chicos de sectores marginales de la Francia actual. Algunos vienen, o sus padres provienen, de Martinica, otros de Malí, incluso hallamos un alumno chino. Estos hechos llevan al tema de la segregación, al racismo. Hay una cuestión ligada al lazo concentracionario (aunque sólo sea porque están todos en un solo y mismo lugar). Recordemos una reflexión de Lacan que viene al caso: "El rechazo de la segregación se halla naturalmente en el principio del campo de concentración" (cf. en *Autres écrits*, Seuil, París, 2001, el prefacio que Lacan escribe a la tesis de Anika Rifflet-Lemaire, p. 395, en nota). El *Lager*, el campo de exterminio, aparece allí donde lo rechazado de lo simbólico retorna en lo real (este concepto, admitámoslo, es un viejo conocido, pero se ha utilizado poco para pensar temas ligados a la segregación, al racismo, y aun al holocausto). El problema –cierto pensamiento "progresista" tropieza precisamente en este punto– no radicaría entonces en eliminar la segregación "lingüística" –el rasgo o aún el concepto que encontramos en su base–. No podría tratarse de penalizarla, prohibirla o denunciarla. Con todo, sería preferible, para decirlo de otra manera, llamar "negros" a los negros y no "hombres de color". Cuando se usa este eufemismo las cosas devienen muy ligeramente más peligrosas.

MARAT/SADE*

El 13 de julio de 1808, exactamente quince años después del asesinato de Jean-Paul Marat a manos de Charlotte Corday, con motivo de la visita de un grupo de aristócratas al hospicio de Charenton, el Marqués de Sade escribe y dirige una obra teatral sobre los últimos días de la vida del revolucionario francés.

Ficha técnica y artística.

Reino Unido, 1966. 116 minutos.

Marqués de Sade: Patrick Magee

Jean-Paul Marat: Ian Richardson

Heraldo: Michael Williams

Monsieur Coulmier (director del asilo): Clifford Rose

Charlotte Corday: Glenda Jackson

Cucurucu: Freddie Jones

Kokol: Hugh Sullivan

Otros actores: John Hussey, William Morgan Sheppard, Jonathan Burn, Jeanette Landis, Robert Langdon Lloyds, John Steiner, James Mellor, Henry Woolf.

Guión: Adrian Mitchell y Peter Weiss.

Fotografía: David Watkin

Música: Richard Peaslee.

Comentario.

Sobre libro de Peter Weiss, se estrena en Londres en 1964 una producción teatral llamada *La persecución y el asesinato de Jean-Paul Marat como fue interpretada por los internos del asilo de Charenton bajo la dirección del Marqués de Sade*. La dirige Peter Brook. Dos años después se filma la obra, dirigida por el mismo Brook.

Atengámonos a la comparación que introduce el film. Este comentario se limitará a ella. El guión o la barra (*Marat/Sade*) entre el revolucionario francés y el divino Marqués se fundamentan y desarrollan en el diálogo que sostienen. La obra de Weiss ubica ese diálogo en la tradición del teatro en el teatro (veremos la importancia que esto adquiere). La comparación entre estos personajes presenta varios ribetes.

En principio, tanto Marat como Sade no reculan frente al asesinato. El primero lo justifica en aras de la revolución. Marat es una suerte de Stalin, si se quiere verlo así. Por su parte, Sade integra la muerte y el asesinato en un sistema filosófico. También se obra como obra la naturaleza cuando se mata y asesina, nos dice. Se trabaja en función de su ciclo mismo. El retorno a lo inorgánico, quizá como la pulsión de muerte freudiana, es el horizonte propio de la naturaleza, su telos. Pero dejemos aquí de lado la comparación entre Freud y Sade. Prosigamos con Marat.

Un segundo sentido de la barra que termina por abreviar el largo título inicial de la obra hace al lugar que se elige para filosofar. En Sade se trata, se sabe, del *boudoir*, el baño. En Marat, aquejado por una enfermedad de la piel que sólo se calma sumergiéndose en agua, la bañadera. En un caso se trata del texto más famoso de Sade, *La filosofía en el tocador*. En otro, de los escritos revolucionarios de Marat, sus columnas en *El amigo del pueblo* y los diversos periódicos que fue fundando y que producía en su peculiar escritorio.

Esto mismo nos lleva a un tercer aspecto de la comparación: la piel. En efecto, Marat ensangrienta su bañera. El color del agua continúa el baño de sangre de la época del Terror. Lo circunscribe a un ámbito más reducido, familiar. Sade, por

* Este artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 29 de Julio de 2009.

supuesto, tiene lo suyo con la piel. Se hace azotar. Marca su piel, su cuerpo (y también el del prójimo).

Observemos, además, que el diálogo entre ambos –el diálogo entre un sacerdote, entre el aspecto doctrinario de Sade, y un muerto, parafraseando el famoso título del Marqués– se prosigue y posibilita en el encierro de Charenton. La locura presta su voz a los personajes.

Por un lado, entonces, lo que no puede decirse con una voz propia y amenaza a la Humanidad, la sinrazón, se inscribe en la piel cuando es enunciado desde otra parte. La sinrazón se encarna, se personifica. Esta descripción proporciona, según creo, el encuadre más general del film. En cierta forma, se trata no tanto de estar “en carne viva”, aunque ni Marat ni Sade nos la ahorran, sino de estar ya muerto y ser puro vehículo.

En este punto, el film nos impone una pregunta: ¿qué relación debemos concebir entre la piel marcada, sangrante, y la sinrazón, y aun esa forma de locura que es el genocidio?

Si se piensa cómo concebir psicoanalíticamente el cuerpo encontramos dos ideas. Partiendo de la fórmula de representación del sujeto (un sujeto es representado por un significante y para otro) podemos aducir que la separación del objeto hace que el cuerpo sea diferente de lo que es: ha perdido algo. Desde entonces queda estrechamente emparentado con la economía del significante, puesto que es distinto de sí, es diferencia. Esta vía tiene la ventaja de aproximar el cuerpo al *semblant* y permite intuir por qué se busca tan obstinadamente y durante toda la vida otro cuerpo. Pero asimismo presenta un problema: por qué habríamos de hablar, constituidos corporalmente como significantes. Es una formulación tentadora, y no obstante hay que abandonarla. Una segunda línea de reflexión concibe al cuerpo como conjunto vacío, como un saco de piel. El cuerpo “cantoriano” acompaña al movimiento de representación del sujeto, pero de una manera diferente. La separación del objeto lo constituye como conjunto vacío. El goce resulta eliminado, forcluido. El Otro, en tal caso, es el cuerpo. Es la vía del S_2 , si se quiere. Mientras que la concepción anterior remite al S_1 , y probablemente tenga alguna importancia y presencia en el autismo infantil (ya que, justamente, el autista no habla; escucha sus “propias” voces).

En tanto el objeto circula en el significante, el cuerpo se sustrae y perfora para acompañar al movimiento. El significante deviene incorporal –siguiendo una indicación de Lacan, que remitía en este punto preciso a los estoicos–.

En la segunda vía, sólo nos resta agregar, para contestar la pregunta que formulamos más arriba, la peculiar aprehensión del cuerpo en el significante. Y si el cuerpo ya no contiene nada, si el saco de piel no encierra al conjunto vacío, estamos frente a una situación letal. No hay ya ningún agujero que conecte el exterior con el interior y permita que el cuerpo subsista, funcione.

Representado entre dos, el teatro en el teatro –desde el Hamlet de Shakespeare hasta la obra de Weiss y el film de Brook que es nuestro objeto– introduce una escena congelada que representa la muerte, el asesinato: la del padre del príncipe, la de Marat. El Autor (de la obra o de la vida, Dios) trae pues la muerte a escena. Así llegamos al último aspecto de la reunión de Marat y Sade: la muerte, la sinrazón, en la escena del mundo, en la historia.

Hay que admitir que Sade y Marat, como sospechamos desde siempre, son incomparables. El desarrollo sobre todo teórico del primero se hace praxis en el segundo. Como en los diálogos platónicos –se ha dicho que no son verdaderos diálogos– se tiende al Uno.

MADAME BOVARY*

El clásico de Gustave Flaubert relata el matrimonio de un médico rural con la hija de un granjero. En apariencia constituyen una familia normal. Y hasta tienen una hija. Pero, a poco andar, la insatisfacción de la señora Bovary echa todo por tierra.

Ficha técnica y artística.

Título: Madame Bovary

Año: 1991

Dirección: Claude Chabrol.

Reparto: Isabelle Huppert, Jean-François Balmer, Christophe Malavoy, Lucas Belvaux, Jean Yanne.

Fotografía: Jean Rabier

Música: Mitthieu Chabrol.

Duración: 131 minutos.

Origen: Francia.

Comentario.

Gustave Flaubert –autor de la novela del film que nos ocupa–, y toda la literatura, repite incansablemente una verdad: no hay relación sexual. Permítasenos comenzar este comentario con un tal epígrafe.

Se dice que el libro es más que la novela. La obra escrita supera ampliamente la imagen. Si Stephen King abomina de los films que han hecho de sus novelas, casi seguramente Flaubert detestaría la realización de Chabrol. Pero, ¿qué pierde el texto llevado a imágenes? Por supuesto, y en primer lugar, riqueza. Sobre todo, detalles. La tabaquera que se engancha (cae desde otro vehículo) en el carruaje de los Bovary, cuando vuelven de la fiesta en el castillo, no figura en la película. No es más que un ejemplo. Extensas, minuciosas descripciones, con nombre y apellido, por decirlo así, faltan. De todas estas ausencias, omitidas en la suerte de resumen que presenta el film, señalo especialmente una: la visita a la tumba del hombre que visita su tumba. "(...) Luis de Brézé, señor de Breval y de Montchauvet, conde de Maulevrer, barón de Mauny, chambelán del rey, muerto el 23 de junio de 1531, un domingo, como reza la inscripción y, por debajo, ese hombre que se dispone a bajar a la tumba, figura exactamente él mismo...", instruye el guía, a Emma y León, más que urgidos o desatentos, anticipados.

La pareja asiste en la catedral de Rouen a una representación de la nada.

No sería desaconsejable que el espectador visite el sitio de *L'orangerie* en Internet. Allí *Les nymphéas* –*Las ninfas*, cuadro de Claude Monet, semicircular, nos envuelve–, como decía Alexandre Baricco, representa, muestra la nada. Luego, puede dedicarse (no ya tan tranquilamente) a disfrutar del film.

Claude Chabrol, impecable y prolijo, no agrega nada. Si se puede reprochar a este director que ha perdido cigarros en el camino, hay que admitir, en cambio, que no añadió nada. No aggiornó el guión. Los personajes son creíbles y están a la altura de la época. Tampoco se hallan tan lejos de los que, supongo, el lector recrea en su imaginación cuando lee *Madame Bovary*.

Cambiamos ahora de vía. La novela de Flaubert dio origen a un concepto psicológico: el bovarismo. Inicialmente este término fue acuñado por Jules de Gaultier en *Le Bovarysme, la psychologie dans l'oeuvre de Flaubert*, 1892. ¿Qué describe este concepto? Para algunos autores se trata de enamorarse del amor,

* Este artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 26 de Agosto de 2009.

idealizarlo¹. Enamorarse del amor es enamorarse de nadie, de nada en particular. El amor abstracto no tiene un objeto al que dirigirse, y si lo encuentra no le otorga mayor consistencia. Para otros autores se trata de vivir apresado por una ilusión, presa de algo que no existe. Y, por último, una tercera forma de bovarismo se produce como manifestación de una personalidad esquizoide. El sujeto se cree otro que el que es. La nada campea.

–“*La Bovary, c’est moi*” –enfaticaba Flaubert, harto de que le preguntaran la identidad real de la heroína, a quien querían reconocer como el modelo vivo de su novela.

–“Yo la imaginé. No existe”–vociferaba el autor.

Muerto el matrimonio Bovary, el film –la novela– liquida todo. Ninguna de las historias que desarrolla deja nada. No hay herencia. La casa de los Bovary termina por rematarse, los muebles se venden. El poco dinero que se obtiene, saldadas las deudas, se disipa. La hija, la niña Bovary, queda a la deriva. Inicialmente recala en la casa de su abuela paterna, que poco después fallece. Huérfana y a la buena de Dios seguirá sus días en un taller de costura. La historia previa la devasta, pero hasta cierto punto no la concierne. Su vida será ajena al autor de *Madame Bovary*.

Flaubert pinta sus caracteres sobre ese fondo de nada. Si hubiera extraído “el personaje” sería un freudiano *avant la lettre*. Podría haber(se) interpretado: *Emma*, ella, *quiere cagar más alto que el culo*, por ejemplo.

–Y ahí, vea usted, no hay culo. Precisamente.

Una última recomendación al espectador (y al lector, por qué no). En un congreso de la Escuela Freudiana de París (Aix-en-Provence), en 1971², Lacan enuncia una tesis: las mujeres en Balzac (en su obra, se entiende, y puesta aparte Eugénie Grandet) son indefendibles (*indefendables*, y el francés tiene lo suyo). La tesis quedó ahí. Es poco conocida. Se perdió en el tiempo. Valdría la pena intentar una comparación entre Emma y la mujer balzaciana. Pero Balzac dejó tanta obra...

Notas

1. cf., para una visión actual del tema, nuestro artículo *Zapping III*, esp. El apartado *Las putas de Internet*, en *elsigma.com*

2. cf. *Lettres de l’École freudienne de Paris*, nº 9, Paris, 1972, p. 20.

EL PERFUME: HISTORIA DE UN ASESINO*

Jean-Baptiste Grenouille nace en medio del hedor de la basura y los restos de pescado de un mercado parisino. Allí es parido y en el mismo acto abandonado por su madre. Dotado de un olfato excepcional, en una caverna, Jean-Baptiste descubre que carece de olor. Desde entonces su objetivo será crear un perfume excepcional extrayendo la esencia de bellas muchachas.

Ficha técnica y artística.

Género: drama, thriller

Duración: 147 minutos

Producción: Alemania, España y Francia

Director: Tom Tykwer

Guión: Andrew Birkin, Bernd Eichinger y Tom Tykwer; basado en la novela *El perfume* de Patrick Süskind

Interpretación: Ben Whishaw (Jean-Baptiste Grenouille), Alan Rickman (Antoine Richis), Rachel Hurd-Wood (Laura Richis), Dustin Hoffman (Giuseppe Baldini), Simon Chandler (mayor de Grasse), Jessica Schwarz (Natalie), Sian Thomas (madame Gaillard), Sam Douglas (Grimal), Corinna Harfouch (madame Arnulfi)

Vestuario: Pierre-Yves Gayrau

Diseño de producción: Uli Hani

Montaje: Alexander Bern

Fotografía: Frank Griebe

Música: Tom Tykwer, Reinhold Heil y Johnny Klimek

Producción: Bernd Eichinger

Comentario.

Para iniciar el comentario, admitamos que este film puede ser tomado desde distintas ópticas. Los temas desde donde es posible ensayar un comentario se multiplican. Veámoslos.

En principio, a ningún freudiano se le escaparía que se encuentran relativamente presentes dos protofantasías: la escena primaria y el asesinato del padre. La primera inicia el film, y en cierta forma, falta. Se la halla negada o expulsada (forcluida). La ausencia de coito, de la idea o concepto de la relación sexual y su existencia, se va a repetir a lo largo del film. La segunda alcanza su cénit en la orgía que vemos poco antes del final de la película y, poco después, cerrando la narración, la comida totémica.

Otro tema desde donde sería posible trazar un comentario hace al pecado. El protagonista, Jean-Baptiste Grenouille, carece de alma (siguiendo la ecuación perfume=esencia=alma). Por tanto, carece de pecado original, puesto que en cierto sentido no ha nacido.

Tampoco podría escapar, ahora a un lacaniano, el *mé finai* (el “no haber nacido” como expresión de deseo) del destino del héroe, y su parentesco con el mito de Edipo. Grenouille lo dice claramente en su acto final, y alcanza, quizá, lo que escapó al tebano: desaparece, lo consumen, sin dejar huella ninguna.

El autismo infantil constituye otro ítem de comentario. El protagonista, sabemos, no habla hasta los cinco años, y tampoco le interesa mucho hacerlo con posterioridad a esa edad. La comunicación no lo caracteriza.

* Este artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 25 de Noviembre de 2010.

La pregunta: ¿qué es un asesino?, hace a otra línea posible del comentario. Un perfumista, no; quizá, un empecinado y enfermo metafísico del alma.

El origen de la leyenda, y la leyenda misma, están presentes en el film y podrían independizarse para otro análisis. El mito del mejor perfumista del mundo, su leyenda, pero también la leyenda de la tumba egipcia y la esencia decimotercera que nunca se pudo descubrir. (Un tema anexo a este: la cuestión de las colecciones de olores y de mujeres, que podría obviamente conectarse con el fetichismo).

La cuestión del goce es otro tema de la película, y esto resulta dicho más o menos explícitamente. La voz en off del relator nos cuenta que el lenguaje no alcanza para cubrir los olores que el héroe (o antihéroe) percibe, insistimos sobre este punto. Por eso, justamente, no habla. Sobre esta base, el film sigue un recorrido ligado al descubrimiento por parte de Jean-Baptiste de que le falta su olor propio (su alma). (Aquí el no oler a nada y el oler a nada se alcanzan).

Grenouille fracasa al triunfar. Cuando obtiene por fin las trece esencias y consigue fabricar el mejor perfume jamás oído, se hace devorar. Cuando podría tener el mundo a sus pies... Desiste.

El simbolismo, presente por todos lados en el arte alemán, podría aislarse también como el objeto del comentario: la flor y la mujer, la mujer como paradigma del alma. El hecho de que Grenouille esté fuera del amor y la relación sexual, ya lo hemos señalado, da pie para escribir una monografía. Al protagonista, estos hechos le escapan por completo y lo extrañan. Incluso, carecen de interés para él.

Si analizáramos el relato como un mito, vemos una oposición entre el desamor, para decirlo con un eufemismo, de la madre y que el padre, al final del ciclo mítico, termine amándolo. La percepción extraordinaria de los olores en el personaje se corresponde con la intuición y fuerte certeza del padre de la última víctima, de que su hija será asesinada. Ambos disponen de un saber excepcional. El movimiento general del ciclo mítico va desde el nacimiento problemático, sin amor y sin olor, halla su punto medio en la caverna donde Grenouille descubre que no tiene esencia propia, y finaliza en el lugar mismo de su nacimiento, donde desaparece devorado. El mercado parisino es así el punto fijo de la serie de transformaciones. El destino al que se ve sometido el personaje refuerza la idea de analizar el relato como un mito.

Aun otro tema freudiano: partir=morir. ¿Por qué las muertes que se van sucediendo cuando el protagonista parte y se libera? La madre, la regente del orfanato, el perfumista Baldini, y el dueño de la curtiembre.

El desprendimiento de la esencia –la separación de la vida, la pérdida del viviente– es otro de los puntos que podrían usarse para basar allí el comentario, en un sentido más teórico. Se podrían seguir aquí ciertos sectores clásicos de la teoría de Lacan, especialmente el texto *Posición del inconsciente*, o el Seminario XI. Deberíamos atender aquí a la falta de marca en el olor y al circuito pulsional.

Que el comentario pueda girar sobre una multiplicidad muy diversa de ejes nos pone sobre la pista del “objeto” de la película. Podríamos afirmar que el film carece de concepto, de hilo conductor, de esencia, si se quiere. Pero hace falta tomar este hecho como un dato positivo, como una realización. Nuestra propia dificultad en el comentario del film pasa, entonces, a ser un hecho positivo. Nos encontramos tratando de cernir o restituir algo que escapa. Y multiplicando, para esto, abordajes y herramientas. Correlativamente, se nos pinta y muestra el hueco que deja Grenouille en el mundo. Ninguna marca lo recorta de él.

Recordemos que el concepto se adquiere en la pubertad. Y, asimismo, que en el film se nos habla de la oposición entre el concepto y el olfato. El lenguaje no basta. Los olores, se sabe, son una cuestión ligada al desarrollo sexual. La transpiración comienza en determinada etapa de la vida y se relaciona con el desarrollo de las glándulas sexuales.

Finalmente, pues, el film relata qué ocurre con un ser que carece de alma. De ahí que en un mismo movimiento aborde la historia de un asesino serial como una *restitución* y alcance por allí a la estructura de la psicosis.

APÉNDICE

DE UNA REFORMA EN SU AGUJERO*

Autor: Jacques Lacan

Traductor: Carlos Faig

Presentación y fuentes de la traducción.

En el sitio "pas tout lacan" de la ELP, entre *Adresse du jury d'accueil à l'assemblée avant son voeu* (1969-01-25) y *Communiqué du jury d'agrément à tous les membres de l'École* (1969-02-09), se halla un documento (pp. 1206-1220) que no figura en el índice de 417 textos, ni en los índices parciales.

No obstante esa omisión, el texto de Lacan presenta el siguiente encabezado, de los editores del sitio, que transcribo:

El texto de Lacan apareció inicialmente en el sitio *Oedipus org.* Fue dactilografiado a partir de la publicación de la imagen del original. Patrick Valas lo presenta así: "El diario *Le Monde* había pedido a Lacan su opinión sobre la reforma universitaria, emprendida por E. Faure, después de mayo de 1968. He aquí pues la respuesta que él dio y que debió aparecer el 3 de febrero de 1969. Su texto, que debía aparecer bajo la rúbrica *Libres Opiniones* de ese diario, no fue jamás publicado. Lo transmito aquí como Lacan quería presentarlo, reproduciendo la versión de la que dispongo, a partir de la fotocopia del original, anotada de su mano, y que me había confiado para ese fin. Sobre la dactilografía del texto se encuentran anotaciones y correcciones de la mano de Lacan, y curiosamente una recurrente: cada vez que Lacan escribe objeto *a*, precisa al margen que es necesario ponerlo en *itálica*".

En la página 196 de *L'envers de la psychanalyse* se menciona el texto: "Hace un tiempo escribí un pequeño texto sobre la reforma universitaria. Me lo había pedido expresamente un diario, el único que tiene reputación de equilibrio y honestidad, y se llama *Le Monde*. Se insistió mucho para que yo redacté esta pequeña nota a propósito de la reorganización de la psiquiatría, de la reforma.

Ahora bien, a pesar de esa insistencia, es sorprendente que ese articulito, que publicaré algún día a la rastra, no haya salido. Hablé allí *de una reforma en su agujero*. Justamente ese agujero de torbellino (*tourbillonnaire*) es manifestamente hecho intervenir por una serie de medidas concernientes a la Universidad."

En "pas tout lacan" se encuentra la versión dactilografiada por Lacan y su transcripción. Ambas siguen el camino de Eurídice.

C.F.

* Este artículo fue publicado en:
www.elp.debates.com/e.../Deunareformaensuagujero_Lacan.prn.pdf

DE UNA REFORMA EN SU AGUJERO

No hay opiniones libres. Debo decirlo para encabezar esta rúbrica.

En el discurso, no se acuerda una libertad más que para evidenciar la necesidad que este artificio revela. Cf. el discurso matemático, y también la "asociación libre", operativa en psicoanálisis.

La reforma en psiquiatría y la emoción "científica".

Ha sido anunciado el nacimiento inscripto en el estado civil de colegios de psiquiatría en un cierto número de centros, incluso de decentros (*décentres*) [1], en Francia.

Dos pisos para esta reforma.

Piso de enseñanza. Maravilla: los psiquiatras tendrán algo que decir. Y aún más, enseñaran lo que saben.

Piso de su práctica: se instituye, siguiendo el principio de la función que ellos cumplen por proveniencia, como social. Ese principio toma forma por la institución del "sector" del cual un equipo se responsabiliza a título de la salud mental, profilaxis comprendida. *Horrendum*: el ascenso de un piso al otro está previsto, y la ida y vuelta permanente. De donde arguye el temor que se enuncia en el nivel de la Universidad: a saber, la facultad de medicina y la facultad de letras, incluso de ciencias.

He aquí el aparato: la dominación (*dominance*) que resulta de esta "societría" en la enseñanza es capaz de desviar lo que en ese dominio se promete a una investigación científica, para la cual se gravan otros recursos.

En esta advertencia que los laboratorios farmacéuticos sean situados en la primera fila de los investigadores amenazados sería propicio para terminar inmediatamente con ella: ¿quién no ve, en efecto, que los recursos químicos no están cerca de dejar la tribuna?

Esta objeción merece, según creemos, examinarse sobre una base más seria, y no únicamente, aunque se nos lo diga, como la resume nuestro ministro en respuesta al piso: enseñanza, rechazando por su base el término societría para colgarlo en el otro piso.

Ese término es en efecto tanto más pertinente cuanto pertinente es la cosa misma que designa.

Resulta claro, en efecto, que el corte social aspirará en su abertura (*béance*) cada vez más personal, construcciones y el dinero que le hace falta. Un precio bajo comparado con la atribución que costará en adelante ocuparse de ella.

Las autoridades universitarias, ahora alarmadas, no habrían, propiamente hablando, querido saber de tal atribución, en el momento preciso en que estaban a cargo de cuidar de ellas.

La secuela (*suite*) requiere que se sepa porque esto ocurrió así: lo que esclarecerá un ejemplo.

La disyunción del neurólogo de la psiquiatría.

Debemos franquear el ejemplo tan rápido como sea posible, pues procede de una costumbre que nos angustia abandonar. Yo mismo la experimenté en el efecto de un sueño - formación rara en mi coyuntura presente- , al punto de que, en una primera redacción de este escrito intempestivo, me demora en el ejemplo.

Se trata de la conjunción del neurólogo y del psiquiatra en el certificado de calificación instituido por la facultad de medicina. Se sabe que hoy día, reforma mediante, ha perimido.

Ahora bien, es necesario recordar que esta conjunción recibió durante veinte años el sostén activo y adoctrinado de los mismos psiquiatras que se regocijan ahora viendo el final, advenido por la fuerza de las cosas, es decir, de la verdad cuando aúlla.

Esto porque se trataba, bien entendido en la intención más piadosa, de estar del lado de lo que, para ellos como para muchos otros, detentaba la Universidad, de lo que se llama mediante una locución adverbial la manija.

La juventud demuestra, mediante esa manija, a los cuadros de una Universidad, a la que desde hace un largo tiempo el universo falta, que puede reducirse al equívoco - en cuanto para el mundo entero esos cuadros se hallan varados desordenadamente- .

Resulta de nuestro ejemplo que la insistencia sobre el peligro para la práctica médica del desconocimiento por parte del psiquiatra de un hecho neurológico descuida el riesgo inverso. Esto porque se toma al hecho psiquiátrico a partir del juicio de todo el mundo: ¿quién no admite que una formación "humana" basta para una terapia de sostén?

Se liberan incluso muy fácilmente haciendo reverencia a la ciencia - que ahora los despierta- .

Poner la farmacodinamia al alcance de la incompetencia (autorizada) les basta para tomarse por científicos, en nombre del hecho cierto de que las drogas que difundirían son producidas científicamente, e incluso puestas a prueba.

Un ideal por lo tanto en el horizonte, promesa: que la seguridad y el alto sostén científico del neurólogo (más sabio, o sea, transitando en sus endosos terapéuticos) llega a cubrir el campo que supuestamente se debe cederles, puesto que la encrucijada cerebral es el desfiladero obligado del hecho psiquiátrico.

¿Acaso no puede ser aprehendido en otro lado si es de otro lado que parte? ¿Si, sobre todo, es de otro lado que nos reclama? Para que esto se sostenga, los bordes ensanchados que la copa ofrece a su afluencia, cumpliendo la tarea, fluyen hacia los lugares "asilares", donde la comunidad segrega a sus miembros discordantes. Aquí el común de la gente no ha despreciado a la sociatría desde hace más o menos dos siglos, pero no mira con atención suficiente como para develar un orden científico de una potencia segunda, que sería el efecto de la ciencia sobre lo social, por ejemplo.

El beneficio neto del proceso es el mantenimiento de una posición de prestancia, de la que se sabe que no es poca cosa en la eficiencia médica.

Y poco importa si el ideal así propuesto es una impasse, manifiesta al presente en que ninguna formación, pues allí está la arista, ninguna formación es más impropia que la del neurólogo para preparar a la aprehensión del hecho psiquiátrico.

De un saber a bajo precio.

La inquietud de la ciencia es entonces relegada a manos de los psicólogos, testistas, asistentes sociales si se quiere: el personal inmenso, que, al haberlo devaluado por esta relegación misma, se sospecha, a la vuelta, que está subdesarrollado respecto del científico.

Que nadie se engañe: no se halla aquí ninguna refutación del lugar de la medicina en el asunto. Se denuncia, meramente, la falta que comete al templarse (*trempe*) como universitaria.

En el nivel de la medicina como en cualquier otro, preservar los beneficios del saber es la definición *infima* que se puede dar a la misión de la Universidad. Esta posee los derechos de la formación como efecto del saber según el valor que le da un mercado. En el nivel de la medicina, como en cualquier otro, ciertamente la Universidad no falta.

Pero fue sobrepasada por la subversión sobrevenida de lo que llamamos mercado. Nosotros la ubicamos a justo título en razón del valor del que se trata, gravita sobre el que está en juego en el mercado capitalista, que lo establece por el resorte de la mercancía y la radicalización que consuma al incluir allí al trabajo.

¿Hace falta enunciar esas verdades primeras y decir aquí lo que oscurecen los que protegen al saber: es decir, que el saber no se adquiere por el trabajo, y menos aún la formación que es efecto del saber?

Esto no implica de ninguna manera denegar el saber del trabajador, incluso, si se quiere, del pueblo, sino afirmar que, no más que los sabios, no lo adquieren por su trabajo.

Galileo, ni Newton, ni Mendel, ni Galois, ni Bohr, ni el joven James D. Watson, deben nada a su trabajo, sino a aquel de los otros, y sus hallazgos se transmiten en un relámpago únicamente a quien posee la formación que se produce por cortocircuitos del mismo orden, y numerables, aun si el adormecimiento (*ennui*) escolar extingue la memoria.

Cualquier madre de familia sabe que la lectura es un obstáculo respecto del trabajo; el primer obrero producido, como escapatoria de esto, el obrero comunista, toma allí sus cartas de nobleza.

¿Cuál es, pues, el costo del valor inherente al saber?

De un agujero y del montón. [2]

Que lo tapona tanto como lo destapa.

Aquí interviene la función que solo articula la teoría psicoanalítica [3], la que anudé a los efectos del saber por los que se inaugura el sujeto, al tiempo que es efecto de pérdida, que viene a significar un corte en el cuerpo, bajo la denominación algebraica de objeto (*a*). Leer: *a* minúscula [4], los iletrados que se confinan al uso de la palabra, traducen montón [5], simple borrón (*bavure*) informático.

Esta determinación es suficiente, pero igualmente es necesario situar correctamente lo que ha faltado a toda filosofía: la causa, o mejor, la acausa del deseo.

En los últimos tiempos de un discurso que se prolonga lo correlacioné a la función que se enuncia como plus-de-gozar (*Mehrlust*, evidentemente homológica de la *Mehrwertde* Marx, pero ciertamente no analógica, por ser antes causa que efecto de mercado).

La incidencia de mis *Escritos* en la práctica analítica ha llegado a los lectores de esas líneas. Pero el hecho de que se dirijan ahora al lector de *Le Monde, quo talis est* no prohíbe aconsejarle referirse a ellos, puesto que contrariamente a la prosa en la que se me quiere hacer entrar, los así llamados *Escritos* no podrían ser leídos en diagonal [6]: digamos más bien que el efecto de formación que sabe extraer de un tal enfoque la invención matemática, no puede en aquellos ser más que confuso, a falta de una formalización suficiente.

Se vería no obstante así, de tomarse el trabajo, que el objeto *a* se las arregla mucho mejor haciendo el amor con la imagen especular, que él perfora, que animando el torbellino que suscita como plus-de-gozar.

Basta un ideal, tomado no importa de dónde, y hasta aquí de un Otro supuesto saber. Es lo que el psicoanalista osa ofrecerles como transferencia.

Fructífera impudez por producir la verdad: ésta, en primer lugar, de por sí requiere un trabajo.

Se trata del trabajo necesario para producir la identificación del hombre, se sigue el goce hallado de la mujer de la que ha nacido, deshacerla: es decir, rehallar el agujero, pero vívido finalmente, de la castración desde donde la mujer surge verídica.

Tal es, al menos, el camino que ha abierto la neurosis al psicoanalista para que la complete como verdad por su repetición.

Esto solo puede acometerse suponiéndose al deser por no ser más que deseo de saber.

Es lo mismo que decir que la formación del psicoanalista - que sale de las manos de ilotas formados, por lo demás para su comodidad, en una reserva internacional (pero se trata de otra historia que no trataremos aquí...)- debería, por derecho y obligación, recibirla cualquiera que quisiera en adelante encargarse de una enseñanza como formación en la ciencia.

No daría oportunidad ninguna al uso de un cierto patronato del acceso graduado, ceremonial o del mismo nivel de los alumnos en su "interior", ya sea mundano o de retiro, preferentemente no familiar, disipado todavía menos.

Quizá sería mejor (pues no es un tipo imaginable frente a lo que aparece hoy) que el psicoanalista se libere también por sí mismo y viva en una corriente de aire, aunque no fuera más que para probar que no tiene frío en los pies como tampoco en los ojos, ni en la garganta. No hay ya para Tiresias mama que cubrir.

Precio a pagar para que vuelva el costo del saber al mercado, pues de ahí podrá imponerse a quien pretenda ver figurar sus acciones en la selección que circula.

La selección será estructuralista o no será. El sujeto de la ciencia no tiene nada que ver con la ampulosidad que prima en el mercado de influencias.

No lo digo porque conozca lo que cuesta algunas veces ganarse el pan con esto, sino para recordar donde habita, igualmente y más allá, el objeto *a*.

La agitación de mayo y su mayomemoria en el sujeto capitalista. [7]

Al pensar en ello, se ve más claramente la confluencia de los distintos aspectos, el motivo de la rompiente violenta de la agitación de mayo [8] (como se llega a decir).

No es para rebajar el sentido. Pues la inquietud de los jóvenes burgueses de ver la influencia en mal momento, por el efecto que nosotros damos por reducción del mercado, no les quita el merito de haber marcado algo que tendrá que tomar en cuenta cualquiera que calcule una reforma. No se los mantendrá tranquilos prometiéndoles que la próxima vez los recibirán con alfombras de oro.

Pues lo que vomitaban bajo el título de la sociedad de consumo y de los coches que solo sirven para amueblar las calles, eran los objetos con los que esta sociedad espera satisfacerlos en abundancia, porque no reemplazan al objeto *a* fatídico.

La inmersión capitalista universal no ha terminado de oscilar del Oeste al Este. Tiene su rol que jugar.

El "ya nunca como antes", sobre el que se abalanza la *mayomemorización* [9] de las buenas almas, debe tomarse por su lado cómico, es decir, entristecedor. Pues está claro que más que nunca es como antes y que la agitación de mayo precipita lo que ha causado a aquello.

"La unidad de valor", promovida a la escala de retribución de diplomas, confiesa a la manera de un lapsus enorme lo que nosotros señalamos como la reducción del saber al oficio del mercado.

En cuanto al "sector" psiquiátrico, esboza el lineamiento - no menos que en las nuevas guarderías llamadas universitarias- del fin al que tiende el sistema - si la ciencia que todavía los socorre, sucumbe allí- : a saber, el campo de concentración generalizado. El torbellino crece alrededor del agujero sin que haya forma de aferrarse al borde que - porque ese borde es el agujero mismo y lo que se levanta (*insurge*) resulta arrastrado en él- es su centro.

No es la juventud la que puede frenar la rueda donde está tomada, cuando es en ella que el eje (*moyeu*), por su inexistencia, viene a visitar a algunos.

Pues el sujeto de los acontecimientos, por mucho que movilice, no es conciencia, y por eso su replica solo se produce en una cabeza, y no en un grupo.

Para sacar algún beneficio hace falta saber que el presente es contingente, como el pasado fútil. Es necesario atenerse al futuro, contra Aristóteles que ha cedido en esto, y dice que el presente tiene (*tient*) lo que tiene de necesario. El vencedor desconocido de mañana es a partir de hoy que gobierna.

3 de febrero de 1969. JL.

Notas

1. En algunos sectores dejamos entre paréntesis el término francés para orientar al lector hacia otra posible traducción.
2. *D'un trou et du petit tas*, se expresa Lacan en el subtítulo. Remite, obviamente, al *petit a*.
3. *Psychoanalytique*, en el original francés, en lugar de *psychanalytique*.
4. En el texto: *petit a*.
5. En el texto: *petit tas*.
6. La locución adverbial "*lus en diagonale*" significa "leídos rápidamente", "hojeados", "recorridos para tener una idea general" (como se leen, precisamente, los titulares de un diario: el artículo de Lacan iba a ser publicado por *Le Monde*). Pero en el texto, un poco más abajo, Lacan alude al método de la diagonal, por eso preferimos traducir la expresión literalmente.

- 7.** El subtítulo de Lacan en francés es el siguiente: *L'émoi de mai et sa maimoire dans le sujet capitaliste*. Soporta diversas traducciones, a saber: "La agitación (los disturbios) de mayo y su memoria (mayomemoria, memoria de mayo) en el sujeto capitalista"; también, "El yo (el "yoemotivo", la efervescencia, disturbios) de mayo y su memoria (memayomemoria) en el sujeto capitalista"; y, asimismo, "El (convulsionado) mes de mayo y su mesmayo en el sujeto capitalista".
- 8.** En el original y como en el subtítulo tratado en la nota anterior: *l'émoi de mai*; por homofonía resultan: *le moi de mai*, el yo de mayo; y, *le mois de mai*, el mes de mayo.
- 9.** Subrayado por Lacan en el original: *maimorisation*.