

SEMINARIO  
LECTURA CLÍNICA DE LA OPERACIÓN ANALÍTICA  
LA FALLA EPISTEMO-SOMÁTICA: MIGAJAS

OMAR DANIEL FERNÁNDEZ



*AKLecturas Clínicas*

Buenos Aires – 2023

SEMINARIO  
LECTURA CLÍNICA DE LA OPERACIÓN ANALÍTICA  
LA FALLA EPISTEMO-SOMÁTICA: MIGAJAS

OMAR DANIEL FERNÁNDEZ

*AKLecturas Clínicas*

Buenos Aires – 2023

El cuadro de la portada, Adele Bloch-Bauer I, fue realizado en 1907, por Gustav Klimt. Pertenece al estilo de Art Nouveau (Modern) correspondiente al período de Golden phase.

La técnica empleada se conoce como *pan de oro*, que consiste en aplicar delgadísimas láminas de oro sobre madera, yeso, lienzos, cristal e incluso sobre otros metales, generalmente con fines decorativos.

Género: retrato.

Media: óleo, canvas.

Localización: colección privada, Neue Galerie.

Dimensiónes: 138 x 138 cm.

# ÍNDICE

Primera Conferencia	
• Aproximaciones .....	6
Segunda Conferencia	
• Cuerpo/cadáver, organismo, órganos .....	20
• Revisión crítica del concepto de holofrase .....	24
Tercera Conferencia	
• Mito y Estructura: Pulsión y significante, una convergencia de faltas .....	69
• Historicidad y Estructura: De la Falla a la Falta en la operación analítica I .....	76
• Conclusiones .....	92
Cuarta Conferencia	
• Reflexiones acerca del diagnóstico en Psicoanálisis .....	101
• Transferencia, diagnóstico y libertad .....	113
• <i>Pharmakós</i> ( <i>φαρμακός</i> ), <i>pharmakón</i> ( <i>φαρμακόν</i> ), y <i>pharmakeus</i> ( <i>φαρμακευς</i> ) ..	118
• <i>El pharmakón</i> ( <i>φαρμακόν</i> ) de la escritura .....	122
• <i>El pharmakón</i> ( <i>φαρμακόν</i> ) de la escritura: letra, verdad y representación .....	131
• <i>El pharmakón</i> ( <i>φαρμακόν</i> ) de la escritura: La herencia, el padre, el hijo perdido .	133
Quinta Conferencia	
• Presentación Clínica .....	137
• Comentarios y Reflexiones .....	143
• ¿Una escena sin intervalos? .....	156
Sexta Conferencia	
• Presentación Clínica. Continuación .....	166
Séptima Conferencia	
• El Nudo: Fronteras, Bordes y Límites .....	188
• Presencia y Representación. Cuerpo y Nombre .....	198
• De la Falla a la Falta en la operación analítica II: Conclusión .....	211
• El juego en la infancia y la constitución del síntoma pospubertad .....	211
BIBLIOGRAFÍA .....	227

*“La identidad es el nombre. Cuatro letras han bastado para que Dios sea Dios. Para el hombre han hecho falta cinco, de las cuales una es doble.”<sup>1</sup>*

*¿Qué significa esto? Y bien, significa simplemente que el lenguaje nos priva de identidad ofreciéndonos una que no es más que un ensamblaje de letras que sólo le pertenecen a él, y que nosotros reencontramos dispersas por todos lados.*

*La letra es anónima. Es un sonido y un signo. Participando en la formación del nombre, crea, a través de él, nuestra imagen. Así deja de ser anónima para hacerse cuerpo con nosotros. Se adapta a nuestra condición y a nuestra incondición, vive y muere de nuestra vida y de nuestra muerte.*

*Quien nos interpela primero.*

*¿Pero se trata de la letra o de su reflejo?*

*De su reflejo, sin duda. En ese caso, nuestro nombre no sería más que el reflejo de una ausencia de nombre que esa misma ausencia habría compuesto. De allí nuestra ausencia en el mundo del cual nuestro nombre responde; de allí nuestra presencia en el ser ausente del cual hemos heredado el nombre. La letra es al ser lo que la memoria es al olvido: el devenir de su historia y el sello de su sueño eterno”.*

Edmond Jabès<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> N. del T.: El texto original se refiere a la palabra francesa *homme*, con cinco letras y una doble, la *m*. En castellano, la traducción literal no tiene sentido.

<sup>2</sup> Edmond Jabès, *Del desierto...*, “Del desierto al libro”, Alción Editora, 2º edición, Córdoba-Argentina, 2011, p. 14.

*Seminario  
Lectura clínica de la operación analítica  
La falla epistemo-somática: Migajas*

**PRIMERA CONFERENCIA**

---

*Aproximaciones.*

En el transcurso de este Seminario me gustaría compartir con ustedes, algunas reflexiones a propósito de tres sesiones de una paciente que desde hace un tiempo se encuentra atravesando un hecho particular que tiene que ver con lo que Lacan llama en *Psicoanálisis y Medicina...*, *falla epistemo-somática* diferenciándolo de lo que comúnmente se denomina *efecto, respuesta, fenómeno o trastorno psicosomático*.

Situarlo como falla epistemo-somática y no, como *efecto, respuesta, fenómeno o trastorno psicosomático*, determina posiciones distintas respecto de lo que se entiende, o podemos entender, como *diagnóstico y transferencia*.

A los fines de esta presentación, quería situar el pasaje, recorrido y subrayados por algunos textos, de modo tal, de poder volver sobre ciertos puntos que nos dan a pensar.

Esto podría abordarse y desarrollarse desde distintas perspectivas y por distintos lados. Uno de los lados clásicos de abordaje –por el que no voy a transitar en profundidad, aunque toque, inevitablemente, algunos puntos–, es el Seminario 9, *La identificación* (1961-1962), principalmente las doce primeras clases, donde podríamos hacer un recorrido desde el tema del rasgo unario, la huella, y el significante para arribar al nombre, y de ahí, alcanzar una articulación entre esto y *la marca, la inscripción en el cuerpo*, y la falla epistemo-somática. Ésta es una vía por la que podría abordarse el tema, y trabajaré alrededor de esto en la última reunión. Otra vía, estaría dada respecto de la diferenciación entre el pictograma en la infancia –siguiendo con el planteo de Fukelman– y la falla epistemo-somática, respecto de una vinculación que hace Lacan en la *Conferencia de Ginebra* sobre el síntoma, con relación al jeroglífico, y cómo Fukelman toma el tema del pictograma bordeando el concepto del jeroglífico, pero, se plantearían entre ambos aspectos derivaciones diferentes. Primero, respecto del abordaje del pictograma en Fukelman con relación al retorno de *las letras reprimidas parentales* en el cuerpo del niño en la infancia, cómo el niño lee *con su imaginario corporal*; y en *cómo se da a leer en el juego*, el planteo de la posibilidad de pasaje hacia el reconocimiento del juego no reconocido, pasaje que queda mediatisado por *el juego de transferencia* donde se articulan *objeto parcial* y *objeto parlante*<sup>3</sup>. A su vez, cuando establece el abordaje del pictograma en la infancia y su despliegue en el juego tomando la vertiente de *la escritura* en términos de jeroglífico, se ubica ahí la construcción del imaginario con relación al juego, el juego como *Repräsentanz de la Vorstellung*, y la posibilidad de lectura en tanto y en cuanto, cómo el pictograma –que no arma sistema con el lenguaje–, produce el pasaje hacia el jeroglífico y se da a leer en una lengua, *traducido por la escena lúdica* y por *lo que en la escena lúdica se metaboliza*. En esta vía, es necesario establecer una diferencia respecto de lo pospuberal, y la falla epistemo-somática ya que esta última, no puede ser planteada en estos términos y no puede ser

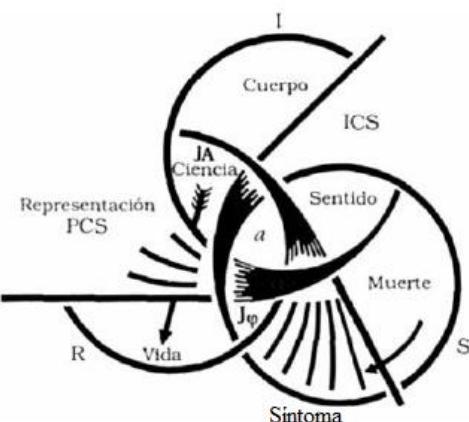
---

<sup>3</sup> Puede leerse un desarrollo extenso de esto en el Seminario de Marta Beisim, “*Clínica con niños: El cuerpo*”, y los textos: *Juegos de transferencia, El decir de los niños y los objetos infantiles, Seis personajes y el juego de transferencia*, “*Conferencias y Escritos*”, Lecturas Clínicas: <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, Buenos Aires 2019.

leída como un jeroglífico a pesar de cómo lo sitúa Lacan; ya que, o bien, *esta falla en el organismo se da a leer y se puede leer como un jeroglífico*, entonces no hay lesión de órgano, o bien, *no se da a leer y no puede ser leída como jeroglífico*, entonces, hay lesión de órgano. Ambas posiciones son mutuamente excluyentes entre sí. No voy a ir por esa vía, aunque sí voy a plantear una vinculación entre el pictograma en la infancia y la falla epistemo-somática pospubertad.

Un tercer planteo consistiría en la posibilidad de que la *falla epistemo-somática devenga un jeroglífico* y en esto, *se de a leer*. Cuando se da a leer, après coup, la lectura jeroglífica *se produce y establece*, a través de *un proceso de traducción* vía la *transliteración de la letra*. El establecimiento de esta lectura, producida por esta operación de transliteración, estaría dada a raíz de cómo el cuerpo que queda ubicado en términos del registro imaginario y permitir que el cuerpo pueda constituirse como -1.<sup>4</sup>

En *La tercera*, Lacan ubica al cuerpo en el registro imaginario en el diagrama que hace del anudamiento RSI:



Si hiciéramos un breve análisis de este diagrama del nudo de tres, podríamos apreciar que en el registro imaginario Lacan sitúa el cuerpo, y en la intersección que se produce entre lo imaginario y lo Real, se encuentra la ciencia y el goce del Otro sin barrar J(A). Entonces, hay un punto, –y el diagrama es importante–, en el que la ciencia queda en esta intersección entre lo Imaginario y lo Real conjuntamente con el J(A), pero la línea que limita hacia lo imaginario viene de la línea abierta por el síntoma. –posteriormente el 10 de diciembre de 1974 en la clase 1 del Seminario 22, *R.S.I.*, Lacan va a ubicar al síntoma en la frontera que se abre en el registro Simbólico por sobre el registro Real, a la inversa de este esquema, más adelante veremos cómo podemos entender esto y qué consecuencias clínicas reviste–; entonces decía que línea que viene del síntoma, *toca, establece borde y límite* entre lo Real y lo Imaginario, donde la ciencia queda ubicada en cuanto tal. Este desarrollo, nos permite pensar una diferencia entre el dualismo cuerpo-mente, y por esto mismo, podemos hablar de *falla epistemo-somática*, y no, *de psicosomática (efecto, respuesta, fenómeno o trastorno psicosomático)*; esta diferencia nos lleva al tema acerca de qué es el pensamiento.

La segunda cuestión que se establece, es que si se denomina *falla epistemo-somática*, se está delineando algo respecto del concepto de *episteme*, del concepto de *saber* y qué relación se establece entre *el Saber universal y la doxa o creencia*, que, –forzando un poco el sentido platónico del término–, nos llevaría al terreno de la suposición, hecho

<sup>4</sup> Cf. Carlos Faig, *El cuerpo como lugar del Otro*, texto leído en la Xa. Jornadas de Psicoanálisis y psicosis social, “Psicoanálisis y psicoterapia en el siglo XXI”. Coordinación general: Prof. Dr. Raúl Courel.

que conecta con el plano transferencial donde tanto el saber, como el sujeto, operan supuestos. En este sentido, el concepto de *falla epistemo-somática*, rechazaría de plano el planteo del concepto de *holofrase*, ya que, si S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub> se encontraran holofraseados, se anularía el intervalo y, por tanto, no habría posibilidad alguna de suposición de sujeto y por ende de saber, con lo cual, el concepto mismo de *holofrase* rechazaría la dimensión transferencial.<sup>5</sup> Este punto podemos fundamentarlo en la lectura que nos enseña Carlos Faig respecto de la relación que se establece entre *transferencia, castración y saber*. Él señala que “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*<sup>6</sup>); 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*.<sup>7</sup>; en este sentido, sostener la *holofrase*, rechaza de plano la barradura del sujeto y por ende la transferencia en la operación analítica.

A su vez, si esto se anulara, no habría incidencia de lo Real sobre lo Imaginario, ni la introducción del síntoma desde lo Simbólico. Si lo Real, *obliga, genera y lleva* a suponer, entonces en este nudo, la intersección donde ubica a la ciencia entre lo Real y lo Imaginario, plantea una conjunción entre *el cuerpo y la vida* que se encuentra en el registro de lo Real conjuntamente con una flecha que va de la ciencia a la vida (el otro límite y borde que se abre desde lo Imaginario avanzando sobre lo Real y que está eludiendo la representación preconsciente y por ende la representación en general). El tercer borde y límite en el que la ciencia queda enmarcada, su piso, está dado por lo Inconsciente, que se abre desde lo Imaginario, atraviesa lo Real y va a constituir el borde del Síntoma en lo Simbólico. A su vez, el otro límite y borde, que plantea el síntoma se abre desde lo Simbólico, partiendo desde ahí y se proyecta hacia lo Real pasando por lo Imaginario. Estos entrelazamientos, van a circunscribir los distintos tipos de goce, como se ve en el diagrama del nudo, delimitado en la intersección de registros –hoy lo señalo sólo brevemente, en nuestra última reunión vamos a profundizar en detalle sobre este punto, hoy no me voy a extender en este desarrollo–. Simplemente quería establecer la relación y límites que se establecen entre los registros, la ciencia, el cuerpo, el síntoma y lo Inconsciente.

Ahora bien, si retomamos la metáfora del cuerpo como *cartucho-membrete*, siguiendo esta línea, podríamos hacer una lectura de esta metáfora que plantea Lacan en la *Conferencia de Ginebra*, del *cartucho-membrete*, como los jeroglíficos enmarcados por una suerte de vaina cilíndrica que permite que sean leídos de determinada forma, es decir, orientan su lectura, como por ejemplo los cartuchos que enmarcan los jeroglíficos correspondientes a los nombres propios, y, a su vez extremando el planteo y, a costa de forzarlo, la forma del cartucho que contiene estos jeroglíficos, nos llevaría metafóricamente al tema del cuerpo como Toro, y del Toro anudado con el otro Toro. Tema que plantearía la relación entre la *Demanda y el objeto vía interpretación*, esto, por un lado, y por el otro lado, la relación entre *el corte y el anudamiento del anillo exterior* en interior en el Toro trique (*Toro garrote*). Una derivación de esto, plantea la

<sup>5</sup> Cf. Carlos Faig, *El niño débil, brotado y con una úlcera perforada*, “Ensayos III. Freudianas, lacanianas y otras”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires 2014, pp. 20-27.

<sup>6</sup> Jacques Lacan, *Conferencia en la facultad de medicina de Estrasburgo*, [> 1967/10 > Jacques-lacan-c..., 06 de octubre 1967.](https://www.lutecium.org)

<sup>7</sup> Carlos Faig, *Agujeros Periféricos. Castración y concepto*, “Ensayos III. Freudianas, lacanianas y otras”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires 2014, p. 222.

pregunta acerca de qué sentido tiene el desarrollo que teoriza Lacan del cuerpo como anudamiento borromeo de los tres Toros, y el anudamiento borromeo en el Toro trique, [Seminario 24, *L'insu...* (1976-1977)] y si esto tiene o no alguna eficacia clínica; tampoco voy a tomar este sesgo.

Dicho esto, me parece más productivo plantear ¿qué nos da a pensar esta articulación del concepto de *falla epistemo-somática* respecto del saber supuesto?

Varias cosas. Por un lado, la diferencia y articulación entre Episteme y el Saber supuesto. Si la Episteme queda del lado de la ciencia como un saber Universal y verdadero, no hay posibilidad de suposición, porque borra lo singular, es Universal, y es verdadero, –en el sentido de una verdad absoluta (aunque se sitúe desde diversas epistemologías como hipótesis momentáneas, el valor operativo de verdad absoluta lo ejerce hasta que quede refutada o sostenida por otra serie de hipótesis que puedan llevar incluso a un cambio de paradigma)–, pero, por otro lado, el sujeto de la ciencia –que es el sujeto del psicoanálisis–, en tanto y en cuanto es un sujeto despojado de características psicológicas, queda abordado desde la lógica en términos de sujeto elidido. Si el sujeto es el sujeto elidido, no tiene representación, y por esto mismo, la articulación de la cadena significante en la transferencia, producida *en y por la operación analítica, lo supone*.

Se establece entonces una relación –que señala Lacan–, entre aquello que se plantea como un saber Universal de la ciencia y cómo, el personaje del médico, respecto de la tecnología actual –actual, me refiero ya desde la época de Lacan y cuando él plantea el artículo *Psicoanálisis y Medicina. El lugar del Psicoanálisis en la Medicina*–, lleva al desdibujamiento del personaje del médico al quedar la ciencia articulada al mercado, pero, también respecto de la globalización de la tecnociencia y la globalización del anonimato que esto traza. Cuando el personaje del médico, estaba ahí como médico de familia, este personaje, mediaba entre el dolor y la ciencia, y se establecía *un saber supuesto* en esta mediación, ubicado en la relación cuerpo-saber, pero, por otro lado, este personaje queda *desdibujado, subsumido y anulado* por una organización mundial de la salud (O.M.S.), trastoca de manera radical los destinos de la demanda, y cómo el médico queda incorporado como engranaje de una corporación tecnocientífica, obedeciendo los mandatos de una Organización Mundial, versus el viejo personaje del médico que daba lugar y forma a la demanda bajo las características de lo singular del saber en la particularidad del caso. Ese relevo, el relevo de ese campo que quedó rechazado en la medicina, lo toma el psicoanalista, en el reemplazo del personaje del médico. Esto reviste una importancia decisiva, con relación a cómo planteaba Freud la transferencia respecto de *la persona del médico*; siendo que, cuando Freud dice *persona del médico*, no sólo hace referencia a *la persona*, –y esto, tomándolo en el sentido etimológico del término como máscara–, sino también, que atañe en uno de sus aspectos a la dimensión del semblante, a la función que tenía el médico en el siglo XIX encarnado en la persona de cada médico, lo cual, es algo muy distinto a la igualación de la persona de los médicos uniformizados en el engranaje de la corporación mundial actual de la salud en el mercado global. El peligro que esto reviste, en el relevo que el psicoanalista toma respecto de esta función, es que el psicoanalista, en la actualidad corre el mismo riesgo de ser sustituible y quedar como engranaje de esa corporación mundial de la Salud en el desarrollo actual de la salud como rama de la tecnociencia globalizada.

Este planteo que toca al tema del saber, la suposición y aquello que Lacan propone como *falla epistemo-somática*, articula *el cuerpo (cad(á)-ver) lo que se da a ver, el saber, la persona del médico y la ciencia*.

Al respecto, en la exposición que Lacan realiza el 16 de febrero de 1966, *Psicoanálisis y Medicina. El lugar del Psicoanálisis en la Medicina*, establece con una precisión impecable los dos franqueamientos frente a los cuales la medicina *responde, se ubica y consuma* por su parte “el cierre de las puertas de un antiguo Jano, el que redoblaba, ya para siempre inhallable, todo gesto humano con una figura sagrada”<sup>8</sup>. Por un lado, la faz abierta por Foucault<sup>9</sup>, a través de su método histórico-crítico para situar “la responsabilidad de la medicina en *la gran crisis ética* (es decir, en lo tocante a *la definición del hombre*) que él centra alrededor del *aislamiento de la locura*”<sup>10</sup>, y por otro lado, el perfil “de una mirada que se fija sobre *el campo del cuerpo* en ese corto tiempo en que éste subsiste como *vuelto a la muerte*”<sup>11</sup>, es decir *el cad(á)-ver*, introducido por Bichat referida por Foucault en su famosa obra, *El nacimiento de la clínica*<sup>12</sup>. Esta mirada anuda, en un solo campo, *episteme/cad(á)-ver/falla*, sustituyendo, en un intento de rechazo, la articulación *saber supuesto/cuerpo/falta*. Es, por tanto, en este orden de cosas que la *falla epistemo-somática*<sup>13</sup> retorna desde lo real *en el campo del cuerpo* que se da a ver (*cad(á)-ver*), estableciendo en la demanda del enfermo tras el pedido *de curación, la gelificación en la posición de enfermo*. Gelificación, que en ningún aspecto plantea una relación de homología con el concepto de holofrase, ya que este concepto rechaza y reniega la posición transferencial, al establecer la anulación del sujeto y borramiento de la distancia entre S1-S2. Dicho de otro modo, si la holofrase fuera posible, no habría posibilidad alguna de que la palabra opere, es decir, al rechazar el plano transferencial no habría posibilidad de incidencia desde la operación analítica en juego. En cambio, si ubicamos el tema de *la gelificación en la posición de enfermo*, es posible ubicar allí, *un pasaje en suspenso del mito a la estructura* –sobre este punto voy a volver–.

Antes de avanzar, me gustaría situar la siguiente cita de Lacan que se encuentra en la página 13 del texto mencionado, en la traducción de Ricardo Rodríguez Ponte, la cita es la siguiente: “Quisiera retomar aquí las cosas en otro punto, y hacer observar que si es concebible que *lleguemos a una extensión cada vez más eficaz de nuestros procedimientos de intervención* en lo que concierne al *cuerpo humano, y sobre la base de los progresos científicos, no podría estar resuelto el problema a nivel de la psicología del médico* con una cuestión que refrescaría el término de *psico-somática*. Permítanme más bien destacar como *falla epistemo-somática, el efecto que va a tener el progreso de la ciencia sobre la relación de la medicina con el cuerpo*. Ahí todavía, *para la medicina está subvertida la situación desde el exterior*. Y es por eso que, ahí todavía, *lo que antes de ciertas rupturas permanecía confuso, velado, mezclado, embrollado, aparece con brillo*. Pues lo que está excluido por la relación epistemo-somática, es justamente lo que va a proponer a la medicina el cuerpo en su registro purificado. Lo que así se presenta, se presenta como pobre en la fiesta en la que el cuerpo irradiaba recién por estar enteramente fotografiado, radiografiado, calibrado,

---

<sup>8</sup> Jacques Lacan, *Psicoanálisis y Medicina. El lugar del Psicoanálisis en la Medicina*, establecimiento del texto, traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, material de circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, p.10.

<sup>9</sup> Cf. Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, tomos I y II, Fondo de Cultura Económica, México. La obra había aparecido en Francia en 1964.

<sup>10</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p.10.

<sup>11</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p.10.

<sup>12</sup> Cf. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, Siglo Veintiuno Editores, México. Esta obra había aparecido en Francia en 1963.

<sup>13</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p.13.

diagramatizado y posible de condicionar, dados los recursos verdaderamente extraordinarios que oculta, pero quizá, también, ese pobre le aporte una posibilidad que vuelve de lejos, a saber del exilio a donde ha proscrito al cuerpo la dicotomía cartesiana del pensamiento y de la extensión, la cual deja caer completamente de su aprehensión lo que es, no el cuerpo que ella imagina, sino el cuerpo verdadero en su naturaleza.

Ese cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. *La dimensión del goce está completamente excluida por lo que he llamado la relación epistemo-somática*. Pues la ciencia *no es incapaz de saber lo que puede*, pero ella, no más que el sujeto que engendra, *no puede saber lo que quiere*. Por lo menos, lo que ella quiere surge de un avance cuya marcha acelerada, en nuestros días, nos permite palpar que supera sus propias previsiones.”<sup>14</sup>

En esto, Lacan formula un recorte central respecto del goce y del deseo que quedan excluidos de lo que es el sujeto de la ciencia que comienza con el sujeto cartesiano. Este sujeto, sujeto elidido, sujeto que toma el psicoanálisis, lleva a pensar la relación que se establece entre la lógica y el cuerpo. En esta dimensión Fukelman recordaba esta famosa anécdota entre Ludwig Wittgenstein y a Bertrand Russell. “Wittgenstein entra a una clase y dice: ‘En esta aula hay un elefante [rinoceronte]’<sup>15</sup>; Russell, para

<sup>14</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, pp.13-14.

<sup>15</sup> En la anécdota original se trata de un rinoceronte, pero más allá de eso, lo importante es la derivación de lo que se establece entre lo que plantea Wittgenstein y la posición de Russell con relación a las consecuencias que proyectan. *En la primera frase del Tractatus, Wittgenstein escribe*: El mundo es el conjunto de los hechos, no de las cosas; los “hechos” están pues estrictamente determinados por las proposiciones asertivas; acompañando esta frase inaugural, encontramos la broma que menciona Fukelman.

Allouch en *¿Puede la realidad ser prueba de algo?*, del libro “Erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca”, Editorial El cuenco de plata, colección teoría y ensayo, p.77., nos comenta que “al comienzo sorprendido, pronto descontento, Russell terminó fuera de sí desapareciendo debajo del pupitre para volver a salir poco después y declarar que no, decididamente, ahora que había revisado todo (como la policía de “La carta robada”), podía atestigar que no había un rinoceronte en la pieza. Aun después de ese simulacro de inspección, uno sospecha que dicho testimonio no convenció a Wittgenstein ni lo hizo cambiar de opinión.” Análogamente podemos afirmar que está excluido y resulta imposible de aseverar que quien acaba de morir, –como el rinoceronte wittgensteiniano–, no está en la pieza. ¿De qué se trata? De la imposibilidad de hacer aserciones sobre la inexistencia del otro; y, a su vez, de la relación que se plantea entre la existencia-inexistencia y el cuerpo.

Paralelamente con relación a un análisis, esto lleva al tema de la existencia/inexistencia del analista y el goce en juego, es decir, la localización y el estatuto del goce en el sentido clínico respecto de la relación transferencia - pulsión en un análisis.

Si consultamos el texto de Ray Monk, *Wittgenstein, Le devoir d'un génie*, trad. de Abel Gerschenfeld, París, ed. Odile Jacob, 1993, p. 50. ¿Es el rinoceronte singularmente propicio para poner en cuestión la evidencia de la realidad? Podemos pensarlo si relacionamos la ocurrencia citada con la aventura que nos relata Salvador Dalí: “[...] mi preocupación constante por Vermeer, y sobre todo por su *Encajera*, desembocó en una decisión capital. Solicité al museo del Louvre el permiso para pintar una copia de ese cuadro. Una mañana llegué al Louvre pensando en los cuernos de un rinoceronte. Con gran sorpresa de mis amigos y del director del museo, yo dibujaba sobre mi tela cuernos de rinoceronte. La expectación del público se transformó en una explosión de risas, al momento sofocada por el ruido de los aplausos. ‘Debo añadir’, concluí, ‘que me lo temía un poco’. Entonces, proyectamos en la pantalla una reproducción de la *Encajera*, y pude demostrar lo que más me commueve de ese cuadro: todo converge exactamente hacia una aguja que no está dibujada, pero sí perfectamente sugerida. [...] Pedí luego al operador que proyectara en la pantalla la reproducción de mi copia. Todos se levantaron aplaudiendo y exclamando: ‘¡Es mejor! ¡No cabe duda!’ Les conté que antes de realizar esa copia yo apenas comprendía nada de la *Encajera* [...]” (Salvador Dalí, *Diario de un genio*, Barcelona, Tusquets, 1989, p. 141). Allouch concluye que “plagiando una fórmula célebre, aunque apropiada en este caso (como lo atestigua la reacción del público de Dalí que contrasta con el silencio de los estudiantes que asistían al conflicto Russell-

contraponerse a esto, mira.”<sup>16</sup> El asunto que va planteando Wittgenstein es que la *inexistencia del rinoceronte, no solo no permite aseverar la inexistencia, sino que, además, tampoco contradice la existencia de la proposición*. Entonces, Fukelman se pregunta, acerca de *¿cuál es la relación entre la lógica y la existencia?* Podríamos decir que algo así se está trazando en esta relación aparentemente contradictoria entre *la persona del médico y el personaje del médico* –cuyo relevo lo toma ahora el psicoanalista al quedar este lugar vacante– y la relación entre *la existencia del cuerpo, del cuerpo parlante, y la ciencia*, es decir, entre *la lógica y la existencia*.

“Hagamos ahora un desplazamiento: no nos [refiramos] ya a *un elefante* [rinoceronte], sino a *un cuerpo parlante*. *¿Cómo podría plantear esta existencia con relación a la lógica? ¿Qué puede servir de nexo, de articulación, para plantear que hay un analista?*”<sup>17</sup>

Esta serie de preguntas en los desarrollos que realiza Lacan nos llevan al *goce*, entendiendo, sobre todo, que el goce atañe al cuerpo, que el goce es *el goce del cuerpo*, y que *lógicamente no es posible demostrar que algo no existe*.

Esto reviste su importancia porque si pasamos de la lógica a la constitución del cuerpo, del cuerpo parlante, la pregunta que se establece con relación a esto que *no hay y que hace falla* en el saber de la lógica Universal, es *¿cómo representar la ausencia con relación a un cuerpo que habla?*, dimensión (dit-m(a)nsión) que lleva a situar entre otras cosas que el *Otro es el cuerpo* siendo el *a “su interior”*. Esta superficie que se establece lleva a pasar del *cuerpo al cuerpo parlante, y a la relación con el goce que reticula una correspondencia entre marca, cuerpo y repetición*.

En este sentido, aparece una articulación entre *pensamiento, cuerpo, falla, y el desplazamiento que lleva de la falla a la falta*.

Repasando algunos textos a efectos de esta exposición, y de este intercambio que nos llevará siete reuniones, me reencuentro con un texto de Quignard que se encuentra en *Morir por pensar*. Ahí, Quignard –con su habitual lucidez–, señala un enlace entre el pensamiento y el olfato; *nous* y *noos* tienen la misma raíz, nacen de una raíz común, pero, a su vez, él señala que el “Gno es conocer. Conocer [*connaître*] viene a su vez de “nacer”, [*naître*]. Es el perfecto de nacer.” Podemos decir entonces extremando la cuestión que *el conocimiento* es un *co-nacer*. Por esto, “El movimiento de salida exútero constituye el nacer. El nacimiento extra-uterino de los vivíparos predetermina el pensamiento”.<sup>18</sup>

Una vuelta más. En otro plano y paralelo a esto, el pensamiento nos remite a una vinculación entre el olfato y la música.

Con respecto al olfato existe un mito freudiano, por todos conocido, sobre la adopción de la postura erecta y el reemplazo del olfato por la mirada como sentido predominante, proceso que conocemos como hominización. Cuestión que Lacan destaca en un punto en la conferencia de *Ginebra sobre el síntoma*, haciendo un juego de palabras paradigmático y luminoso, entre *hominización*, el hombre, el homo, el *humus*,

---

Wittgenstein), diremos que Dalí triunfó allí donde Wittgenstein fracasaba. Lacan asistió a la conferencia en La Sorbona donde Dalí hizo este relato.” Como podemos apreciar, no solo está en juego el tema de la *aserción sobre la inexistencia y su relación con el cuerpo*, sino también el tema del *cuadro dentro del cuadro* –que retoma, recae y retroactúa sobre el planteo anterior–, y, en esto, la *esquicia que traza, dibuja, y se establece, entre real y realidad*.

<sup>16</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 52.

<sup>17</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 53.

<sup>18</sup> Pascal Quignard, *Capítulo V El camino del pensamiento*, “Morir por pensar. Último Reino IX”, editorial El cuenco de plata SRL, Buenos Aires Argentina, febrero de 2015, p. 25.

la tierra y la constitución del lenguaje como un chancro en el cuerpo, como esa llaga que lo perfora.

Ahora bien, hay una reflexión de Fukelman al respecto en la cual él señala algo bastante importante: “Los órganos de los sentidos –dice él– conectan con las vías que llegan a la corteza y desde allí al hipotálamo. En lo atinente al olfato, el recorrido es inverso, alcanza primero el hipotálamo y, luego, la corteza. O sea que, primariamente está la llegada a cierta zona en donde se elaboran los afectos y luego, a la corteza; por lo que, cuando olemos o recordamos un olor, experimentamos de entrada un impacto a partir del cual se abren asociaciones. Si, por ejemplo, intento acordarme del olor del mar en la playa, algo de eso reaparece, luego podré recordar que estuve en la playa en tal o cual ocasión.

Hay algo más, “el olor. A mí me parece que el mito freudiano de la posición erecta –y, por ende, el alejamiento de los olores (movimiento que hace pasar a un segundo plano el receptor del olfato)– surge cuando en ese ámbito aparece algo así como el padre de la horda, una imagen paterna bestial, sin entrar por ahora en aquello de la instancia paterna y de la ubicación simbólica donde se nos plantea lo que es más habitual, a saber: *¿Por qué mi papá no cumplió con el lugar que la instancia simbólica le asignaba?*

Dejando de lado esa dimensión y forzando las cosas un poco más, en el tema del olor ya no se trata de si mi papá cumplió o no con ese lugar simbólico (si estaba en falta respecto de ese lugar o estaba castrado); más bien lo que se plantea en este caso es que mi papá era bestial y es allí donde aparece el olor.

Con relación al olfato, desde mi experiencia, creo que esta historia de lo que se huele, en general, remite al miedo. ¡Viene King Kong y vaya a saber uno qué va a hacer?

Respecto de la música, se trata de un imperativo, ya que afecta al cuerpo, aunque no reconozca el sentido de esto que toma mi cuerpo. Mientras yo no sea capaz de crear un enlace en relación con algo que falta en lo simbólico –enlace que implica la muerte, la castración–, mi cuerpo queda tomado, por eso yo lo comparaba con el grano de arena del síntoma histérico a propósito de lo cual algo se organiza, en términos freudianos, no la neurosis actual, sino otro tipo de neurosis.”<sup>19</sup>

Con respecto a la música, quisiera sacar a colación algunas citas que trae Fukelman:

“En el año 1275, un señor llamado Jean de Garlande escribió: “La música es la ciencia del número relacionada a los sonidos.”

–Otra frase de Leibniz, de 1712: “La música es un ejercicio oculto de la aritmética del alma que no sabe que ella cuenta”.

Y otra de Mersenne: “La acción del oído no es otra cosa que la numeración de los movimientos del aire, sea que el alma los cuenta sin que nosotros lo percibamos o que ella sienta el número que la toca”.

Recordé estos pasajes –dice Fukelman–, porque todos ellos toman lo que constituiría el primer contacto con el corte, con aquello que deja de ser continuo y pasa a ser discreto. Y, además, porque la relación entre *lo real* (representado en las citas por el número que cuenta) y la imagen, o cierta protoimagen del cuerpo, es algo que puede llegar a plantearse como el núcleo del síntoma. Si yo quisiera en la actualidad pensar en

<sup>19</sup> Paula M. de Gainza y Miguel Jorge Lares, *Cap. 1, EL JUEGO SITÚA AL NIÑO*, “Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis: juego e infancia”, Editorial Lumen, colección Cuerpo, Arte y Salud, serie roja, primera edición Buenos Aires 2011, pp. 16-17.

aquello que Freud situaba como el grano de arena del síntoma histérico, lo pensaría por el lado que atañe al nexo previo entre *lo real y lo imaginario*.<sup>20</sup>

Hasta acá dos cosas que me parecen importantes, y que se encuentran íntimamente relacionadas, una, remite a *la representación*, la otra, remite *al corte*, y por ende a la *dimensión del goce*.

En cuanto a la primera, la que remite a la representación, por lo dicho, nos aproxima a una primera imagen –que por cierto Fukelman frecuentaba con cierta insistencia– que corresponde a la Caverna de Lascaux.

Hay una primera referencia que pertenece a George Bataille<sup>21</sup>, en la que se articulan la muerte, la sexualidad tal como se puede apreciar en la pintura de Lascaux, y una segunda referencia a esta imagen atañe a Carlos Faig en el dictado de su seminario *¿Qué es la sexualidad? y ¿Qué es el Psicoanálisis?*, en el cual, en la primera clase de ese seminario, comienza hablando de tres *aporías clásicas de la conciencia o de la imaginación* que son: el cogito cartesiano, la muerte y la sexualidad.

Él señala que si tomamos en primer lugar al cogito cartesiano, la aporía –e impasse a la vez–, que se me presenta con el pienso es que cuando pretendo o quiero pensar el pienso, lo que capturo es mi pensamiento como objeto del pensamiento en vez de capturarme como sujeto en el momento mismo del pensar; este querer pensar el pienso queda diferido. Digo, queda diferido, en tanto esto produce una especie de regresus ad infinitum “que hace que lo que se presenta como contenidos del pensamiento, cuando lo quiero aprehender, cuando lo quiero reflexionar, lo termine ubicando como objeto, y entonces el Yo que pretende capturarse aparece desplazado, y se pierde como sujeto.”<sup>22</sup> Una imagen que podemos aproximar a esto es la puesta enfrentada de dos espejos planos, uno reflejando al otro intentando captar la imagen del otro espejo.

Algo parecido ocurre con el tema del tacto o con la mirada, es decir, con el intentar tocar el tocarme mientras *me* estoy tocando o ver el verme mientras *me* estoy viendo, puedo tocar o ver, pero no puedo tocar el *tocarme* cuando toco, o ver el *verme* cuando veo. Así como Merleau-Ponty tiene un desarrollo extenso en *Fenomenología de la Percepción*, acerca de este hecho. En Lacan –comenta Faig en su Seminario–, “este tema aparece particularmente referido a la pulsión escópica que se liga en el terreno del cogito al instante en que podría capturar el verme viendo. Pero esto sólo es posible si los ojos están en el espejo y no en el rostro.”<sup>23</sup> Por esto mismo, en un intento de representar lo que acabo de referir, es que aparece la tapa del Seminario XI ilustrada con el cuadro de Holbein; hay una calavera en anamorfosis, cuyos ojos vacíos miran desde fuera de las órbitas oculares.

<sup>20</sup> Paula M. de Gainza y Miguel Jorge Lares, *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>21</sup> Georges, Bataille, *PRIMERA PARTE. EL COMIENZO (El nacimiento de Eros)*, “Breve historia del erotismo”, Ediciones Caldén, ediciones de la Bahía, Uruguay 1970, p. 16.

<sup>22</sup> Carlos Faig, *I De Lascaux, el chat y la pulsión sexual*, “¿Qué es la sexualidad? y ¿Qué es el Psicoanálisis?”, www.lecturasclinicas.com.ar, Buenos Aires, octubre 2014, p. 8.

<sup>23</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 8.



Este mismo tema podemos referirlo con relación a la muerte. Por ejemplo, yo podría imaginarme muerto, pero en el momento en el que logro imaginarme muerto sigo imaginando el instante mismo del desvanecimiento, el instante mismo de desaparición, por lo tanto, es un instante que no puedo capturar porque se configura como una serie al infinito dejándome fuera del “lugar donde enuncio que estoy muerto, donde me planteo o juego a que estoy muerto, está fuera de lo que estoy imaginando como mi propia muerte.”<sup>24</sup> Por esto mismo, “el lugar donde enuncio que estoy muerto, donde me planteo o juego a que estoy muerto, está fuera de lo que estoy imaginando como mi propia muerte.”<sup>25</sup>

El tercer punto de estas homologías que Faig está trazando, de estos parentescos de formas en la estructura, concierne a la relación sexual. Yo puedo imaginarme que tengo relaciones sexuales, puedo imaginar que cojo, “pero lo que no puedo imaginarme es el instante del orgasmo, es decir, el instante de desaparición de la conciencia, en cuanto lo imagino, estoy presente.”<sup>26</sup>

Así Faig, de esto rescata la idea de que “en estos tres momentos, en el de *la conciencia y el pienso*, en el momento de la *muerte*, y en el momento del *orgasmo* en la relación sexual, ahí hay un punto no representable, una *falta de la representación*, hay *falta de significante*, no hay posibilidad de simbolizar. En el cogito, la absolutización de la conciencia, donde tendríamos un sujeto absoluto, no es simbolizable, la muerte puedo imaginarla, pero termino saliendo de la escena, y en la relación sexual, la pequeña muerte en que consiste el orgasmo, tampoco puedo imaginarla, es decir, puedo imaginarla al precio de desplazarla, introduciendo una suerte de metonimia”<sup>27</sup> ad infinitum.

Acá –en la articulación que Faig desarrolla de estas tres homologías–, no está explicando, como lo hace Lacan, “que no hay relación sexual, porque no hay significante de la relación o porque hay una relación dismónica”<sup>28</sup>, sino que, al plantearlo desde *el punto de vista de la conciencia, del agujero en la conciencia, del agujero en la representación*, “tendríamos una idea de que esta *limitación de la conciencia* que aparece como *una falla* propia de la mente humana, es *el agujero por donde aparece el inconsciente*”<sup>29</sup>. Situándolo en estos términos, esto nos lleva a pensar

<sup>24</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 8.

<sup>25</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 8.

<sup>26</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 9.

<sup>27</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 9.

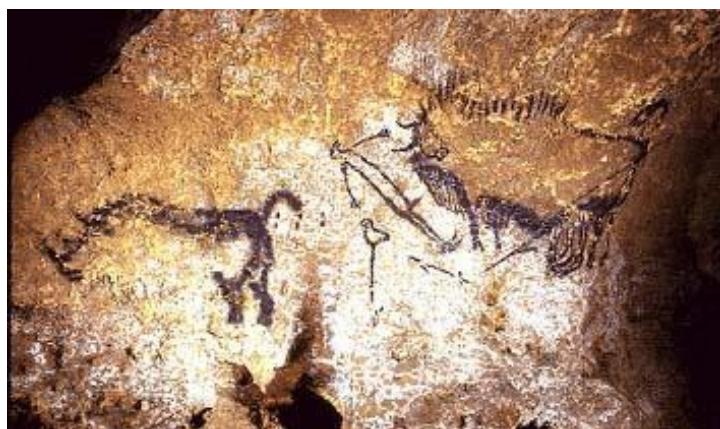
<sup>28</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>29</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 9.

el tema no sólo de ¿qué es el psicoanálisis?, y ¿qué es la sexualidad?, sino que estos interrogantes sitúan fundamentalmente ¿qué significa, que haya analista?

Por otro lado, tanto la referencia de la muerte como la de la relación sexual, son el núcleo mismo de lo Real en la obra de Lacan. Podríamos decir, simplificando, que lo Real es el punto *de falta a la representación*, en tanto sitúa *una representación faltante*, y al mismo tiempo, *el agujero en la representación; una falta de la representación*. Esto nos permite situar otro giro respecto del *significante faltante*, ya que *esta ausencia, se presenta en el hecho mismo de su perforación*, lugar por donde *la satisfacción se localiza*.

Volviendo ahora a la imagen de la caverna de Lascaux. En esta pintura rupestre que data de 13500 años A.C., ahí, están los tres términos que comentábamos; está el cazador, aparece un bisonte muerto o agonizando con las entrañas expuestas, y además se ve que el cazador está con el pene erecto; emerge en esta representación la muerte y la sexualidad. Lo que es más difícil de precisar es por dónde aparece el cogito, el pienso, que sería el tercer término del que estamos hablando.



El hombre con la cabeza de pájaro. Detalle de la pintura de la Cueva de Lascaux, alrededor de 13.500 años antes de Cristo.

Un pasito más. Pascal Quignard en *Retórica Especulativa*, p. 42, nos ilumina un detalle de esta representación –por cierto, sin mencionarla directamente, pero aludiendo a un elemento constitutivo de esta representación– que se refiere al sonido, al lenguaje, a la música; y lo maravilloso de su reflexión es que liga lenguaje, música –la música de la muerte que el lenguaje lleva– y la sexualidad. Él dice lo siguiente: “La invención del hombre fue la imitación de la predación de los grandes carnívoros” –tenemos aquí, en esta frase, la mimesis, el mimetismo con el medio, pero instalado en dos momentos: el del mimetismo con el medio (imitación de la predación), y el de la invención (lógicamente primero) donde el hombre en cuanto tal, revela su condición en tanto adquiere un punto de vista, una posición separándose del medio. Entonces, ¿cuál es esta invención de la que habla Quignard, que permite humano al extraerse del medio produciendo un cuerpo recortado, un cuerpo extraído del medio, y por ende ubicarse, producirse, reproducirse en la constitución de un cuerpo erógeno? “Esta invención no se llama la risa, el lenguaje, la mano prensil, la postura erguida, la muerte. Se llama la caza. Tensar un arco quiere decir doblar la vara hasta que se curva y hacer fuerza en ella para estirar al máximo la cuerda que sus extremos retienen y cuya tensión (*tonos*) servirá de propulsor a la flecha. Los cazadores paleolíticos, al inventar el arco, en el origen del arco, inventaron el origen del sonido de la muerte en la cuerda única (la música), es decir el lenguaje apropiado para la presa.

---

Leer es buscar con la vista a través de los siglos la única flecha disparada desde el fondo de los tiempos.”<sup>30</sup>

Esta articulación entre la conciencia, la imagen, la representación, y el cuerpo, lleva al tema de cómo *el cogito* aparece en la representación.

Si vemos la imagen que se representa en la caverna de Lascaux, percibimos el bisonte herido, el arco, la flecha, el hombre muerto con su máscara de pájaro y el pene en erección. Faig, plantea –con su habitual lucidez–, que *el cogito aparece en la representación misma*, pero, aparece con la siguiente particularidad, –dice él– *la de no estar representado en la representación* al mismo tiempo que *produce a la representación en cuanto tal*. Es decir, que *el pienso*, establece *la representación, la sitúa, la marca, la produce*, pero, al mismo tiempo, *representa la imposibilidad misma de representarse en la representación*. Nuevamente se ubica, el tema de *la falta o del agujero de la representación*, en este doble sentido que el genitivo le imprime, *la representación faltante y lo que falta a la representación; la representación perforada*, esto es, *el agujero en la representación* que sitúa *una falta de la representación*. Si nosotros extendiéramos este tema de la representación perforada al tema de la conciencia, y *la conciencia como la imposibilidad de representarse a sí misma en la representación*, o en términos del pensamiento, *la imposibilidad de pensar el pienso*, o de los sentidos, la imposibilidad de tocar el tacto, o ver la mirada, esto que plantea Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, y respecto de la sexualidad *la imposibilidad de representarse en el momento del orgasmo*, es decir, en el punto donde el cuerpo se hace presente elude a la representación ubicando, localizando acá, –como señalábamos anteriormente– la cuestión de que la relación sexual no existe, no tanto en términos de *un significante faltante que nos ubique sexualmente*, sino más bien, que plantea al sentido como *sustitución a lo imposible de representar del sexo*, lo cual ubica a la *representación como perforada desde la conciencia misma, del agujero en la conciencia, del agujero en la representación*, y nuevamente vuelvo a insistir en esto que decía Faig, que desde este punto de vista, “tendríamos una idea de que esta limitación de la conciencia que aparece como una *falla propia de la mente humana, es el agujero por donde aparece el inconsciente*”<sup>31</sup>.

El otro punto es que además de la representación perforada, el cuerpo aparece como agujero y la sexualidad forcluida, el sexo está forclado, y lo que viene a ese lugar como retorno es *el sentido que sustituye al sexo*. Por eso Lacan plantea que *copulamos con el sentido* (valga el doble sentido de la expresión), que, dicho sea de paso, *el sentido*, plantea una triple deriva y un triple enlace: la primera, lingüística es la del sentido respecto del significante relacionado con la significación, la segunda se refiere a la percepción, y la tercera apunta a lo psíquico, la sensibilidad. Este quiasma nos lleva al tema *del dolor y del deseo*.

Si tenemos en cuenta que el dolor localiza el agujero en tanto destituye a la angustia como falta de la falta, hace presente al cuerpo como agujero, lo localiza; y lo localiza al mismo tiempo que establece la posibilidad de operar sobre el mismo, lo cual implica la reconstitución de la imagen, en tanto y en cuanto, permite el enlace con el espejo, podemos decir entonces, –recordando a Fukelman–: no hay “*me duele*” sin espejo. De este modo, en la restitución de la relación imagen-cuerpo, queda reestablecido y

---

<sup>30</sup> Pascal Quignard, *Quinto Tratado. Gradus*, “Retórica Especulativa”, Ed. El cuenco de plata, 1º edición, Buenos Aires, 2006, p. 42.

<sup>31</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 9.

restaurado el cuerpo en el registro imaginario, al tiempo que, –teniendo en cuenta una vieja referencia que Freud plantea en *Interpretación de los sueños*–, ubica la operación del deseo, y al deseo como transformación del dolor.

Entonces si articulamos el estatuto del *cuerpo como agujero*, *el deseo como transformación del dolor*, y *la representación perforada*, este anudamiento, nos lleva a pensar un quiasma y relación entre *cuerpo e imagen*. Si nuestra relación con la imagen fuera únicamente una relación con los espejos, habría una relación con el reflejo que nos plantearía una correlación evanescente y cambiante con la imagen, y, si esto ocurriera se nos haría necesario e imprescindible, en primer plano localizar y planearnos cómo situar el problema del marco. Quiero decir, cómo situar en esto la problemática misma del enmarcar, para que nuestra relación con la imagen no fuera cambiante, es decir, tuviera un anclaje, de modo tal que lo que sucede de este lado del espejo me plantea alguna relación con lo que se encuentra del otro lado del espejo. Por esto mismo, como recién decía, *el dolor* nos ubica en una relación de *anclaje con la imagen*, es decir, en términos de Fukelman, no habría *me duele* sin espejo. Este *anclaje de una imagen enmarcada en el espejo*, plantearía, *me plantearía*, el hecho de que *esa imagen me representa más allá del reflejo*, más allá del espejo, introduciendo la *dimensión del más allá y de la falta*, lo cual implicaría la posibilidad de extraerme del espejo y estar distanciado de esa imagen, (de la imagen) que me representa; distancia entre *presencia y representación*. Es decir, que, si esa imagen del espejo tuviera una fuerza tal que me impidiera esa distancia, entonces no dejaría lugar para el sujeto, y en este sentido, no habría lugar para la palabra porque la imagen del espejo (en el doble sentido del genitivo) y el reflejo, serían uno, estarían unificados. Entonces, para que esta diferencia entre *el reflejo y lo reflejado tenga lugar*, es necesario que *algo falte* a partir de una *pérdida que se ponga en juego*, de *una pérdida que se localice y que me localice*; esto es, que el “*me*”, queda *localizado, ubicado y delimitado*. De ese modo, el vacío que queda entre el reflejo y lo reflejado, remitiría a la distancia que hay, a la distancia que se establece entre *un significante y otro*, planteando una distancia entre *presencia y representación*.

Al respecto de esta reflexión Fukelman plantea que ese vacío sería *un vacío imposible de llenar*, que se refiere al *vacío del Otro*. Entonces, Fukelman dice, “¿qué hacemos con el vacío del Otro? Podríamos decir que *en el vacío del Otro ubicamos una falta*, y al ubicar una falta *en el vacío del Otro* lo limitamos. Fíjense –dice él– que el *límite para esto, es lo que nos permite salir*<sup>32</sup>, y es lo que nos permite estar del lado de acá del espejo. “*Esta ubicación de una falta*, no es que llene el vacío, sino que produce *una ubicación, una delimitación*. Es alrededor de esto que se pone en juego la pulsión.”<sup>33</sup> Esto que pone en juego la pulsión, a partir de lo que se llama *el trabajo de la pulsión*, ataña a *la significación* en tanto refiere a *cómo ciertos elementos pueden ubicarse en la cadena tratando de paliar lo que en la cadena falta*, y *esta falta en la cadena implica nuestra ubicación en el campo de lo visible* en tanto *la mirada como faltante* es lo que –siguiendo el planteo de Lacan–, *organiza el cuadro*.<sup>34</sup>

En este desarrollo, como verán, está implicado el tema de la castración. Dejo acá esta reflexión más teórica. Simplemente lo que quería señalar y destacar, es esta relación entre la ubicación de la mirada, la pulsión y el cuerpo y lo que plantea Lacan en *Psicoanálisis y Medicina. El lugar del Psicoanálisis en la Medicina*, cómo la pérdida

<sup>32</sup> Jorge Fukelman, *Dar a pensar, “NOTAS DE LECTURA”*, www.lecturasclinicas.com.ar, Buenos Aires, septiembre de 2013, p. 225. (material de circulación interna).

<sup>33</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 225.

<sup>34</sup> Cf. Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 225

del personaje del médico lleva al tema de que la mirada se absolutice y quede pegada al cuerpo con relación a este cuerpo medible, diagramable, etc., y que el cuerpo ahí, es el cuerpo físico, el cuerpo que la ciencia puede medir. Entonces, esto de “pegado” –y la mirada pegada al cuerpo–, lleva al tema de la *falla epistemo-somática*, en el sentido de que lo que queda *pegado*, o por lo menos, obstaculizado en *esa falta de distancia*, planteado como dificultado, la distancia entre *presencia y representación*, ahí, en ese lugar viene *la lesión en el cuerpo*, es decir, se emplaza *la falla epistemo-somática*.

Resumiendo. Esta primera imagen de la caverna de Lascaux entonces, nos plantea la constitución de *la representación y el agujero que la compone*, que *la instituye* y que *la organiza* alrededor de estas *tres aporías* que mencionaba antes, pero a su vez, *este imposible nos marca e inscribe la distancia entre presencia y representación*, es decir, una relación de *disyunción* y al mismo tiempo de *conjunción* entre *presencia y representación*. Por último, Quignard ubica la articulación entre *sonido, sentido, representación, sexualidad y muerte*. Esto es importante porque, a mi entender, nos traza el hecho mismo de nuestra ubicación respecto del decir, en tanto requiere de la presencia de un cuerpo. Hecho que nos lleva a situar una pregunta central del análisis: Si la satisfacción es en presencia y la representación es en ausencia, ¿cómo es posible que la satisfacción se localice en la representación?

Para poder especificar esto que acabo de plantear voy a dar un rodeo muy general alrededor de cuatro puntos:

- a.- Cuerpo/cad(á)-ver, organismo, órganos.
- b.- La relación que se establece entre historicidad y estructura.
- c.- El Edipo como la elaboración de los dichos en análisis implica el pasaje del mito a la estructura.
- d.- El pasaje de lo que se presenta como falla al estatuto de la falta en la operación analítica.

Por hoy hasta acá, continuamos la próxima.

*Seminario*  
*Lectura clínica de la operación analítica*  
*La falla epistemo-somática: Migajas*

**SEGUNDA CONFERENCIA**

1

*Cuerpo/cad(á)-ver, organismo, órganos.*

Hoy vamos a comenzar por el primero de los cuatro puntos a los que habíamos llegado la reunión pasada: Cuerpo/cad(á)-ver, organismo, órganos. Esta correlación que se establece en el presente punto, nos lleva necesariamente a destacar una correspondencia de *ruptura, redistribución e inversión* con relación a lo que constituye en el campo de la biología respecto de lo que plantea como los niveles de organización creciente de la materia viva, quiero decir, que esta relación que se establece en el subtítulo presenta una *correlación simple* y una *regresión lineal* entre *cuerpo, organismo y órganos*.

Entonces, por un lado, nos encontramos con una relación de *ruptura, redistribución en inversión* respecto del campo de la biología ya que, para este campo, el nivel de organización de la materia viva se plantea como un nivel creciente y progresivo de organización desde el nivel subatómico hasta el de la biosfera.

Y, por otro lado, al establecer un nivel de *correlación lineal simple*, estaría cuantificando cuan de relacionadas están dos variables, aunque no en un sentido numérico, sino de covariancia respecto de los elementos en juego, me refiero a cómo estos tres elementos, –*cuerpo/cad(á)-ver, organismo, órganos*–, entran en juego en el campo transferencial en la operación analítica.

Pero, a diferencia de la correlación simple, la *regresión lineal* consiste en generar una ecuación (modelo) que, basándose en la *relación* existente entre ambas variables, permita predecir *el valor de una a partir de la otra*, estableciendo un sistema de valor, es decir, qué valor tienen las variables que se correlacionan entre sí en la operación analítica; como apreciarán, no estamos hablando de un valor numérico.

Tanto la *correlación lineal* y la *regresión lineal simple* son métodos estadísticos que estudian la relación lineal existente entre dos variables. Antes de seguir avanzando conviene señalar dos cosas. En primer lugar, la diferencia entre correlación lineal y regresión lineal, y, en segundo lugar, en qué sentido hago esta extrapolación del campo de la estadística al campo del psicoanálisis, y más precisamente, respecto de cómo entran en juego en la operación analítica.

Entonces, respecto del primer punto podemos decir que la *correlación* cuantifica *cuan relacionadas están dos variables*, mientras que la *regresión lineal* consiste en generar una ecuación (modelo) que, basándose en la relación existente entre ambas variables, permita predecir el valor de una a partir de la otra.

*El cálculo de la correlación entre dos variables es independiente del orden o asignación de cada variable a X e Y, mide únicamente la relación entre ambas sin considerar dependencias.* En el caso de la *regresión lineal*, el modelo varía según qué variable se considere dependiente de la otra (lo cual no implica que se establezca una relación causal entre las variables en juego).

El segundo punto, consistiría en poder *establecer una escena basándose* en la relación existente entre *cuerpo/cad(á)-ver, organismo, órganos*, que permita ubicar los valores de cada uno de ellos respecto del sistema covariante que se establece. Es decir,

pasar de *una correlación simple a una escena que diga*; y eso no implica una relación de causalidad lineal, sino *un cambio de registro*.

Si observamos que la noción de niveles de organización que se utiliza en el campo de la biología alude a los distintos grados de complejidad o de jerarquía que pueden encontrarse en el universo, estos niveles van desde las partículas subatómicas hasta la biosfera. La vida, por lo tanto, en este campo, se organiza de distintas formas. Los biólogos se encargan de estudiar todos estos estratos que están interrelacionados entre sí.

La vida está estructurada en distintos niveles de organización.

Los niveles de organización más básicos, las partículas subatómicas, suponen el nivel inferior de los elementos que constituyen la materia. Dichas partículas forman átomos, que a su vez se agrupan en moléculas.

En el siguiente nivel de organización encontramos las células: unidades estructurales más pequeñas de los seres vivos que pueden reproducirse de manera independiente. Las células se organizan en tejidos, que dan lugar a los órganos. Los órganos, por su parte, se agrupan funcionalmente en sistemas.

Un sistema es un conjunto de órganos con igual estructura y origen embriológico, por ejemplo, el sistema circulatorio, sistema esquelético, sistema nervioso central, etc. Los sistemas orgánicos comparten cierta coherencia morfo-funcional, tanto en sus órganos y tejidos, como en sus estructuras y origen embriológico. Un sistema biológico es una red compleja de entidades biológicas relevantes.

Un aparato es un conjunto de órganos distintos por su estructura y que juntos contribuyen a realizar la misma función. Ejemplos de aparatos son: aparato locomotor, reproductor, urinario, etc.

Un sistema biológico también puede existir en otras escalas, como una población de organismos a nivel de poblaciones, o una vía de señalización a nivel bioquímico.

Los diversos sistemas componen un organismo; los organismos de la misma especie se reúnen en una población.

Avanzando en los niveles de organización, las poblaciones forman comunidades. Muchas comunidades en un mismo entorno físico crean un ecosistema. Y así llegamos al nivel de organización superior: la biosfera, que es el conjunto de los ecosistemas.

Es importante tener en cuenta que en la biosfera sigue estando presente el nivel inferior (las partículas subatómicas). Existe un desarrollo complejo desde el nivel precelular o acelular (átomos, moléculas) hasta el nivel pluricelular (órganos, sistemas, aparatos, organismos, poblaciones, comunidades, ecosistemas, biosfera), pasando por el nivel celular (células) y el nivel supracelular.

La biosfera es el nivel de organización más avanzado.

Tenemos entonces en el campo de la biología niveles de organización creciente desde lo subatómico hasta la constitución de la biosfera donde se encuentran todos los ecosistemas integrados, y el pasaje de lo inanimado a lo animado sin que pueda definirse para la biología el concepto de vida, muerte y sexualidad, en qué momento surge la vida, y si hay una relación de continuidad entre no vida y vida, o un salto cualitativo.

Ahora bien, si nosotros establecemos la siguiente serie: *cuerpo/cad(á)-ver, organismo, órganos*, en primer lugar, estamos marcando una diferencia en el primer par: *cuerpo/cad(á)-ver, organismo*, –a diferencia de la biología que toma al cuerpo y al organismo como sinónimos–, la relación *cuerpo/cad(á)-ver*, separa al cuerpo del organismo y los conecta desde otra perspectiva. Ya no, como una continuidad del cuerpo como conjunto de órganos que lo componen, sino que entra en juego *lo que no*

entra en la biología que es sexualidad, muerte y lenguaje, siendo que su articulación establece la correlación entre *el factor vida* y *el factor muerte*. En este sentido, respecto del cuerpo van a producirse dos inscripciones mediatisadas por el lenguaje, la pérdida del mimetismo y la segunda muerte como inscripción fuera del cuerpo.

Entonces tenemos *la vida orgánica* y *la vitalización*, la vida que produce la inscripción del significante en el cuerpo que lleva a la pérdida del mimetismo, es decir, *la pérdida del ser uno con el medio*; y al mismo tiempo, la muerte del organismo que permite el pasaje de la unidad anatomo-funcional llamada organismo, hacia la relación *cuerpo/cad(á)-ver*, y la segunda muerte que sitúa *la inscripción del nombre* en las diversas formas que pueda tomar el registro simbólico.

El otro punto a destacar, convergente con éste, es la inversión en la relación *cuerpo/cad(á)-ver*, *organismo*, *órganos*, respecto de la biología. Este cuerpo que se independiza del medio, al perderlo en cuanto tal, deja de ser *uno con el medio*, y desaparece como organismo en tanto que conjunto de órganos, pasando a articularse en otro registro: el registro de la *presencia (el goce)*, el *registro de la representación* y el *registro de la imagen (el espejo)*; ternario que se reubica en los diversos registros clásicos que Lacan enseña como (R. S. I.), pasando a constituirse el cuerpo como agujero, como (-1), como Otro en inmixinión de otredad con el sujeto, y como imaginario, en un anudamiento borromeo.

Freud nos señala, a través del síntoma histérico, dos fallas centrales que el cuerpo nos hace presente. La primera respecto de la biología; la segunda respecto del instinto, –del saber que el instinto produce sobre la determinación orgánica del funcionamiento corporal hasta la regulación de los ciclos de apareamiento para la reproducción de la especie–. Dos fallas que sitúan, por un lado, la *del saber acerca del cuerpo* y, por otro lado, la *del cuerpo con relación al saber*. La primera es epistémica y es la falla que corresponde a la ciencia, la segunda es pulsional y rompe *la determinación del funcionamiento biológico de la especie (la organización orgánica de la necesidad) para quedar regulada por el significante*. Esta segunda, llevará a consecuencias diversas. La primera de ellas, –como situamos anteriormente– es que “no hay relación sexual”<sup>35</sup>, pero no tanto, “porque no hay significante de la relación o porque hay una relación dismórfica”<sup>36</sup>, sino que, al plantearlo desde el punto de vista de la conciencia, *del agujero en la conciencia, del agujero en la representación*, “tendríamos una idea de que esta limitación de la conciencia que aparece como una falla propia de la mente humana, es *el agujero por donde aparece el inconsciente*”<sup>37</sup>, pero además, como la referencia de la muerte tanto como la de la relación sexual, son el núcleo mismo de lo Real en Lacan; lo Real es el punto *de falta a la representación*, en tanto sitúa *una representación faltante*, y al mismo tiempo, *el agujero en la representación; una falta de la representación*. Esto nos permite situar otro giro respecto del *significante faltante*, ya que *esta ausencia, se presenta en el hecho mismo de su perforación*, lugar por donde la satisfacción se localiza, tal como señalábamos precedentemente.

La segunda consecuencia, implica que el significante al representar al sujeto para otro significante –como nos enseña Lacan–, sitúa que el sujeto no tiene representación, es un sujeto elidido y, por tanto, transferencialmente es necesario suponerlo; la

<sup>35</sup> Carlos Faig revisa y cuestiona este sintagma, Cf., *Clase 6 Sexualidad y Psicoanálisis*, “¿Qué es la sexualidad? y ¿Qué es el Psicoanálisis?”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, Buenos Aires, octubre 2014, pp. 104-123.

<sup>36</sup> Carlos Faig, Carlos Faig, *I De Lascaux, el chat y la pulsión sexual*, “¿Qué es la sexualidad? y ¿Qué es el Psicoanálisis?”, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, octubre 2014, p. 9.

<sup>37</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 9.

operación transferencial lo supone, y en esto, radica *el saber supuesto*. En consecuencia, en la operación analítica el sujeto elidido como *falta en ser y supuesto*, y *el saber correlativo como supuesto*, sitúan un sujeto elidido y *un saber en falta* a diferencia de *la falla de la episteme* (en el doble sentido del genitivo) que produce una lesión y no una marca sobre el soma. En este sentido, es posible situar lo que Lacan establece de manera radical, cuando dice no solo que el *goce es el goce del cuerpo*, sino que ese cuerpo “no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión” sino que, además, hay algo de su cuerpo que no es ni la vida en sí misma, ni el cuerpo como totalidad imaginaria. [sino que] es un fragmento lo que realiza al cuerpo articulado a un deseo y al campo del goce. En ambos casos, se trata de un lazo con un Otro que lo marca. Una parte del cuerpo que no entra en la posesión, ni propia ni ajena; puede ser estipulada pero no puede ser tomada. En este sentido, siguiendo este planteo, Lacan afirma que, si “un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. La dimensión del goce está completamente excluida por lo que he llamado la relación epistemo-somática. Pues la ciencia no es incapaz de saber lo que puede, pero ella, no más que el sujeto que engendra, no puede saber lo que quiere. Por lo menos, lo que ella quiere surge de un avance cuya marcha acelerada, en nuestros días, nos permite palpar que supera sus propias previsiones.<sup>38,39</sup>

Entonces, de lo expuesto podemos deducir que el “mi” de “mi cuerpo” queda doblemente elidido; por un lado, por la asimetría que preside la dialéctica imaginaria, y por el otro, porque se conecta con un sujeto escindido entre los significantes que lo constituyen y lo desvanecen a la vez. En este sentido, la articulación que se formula entre cuerpo y goce implica una tensión paradojal ya que, por un lado, “no hay goce que no sea del cuerpo” y por el otro, “el cuerpo debe ser vaciado de goce”. Esta tensión paradojal, Lacan parece resolverla cuando finalmente afirma que: “tu cuerpo deviene la metáfora de mi goce”<sup>40</sup>. Acá Lacan está diciendo que, si el cuerpo es el Otro, es decir, el lugar de la marca negativizada (-1), entonces el cuerpo deviene metáfora, en tanto y en cuanto se constituye como un efecto de la inscripción de esos primeros significantes; inscripción que implica inscripción de la falta misma, y de ahí la afirmación: “tu cuerpo deviene la metáfora de mi goce” y de este modo quedan articulados, anudados, *goce, cuerpo y lenguaje*. A su vez, en la clase del 31 de mayo del ‘67, Lacan enfatiza en esta línea que *el Otro es el cuerpo* y en tanto *el cuerpo es algo que está marcado, tocado, por el significante*. Otro es el cuerpo en tanto *lugar de la marca*. “[...] ¡El Otro es, finalmente –si ustedes aún, no lo han adivinado–, el Otro, allí, tal como allí está escrito, ¡es el cuerpo! [...] que desde el principio el cuerpo, nuestra presencia de cuerpo animal, es el primer lugar donde poner inscripciones, el primer significante; como todo está ahí –para nosotros– para sugerírnoslo en nuestra experiencia, con la diferencia, por supuesto, de que siempre nos apasionamos siempre cuando se habla de la herida, se agrega *narcisista*, y se piensa enseguida que eso debe mortificar al sujeto que

<sup>38</sup> Podemos concluir que acá Lacan plantea que aquello que *la ciencia quiere* se ubica con relación a lo que podemos nombrar como *deseo anónimo y unánime (universal)*.

<sup>39</sup> Jacques Lacan, *PSICOANÁLISIS Y MEDICINA. EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS EN LA MEDICINA*, Conferencia durante una mesa redonda del Collège de Médecine, en La Salpêtrière, y debate Posterior 16 de febrero de 1966 establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

<sup>40</sup> Jacques Lacan, “«*Ma...*» je jouis de ton corps désormais, c'est-à-dire que ton corps devient la métaphore de «*ma*» *jouissance*.” [(gozar es también poseer el) “mi”, desde ahora, yo gozo de tu cuerpo, es decir, tu cuerpo deviene metáfora de mi goce], *Leçon 22, 7 juin 1967*, “Séminarie 14, Logique du fantasme, (1966 – 1967)”, Staferla, staferla.free.fr, p.191.

naturalmente es un idiota. No se me ocurre que el interés de la herida no sea la cicatriz.”<sup>41</sup> [...] “El cuerpo es él mismo desde el origen, este lugar del Otro, en la medida que, es ahí –desde el origen– donde se inscribe la marca en tanto significante”<sup>42</sup>. Encontramos entonces, una articulación entre *goce, letra, cuerpo y lenguaje*. Siguiendo con este planteo, el cuerpo queda emplazado en el lugar del cruce entre *el goce, la imagen y el lenguaje*, es decir, *el orden de la letra y la pulsión a través y a partir del trabajo que ejerce y realiza el significante sobre el cuerpo*.

## 2

### *Revisión crítica del concepto de holofrase.*

El término *holofrase* (del griego *holos* ‘todo’ y frase) es una palabra que implica *el significado de todo un enunciado*; respecto del mismo, Stevens –en su luminoso y ya clásico texto *L'holophrase, entre psychose et psychosomatique*–, destaca que, en su origen, nos encontramos con una triple definición que aparece a fines del siglo XIX<sup>43</sup>: “El adjetivo “*holofrástico*” aparece en la literatura en 1866. El sustantivo ‘*holofrase*’ es probablemente un poco más tardío. Presentamos a continuación tres definiciones que datan del siglo pasado.

‘Holoifrástico: Término de la gramática. Lenguas holofrásticas, lenguas en las que la frase entera, sujeto, verbo, régimen, e incluso accidente, se encuentra aglutinada en una sola palabra.’ [Littré, 1887, t. 2, p. 2033]

‘Holofrasa: Sistema de las lenguas holofrásticas.’ [Nouveau Larousse illustré (8 vol.), Paris, 1899-1904, vol. 5, p. 144.]

‘Holoifrástica: Se dice de las lenguas en las que toda una frase se expresa mediante una sola palabra larga. Tal es el caso de las lenguas americanas. Es así que, en *delaware*, el término *kuligatchis* significa: ‘dame tu bonita y pequeña pata’. Los lingüistas también llaman a esas lenguas incorporantes o polisintéticas’. [Nouveau Larousse illustré (8 vol.), Paris, 1899-1904, vol. 5, p. 144.]’<sup>44</sup>

En el marco de la lingüística, la holofrase había tenido lugar en tres contextos diferentes según lo señala Stevens, el primero “aparece en la tipología de las lenguas para caracterizar una relación gramatical. En ese sentido, se trata de una forma de interrogar el funcionamiento de la frase en tanto fundadora de una unidad. La holofrase permite, en la clasificación de las lenguas habladas, agrupar bajo un principio gramatical a todas las lenguas que no son ni flexionales ni aislantes. Esta tentativa no puede ser comprendida correctamente sin estar referida al contexto lingüístico en el que sobreviene, o sea, aquel de la ciencia lingüística histórica y comparativa del siglo XIX.

Pero muchas de esas lenguas holofrásticas son las de los pueblos llamados “primitivos” o “salvajes” en el siglo XIX. El encuentro de este hecho con la teoría darwiniana hará de la holofrase el eslabón, si no faltante, al menos intermedio entre los modos de expresión del animal y el lenguaje humano.”<sup>45</sup> Una de las tipologías más clásicas, según nos refiere Stevens<sup>46</sup>, es la tripartición que realiza Von Humboldt<sup>47</sup> en el

<sup>41</sup> Jacques Lacan, *Leçon 19, 10 mai 1967*, “Séminarie 14, Logique du fantasme, (1966 – 1967)”, Staferla, staferla.free.fr, pp.170-171.

<sup>42</sup> Jacques Lacan, *Leçon 21, 31 mai 1967*, “Séminarie 14, Logique du fantasme, (1966 – 1967)”, Staferla, staferla.free.fr, p.180.

<sup>43</sup> Cf. Alexandre Stevens, *L'holophrase, entre psychose et psychosomatique*, “Ornicar? n° 42”, revue du Champ Freudien, Navarin éditeur, difusión Seuil, Paris 1987, p. 45-71.

<sup>44</sup> Alexandre Stevens, *Ibidem*, p. 45.

<sup>45</sup> Alexandre Stevens, *Ibidem*, p. 46.

<sup>46</sup> Alexandre Stevens, *Ibidem*, p. 46.

siglo XIX donde distingue las *lenguas aislan*tes correspondiente a la lengua china y aquellas que le son conexas, las *lenguas flexionales* que incluyen las indoeuropeas y semíticas, y finalmente las *aglutinantes* correspondiente a todas las otras lenguas. “Esta repartición se funda sobre “la estructura predominante de la palabra en tanto que unidad gramatical”<sup>[6]</sup> [R. H. Robbins, *Brève histoire de la linguistique*, Paris, Seuil, 1976, p. 186. Subrayamos que la tripartición que ubicamos es una lectura de la tipología de Von Humboldt por A. Schleicher]. La holofrase se inscribe en el último tipo. En efecto, las palabras-frases están constituidas por la *aglutinación de morfemas* “cuya traducción estaría representada en las lenguas mejor conocidas por palabras separadas”<sup>[7]</sup> [R.H. Robbins, *Linguistique générale: une introduction*, Paris, Armand Colin, 1973, p. 308.].”<sup>48</sup> Von Humboldt, desarrolla dos tipologías no superponibles, –independientemente de otras tipologías que florecieron al mismo tiempo con otros criterios discriminativos–, una fundada *sobre la estructura de la palabra*, y otra, *sobre la estructura de la frase*. El primer criterio corresponde a las lenguas llamadas *aglutinantes*, en cambio el segundo, abarca a las lenguas llamadas *incorporantes*. Stevens muestra ejemplos de ambas, él explica que: “La incorporación concierne a la estructura de la frase en la que funciones gramaticales y semánticas se aglutan y forman lo que puede llamarse una holofrase. Por ejemplo: “En cierto dialecto brasileño, *tuba* es tanto una expresión sustantiva que significa ‘su padre’, como una expresión verbal que significa ‘el tiene un padre’; además, la misma palabra se emplea también para ‘padre’ en general, aunque la idea de padre sea siempre una idea relativa. De igual modo, *xe-r-uba* es a la vez ‘mi padre’ y ‘yo tengo un padre’; y así sigue para todas las personas. Esta indecisión de la idea grammatical va aún más lejos en ese caso, y *tuba* puede, a partir de otras analogías que existen en la lengua, significar también ‘él es padre’ (...). La forma grammatical se reduce aquí a la simple yuxtaposición de un pronombre y de un sustantivo, y es el que escucha/entiende quien debe introducir allí el vínculo referido al sentido deseado. Es claro que en esta expresión el indígena no concibe otra cosa que las palabras ‘él’ y ‘padre’ reunidas, y que habría que hacer mucho esfuerzo para hacerle comprender netamente la diferencia de las expresiones que encontramos allí confundidas”<sup>[10]</sup> [G. Von Humboldt, *De l'origine des formes grammaticales*, Bordeaux, Ducros, 1969, p. 24-25.]. Sapir da un ejemplo de incorporación “en forma de broma” a propósito de una tribu amerindia. Cuando esos indígenas hablan de otra tribu conocida por tener fallas de pronunciación, introducen sistemáticamente en las palabras-frases el sonido “tc”, que avisa de esa falla pero que, por ser introducido en ciertos lugares de esas palabras-frases, sin embargo, no la imita<sup>[11]</sup> [E. SAPIR. *Linguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 269.]. Vemos ya desprenderse de esos dos ejemplos de holofrase la idea de que la palabra-frase es una amalgama constituida por elementos no perfectamente lexicalizados, y que solo sostienen su significación de la amalgama en la que están tomados. Es esta la idea que G. Guillaume desarrollara mucho más, mostrando que en la holofrase hay un antecedente lógico de la captura frástica sobre la captura lexical.”<sup>49</sup>

“La tipología lingüística y su principio mismo, han sido profundamente modificados por el pensamiento saussureano. F. de Saussure objeta, podría decirse, la pertinencia misma de la tipología: “(...) ninguna familia de lenguas pertenece por derecho y de una vez por todas, a un tipo lingüísticos. (...) Ningún carácter es permanente por derecho; solo puede persistir por azar”<sup>[12]</sup> [F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1975,

<sup>47</sup> G. Von Humboldt, *De l'origine des formes grammaticales*, Bordeaux, Ducros, 1969, p. 24-25.

<sup>48</sup> Alexandre Stevens, *Ibidem*, pp. 47-48.

<sup>49</sup> Alexandre Stevens, *Ibidem*, pp. 48-49.

p. 313.] De igual modo, Benveniste subraya la no-identidad entre parentesco de estructura y parentesco genético: “(...) el *takelma* (lengua indígena) tiene juntos los seis rasgos cuya reunión constituía, según Troubetzkoy, la marca distintiva del tipo indoeuropeo. Es probable que una investigación extendida permita encontrar casos análogos en otras familias”<sup>[13]</sup> [E. Benveniste, « La classification des langues », *Problèmes de linguistique générale* I, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1966, p. 109.]. También para Jakobson se trata de hacer depender las formas fundamentales de los “posibles lingüísticos”, sin verse llevado necesariamente a agrupar las lenguas en tipos<sup>[14]</sup> [Cf. L. Renzi, « Histoire et objectifs de la typologie linguistique », *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, ed. H. Parret, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1976, p. 652-653, y R. Jakobson & L. Waugh, *la Charpente phonique du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 74.].”<sup>50</sup>

“G. Guillaume<sup>51</sup> reconstruye una tipología sobre nuevas bases. En su curso del año 1948-1949, la oposición entre captura lexical, captura frástica y captura radical, permite definir ciertos estados de lenguaje. La captura frástica es la percepción de la unidad de la frase con el cierre de la significación que ella comporta. La captura lexical significa que la palabra pertenece al código, es decir que puede exportar su significación cuando es desplazada a otros lugares en el ordenamiento sintáctico. Es visible de entrada la proximidad de esta doble captura con los términos de “mensaje y código” que Lacan utiliza en el grafo. Para Guillaume, la holofrase corresponde a un momento en que la captura frástica y la captura lexical se confunden, lo que permite decir que no hay lexicalización como tal en ese momento y que, entonces, la captura rustica es allí lógicamente primera<sup>[15]</sup> [G. Guillaume, *Leçons de linguistique 1948-1949, B. Psychosystématique du langage ; principes, méthodes et applications I*, les Presses de l’Université Laval Québec, Klincksieck, Paris, 1971.].

En su curso de 1956-1957 se trata también de la construcción de una tipología. Esta mantiene los mismos fundamentos, pero se expresa mediante la particularización de tres áreas lingüísticas. La primer área corresponde allí a “un hombre lingüístico N° I, el de la holofrase”<sup>[16]</sup> [G. Guillaume, *Leçons de linguistique 1948-1949, B. Psychosystématique du langage ; principes, méthodes et applications II*, les Presses de l’Université Laval Québec, Presses Universitaires de Lille, 1982.].

En la primera parte de ese curso, Guillaume sitúa la holofrase como un acto de lenguaje donde “acto de representación” (la lengua) y “acto de expresión” (el discurso) coinciden.”<sup>52</sup> Esta coincidencia evoca al “monolito” (entre sujeto y significante) del que habla Lacan en el Seminario VI “*El deseo y su interpretación*” (1958-1959), tanto por sus referencias estructurales, como por la oposición entre captura frástica/captura lexical que reenvía a aquella inscripta sobre el grafo de Lacan como mensaje/código. Este señalamiento, Stevens lo acentúa particularmente destacando además que Guillaume enseñó en la *École pratique de hautes Études* de 1938 a 1960 y que parece ser la mayor referencia de Lacan a propósito de la holofrase.

“El segundo contexto lingüísticos en que esta nación toma lugar es el de las teorías del origen del lenguaje. Allí la noción se aparta de todo fundamento científico para inscribirse como la hipótesis de un marco romántico. Sorprende ver que tales hipótesis puedan reaparecer por aquí o por allá en el siglo XX, luego del corte epistemológico que, respecto de este tipo de teorías, fundan la obra saussureana y el estructuralismo.

<sup>50</sup> Alexandre Stevens, *Ibidem*, p. 49.

<sup>51</sup> G. Guillaume, *Leçons de linguistique 1948-1949, B. Psychosystématique du langage ; principes, méthodes et applications I*, les Presses de l’Université Laval Québec, Klincksieck, Paris, 1971.

<sup>52</sup> Alexandre Stevens, *Ibidem*, p. 49.

Al contrario, no nos sorprenderá el tercer contexto –sin adherir a él, sin embargo–, psicológico esta vez. La puesta en serie de lo “primitivo” y del origen, naturalmente se completará con el niño. Es el pasaje de la filogénesis a la ontogénesis en el marco de las teorías del desarrollo caras a Piaget y luego retomadas por los anglosajones.”<sup>53</sup>

El concepto de *holofrase* –cuando Lacan lo importa de la lingüística–, ya había tomado lugar en ella en dos ámbitos predominantes. El primero, refiere a la adquisición del lenguaje para describir los primeros enunciados de los niños; el segundo, señala el tipo de predicación holofrástica compleja típica de algunas lenguas polisintéticas, incorporantes y aglutinantes. En el lenguaje infantil desde el punto de vista lingüístico, las *holofrases* se constituyen como la unión de varias palabras adultas en un solo signo con valor comunicativo oracional, esto es, presentan el valor de una frase completa. Por ejemplo, “*magua*” puede equivaler a “*mamá, (quiero) agua*”. Estas son las primeras unidades lingüísticas que aparecen a partir de los 12 meses en la adquisición morfosintáctica.

De acuerdo a algunos autores, en el enunciado de las *holofrases* prevalecen determinantes sintácticos, ya que reflejan frases completas de la estructura profunda equivalentes a oraciones. Uno de los argumentos más aducidos en defensa de la *holofrase* es la capacidad que tiene el niño en esta etapa de compresión de oraciones sencillas. En estas locuciones prevalecen determinantes sintácticos, ya que reflejan frases completas de la estructura profunda y equivalen a oraciones. Según algunos autores, los niños poseerían ya un conocimiento gramatical básico y un conocimiento de la estructura sintáctica de las oraciones. Todo esto supone que existe una continuidad entre esta etapa y el resto de la adquisición morfosintáctica.<sup>54</sup> En cambio, para otros, hay una discontinuidad y no equivalencia de estas enunciaciones con oraciones completas. Para Bloom<sup>55</sup> es necesario tener en cuenta el contexto situacional en la interpretación de las emisiones holofrásticas. En cambio, Slobin<sup>56</sup> señala que no se podría hablar de gramática infantil hasta que no aparecen las combinaciones de palabras. Por otro lado, para Piaget<sup>57</sup>, las palabras aisladas son etiquetas no susceptibles de diferenciación lingüística.

Otros autores como Greenfield<sup>58</sup> o Smith<sup>59</sup> se inclinan por una continuidad, pero no de base sintáctica, sino semántica y conceptual. Las expresiones del niño derivan de una

<sup>53</sup> Alexandre Stevens, *Ibidem*, p. 2.

<sup>54</sup> David Mc Neill, *The Acquisition of Language: The Study of Developmental Psycholinguistics*, Harper and Row, New York, 1970.

David Mc Neill, *The development of language*, “Carmichael's Manual of Child Psychology”, 3rd ed. Vol. I. Wiley, P. H. Mussen ed., New York, 1970.

David Mc Neill, *Semiotic extension*, Paper presented at the Loyola Symposium on Cognition Chicago, Illinois. 30 april 1974.

<sup>55</sup> Bloom, Lois, *Language Development: Form and Function in Emerging Grammars*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1970.

Bloom, Lois, *One Word at a Time: The Use of Single Word Utterances Language Development: Form and Function in Emerging Grammars*. Before Syntax, The Hague, Mouton, 1973.

Bloom, Lois, Lightfoot, P. and Hood, L., *Structure and variation in child language*. Monographs for the Society for Research in Child Development, 40, Serial N° 160, 1975.

<sup>56</sup> Dan Slobin, *Prerequisites for the development of grammar*, in C. A. Ferguson and D. Slobin (eds.), “Studies of Child Language Development”, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1973.

<sup>57</sup> Jean Piaget, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Lecciones en el Collège de France, Siglo XXI editores, Argentina 2018.

<sup>58</sup> Patricia M. Greenfield, *Playing peekaboo with a four-month-old: a study of the role of speech and nonspeech sounds in the formulation of a visual schema*, J. Psychol., pp. 82, 287-98, 1972.

base semántica subyacente y responden a conceptos semánticos tales como agente, objeto, acción, etc. El niño aprendería la lengua aprendiendo reglas que relacionan intenciones semánticas con relaciones de superficie. Efectivamente, un enfoque en términos de funciones semánticas resulta más aceptable y verosímil si consideramos la enorme dificultad de analizar sintácticamente las manifestaciones de una palabra.

Crystal<sup>60</sup> y otros, rechazan, por un lado, el término *holofrase* porque asumen sin discusión que las manifestaciones de una palabra son oraciones, y rechazan también esta perspectiva semántico-cognitiva y la caracterización del Estadio I sobre la base de significados, funciones, o intenciones. Esto no está reñido con la continuidad, en favor de la posición que aduce:

- Que la etapa de una palabra no es compacta, sino que se observa en ella una gran progresión lingüística.
- Que no es fácil deslindarla de la que le sigue, ya que, a menudo en ella parecen combinaciones de palabras, y a la inversa, en la etapa de dos palabras a veces se emiten palabras aisladas.
- Que una *holofrase* puede ir acompañada de una entonación que le dé un carácter secuencial.
- Que el tránsito de las formulaciones de una palabra a las manifestaciones de dos palabras supone una extensión de las *holofrases* y no una sustitución de las mismas.

Dicho esto, cabe señalar que hay en Lacan tres lugares principales en los que va desarrollando el concepto de holofrase. El primero se encuentra en el Seminario 1 *Los Escritos técnicos de Freud* (1953-1954), y, especialmente en la clase del 9 de junio de 1954, Lacan parte de considerar a la holofrase en su sentido netamente lingüístico donde –refiriéndose al uso que hacen cierto pueblos– una palabra, una expresión aislada, les describe sólo a ellos una situación en su conjunto, en este sentido, toma aquí la holofrase como *un acto de lenguaje*, que refiere a un tipo particular de *situación límite* que a nivel clínico tiene lugar entre *lo simbólico* y *lo imaginario*, en este sentido afirma que en la holofrase se pueden observar “en qué tipo de *situaciones límites*, de *situaciones de suspensión del sujeto* en una relación especular de uno con el otro, siempre de una manera más o menos directa, *ellos [los significantes] se unen* [rattachement].”<sup>61</sup> En este seminario, Lacan hace críticas demoledoras a las teorías sobre el origen del lenguaje que postulan su origen a partir del pensamiento; él afirma tajantemente lo infundado de esta concepción ya que toda “discusión sobre el origen del lenguaje siempre está marcada por una irremediable puerilidad. Cada vez que se intenta hacer surgir al lenguaje de no sé qué progreso del pensamiento, –hay un círculo

---

Patricia M. Greenfield, *Who is 'Dada'? ... some aspects of the semantic and phonological development of a child's first words*, Lang and Speech, 16 (1), pp. 34-43, 1973.

Patricia M. Greenfield, J. S. Bruner, and M. May, *Early Words (a Film)*, New York, Wiley, 1972.

Patricia M. Greenfield, and J. H. Smith, *Language Beyond Syntax: The Development of Semantic Structure*, New York, Academic Press, (in press).

<sup>59</sup> Patricia M. Greenfield, and J. Smith, *The structure of communication in early development*, Academic Press, New York, 1976.

<sup>60</sup> David Crystal, *Review of R. Brown, a first language*, “Journal of Child Language”, 1, pp. 289-307, 1973. David Crystal, P Fletcher, and M. Garman, *The grammatical analysis of language disability: a procedure for assessment and remediation*, Edward Arnold, London, 1976, (Trad. cast.: Análisis gramatical de los trastornos de lenguaje, ed. Medica-Tecnica, Barcelona, 1980).

David Crystal, *Working with L.A.R.S.P*, Edward Arnold, London, 1979.

<sup>61</sup> Jacques Lacan, *Leçon 19, 09 juin 1954*, “Séminarie 1, Les écrits techniques de Freud, (1953 – 1954)”, Staferla, staferla.free.fr., p. 233.

absolutamente cretinizado por la formación secundaria—, yo no sé qué progreso del pensamiento se dedicaría a aislar todos los detalles de una situación, a cernir el detalle, la particularidad, el elemento combinatorio.

¿Cómo suponer que el pensamiento aprehendería, precisamente, el elemento combinatorio que sucede más allá del estadio de rodeo que marca la inteligencia animal para, justamente pasar al estadio del símbolo, si aquí no tenemos primero el símbolo, que es la estructura misma del pensamiento humano, a saber, sustituir los elefantes, por la palabra *elefante*, y el sol por el símbolo de un redondel?

No sé si se dan cuenta de que eso representa un abismo a atravesar, eso que, precisamente, fenomenológicamente es el sol —centro de lo que existe en el mundo de las apariencias, unidad de luz— y que de golpe lo conviertan en un círculo, tomando uno de sus aspectos particulares; ¡y que lo conviertan en un círculo, es un abismo, después de todo, que podríamos franquear! ¿Hace falta creer que sea un progreso sobre la inteligencia animal que el sol tenga, aún ahí, un aspecto de placa, o de plato? Para nada en absoluto. No vale nada que, para la ocasión, el sol sea designado por un círculo, sino que sólo vale, en tanto que ese círculo es puesto con relación a otra serie de formalizaciones que constituyen con él esa “*Totalidad simbólica* en la cual él ocupa su lugar en el centro del mundo, por ejemplo, o en su periferia, poco importa, pero, sí importa dónde él se organiza en *un mundo de símbolos*.<sup>62</sup>

Lacan cuestiona y rebate las teorías del origen del lenguaje respecto de que el pensamiento atravesaría por sí mismo el estadio de rodeo, típico de la inteligencia animal, para pasar al del símbolo ya que esto no sería posible si el símbolo mismo no estuviera operando con anterioridad; con esto está demostrando que *la holofrase no conforma una continuidad en dicho pasaje de la inteligencia animal al lenguaje humano*, contrariamente a lo presupuesto por las teorías lingüísticas sobre el origen del lenguaje del siglo XIX. A su vez, un corolario que es posible extraer de la presente reflexión expuesta por Lacan, es que *tampoco hay una sucesión continua entre lo imaginario y lo simbólico* sino más bien, *un cambio de registro*. Es decir, esto no significa que el animal no posea inteligencia, sino que *el estado de desvío* que puede alcanzar *no implica dimensión simbólica alguna* puesto que, a pesar de la presencia del animal, *su presa y el desvío a realizar, se encuentran adheridos a la dimensión de la imagen real: no hay pacto ni alianza simbólica que gobierne, comande y dirija sus relaciones*, por lo tanto, lejos de mezclarse con el mundo simbólico, *el animal, se encuentra completamente adherido a la dimensión imaginaria en la que queda capturado por la situación real que se le presenta*. Desde esta perspectiva, para Lacan reemplazar el sol por un redondel, en sí mismo no tiene ningún valor; sólo vale en la medida que el redondel es puesto con relación a otras formalizaciones que forman con el sol esa totalidad simbólica en la cual él ocupa su lugar ya que *el símbolo sólo vale en la medida en que se organiza en un mundo de símbolos*. Asimismo, *sólo es posible darle valor a la holofrase en un tejido simbólico ya existente*, aunque esto no implica que la holofrase diga algo. Digamos así, *que se diga*, es condición para lo que podemos plantear como que “*el orden de la representación forme parte del discurso*”.<sup>63</sup> En este sentido, “*es posible plantear el orden de la voz, el efecto de la voz de que se haya dicho, incidiendo en la escena*”.<sup>64</sup> El ejemplo del célebre cuadro *El grito* de Munch, es –

<sup>62</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 232.

<sup>63</sup> Jorge Fukelman, *Representación y represión*, “Textos cautivos”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2022. (Material de circulación interna), p. 40.

<sup>64</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 40.

forzando un poco el ejemplo–, un paradigma en el que *presencia y representación se homogeneizan*, es decir, *una representación se hace presencia acercando el cuadro a la escena*. Entonces diría que, “en el orden de la voz, la voz, que *se diga algo*, permite un cerramiento: el sentido de una escena de juego, con lo que esto deja fuera de la escena, y con lo que esto permite, que esto *fuera de la escena* se articule como fuere. *El significante*, ahora, planteado como *testimonio de aquello que se dice efectivamente* es lo que podemos plantear como *el símbolo agujereando el cuerpo*. Es ahí donde podemos ubicar toda la escena.”<sup>65</sup> Por eso, cuando Lacan en este seminario, *rebate, impugna y rechaza* la discusión que tiene lugar con relación a las teorías del origen del lenguaje que sostienen como punto de partida, la idea de que *el pensamiento es anterior al lenguaje*, en esta discusión, Lacan –continuando con el planteo que se inaugura desde Saussure, en el advenimiento del lenguaje el sujeto ya se encuentra inmerso en él en tanto el signo es opositivo, negativo y diferencial tomando su valor en oposición y diferenciación respecto de los otros signos en el lenguaje como sistema de signos–, tomando en cuenta esto, concluye con el hecho de que, *no hay pensamiento anterior a las palabras, ni que las palabras son expresiones de los pensamientos*.

Una luminosa reflexión sobre esto emprende Fukelman cuando en este mismo punto retoma la enseñanza Freudiana acerca de que, *para que todo no sea un puro placer o un puro displacer–, es necesario que esto se ligue con palabras*, en consecuencia, de lo cual *hay pensamientos*, como consecuencia de esta ligadura, a raíz de lo cual, nos encontramos con: “*palabras que producen efectos, efectos que nos llevan a pensar*”,<sup>66</sup> por lo tanto, el pensamiento no puede ser invocado a priori respecto del significante, sino que se constituye a partir de él como consecuencia de la ligadura que se produce entre placer-displacer-palabra-realidad.

Este es un primer punto central, en este seminario de la relación que establece Lacan entre holofrase, origen del lenguaje, pensamiento, símbolo, cuerpo y realidad (sobre esto volveremos de formas diversas a lo largo del presente seminario).

Continúo con la cita: “A propósito de las personas que especulan sobre el origen del lenguaje e intentan hacer transiciones entre esta apreciación de la situación total y *la fragmentación simbólica*, hay siempre algo que los impacta, es aquello llamado *holofrases*. Es decir, en los usos de algunos pueblos, –y estén seguros que no tendrían necesidad de ir muy lejos para encontrar, en esta experiencia en nuestro uso corriente, común– las cosas [frases, expresiones], que precisamente no pueden descomponerse, y que se refieren a una situación tomada en su conjunto: *las holofrases*. Parece que podemos atrapar en una misma línea ese mundo animal que circula sin estructurar las situaciones, y este mundo humano que es *un mundo simbólico*.

Y entonces siempre para proceder allí como procedemos en el análisis, ponemos en duda la cuestión del *auto-simbolismo*, como se expresa Silberer, cuando un sujeto atraviesa por un estado de fatiga, de somnolencia, puede ser que el pensamiento que el perseguía encuentre inmediatamente su función en las primeras imágenes hipnagógicas que aparecen. Y los analistas vienen y dicen que, en la situación concreta, no hay simplemente eso, sino que esa figuración tiene siempre un sentido: ahí se encuentra el conflicto, el super-yo, la historia del sujeto. Los analistas tienen completamente razón,

<sup>65</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 41.

<sup>66</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Capítulo I: EL JUEGO SITÚA AL NIÑO*, *Escolios. El juego es una pantalla*, “Conversaciones con Jorge Fukelman”, Ed. Lumen, Colección Cuerpo, Arte y Salud Serie Roja, Buenos Aires – México, 2011, p. 26.

pero ellos, simplemente tienen cierto aire de desconocimiento de que Silberer no dijo lo contrario, sino que muestra un cierto giro; la aparición del fenómeno figurativo.

Me encontré, a propósito de un fenómeno análogo, de ciertos casos de holofrases de la obra que acabo de citar, se observa entre los Fidjianos.

Los Fidjianos pronuncian en ciertas situaciones la siguiente frase, que no es una frase que pertenece a su lenguaje, y que no es reductible a nada: “*Ma mi la pa ni pa ta pa*.”

No estoy diciendo que, al matizarla con pronunciaciones propias del inglés, eso no deba darnos algo diferente, pero no se reproduce en el libro la escritura fonética, sólo puedo decirles mínimamente como eso se lee con la fonetización que se le da. Y entonces leo bajo la pluma del autor –ustedes verán qué relación directa hay con lo que les enseño que designa la holofrase–: “*State of events of two persons [Situación entre dos personas], looking at each other [mirándose una a otra], hoping that the other will offer to do something which both parties desire [esperando cada una que la otra ofrezca hacer algo que ambas partes desean], but are unwilling to do.*” [pero que no están dispuestas a hacer.]

Encontramos allí definido –con una entera inocencia de parte del etnógrafo que no es precisamente un teórico de la intersubjetividad– definido, suelto, con una suerte de precisión ejemplar, ese estado de inter-mirada, en el que cada uno espera del otro que se decida a algo que es necesario hacer de a dos, que está entre los dos, pero donde ninguno quiere entrar ni mojarse.

[...] Así que, ustedes ven bien que ahí es todo lo contrario. Es necesario, como siempre, revertir el punto central de la perspectiva, *eso [la holofrase] no es una génesis ni un intermediario de lo que se trata, de no sé qué, que sería una asunción primitiva de la situación como total*, es decir, del registro *del modo de la acción animal* y de la simbolización, por la intermediación de no sé qué, que sería, no sé qué primera adherencia de la situación de un modo verbal.

Se trata, por lo contrario, de algo donde lo que es *del registro de la composición simbólica es definido en el límite, en la periferia*.

Les dejo la tarea de traerme un cierto número de frases donde *las holofrases*, que son de uso común entre nosotros, hay más de una; créanme, escuchen atentamente la conversación de sus contemporáneos, y verán cuántas existen y la cantidad de holofrases que comprende. Verán también hasta qué punto ellas se relacionan y vinculan siempre de una manera más o menos directa, *con situaciones límites, con situaciones de suspensión del sujeto en una relación especular con el otro.*<sup>67</sup>, es decir, que al *no haber transición entre el plano imaginario y la dimensión simbólica, la holofrase queda localizada en la periferia de lo simbólico como una situación límite de borde, y contacto en el que el sujeto se encuentra suspendido en el espejo que el otro le plantea*; se puede entender entonces que *esta suspensión del sujeto respecto del espejo implicaría una suspensión entre presencia y representación*.

Este es un primer aspecto del abordaje propuesto en Lacan de la holofrase; el segundo, lo vamos a encontrar en el Seminario 6, *El deseo y su interpretación (1958 – 1959)*<sup>68</sup>. En este Seminario, Lacan menciona a la holofrase en dos contextos diferentes. Por un lado, con relación a un sueño de Anna Freud y por el otro, sitúa a la holofrase por debajo del grafo, en la cadena inferior, más tarde llamada cadena del enunciado.

<sup>67</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, pp. 232-233.

<sup>68</sup> Jacques Lacan, *Leçon 4, 3 Décembre 1958, “Séminarie 6, Le désir et son interprétation (1958 – 1959)”, Staferla, staferla.free.fr., pp. 46-56.*

Respecto del primer contexto, Lacan retoma *La interpretación de los sueños* de Freud, particularmente los sueños de los niños en donde el sueño manifestaría de forma directa y sin velo aquello que se desea, sin embargo, el contenido manifiesto del sueño, no quedaría reducido a la mera necesidad biológica. Esto queda demostrado en Freud cuando él nos relata el sueño de su hijita Anna de 19 meses, en el cual queda articulada la siguiente secuencia significante [Anna Freud, Er(r)beer (fresas), Hochbeer (fresas), Eir(s)peis (flan), Papp (papilla)]. Lacan señala que “Las imágenes del sueño, de las que no sabemos nada en la ocasión, encuentran aquí un *afijo* –si puedo expresarme así, con la ayuda de un término prestado de la teoría de los números complejos–, un *afijo simbólico* en esas palabras donde vemos de alguna manera al significante presentarse en *estado de precipitado*, es decir, en *una serie de nominaciones*, y esta nominación constituye *una secuencia* en la cual la elección no es indiferente, puesto que, como Freud nos dice, esa elección es precisamente *todo lo que ha sido prohibido, inter-dicto*, de *lo que a su demanda se le había dicho que no, no necesitaba tomarlo*; y ese común denominador *introduce una unidad en su diversidad, sin que se pueda impedir que se note que inversamente esa diversidad refuerza esta unidad, e incluso la designa*.

Unidad, en suma, que *esta serie opone completamente a la electividad de la satisfacción de la necesidad*, como en el ejemplo del deseo imputado tanto al cerdo como al ganso. El deseo, por cierto, –no tienen más que reflexionar el efecto que eso tendría si, en el proverbio, en lugar de decir que el cerdo sueña con *kukuruga* (maíz dulce azucarado), nos pusiéramos a hacer una enumeración de todo lo que sería suponer con lo que el cerdo sueña, ustedes verían que eso produce un efecto totalmente diferente, e incluso si pretendiese que sólo una insuficiente educación de la glotis impide al cerdo y al ganso hacérnoslo saber. Aún más, si se pudiese decir que podríamos suplir allí en un caso como en el otro al encontrar el equivalente, si ustedes quieren, de esta articulación en algunos estremecimientos detectados de sus mandíbulas, no obstante, no deja de ser menos cierto que sería poco probable que se llegase a que esos animales se nombrasen como lo hace Anna Freud en la secuencia.

Admitamos incluso que el cerdo se llame Toto y el ganso Belazor, si algo de ese orden se produjese, se revelaría que ellos se nombrarían en un lenguaje en el que sería esta vez, muy evidente, por cierto, ni más ni menos evidente, que en el hombre, pero en el hombre se ve menos, que ese lenguaje no tiene, precisamente, *nada que hacer con la satisfacción de su necesidad*, ya que tendrían ese nombre en el corral, es decir, en un contexto que responde a las necesidades del hombre y no a las suyas.”<sup>69</sup>

Entonces podemos ver, –por lo que afirma Lacan–, que en el caso de la pequeña Anna se atribuye que sueña con objetos que desea y que le fueron prohibidos, por lo tanto, estos objetos no se reducen a la satisfacción de una necesidad biológica ya que la misma queda capturada *en y por la demanda*, ni tampoco se corresponden con la estructura de la holofrase en tanto función, en la medida en que tanto mensaje y código, como enunciado y enunciación, se encuentran allí distinguidos, a diferencia de la holofrase donde se presentan para Lacan, coagulados y constituidos como *un monolito*: el sujeto se identifica *al y con* el mensaje.

Esto mismo establece una doble diferencia entre el sueño en el animal y el sueño en los niños. En primer lugar, podemos decir que el sueño en el animal refiere a la satisfacción o no de una necesidad que se le supone respecto de sus comportamientos

<sup>69</sup> Jacques Lacan, *Leçon 4, 3 Décembre 1958*, “Séminarie 6, Le désir et son interprétation (1958 – 1959)”, Staferla, staferla.free.fr., pp. 50-51.

instintivos, en cambio, el sueño de la pequeña Anna puede leerse como la escritura de un palimpsesto, es decir, de un texto de cuyo original quedan las borraduras de unas marcas, marcas de un deseo prohibido, y de ahí el valor significante que adquiere.

En segundo lugar, en este sueño no sólo está concernida la función del mensaje –a diferencia de la holofrase que constituye un monolito del sujeto identificado *al* y *con* el mensaje–, sino también, y principalmente, que el relato de este sueño se inicia con la aparición del nombre de la pequeña Anna, es decir, que en su comienzo se anuncia el que habla. Lacan señalaba en la cita expuesta, que el animal no se nombra en el sueño, y en el caso que alguien lo bautizara, ellos se nombrarían en un lenguaje que nada tendría que ver con la satisfacción de su necesidad, ya que tendrían ese nombre en el corral, es decir, en un contexto que responde a las necesidades del hombre y no a las suyas. En este sentido, Lacan está afirmando, por un lado, que en la holofrase, aquello que se anuda difiere incluso del supuesto sueño del animal, ya que el significante solidificado en la misma, no se reduce al orden de lo instintivo. Y, por otro lado, que la holofrase difiere del texto del sueño paradigmático de la pequeña Anna, en tanto y en cuanto, el sujeto ahí no se nombra al encontrarse ya ahí identificado, solidificado en el significante holofrástico, como un monolito donde el sujeto queda identificado *al* y *con* el mensaje.

El segundo contexto desarrollado en esta clase del 3 de diciembre de 1958, Lacan refiere a la holofrase desde otra perspectiva al hacerla corresponder con la cadena inferior del grafo, la que más adelante se articulará como la cadena del enunciado. A tal fin, Lacan aproxima la holofrase a la interjección para ilustrar a nivel de la demanda la función de la cadena inferior y a su vez, identifica la función de la holofrase con la función de la frase en tanto unidad; se notará en esto la articulación y pase entre psicoanálisis y lingüística, ya que, al tomar el concepto lingüístico de holofrase como unidad de una frase, lo extrae al grafo haciendo que la función de la holofrase al participar en la unidad de la frase quede ubicada en la cadena inferior del grafo, de modo tal que, al quedar ubicada en la cadena inferior del grafo, la holofrase se encuentra no sólo al mismo nivel que la demanda sino en el nivel mismo de la demanda. Con este pase Lacan aproxima la holofrase a la interjección para mostrar a nivel de la demanda lo que representa la función de la holofrase en la cadena inferior. Así, pasa a afirmar que se trata de la articulación de la frase del sujeto en tanto que esa necesidad, –que debe atravesar los desfiladeros del significante con su captura por el deseo del Otro–, es una expresión deformada y monolítica, en la cual el sujeto queda reducido al mensaje mismo. Ese sujeto solidificado en la articulación pura de la frase, constituye la función de la frase en tanto unidad, tal como la instala la holofrase, en este sentido, el sujeto queda reducido a la interjección como grito.

En este Seminario, si bien Lacan pone el acento sobre la función de la holofrase en su estructura simbólica, dicha función refiere a la unidad de la frase cuando es ultrarrreducida, es decir, un monolito donde el sujeto no tiene que contarse y, por esto mismo, ese monolito no se reduce a una condensación en el sentido de la metáfora, no se produce ahí ninguna sustitución simbólica.

Si vemos en detalle la operación que Lacan realiza aquí, podemos afirmar que en esta operación Lacan extrae el concepto de holofrase de la lingüística, lo extrae al grafo para homologarlo *con* y *al* lugar de la demanda, de ahí pasa a la interjección como paradigma de esta expresión holofrástica reduciendo toda interjección a la función de la holofrase, –pasando sutilmente de holofrase a función de la holofrase–, a pesar de que, por otra parte, la interjección no es necesariamente se constituye como holofrase ya que usualmente se la emplea en un sentido literario o retórico y no holofrástico. Pero, una

vez que establece esta reducción de *la interjección como holofrase y como función de la holofrase*, agrega, para ilustrar y ocultar este movimiento, la interjección que mejor expresa este hecho en una boca que demanda a través de la interjección del grito: ¡Pan! En esta expresión que vehiculiza una demanda a través de un pedido por medio del grito dirigido al Otro, se convierte en expresión *monolítica*, en tanto y en cuanto, esta expresión se constituye como reducción de un enunciado en el cual *el sujeto* queda reducido e identificado *al y con* el mensaje; y por esto mismo, como no hay una necesidad de nombrarse, la holofrase lo nombra totalmente, dejando al sujeto igualado al mensaje. Es en este sentido que el sujeto no se cuenta, al quedar identificado con la situación o con la multitud.

En este punto Lacan desliza y homologa este “*no contarse*” con el “*no contarse*” prototípico del test de Binet del cuando el nene enuncia: “Tengo tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo”, en lugar de decir: “Somos tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo”<sup>70</sup>. En este ejemplo tan ampliamente visitado y paradigmático que da Lacan, en lo que hace a la posibilidad de *estar desaparecido en las palabras*, el niño *no se descuenta del dicho*, es lo que se ha expandido como que *el que cuenta en este caso no está descontado de lo que dice*. Pero, a diferencia de lo que sucede en el animal y con la holofrase, podemos afirmar de modo taxativo –a diferencia de lo que Lacan desliza en este *no contarse*–, que, *el niño no sólo no está descontado en el juego, sino que se cuenta en él como presencia*. En este sentido, se establece una relación en el niño entre *el quedar descontado de las palabras y aparecer como presencia en el juego*, y esta relación establece que *el juego produce al niño como presencia y el sujeto queda fuera de juego*; por esto Fukelman va a afirmar que el juego es el espejo en el que un sujeto se refleja [produce y reconoce] como niño; *el niño aparece como presencia, sostenido por el espejo del juego*. Él está ahí contado en el juego y descontado *del decir*. Pospubertad esto se torsiona, de modo tal que el sujeto –representado por un significante para otro significante– se localiza en el decir, esto es, que *el decir, define una posición del sujeto pospubertad* en tanto y en cuanto el “que se diga, queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha” y, por otro lado, el objeto parlante del juego (el que asume el decir)<sup>71</sup> dará lugar a la constitución del objeto del fantasma. Pero, si en el tiempo de la infancia en la *no articulación gramatical del enunciado y de la enunciación* se sitúa ese punto de coagulación en el que el sujeto *no aparece en tanto agente de la enunciación*, esto se diferencia de la holofrase tal como la sitúa aquí Lacan, y de ningún modo son homologables porque en el tiempo de la infancia, por el juego mismo, esto no ubica una coagulación monólica sino un punto de inflexión respecto del deseo del Otro, y la Demanda que se torsionará pospubertad en el decir como heredero del juego de la latencia. En este punto no son homologables infancia y holofrase, porque en esta homologación Lacan estaría borrando la relación entre *juego y decir en la infancia*, con la relación que es heredera de esto y que se establece entre *fantasma y decir pospubertad*. Niño y adulto no son homologables, ya que si en la infancia, –siguiendo con el ejemplo por antonomasia de los tres hermanos–, está claro que no hay una distinción entre *el yo en calidad del sujeto de la enunciación y el yo en calidad de sujeto del enunciado*, ya que en el período llamado de la holofrase infantil, no hay ningún tipo de forclusión y menos aún posibilidad de asumir una posición respecto del

<sup>70</sup> Jacques Lacan, *Leçon 5, 10 Décembre 1958*, “Séminarie 6, Le désir et son interprétation (1958 – 1959)”, Staferla, staferla.free.fr., p. 52.

<sup>71</sup> Marta Beisim, *Juegos de transferencia La personificación y el equívoco en el análisis de niños, Conferencias y Escritos*, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2019, pp. 305-314.

decir porque esto último –por lo que ya señalamos– ocurre pospubertad. Por lo tanto, el ejemplo se presenta simplemente como mera analogía, aunque desafortunada, que le permite a Lacan continuar hablando de holofrase sin advertir que lo hace en el sentido lingüístico, a pesar de las vueltas y desvíos dados; Lacan entra en contradicción al pretender homologar planos distintos que no son homologables ni superponibles.

El tercer lugar de relevancia en Lacan donde nos encontramos con un desarrollo del concepto de holofrase ligado a lo que en ese momento se refiere como *efecto psicosomático*, –más adelante vamos a ver un cambio de estatuto y mayor precisión ya que Lacan pasa a denominarlo *falla epistemo-somática* y no sólo a lo psicosomático como un efecto sobre el cuerpo–, se encuentra en el Seminario 11 *Los fundamentos del psicoanálisis* (1964), más específicamente, en la clase del 10 de junio de 1964, marcando un giro en el uso que hace del término holofrase en tanto y en cuanto explícitamente se trata de la *solidificación del par significante* ( $S_1S_2$ ). Esta solidificación de una parte de la cadena significante estaría en juego, según Lacan, en el *efecto psicosomático*, en la *debilidad mental* y en la *psicosis*, y al mismo tiempo, cuando asegura que el par significante ( $S_1, S_2$ ) se holofrasea, con la invención de esta nueva homologación pretende diferenciarse y separarse de los lingüistas con la condensación de un fragmento de la cadena significante escrita ( $S_1S_2$ ).

Ahora bien, como el significante no puede significarse a sí mismo, sino que *representa a un sujeto para otro significante*, la solidificación significante se opone al efecto de metáfora y el sujeto no aparece como falta, ni puede representarse al quedar solidificado como monolito. Lacan cae nuevamente en una contradicción flagrante que, o bien no advierte porque si el sujeto no puede representarse, tampoco puede ocupar lugares distintos, o bien pasa de largo para situar una equivocidad entre *forclusión* –cuando no es el Nombre-del-Padre– y *holofrase* ya que, al no configurar ésta un significante nuevo, lo que está puesto en primer plano, es la equivalencia y paridad entre el concepto de forclusión con el de holofrase en la medida en que ninguno de los dos se materializan en una articulación del discurso, ni el sujeto se encuentra alcanzado por la falta.

Sin embargo, Lacan pone en serie tres hechos clínicos diversos, como son las psicosis, el efecto psicosomático y la debilidad mental en el niño a partir del famoso libro de Maud Mannoni, *El niño retardado y su madre*, sobre todo en referencia a cuando ella afirma lo siguiente: “Hemos visto hasta qué punto *el niño retardado y su madre forman*, en ciertos momentos, *un solo cuerpo, confundiéndose el deseo de uno con el del otro*[1] [1. El psicoanálisis freudiano se caracteriza por la importancia dada al *deseo* en la constitución del sujeto y del objeto. Jacques Lacan destaca que el deseo se diferencia de la *necesidad* y de la *demand*a. El deseo aparece como un vacío, como una carencia del ser, que subsiste como carencia, aunque sean satisfechas la necesidad y la demanda. La satisfacción de la necesidad se presenta entonces como un cebo. La madre, cebada con la perspectiva de la necesidad y de la demanda, cree escapar a los problemas del deseo abrumando al niño “con la bazofia oculta y asfixiante de lo que él tiene”, olvidando “lo que no tiene” y “confundiendo sus preocupaciones con la dádiva de su amor”. (*La Psychanalyse*, volumen V, París, P.U.F.)

La demanda (que es la articulación de la necesidad y que corresponde, al nacimiento mismo del lenguaje) está también en el punto de partida de la relación del niño con la madre y de las vicisitudes de esta relación.], al punto que ambos parecen vivir una sola y misma historia. Esta historia tiene por soporte, en el plano fantasmático, un cuerpo que se diría afectado por idénticas heridas, que han revestido una señal significante. Lo que en la madre no ha podido ser resuelto en el nivel de la prueba de castración, será vivido en forma de eco por el niño,

que en sus síntomas no hará más que hacer “hablar” a la angustia materna.”<sup>72</sup> Lacan toma esta observación, aunque en un punto fenomenológico, cuando Mannoni afirma *un solo cuerpo*, para remarcar que se trata de *un solo significante*, en tanto y el cuanto quedan *holofraseados*: *se holofrasean*.

Si reparamos el deslizamiento del sustantivo *holofrase* a su forma reflexiva *holofrasearse*, en este deslizamiento intenta poner el acento sobre la estructura particular, es decir, que por medio de la transformación de un sustantivo a su forma verbal, Lacan barre de la función de la holofrase toda contingencia fenoménica, haciendo de ella *un supuesto término de estructura* ya que al apartar este concepto de la lingüística y de la semiología, extrapolándolo a la clínica, toma sólo su estructura superficial en un sentido amplio: *la condensación de dos o más palabras en una*, que lo lleva a proponer en un sentido estricto como la ausencia de distancia entre S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>, es decir, la desaparición del intervalo,<sup>73</sup> haciéndolo pasar por un fenómeno estructural. Para esto, intenta articularlo a lo que desarrolló previamente en este seminario como la operación de alienación. Por eso, va a decir que: “Debe ser aquí, por cierto, la ocasión para volver a señalar, para volver a rearticular un cierto número de fórmulas absolutamente esenciales para ustedes como puntos finales, puntos de anclaje, de lo contrario, no podemos más que –sobre todos estos términos– deslizar nuestro pensamiento. La función inicial, inaugural, en cuanto a la constitución de esta división del sujeto donde yo acentúo *la esencia de la alienación*, no está vinculada por azar –por el azar de la simple necesidad de ilustrar– más que a *la función de la pareja de significantes*; no es una manera más fácil de presentarles las cosas, pero es esencialmente diferente *que sean dos o que sean tres*. Si queremos aprehender dónde se encuentra la función del sujeto en esta articulación significante, debemos operar con dos, porque no es más que a partir de *dos significantes*, –voy a decirlo así–, que *se le puede acorralar en la alienación*. En cuanto hay tres, el *movimiento deviene circular*: al pasar del segundo al tercero, regresa al primero, pero no desde el segundo.

El efecto de *afánisis* que se produce con uno de los dos significantes está ligado a esto, que es en lo que se define, dicho en lenguaje de la matemática moderna: *un conjunto de significantes*. Este conjunto de elementos es tal, que, si *lo reducimos a dos*, *él no existe* –como se dice en la teoría empleando una E invertida (-E), para anotarlo, *no existen más que dos*– el fenómeno de *la alienación* se produce, a saber, el *significante es lo que representa al sujeto para el otro significante*. De ello resulta que, a nivel del otro significante –si el otro significante está a nivel del otro–, el sujeto se desvanece. Es, porqué hoy he comprobado, y esto a razón de la relectura que he hecho del trabajo de uno de mis alumnos –aquel al que hice alusión la vez pasada–, que yo les he señalado el error que hay en cierta traducción de ese *Vorstellungsrepräsentanz*, que es, como les he dicho, el significante S<sub>2</sub> de la pareja significante.”<sup>74</sup>

Acá Lacan está formulando varias cosas sincrónicamente. Por un lado, la constitución del sujeto *en el intervalo significante* y articulado *al intervalo significante*

<sup>72</sup> Maud Mannoni, *Capítulo IV La relación fantasmática del niño con su madre*, “El niño retardado y su madre”, Editorial Paidós, 5<sup>a</sup> reimpresión, Argentina, 1992, p. 53.

<sup>73</sup> “Es precisamente en la medida donde *no hay intervalo entre el S<sub>1</sub> y el S<sub>2</sub>*, donde el primer par de significantes *se solidifica*, “*se holofrasea*”, –si puedo expresarme así– que obtenemos el modelo de toda una serie de casos, que puede ejemplificarla [l’illustrer], si bien hay que advertir que el sujeto no ocupa el mismo lugar en cada caso.”, Jacques Lacan, *Leçon 18, 10 juin 1964*, “Séminarie 11 Fondements de la psychanalyse (1964)”, Staferla, staferla.free.fr., p. 131.

<sup>74</sup> Jacques Lacan, *Leçon 18, 10 juin 1964*, “Séminarie 11 Fondements de la psychanalyse (1964)”, Staferla, staferla.free.fr., p. 130.

producto de la operación de *alienación*, que requiere necesariamente de la segunda llamada *separación*, pero a su vez, y en una temporalidad sincrónica (no simultánea), se revela la constitución de *una marca de la falta* mediante lo que conocemos como extracción del objeto *a*.

Esto implica que se establece una diferencia entre la operación de extracción del objeto *a* como amboceptor, —que separa y conecta al sujeto y al Otro, en una convergencia de faltas no recíprocas—, de la *incompletud* estructural que porta el lenguaje, es decir, aquello de lo que carece el lenguaje.

Podríamos decir, que para que esta operación de inscripción de la falta se produzca como significante de la falta del Otro  $S(A)$ , implica necesariamente la legalización de la operatoria de la metáfora paterna que involucra las operaciones de privación, frustración y castración para dar cuenta de la falta *en el lenguaje* a propósito de lo que el lenguaje *carece*.

Entonces, si el funcionamiento de esta legalidad *se aplica y se instala* sobre la *incompletud de la estructura significante, opera sobre la carencia del lenguaje*, inscribiendo *la marca de la carencia como falta*, esto es, el objeto *a*, como objeto causa; a su vez, en otro plano se emplaza como el objeto parcial de la pulsión, es decir, en torno al cual se produce el trabajo de la pulsión articulando *satisfacción* y *lengua*, es decir, produciendo y estableciendo una comunidad topológica entre ambas.

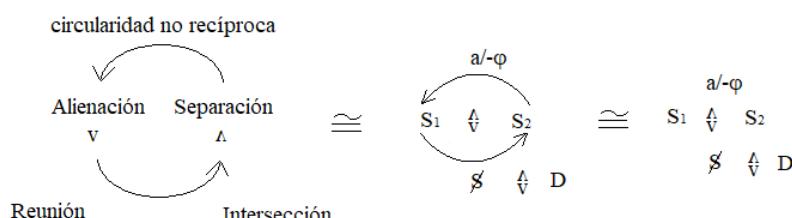
Por eso, esta articulación puede representarse de esta manera:

$$\begin{array}{c} a/\varphi \\ S_1 \stackrel{\wedge}{\vee} S_2 \\ \$ \stackrel{\wedge}{\vee} D \end{array}$$

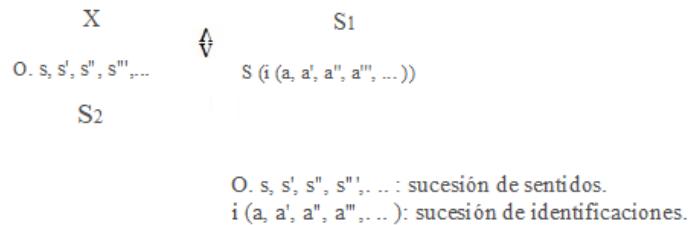
Ahora bien, cuando Lacan dice que no es lo mismo que los significantes sean dos que tres, ya que, en este último caso el movimiento deviene circular —*al pasar del segundo al tercero, regresa al primero, pero no desde el segundo*—, es decir, que, ahí está planteando que, en este caso, al faltar el intervalo significante, *no hay inscripción de la falta sino una falta de la inscripción*. ¿Qué significa esto?

Esto significa, que en principio debiéramos entender la ausencia de intervalo entre  $S_1$  y  $S_2$ , como que *el intervalo falta*, en tanto y en cuanto, *lo que falta es la falta de inscripción de la falta misma*, entonces nos encontraríamos con dos hechos distintos respecto de la inscripción de la falta. En el primero, hay intervalo y esto plantea inscripción de la falta; en el segundo, en la *holofrase* hay tres elementos y no dos, no hay inscripción de la falta sino *falta de inscripción de la falta*, y el movimiento es circular.

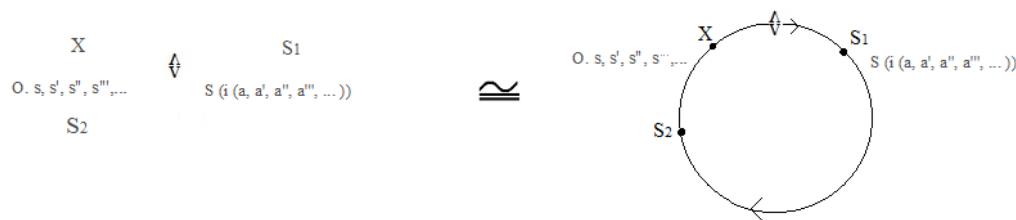
El primero, el del intervalo significante, se corresponde con el siguiente esquema donde opera la temporalidad lógica y circularidad no recíproca:



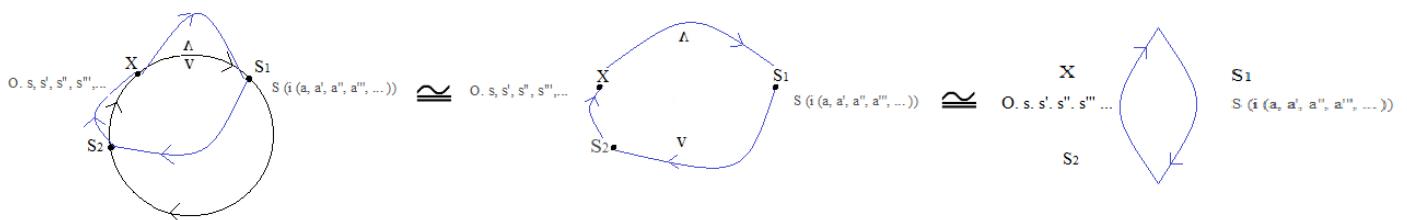
En el segundo, el de la holofrase, se corresponde con un tiempo circular y operan tres elementos. Lacan lo esquematiza así:



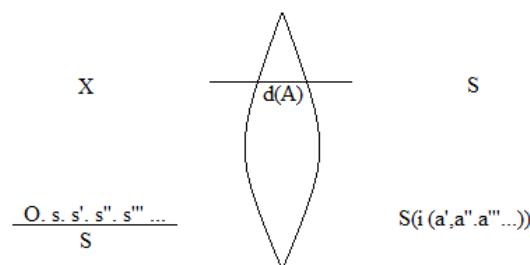
Que es equivalente a:



Abro paréntesis. Cuando operan estos tres elementos y falta el intervalo, es decir, *se produce la falta de inscripción de la falta*, el S<sub>2</sub> viene al lugar de X (sucesión metonímica de sentidos), y esta sucesión metonímica de sentidos, va al lugar de S<sub>1</sub> (sucesión metonímica de identificaciones), no hay posibilidad de que la operación de separación se produzca, y por ende *desaparece el losange*, occasionándose como consecuencia de esto, una deriva metonímica que no encuentra punto de anclaje *al no producirse la inscripción de la falta*, quedando entonces en esta deriva debido a *una falta de inscripción*, y por lo tanto *la puntuación queda diferida*. Entonces podríamos graficarlo así:



Lo cual nos llevaría a la fórmula que sitúa dos clases después que podemos verla como específica de la holofrase para lo psicosomático:



Cierro paréntesis.

Entonces, que la puntuación quede diferida es lo que plantea la cadena circular haciendo que sus elementos se transformen en su conjunto del siguiente modo: S<sub>1</sub>

(sucesión metonímica de identificaciones) funciona como un término de X, es decir, como un término de la sucesión metonímica de sentidos, y a su vez, S<sub>2</sub>, al quedar ubicado en X (la sucesión metonímica de sentidos), no hay separación entre ambos, por lo tanto, son equivalentes. Esto plantea que *sin la posibilidad de la inscripción de la falta* lo que se ubica es *la falta de inscripción*, lo cual lleva no sólo a situar que no opera el intervalo (las operaciones que el intervalo plantea), sino que fundamentalmente se pierde la función de operación de los tiempos lógicos y de la anticipación-retroacción, es decir, hacer que el primer significante S<sub>1</sub> se constituya como tal sobre el fondo de ausencia del segundo S<sub>2</sub>, y viceversa. Con lo cual, al quedar *la sucesión metonímica de identificaciones* en el mismo lugar de *la sucesión metonímica de sentidos*, no se puede inscribir legalmente qué significante es primero y cuál es segundo, por eso Lacan va a plantear que si queremos “aprehender dónde se encuentra la función del sujeto en esta articulación significante, debemos operar con dos, porque no es más que a partir de *dos significantes*, –voy a decirlo así–, que *se le puede acorralar en la alienación*. En cuanto hay tres, *el movimiento deviene circular*: al pasar del segundo al tercero, regresa al primero, pero no desde el segundo.”<sup>75</sup>, y en este sentido, al no constituirse el intervalo la constitución del sujeto se ve absolutamente modificado ya que está impedido que un significante represente al sujeto para otro significante, y al quedar alterada la función de representación del sujeto, la elisión del mismo queda suspendida. No tenemos entonces un sujeto elidido, y por ende no hay sujeto supuesto.

En este sentido, *la holofrase* impide no sólo la suposición de sujeto sino que además no es posible que el sujeto ocupe lugares distintos. Siguiendo esta línea de pensamiento, podemos afirmar que cuando Lacan dice que “en la medida en que *no hay intervalo entre S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>*, donde el primer par de significantes *se solidifica*, “*se holofrasea*”, –lo voy a decir así– que tenemos toda una serie de casos en los que aún podemos demostrar que el sujeto no ocupará el mismo lugar.”<sup>76</sup> En esto nos encontramos con una contradicción respecto de lo que acaba de fundamentar anteriormente cuando afirma que únicamente *un significante representa a un sujeto para otro significante cuando hay dos y no tres*.

Eidelsztein, quiere salvar la contradicción en la que cae Lacan cuando Lacan afirma al mismo tiempo a *la holofrase* como ausencia de intervalo entre S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>, y a su vez, la presenta como modelo que da lugar a toda una serie de casos distintos en los cuales el sujeto ocupa diferentes posiciones. Para salvar esta contradicción Eidelsztein dice que: “tal como la tabla y su descripción permiten concluir [se refiere a este modelo gráfico que Lacan dibuja para *la holofrase* que graficamos más arriba], no significa que los términos de la cadena holofraseada se conviertan todos en uno solo, sino que, no habiendo intervalo, pero como consecuencia de la falta de límite, no se puede establecer a ciencia cierta [no se escribe legalmente] cuál es primero y cuál es segundo. Por tal motivo, *la estructura se ve completamente transformada*. Esta relación, al no estar sometida al límite, *impide que el significante opere normalmente en la representación del sujeto*.”<sup>77</sup> Este punto es central porque si como sostiene Eidelsztein “impide que el significante *opere normalmente* –si entendemos que *normalmente* se refiere a que las operaciones de alienación-separación no se establecen en *la holofrase*, y la falta no se inscribe–, entonces nos encontraríamos con un sujeto no elidido ya que Lacan establece

<sup>75</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 130.

<sup>76</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 131.

<sup>77</sup> Alfredo Eidelsztein, capítulo 2 “*El objeto a y el intervalo: una clínica “más allá del padre” punto f, “Extracción del objeto a: Intervalo y holofrase”*”, “Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I, Intervalo y holofrase, locura, psicosis psicosomática y debilidad mental”, editorial Letra Viva, 2º edición, Buenos Aires 2008, p. 75.

que para que esta operación tenga lugar es condición necesaria que los significantes sean dos y no tres. Pero Eidelsztein avanza un paso más dando el siguiente ejemplo: “Así, por ejemplo, en *el decir o dicho esquizofrénico* [no son sinónimos como sostiene Eidelsztein], se puede afirmar que opera porque *el sujeto hablante queda entre X y S<sub>1</sub>*, pero *no hay ley que impida que el intervalo se deslice sin límites en la metonimia*. La principal consecuencia de este funcionamiento es que imposibilita el desarrollo adecuado a la norma de la sustitución metafórica, ya que, como la metáfora es la sustitución de un término al lugar que otro tienen en la cadena, si tal lugar se desliza metonímicamente, la metáfora se ve profundamente alterada.”<sup>78</sup> Hay aquí un error central en el planteo, el intervalo no se desliza, el deslizamiento significante sin anclaje se debe a que no hay comunidad topológica entre pulsión y lengua, en consecuencia no hay punto de capitón ni operación de la metáfora paterna. Además, si no hay intervalo, *falta la inscripción de la falta*, el sujeto no puede quedar representado entre S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>, por eso, Lacan pone una X en el lugar del sujeto indiviso, porque para que esto suceda de acuerdo a la lógica que establece Eidelsztein, X se localizaría entre S<sub>2</sub> y S<sub>1</sub>, pero situando paradojalmente que en la ausencia de intervalo se interpone algo que “simboliza” esta ausencia. Siguiendo esta idea, el sujeto indiviso (X) queda simbolizando el intervalo ausente, es decir, lo anula y produce un problema matemático de deriva ad infinitum porque estaría simbolizando el intervalo ausente como *la falta de intervalo entre el S<sub>1</sub> y el S<sub>2</sub>* que –como decía Faig en otro contexto y volviendo a las referencias iniciales respecto de las tres imposibilidades–, “(sería lo mismo que aprehender al sujeto, obtendría al sujeto como sujeto absoluto o tendría la verdadera identidad del sujeto)”<sup>79</sup>, porque el sujeto está situado acá, en el intervalo, si yo le asigno un S<sub>3</sub> al intervalo mismo, produzco dos agujeros más, dos nuevos agujeros, la relación entre el S<sub>1</sub> y el S<sub>3</sub>, y el S<sub>2</sub> y el S<sub>3</sub>.

Entonces tendríamos lo siguiente:

En la formulación del intervalo, un significante representa a un sujeto para otro significante:

$$\begin{array}{c} S_1 // S_2 \\ S_1 // S_3 // S_2 \end{array}$$

“Si simbolizo el intervalo produzco una fuga al infinito. Entonces, para “simbolizar” o situar el intervalo marcamos un agujero, el agujero fálico; si acá hay un agujero, no reproduzco el problema:

$$\begin{array}{c} S_1 // S_2 \\ \Phi \end{array}$$

Puede ser que no lo resuelva, pero al menos no lo lanzo al infinito. Lo arreglo o no lo arreglo, pero no lo postergo.”<sup>80</sup> Entonces, o bien hay intervalo y para situarlo como tal, el agujero fálico lo marca, o bien como se sigue del planteo de Eidelsztein, tenemos la X que viene al lugar del sujeto no barrado y “simboliza” la ausencia de intervalo paradójicamente creando dos agujeros más, y por ende, produciendo una deriva al infinito:

$$S_2 // X // S_1$$

<sup>78</sup> Alfredo Eidelsztein, *Ibidem*, pp. 75-76.

<sup>79</sup> Carlos Faig, *Clase 3 La transferencia*, “Seminario ¿Qué es la sexualidad? y ¿Qué es el Psicoanálisis?, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, Buenos Aires, octubre 2014, p. 63.

<sup>80</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 63.

En el planteo que establece Eidelsztein, al ubicar al sujeto indiviso en el lugar de la X entre S<sub>2</sub> y S<sub>1</sub>, y al mismo tiempo sostener tres elementos, está ubicando *al sujeto como significante de la falta de significante*, entonces produce un problema matemático, porque, “si yo digo: es el significante de la falta de significante, la falta de significante es el intervalo de la cadena, entonces pongo un significante en el intervalo.

Insisto, si pongo un significante en el intervalo estoy en un problema matemático, ligo con una serie que va a reproducirse infinitamente.

Otra solución en Lacan es el tema de los transfinitos que está en *L'etourdit*, donde la infinitización de la cadena significante va a dar con un Aleph, hay un transfinito impar de la demanda, dice Lacan. Ahora, el otro paso es que para situar esto, tengo que apelar a la letra, o sea tengo que tener distinguido el significante de la falta del Otro, del Falo, y en gran parte es el tema del seminario XVIII, porque Lacan ve que los alumnos se confunden ahí y vuelve sobre el tema de la carta robada y sobre el desarrollo de la letra, distingue los dos términos y los arma, de otra manera.

Lo que hay que pensar es que el Falo es un significante, pero es un significante como agujero, es un agujero significante, no tiene materia, es una falta, es una especie de desgarrón, se lo imaginariza por el lado de la φ pero lo otro es un agujero.”<sup>81</sup>

La x al simbolizar la falta de separación intervalar, no es un significante como agujero, sino que simboliza la falta misma de intervalo, la falta misma de agujero, por tanto, adquiere la función de un significante que simboliza la ausencia de intervalo, simboliza el agujero faltante, llevando a la paradoja que acabo de plantear. ¿Se entiende el problema que esto plantea si justifico la existencia de *la holofrase* y al mismo tiempo ubico la existencia de un sujeto?

En la clase del 3 de junio de 1964, previo a la formulación del concepto de *holofrase*, Lacan aclara que: “lo psicosomático, es algo que no es un significante, pero aun así, cuando uno llega a eso, es en la medida donde el asunto de la *inducción significante a nivel del sujeto ocurrió de una manera que no pone en juego la ἀφάνισις [aphanisis]* del sujeto, es ahí, que lo psicosomático es concebible.

Dicho de otro modo, en la pequeña labor de la que anteriormente hablaba, y donde ustedes pueden calcular el grado de palabrería, hacemos esta pequeña observación que pretende refutar, no a mí –gracias a Dios–, yo no soy el cuestionado, sino lo que hablan en mi nombre, que afirman que el deseo no es representativo de la necesidad. Efectivamente, es algo absolutamente esencial, porque es en la medida donde una necesidad viene a estar comprometida en esta función, porque en ese lugar la *Vorstellungsrepräsentanz*, puede algo que limitará mucho, por supuesto, nuestro juego interpretativo, debido a que *el sujeto en tanto ἀφάνισις* (aphánisis), no está involucrado. Sólo en la medida en que *una necesidad llegue a estar involucrada en la función del deseo quizás podrá concebirse que la psicosomática sea algo más que este simple palabrerío que consiste en decir que todo lo que sucede en lo somático tiene un sustituto o revestimiento [doublure] psíquico*.

Lo sabemos desde hace mucho, si hablamos de psicosomático, es en la medida en que allí debe intervenir el deseo; en tanto que aquí se conserva el eslabón deseo [le chaînon désir], aunque no podamos más tener en cuenta la función de *ἀφάνισις* [aphánisis] del sujeto.”<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, pp. 63-64.

<sup>82</sup> Jacques Lacan, *Leçon 17 03 juin 1964*, “Séminarie 11 Fondements de la psychanalyse (1964)”, Staferla, staferla.free.fr., p. 125.

“Quisiera hacerles sentir bien de qué se trata –ya que estoy en ese terreno–, en el reflejo condicionado en lo que respecta a la experiencia pavloviana no se ha subrayado lo suficiente, que ella sólo es posible en la medida en que *el ejercicio de una función, de una función biológica*, es decir, de aquello que podemos relacionar con *la función unificadora, totalizante de la necesidad*, que es por eso, demostrable, a saber, [que se puede desarmar] porque en ella interviene más de un órgano. Si ustedes hicieron salivar a vuestro perro a la vista de un trozo de carne, lo que interesa a partir de eso, es cortar la experiencia justo en la secreción de saliva, y de lo que se trata es de mostrar que la secreción puede articularse con algo que funciona como significante, puesto que está hecho por el experimentador. Dicho de otro modo, *el Otro está ahí presente*. Pero en cuanto al presunto psiquismo del pobre animal, la experiencia no demuestra absolutamente nada. Incluso los presuntos efectos de neurosis que se obtienen, no son efectos de neurosis, por la sencilla razón de que no son analizables por medio de la palabra. Producir cosas, es sumamente interesante, pero ustedes saben muy bien que el interés primordial de estos reflejos condicionados consiste en hacernos saber qué puede percibir el animal. Utilizamos el significante –*que para el animal no es un significante, pero que para funcionar como tal tiene que inscribirse en una diferencia*– para averiguar qué puede haber de diferencial en su *perceptum*, lo cual no quiere decir en absoluto que, el animal sea su *percipiens* en el sentido subjetivo de la palabra. El interés principal de estos reflejos condicionados es ver lo que el animal puede percibir, es decir, de servirnos del significante que no es un significante para él, pero que puede funcionar como significante que debe, sin embargo, inscribirse en una diferencia, para ver qué diferencial es posible a nivel de su *perceptum*, lo que no podemos decir en absoluto que vaya a ser el *percipiens* en el sentido subjetivo de la palabra.

El principal interés de estas experiencias está en que nos permiten ver en el animal cuál es el rango diferencial aquí a nivel de una percepción, pero de una percepción que forzosamente, no tiene nada de una representación, ya que en este caso no hay otro sujeto aquí que el del experimentador. Este asunto es aún más extenso, *interrogamos al animal sobre nuestra propia percepción*. Esta forma de limitar las experiencias pavlovianas, es, por otra parte, la manera de restituirles su enorme y verdadera importancia.

¿Cuáles son sus beneficios científicos efectivos?

Son aquellos que ya he dicho y, por cierto, no se los utiliza efectivamente para nada más que eso.

A fin de cuentas, el interés podría ser el de darse cuenta sin embargo de la pregunta que plantea el hecho de que descubramos en el animal que *estos significantes –que son los nuestros*, ya que como les dije, somos nosotros, los experimentadores, quienes *los desplegamos como percepción*– sin embargo, traducen entre sí una suerte de equivalencia que está hecha para señalar una pregunta –no digo que la resuelva haciéndola– una suerte de equivalencia que está hecha para permitirnos puntualizar la cuestión, si puedo decir, del *realismo del número* de la que hablé anteriormente de una forma completamente distinta, en el sentido donde lo tengo aquí, en el pizarrón, desglosado, y donde les muestro la pregunta que implica cualquier uso del número y que hace que la aritmética es una ciencia que no ha sido afectada en absoluto, pero sí, literalmente detenida, tachada, barrada, por la intrusión de lo algebraico.

En otro sentido, el número interviene como frecuencia, como pura frecuencia, en eso que podemos llamar, para poner las cosas en su lugar, *la señal pavloviana*, en el sentido que *un animal condicionado a cien incitaciones visuales por segundo reacciona a cien incitaciones auditivas por segundo*.

Aquí, puede comenzar la indicación de eso que en la experimentación introduce una nueva pregunta porque, ustedes sienten bien, que aún no se trata, por lo tanto, de algo *a lo que podamos darle un pleno status de significante, a no ser para nosotros, por supuesto, que contamos las frecuencias*.

Pero, al fin y al cabo, si el animal, sin ningún aprendizaje, pasa de la frecuencia cien en un registro a la frecuencia cien en otro registro, eso quizás nos permita avanzar un poco en lo que se refiere a la estructura propiamente perceptiva.”<sup>83</sup>

Nos encontramos en esta exposición de Lacan una reflexión con cinco puntos importantes.

1.- En primer lugar, Lacan plantea que, si bien lo psicosomático no es un significante, la inducción del significante actúa en él *sin que se ponga en juego e independientemente*, de la afánisis del sujeto.

2.- Esto lo lleva a situar que el deseo “no es presentativo” de la necesidad, es decir, no sólo *no la representa*, sino que *tampoco la presenta, tampoco la hace presente*, y en ese lugar –en el que el deseo no hace presente ni representa la necesidad, es decir, la eclipsa, la oscurece, aunque no la anula, “porque en ese lugar la Vorstellungsrepräsentanz, puede algo que limitará mucho, por supuesto, nuestro juego interpretativo, debido a que el sujeto en tanto ἀφάνισις (aphánisis), no está involucrado.”<sup>84</sup> Es decir, que *la pulsión pone límite*, pero, a su vez, delimita el juego interpretativo en tanto no hay afánisis del sujeto, y por tanto éste no queda implicado, es decir, no es posible la interpretación. En este punto establece que la operatoria si no es vía interpretación sino respecto de la pulsión, se hace necesario *localizar una necesidad que llegue a estar implicada en el deseo del Otro*, pero, interviene de un modo particular: sin que ocurra la afánisis del sujeto; por esto mismo, lo psicosomático no es la réplica en los somáticos de lo que sucede en lo psíquico. Esto refuta la idea de conflicto.

3.- En tercer lugar, si el deseo interviene en lo psicosomático sin la afánisis del sujeto, ¿qué está planteando? En este punto sitúa Lacan una analogía con el reflejo condicionado respecto de la experiencia pavloviana, pero, en el siguiente sentido. El reflejo condicionado en la medida en que implica que puede desarmarse *el ejercicio de una función biológica*, al quedar ésta, relacionada con *la función unificadora, totalizante de la necesidad*. Y dice Lacan que esto es posible porque en ella interviene *más de un órgano; el órgano biológico, el órgano significante y la libido como órgano*. El ejemplo que él da, es el de la salivación del perro ante el trozo de carne, y cómo el punto central de la experiencia, consiste en que, si hacemos salivar al perro “a la vista de un trozo de carne, lo que interesa a partir de eso, es cortar la experiencia justo en la secreción de saliva, y de lo que se trata es de mostrar que la secreción puede articularse con algo que funciona como significante, puesto que está hecho por el experimentador. Dicho de otro modo, *el Otro está ahí presente.”*<sup>85</sup> No sólo está presente, sino que *se presenta en el impedimento de la afánisis del sujeto*, a través del *corte de la experiencia en el funcionamiento de la necesidad con el significante “hecho por el experimentador”*. Aquí queda *sustituido el saber supuesto por la episteme que incide y se instila en el organismo*.

4.- ¿De qué manera incide en el organismo la constitución de un reflejo condicionado? Lacan responde que el principal interés “de estos reflejos condicionados

<sup>83</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, pp. 125-126.

<sup>84</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 125.

<sup>85</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, pp. 125-126.

es ver lo que el animal puede percibir, es decir, *de servirnos del significante que no es un significante para él, pero que puede funcionar como significante que debe, sin embargo, inscribirse en una diferencia, para ver qué diferencial es posible a nivel de su perceptum*, lo que no podemos decir en absoluto que vaya a ser *el percipiens* en el sentido subjetivo de la palabra.

El principal interés de estas experiencias está en que nos permiten ver en el animal cuál es el rango diferencial aquí a nivel de una percepción, pero de *una percepción* que forzosamente, *nada tiene de representación*, ya que en este caso *no hay otro sujeto aquí que el del experimentador*.<sup>86</sup>

Dos cosas. En primer lugar la falta de afánisis del sujeto ubica la división como corte producido por el significante –hecho por el experimentador–, entre *el perceptum* y *el percipiens*, y este corte incide de tal manera en el organismo que, al producirse lo psicosomático, –esto no es significante para el organismo, para *la persona unificada, congelada con el organismo* (esto es lo congelado, lo gelificado) porque, para funcionar como significante tiene que inscribirse en una diferencia para “averiguar qué puede haber de diferencial en su perceptum–, pero, el asunto es, que la persona unificada con su organismo *no es su percipiens* en el sentido subjetivo, es decir, *se borró aquí la distancia aquí entre presencia y representación*. Decir que *se borró aquí la distancia aquí entre presencia y representación* nos lleva a pensar qué relación se establece *con el espejo y el cuadro, y entre el espejo y el cuadro*.

Cuando la imagen que aparece en el espacio virtual del espejo *me representa*, esa imagen la reconozco como propia. Este reconocer la imagen como propia, en el sentido de que *me representa*, indica una distancia entre la presencia de este lado y la representación que se establece en el espacio virtual, entonces esta distancia *se establece y establece, algo que se presenta y algo que se representa*. Es decir, que, al establecerse, fundarse, e instaurarse, una distancia entre *algo que se presenta y algo que se representa*, se inaugura a su vez, una diferencia en este *algo que se presenta* y el *representante* que se produce *efecto de esta presencia*. Quiero decir, que efecto de esta presencia, en la presencia misma, se genera *el representante de la representación* que el espejo refleja e instala en el espacio virtual. Fukelman pensaba esta diferencia entre representante y representación en torno a la diferencia entre el “*es*” copulativo y el “*es*” óntico. En el primero, estamos en el terreno de la representación, en cambio en el segundo, nos encontramos frente a la presencia. Él explicaba que, si estamos frente a un cuadro que representa el padre de la patria, –estando en Colombia, se refería a Bolívar–, y lo rompo, podría ser castigado porque ataqué un símbolo de la patria. Dicho de otro modo, ese hecho dice que la representación no representa solamente, sino que, ese cuadro *es* Bolívar. Por eso, “este ‘*es*’, para esto, no es un ‘*es*’ copulativo, [...] es un ‘*es*’ óntico. Este cuadro “*es*” Bolívar, si yo lo rompo se me puede castigar, no porque he atentado contra la representación de Bolívar, sino contra Bolívar. El espejo, [el] “dentro de”, ubicado con relación al discurso, al lenguaje, plantea un “*no es*” aquello que está del lado de acá del espejo. El espejo representa algo, y en tanto en el espejo se representa algo, esto que se representa “*no es*” lo que está del lado de acá del espejo. Hasta acá nos situamos todos. Esto no quiere decir que no podamos sentir –y se ha escrito al respecto– que del lado de acá pasamos al lado de allá.

Desde Alicia en el País de las Maravillas, hasta las múltiples versiones en las que una pantalla de televisión nos lleva para el otro lado, para esto, ¿cuál es el otro lado? El otro

---

<sup>86</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 126.

lado, es el lugar donde se unifica presencia y representación, donde la representación se hace presente.”<sup>87</sup>

“Pero si la imagen implica una filiación, la presencia en la imagen implica una filiación incestuosa. Hablo de filiación incestuosa con relación a lo que puede aparecer como lo siniestro, lo abominable, con relación a las imágenes. Quizás algo de esto abominable se nos pueda hacer aprensible si pensamos en los poderes supuestos de los retratos.”<sup>88</sup>, tal como es en este caso en el cual Bolívar, es Bolívar.

“Podemos agregar algo que quisiera presentarlo así; imaginen –no es tan sencillo, ya se van a dar cuenta–, un retrato de un retrato.

¡Atención!, no digo un retrato de lo que representa un retrato, digo, retrato de retrato. Retrato de retrato, sería una suerte de autorretrato de retrato que se cierra sobre sí mismo, y éste es el punto de lo abominable.

¡Guay!, del que cae bajo el retrato que se cierra sobre sí mismo, porque quien cayera bajo esta suerte de autorretrato, quedaría preso.”<sup>89</sup>

“En la clínica habitual, nosotros nos encontramos con una clínica de la representación. Hay situaciones, sin embargo, que plantean esto de la presencia en la clínica de un modo dramático; hay situaciones en las que esto se puede plantear de un modo no tan dramático. Con relación a la psicosis es clásico plantear algo del orden de la presencia, no de la representación. Asimismo, con respecto a la angustia –la angustia no es representación de angustia–, es angustia en presente, lo que no quiere decir que no puede derivar esta angustia, que no pueda trabajarse sobre esta angustia, pero este trabajo lo que va a llevar es al campo de la representación, no al campo de la presencia.”<sup>90</sup>, y hay un tercer caso, –que comentábamos anteriormente– que es el del dolor, cuando el dolor se hace presente. Y como no hay “me duele” sin espejo, “el espejo funciona en este sentido como mediación, es imagen, –decimos–, no es presencia, es representación, lo cual no excluye, al contrario, que tengamos en cuenta la importancia del espejo.”<sup>91</sup>

Alguien podría consultarme por un problema, y yo podría darle varias soluciones lógicas sobre cómo resolver o solucionar ese problema, y esta persona decir ¡fantástico!, ¡qué bien!, ¡genial!; con respecto a lo que estoy diciendo, esto no agrega ni resta nada a que sea correcto o incorrecto, pero con respecto a cómo me siento yo, se produce un cambio respecto de *las soluciones imaginarias de cómo están conformadas en mí*.

El ejemplo es atinente a la necesidad de establecer y mantener ciertos modelos de relaciones imaginarias, porque cuando *estas relaciones imaginarias se homogeneizan con la presencia, se constituye una imagen presencia que no representa*, es decir, *el espacio virtual y el real se unifican y lo que ocurre del lado de la imagen no incide respecto de lo que ocurre de este lado del espejo*.

Hay una experiencia bastante conocida que es la deprivación sensorial externa. En esta experiencia, se llega a un estado alucinatorio efecto de la desconexión sensorial que lleva a que la presencia e imagen se homogeneicen. En esta homogeneización no hay otro, y por ende el yo desaparece. A propósito de esto, Fukelman nos enseña, que esta

<sup>87</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 84.

<sup>88</sup> Jorge Fukelman, *La estructura del sujeto en la infancia - Trazo y dibujo Conferencia del 5 de octubre de 1995*, Notas de Lectura, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, material de circulación interna, Buenos Aires 2013, pp. 293-294, (material de circulación interna).

<sup>89</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 294.

<sup>90</sup> Jorge Fukelman, *OCTAVA CONFERENCIA, septiembre 1 de 1996, Seminario: Ponerse en juego*, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, Buenos Aires 2014, pp. 83-84, (material de circulación interna).

<sup>91</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 84.

experiencia nos plantea la siguiente pregunta: ¿con quién puedo compartir esto? “Si yo no puedo compartir esto con nadie y no lo puedo sostener desde algo que yo quiero porque, por ejemplo, yo podría decir: ¡Yo quiero ser la excepción!, y la excepción no se comparte. Pero, si yo lo sostengo, que quiero ser la excepción, tengo chance, pero si yo quedo ubicado en una situación que no puedo compartir de ningún modo, en una situación absolutamente excepcional, esa situación me ubica en un profundo conflicto en tanto *el lugar de la excepción es el lugar del padre*. Entonces, si yo estoy ubicado en *el lugar de la excepción yo me quedo sin relaciones imaginarias, sin pares, sin padre, sin linaje*. ¿Cómo me las arreglo ahí? A propósito de *cómo me las arreglo ahí*, es que puede aparecer la psicosis.”<sup>92</sup>, pero también, se podrían plantear otras situaciones como las de la angustia o el dolor. En estas situaciones en las que la mediación especular parece anularse, quiero decir, una situación en la que *no hubiera ninguna distancia*, es decir, que *representante y representado se asimilaran*, sería una *situación de repetición lograda*, porque *representante y representado* es lo que podríamos plantear con respecto a que: “*el significante representa a un sujeto en relación a otro significante*”. *La mediación, la distancia, esto es, la pérdida del objeto*; es lo que posibilita que no haya un “es” óntico entre *representante y representado*.<sup>93</sup>

Entonces, si la mediación, la distancia, la pérdida del objeto es aquello que da la posibilidad de no estar con relación al ser óntico entre representante y representado, “*el significante*, ahora, planteado como *testimonio* de aquello que *se dice* efectivamente es lo que podemos plantear como *el símbolo agujereando el cuerpo*. Es *ahí donde podemos ubicar toda la escena*.<sup>94</sup> Y, este “*ubicar toda la escena*”, nos permite *dar un marco y enmarcar* aquello que se planteaba como *ilimitado y sin bordes*, a partir de la pérdida de objeto que constituye y sostiene a la escena fantasmática como tal, ya que, si el objeto se presentifica en la escena, el fantasma se disuelve y nos encontramos en diversas situaciones en que *representante y representación tienden a unificarse*.

Pero, como dice Lacan el asunto es mucho más amplio y extenso ya que “*interrogamos al animal sobre nuestra propia percepción*”<sup>95</sup>. Interrogación que lleva a situar la cuestión del marco en términos del *límite, el borde y la frontera* (sobre este punto volveremos en nuestros quinto y sexto encuentros), pero al mismo tiempo también, *la unificación entre persona y organismo y la percepción extranjera en el campo del Otro*.

5.- Lacan dice: “A fin de cuentas, el interés podría ser el de darse cuenta, sin embargo, de la pregunta que plantea el hecho de que descubramos en el animal que *estos significantes –que son los nuestros*, ya que como les dije, somos nosotros, los experimentadores, quienes *los desplegamos como percepción*– sin embargo, *traducen entre sí una suerte de equivalencia* que está hecha para señalar una pregunta –no digo que la resuelva haciéndola– *una suerte de equivalencia que está hecha para permitirnos puntualizar* la cuestión, si puedo decir, del *realismo del número* de la que hablé anteriormente de una forma completamente distinta, en el sentido donde lo tengo aquí, en el pizarrón, desglosado, y donde les muestro la pregunta que implica cualquier uso

---

<sup>92</sup> Jorge Fukelman, *CUARTA CONFERENCIA, agosto 31 de 1996, Seminario: Ponerse en juego*, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, material de circulación interna, Buenos Aires 2014, p. 50.

<sup>93</sup> Jorge Fukelman, *OCTAVA CONFERENCIA, septiembre 1 de 1996, Seminario: Ponerse en juego*, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, material de circulación interna, Buenos Aires 2014, pp. 84-85.

<sup>94</sup> Jorge Fukelman, Representación y Represión, Conferencia en el marco del ciclo de “Clínica con niños” organizado por el Dr. Alejandro Varela en Propuesta Psicoanalítica Sur (PPS), en el año 1992, “Textos cautivos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, material de circulación interna, Buenos Aires 2022, p. 41.

<sup>95</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 126.

del número y que hace que la aritmética es una ciencia que no ha sido afectada en absoluto, pero sí, literalmente detenida, tachada, barrada, por la intrusión de lo algebraico.

En otro sentido, *el número interviene como frecuencia, como pura frecuencia*, en eso que podemos llamar, para poner las cosas en su lugar, *la señal pavloviana*, en el sentido que *un animal condicionado a cien incitaciones visuales por segundo reacciona a cien incitaciones auditivas por segundo*.

Aquí, puede comenzar la indicación de eso que en la experimentación introduce una nueva pregunta porque, ustedes sienten bien, que aún no se trata, por lo tanto, de algo *a lo que podamos darle un pleno status de significante, a no ser para nosotros, por supuesto, que contamos las frecuencias*.

Pero, al fin y al cabo, si el animal, sin ningún aprendizaje, pasa de la frecuencia cien en un registro a la frecuencia cien en otro registro, eso quizás nos permita avanzar un poco en lo que se refiere a la estructura propiamente perceptiva.”<sup>96</sup>

El punto principal aquí se centraliza, en torno al *descubrir, hallar, y desocultar*, que para el animal –o, la persona unificada con el organismo–, *los significantes* que nosotros desplegamos, en tanto experimentadores –es decir, en tanto en nosotros se sustituye, queda sustituido el saber supuesto por la episteme–, *los desplegamos como percepción revelando entre sí una especie de equivalencia entre la percepción de nuestro lado y la percepción del otro lado*. Abordar esta equivalencia implica situar una representación que adquiere dimensión de presencia.

Un corolario que podemos extraer de esto es que si estos significantes “ocultos, camuflados” quedan de nuestro lado, porque son los nuestros, en tanto que experimentadores desplegamos como percepción; entonces, la unificación producida residirá en poder reubicar la *relación percepción-conciencia del otro lado que toma la forma de mimetismo*.<sup>97</sup> Reubicar esta relación implica lo que desarrollamos en el punto anterior respecto del espejo en la constitución, reconstitución del imaginario, de las relaciones entre la *imagen, el cuerpo y el sujeto*. Lacan enseña aquí, que hay una equivalencia entre estos significantes –que son los nuestros–, que los desplegamos *como percepción, y el realismo del número*. Es decir, aquí se produce una equivalencia entre la función del “realismo del número”, esto es, *cómo el número toca el cuerpo, el significante –que son los nuestros– y la percepción*<sup>98</sup>. Abro paréntesis. Para dimensionar

<sup>96</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 126.

<sup>97</sup> Cf. Omar Fernández, Quinta, Sexta y Séptima Conferencias del presente Seminario.

<sup>98</sup> Cuando digo, *cómo el número toca el cuerpo, el significante –que son los nuestros– y la percepción*, me estoy refiriendo –al menos en uno de sus aspectos–, a la diferencia entre lo que Lacan desarrolla aquí respecto del animal o, de la persona unificada con el organismo, respecto de aquello que nos hace semejantes que se encuentra con relación a aquello que nos falta, siendo que, *esto que nos falta*, no corresponde a la imagen que del otro lado nos han provisto sino a aquello que le falta a la imagen del espejo.

En el abrazo sexual, en el Uno que se pone en juego, ese Uno, nos presenta la ilusión de unidad, es decir, aquello que la función parental provee: *la unión en una imagen sin fisuras*.

Con relación a ese Uno que podría cerrar esa unidad, falta algo que no corresponde a la imagen que, del otro lado, nuestros padres nos han provisto, pero, con relación a ese Uno que nos provee esa ilusión de unidad provista por la imagen que nos han entregado, en la cual nos han alojado, algo está en falta. Lo que a cada uno le falta con relación a ese Uno, se comienza a recortar en lo que *cada sujeto marca con su decir en el Otro*, esto es, que cuando escuchamos a alguien nos encontramos con que *en ese decir se va y está recortando eso que falta*: lo que faltaría para que lleguemos a ser Uno y el mismo. A su vez, no sólo no somos Uno y el mismo con el otro, sino que tampoco lo somos respecto de nosotros mismos. Nuestra identidad con nosotros mismos presenta una exclusión: estamos excluidos radicalmente de una identidad con nosotros mismos, por eso, vamos a buscar un reencuentro con esta identidad perdida en otros lugares,

*la función del realismo del número*, que Lacan propone, voy a dar una vuelta por un texto de Carlos Faig, *El niño débil, brotado y con una úlcera perforada*. En este texto Faig explica que Lacan en la *Conferencia de Ginebra* argumenta que con relación: “‘al significante, la lesión psicosomática es equivalente al número con respecto al lenguaje: se puede nombrar un número, pero este existe independientemente del nombre que tiene en la lengua’. La cifra, entonces, es la lesión psicosomática. [...], esta comparación aísla el fenómeno psicosomático, lo independiza del lenguaje. Entonces, efectivamente, el sujeto podría cambiar de posición, podríamos incluso hablar de estructuras distintas, porque el número se dice en el lenguaje, pero la cifra, real, es ajena. El significante que se holofrasea no compromete al significante, es abducido por la cifra, pero conserva su independencia.”<sup>99</sup> En esto último nos encontramos con un impasse y una solución a la vez; si hablamos de significante *holofraseado* con independencia del lenguaje, no podría transferencialmente ser metabolizado, pero, si hablamos de la *equivalencia entre lesión psicosomática y cifra*, –a diferencia del número que se puede nombrar pero que el lenguaje no puede decir nada de él, esto es, que el número se nombra en el lenguaje, pero no se dice en el lenguaje, por eso, se independiza del lenguaje–, podemos encontrar un cambio de registro y una posibilidad de operar transferencialmente. Para esto, es necesario hacer una precisión del concepto de *número, cifra* y de *lo cifrado*. Si el número es un concepto matemático que queda definido como

---

en el amor, en lo social, en las instituciones, etc. Somos en este sentido, *extranjeros y extraños a nosotros mismos* en tanto y en cuanto nos constituimos en un lugar del que somos excluidos; venimos al lugar de una falta en el origen, y desde este lugar tratamos de encontrar la unidad perdida. Por eso, esta exclusión de la escena primaria es aquello que nos da libertad. Y, en esta libertad, podemos decir que *el número toca el cuerpo, el significante y la percepción*, nos alcanza, nos hace cosquillas de manera distinta que al perro de Pavlov. [Cf., Jorge Fukelman, *La escena primaria y la libertad*, “Del Pictograma y otros textos”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2020, (Material de circulación interna)].

Entonces, cuando establecemos una relación con aquello que a través nuestro se va diciendo, –y subrayo esto porque cuando hablamos, algo en nosotros se va diciendo, más allá de nosotros, y a pesar de nosotros–, cuando establecemos una relación con aquello que a través nuestro se va diciendo –se entiende que es una relación libidinal–, esto que se va diciendo, con las palabras que se van emitiendo, esto que nosotros vamos diciendo, *marca, delimita, circunscribe, localiza y recorta*. El decir tiene una función de *marcar, delimitar, circunscribir, localizar y recortar*, propia de la voz. Por eso, cuando hablamos, nos empezamos a dar cuenta que *marcamos, delimitamos, circunscribimos, localizamos y recortamos*. Y esto que *marca, delimita, circunscribe, localiza y recorta*, se relacionará con lo que le falta a cada quien para llegar al Uno con lo que recorta *con su decir y en su decir*. Esto es lo que nos constituye como sujetos: lo que nos falta para ser Uno. Por eso, Fukelman señalaba que lo sepamos o no, *recortamos con relación a algo que se nos plantea con respecto a la satisfacción*. Recortamos con respecto a algo que se nos plantea que es del orden de lo que clásicamente denominamos como el *objeto de la pulsión*. Cuando digo, con relación “*a algo que se nos plantea*”, estoy ubicando dos dimensiones, por un lado, aquello que del Otro lado *nos plantea* y aquello que de este lado *se nos plantea* respecto de lo que el otro lado *nos plantea*. Como verán esto inscribe el orden de lo que Lacan denominó como esquizo.

En esto que nosotros podemos decir, y en lo cual puede marcarse, *delimitarse, circunscribirse, localizarse y recortarse*, lo que falta para que seamos Uno, esto, *nos hace cosquillas, nos toca, nos importa, nos afecta*. Nos *hace cosquillas, nos toca, nos importa, y nos afecta*, porque ahí está interesada la imagen que nos han ofrecido de nosotros mismos y que aparece en esto que decimos, pero que de alguna manera pone en evidencia de que cuando hablamos, *marcamos, delimitamos, circunscribimos, localizamos y recortamos*, y dejamos en evidencia que *algo está en falta* para que lleguemos a *la unidad de esa imagen*. [Cf., Jorge Fukelman, *Conferencias Quinta y Séptima*, “Seminario Ponerse en juego”, Cartagena de Indias, agosto – septiembre 1996, Versión crítica, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2014, (Material de circulación interna)].

<sup>99</sup> Carlos Faig, *El niño débil, brotado y con una úlcera perforada*, “Ensayos III. Freudianas, lacanianas y otras”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires 2014, p. 26.

*expresión de una cantidad con relación a su unidad, la cifra es su representación escrita con guarismos, —por eso la cifra refiere a la escritura en que se usan signos, guarismos o letras convencionales, y que solo puede comprenderse conociendo la clave—, y lo cifrado, implica transcribir en guarismos, letras o símbolos, de acuerdo con una clave, un mensaje o texto cuyo contenido se quiere proteger.* Desde esta perspectiva es posible establecer una relación entre el número que se nombra en el lenguaje pero que se independiza de él, la cifra que escribe al número y lo cifrado, que permite leer la clave de lo escrito *en y por la cifra*.

Hay un notable ejemplo referido a este punto que Héctor Becerra señala en su libro *¿Otro Psicoanálisis? Los interrogantes del fenómeno psicosomático y algunas respuestas*<sup>100</sup>; allí él recurre al famoso cuento borgiano *El jardín de los senderos que se bifurcan*<sup>101</sup> para referir y ejemplificar aquello que Lacan nombra como número en la *Conferencia de Ginebra* para figurar a *la falla epistemo-somática* en la que *el dolor de la persona*<sup>102</sup> —efecto de la incidencia de *la falla en el cuerpo como organismo*— queda *escindida del sujeto*. Nos encontramos entonces con la *elisión constitutiva del lado del sujeto*, por un lado, y *una escisión del lado de la persona entre su dolor, el lenguaje y el campo de las representaciones* por otro lado; es decir, nos encontramos con *un espejo que queda suspendido* en tanto y en cuanto, como no hay *me duele* sin espejo, este dolor que se sitúa la falla epistemo-somática es un dolor en el cual el “*me*” se encuentra en suspenso.

Ahora bien, volviendo al cuento Borgiano, él escribe en el argumento de este relato que se trata de un espía chino que ejecuta un plan sutil con el objeto de servir y cumplir el objetivo que está destinado a realizar para Alemania. Borges nos refiere que, como el espía chino adivinaba que *el jefe tenía en poco a los de su raza, a los innumerables antepasados que confluyan* en él, él quería (necesitaba) *probarle que un amarillo podía salvar a sus ejércitos*. El espía toma un tren con el objeto de llegar a la residencia de Stephen Albert a quien necesita asesinar. Una vez frente al hombre, se encuentra con que éste ha investigado la vida de su bisabuelo Ts'ui Pêñ, funcionario, doctor en astronomía, poeta y calígrafo quien había renunciado a todo para componer un libro y un laberinto. Stephen Albert sostiene que ambas cosas son una sola y la misma, y que el laberinto que creó no estaba hecho de espacios sino de tiempos. La resolución del misterio, devuelve a Ts'ui Pêñ su estatuto de ilustre antepasado. Sin embargo, esto no

<sup>100</sup> Héctor O. Becerra, 7. *El aporte de los poetas*, “¿Otro Psicoanálisis? Los interrogantes del fenómeno psicosomático y algunas respuestas”, Raíces ediciones, Argentina, 2023, pp. 31-33.

<sup>101</sup> Jorge Luis Borges, *El jardín de los senderos que se bifurcan*, *Ficciones* (1944), “Obras Completas, Tomo I”, Emecé editores S.A. España 1984, pp. 457-464.

<sup>102</sup> La palabra *persona*, etimológicamente proviene del término etrusco *Phersu*, y del nombre mitológico de la diosa Perséfone, hija de Zeus y Démeter, que significaba máscara porque se las utilizaba en las fiestas realizadas en honor a ella, tal como refiere Ilva Myriam Hoyos Castañeda en su libro *El concepto jurídico de persona*. Según Boecio, la palabra latina *persona* se constituía como la traducción del vocablo *Prosopon*, que en griego clásico significaba máscara de teatro, y a su vez, señala como segunda acepción etimológica que la misma palabra proviene de *per·sonare*, de hacer sonar la voz propia a través de la máscara en el teatro.

Podemos apreciar que en el origen etimológico de esta palabra se hace referencia en la máscara tanto a la mirada como a la voz, es decir, a *una mirada que dice y una voz que representa*, en tanto y en cuanto *la persona la hace resonar en una escena en la que se representa y queda representado en el teatro (en la escena sobre la escena del mundo)*. Esto derivaría en otro orden de cosas y extendiendo la comparación, a que la constitución de la persona incluida en una escena en el mundo donde puede presentarse, implicaría la extracción del espejo y por ende la constitución de la dimensión de representación, en tanto y en cuanto, la distancia que se produce entre presencia y representación implica una relación con *la imagen y el lado de acá del espejo*.

detiene al bisnieto para cumplir su destino: “He sido condenado a la horca. Abominablemente he vencido: he comunicado a Berlín el secreto nombre de la ciudad que deben atacar. [...] El jefe ha descifrado ese enigma. Sabe que mi problema era indicar (a través del estrépito de la guerra) la ciudad que se llama Albert y que no hallé otro medio que matar a una persona de ese nombre. No sabe (nadie puede saber) mi innumerables contrición y cansancio.”<sup>103</sup> Concluido el relato, Héctor Becerra señala que *Albert* se torna “un número –en términos de lo que Lacan sostiene en la conferencia de Ginebra– o un significante, en la medida en que el significado comienza a deslizarse metonímicamente y deja de ser el apellido del sinólogo para pasar a ser el nombre de la ciudad que los alemanes deben atacar.”<sup>104</sup> En este punto necesitamos hacer una precisión respecto de lo que escribe Héctor Becerra y señalar que en *Albert* se produce *un cambio de registro* cuando se torna un número o significante holofraseado a nivel lingüístico (*Albert*, nombre del sinólogo y *Albert*, nombre de la ciudad que va a ser atacada) y esto sucede en la medida en que el significado que comienza al deslizarse metonímicamente queda suspendido entre *uno* y *otro*; así *Albert* cambia de registro, se independiza del lenguaje y adquiere estatuto de número. En esta operación, el nombre *Albert* pasa al registro significante como significante holofraseado en el sentido lingüístico y de ahí se independiza del lenguaje como número. En este cambio de registro, se produce otro pasaje de *número a cifra*. Es decir, si como número *Albert de ser una persona pasa a ser un número, en este pasaje de ser alguien a ser un uno, nombre y significado quedan solidificados, el nombre deja de tener el valor de designador rígido*<sup>105</sup>, y a su vez, pasa de ser un símbolo matemático *Albert persona = 1*, a ser una cifra que escribe el nombre de *Albert* que designa una ciudad específica: *Albert* ciudad objetivo del ataque nazi. En esta operación *la cifra* en cuanto a *representación escrita con símbolos (Albert pasa a ser un símbolo escrito del número)*, refiere a *la escritura en la que se usan signos* que en este caso *refiere a la convención del lenguaje* que permite que pueda comprenderse conociendo la clave; clave que comparten el sujeto y el Otro, de modo tal que lo cifrado, queda transcripto en *un símbolo que toma el lugar del nombre propio (Albert)*, de acuerdo con una clave, un mensaje o texto cuyo contenido se quiere proteger. Se produce entonces en el pasaje de número a la cifra y de la cifra al cifrado, *un ciframiento que requiere del lenguaje como clave de descifrado que lea en Albert (persona) Albert (ciudad)*.

Héctor Becerra señala que: “mientras el apellido adquiere una significación para el espía y su jefe, *Albert* permanece ignorante de que su apellido haya tomado un valor simbólico y debe morir como una forma de cifrar un mensaje de guerra.”<sup>106</sup>

Se nos presenta en esta historia una homología estructural entre la forma que cambia de registro el significante holofraseado en el plano lingüístico “*Albert*”, y la falla epistemo-somática en la que queda suspendida la distancia entre presencia y representación y, por esto mismo, *no* puede ser entendida por quien la padece ni ser interpretada, al mismo tiempo que en *el cifrado* se presenta para el sujeto una relación de *ignorancia* respecto del *valor de cifra* que su nombre tiene para el Otro y la muerte (lesión) en la que su cuerpo queda ubicado como organismo. Podemos concluir entonces que el trabajo posible a realizar en la operación analítica respecto del cambio de registros consistiría en *localizar la función del número en cuanto ubica y localiza*

<sup>103</sup> Jorge Luis Borges, *Ibidem*, p. 464.

<sup>104</sup> Héctor O. Becerra, *Ibidem*, p. 32.

<sup>105</sup> Cf. Saúl Kripke, *El nombrar y la necesidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2005.

<sup>106</sup> Héctor O. Becerra, *Ibidem*, pp. 32-33.

*una posición en la cadena filiatoria, de ahí la relación entre identificaciones, apellido y Nombre del padre; la función de la cifra en cuanto ubica la letra que puede leerse en lo que la articulación precedente escribe, y la función que toma lo cifrado que nos lleva a ubicar la clave transferencial que permite la lectura de la operación analítica en juego.*

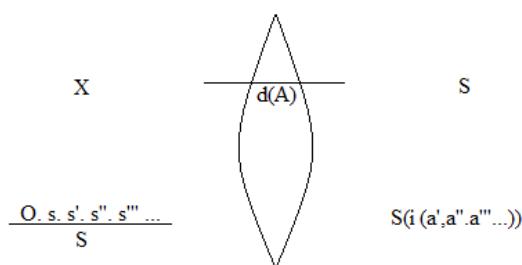
Cierro paréntesis.

Vuelvo al tema del *realismo del número*; en esta equivalencia que Lacan describe, está con relación al pasaje de la aritmética al álgebra, es decir, de *los números a las letras*. Pero, al mismo tiempo, este pasaje implica que la cuenta queda de nuestro lado, y esa cuenta, propone un cambio de registro de “*las incitaciones visuales*” a las “*incitaciones auditivas*”, y nos aclara que aquí tenemos, en esto, “la estructura netamente perceptiva” ¿Qué nos está diciendo con esto? Que, en la constitución del sujeto y su primer contacto con el corte, se produce con relación a *una imagen que dice* y *una voz que representa*, en este cambio de registros se produce la primera articulación entre *lo real del ritmo y la letra, lo imaginario del campo de las representaciones y lo simbólico del significante* en tanto representa a un sujeto para otro significante, lo cual implica la caída del objeto *a* como letra y la articulación entre *cuerpo, imagen y palabra*. A esto podemos referirnos como a *la estructura propiamente perceptiva*.<sup>107</sup>

Dicho esto, vemos que Lacan en la clase siguiente presenta la siguiente fórmula de *la holofrase* que contradice en parte lo que está sosteniendo en esta respuesta:

$$\begin{array}{ccc}
 X & & S_1 \\
 & \Downarrow & \\
 O. s, s', s'', s''', \dots & & S(i(a, a', a'', a''', \dots)) \\
 & \text{S2} & \\
 & & O. s, s', s'', s''', \dots : \text{sucesión de sentidos.} \\
 & & i(a, a', a'', a''', \dots) : \text{sucesión de identificaciones.}
 \end{array}$$

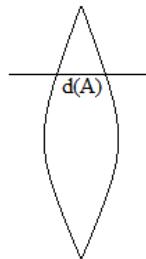
Por eso, se ve obligado dos clases después, el 17 de junio de 1964, a pasar de esta primera fórmula de la holofrase para situar lo que aquí llama *efecto psicosomático* a la siguiente fórmula que aparece referida a la interpretación, pero, que nos lleva a reflexionar acerca de la holofrase en lo que en este seminario Lacan denomina como *lo psicosomático o el efecto psicosomático*:



En esta formalización se puede establecer la fórmula de *la holofrase* vinculada a *lo psicosomático*, presentando varias modificaciones respecto la formulación original de la holofrase. En primer lugar, desaparece el rombo y queda reemplazada por esta figura

<sup>107</sup> Cf. Omar Fernández, 2 ¿Qué es un espejo?, TERCERA CONFERENCIA. EL JUEGO: EL ESPEJO EN EL QUE UN SUJETO SE REFLEJA COMO NIÑO, “Seminario Lecturas clínicas de la operación analítica en la infancia”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, Buenos Aires 2020, pp. 42-54.

oblonga cerrada que lleva inscripto el matema “d(A)” (deseo del Otro). Reemplaza el rombo que remitía a las operaciones de Alienación y Separación, por esta figura oblonga:



que presenta las siguientes características.

1.- No da cuenta de las operaciones de Alienación-Separación ya que las mismas no se producen, es decir hay alienación, pero no se produce la operación de separación por lo tanto no hay afánisis del sujeto.

2.- Es una línea cerrada que da cuenta en principio del movimiento circular que se da cuando hay tres elementos y no dos.

3.- El movimiento circular alude, a su vez, al movimiento pulsional respecto de la zona erógena, pero al mismo tiempo se diferencia porque al no producirse las operaciones de Alienación-Separación, no hay sujeto y, por ende, zona erógena y pulsión no quedan circunscriptas ni participan del mismo corte. Podríamos decir que, en lugar de esto, Lacan inscribe, sin explicar el matema del deseo del Otro debajo de la barra que parte en dibujo en dos zonas, la superior donde hay un vacío que se presenta como un agujero, y la inferior donde queda inscripto el deseo del Otro, pero reprimido, (debajo de la barra).

4.- Se presenta como una suerte de marco que delimita en el afuera la relación entre X y S en la parte superior, y la relación entre sucesión de sentidos ( $O, s, s', s'', s''', \dots$ ) por sobre el S significante reprimido, y la sucesión de identificaciones ( $S (i (a', a'', a''', \dots)$ ), desligada del significante S puesto en la parte superior derecha. Esto lleva a leer que frente a la desaparición del espacio entre  $S_1$  y  $S_2$ , el significante queda independizado de la sucesión de identificaciones, en el lugar del  $S_1$ , y a su vez, el significante queda reprimido respecto de la sucesión de sentidos sin anclaje, en el lugar del  $S_2$ . Y, el tercer elemento X, que es indeterminado, se relaciona con el S con estas dos características, pero a su vez, relacionado con lo que se inscribe en el interior de esta figura cerrada, el vacío, por un lado, y el deseo del Otro que queda reprimido, por otro lado. El uso particular que hace de la barra en este esquema es relacional y de represión.

5.- Esta figura oblonga enmarca el matema d(A) (deseo del Otro), que, a su vez, se encuentra debajo de la barra. Este marco no es igual que el marco fantasmático, sino que tiene una analogía gráfica con el cartouche de los jeroglíficos egipcios, una de cuyas funciones consistía en evitar una lectura equívoca del jeroglífico, delimitando dónde empezaba y terminaba el nombre. En este caso, delimitaría el deseo del Otro haciéndolo presente, pero a su vez, reprimido y “*en souffrance*” en sufrimiento y a la espera, –Lacan lo grafica debajo de la barra–, a pesar de que no se produce la operación de separación ni afánisis del sujeto.

6.- Esta figura que viene al lugar del rombo, que no alcanza la dimensión de matema, sino que es analógica, tiene la dimensión de lo que más adelante Lacan refiriéndose a la falla epistemo-somática en la conferencia en Ginebra (1975) sobre el Síntoma, va a llamar cartucho (marbete), ambos sentidos referidos a la palabra *cartouche*, lleva al

tema del cilindro que contiene algo haciendo referencia al cuerpo como tubo, pero al mismo tiempo el matiz de marbete en referencia a los jeroglíficos egipcios que llevan a poder leer lo que está escrito como unidad de sentido cerrado, enmarcado. Desde esta vía hay una relación enmarcada respecto del exterior, lo que queda enmarcado y delimitado, tanto como lo que queda enmarcado y delimitado en el interior.

Estos seis puntos nos llevan a tres conclusiones. La primera es que en la lesión que produce la falla epistemo-somática sobre el cuerpo biológico se inscribe (en sufrimiento y a la espera, “*en souffrance*”) el deseo del Otro respecto del cuerpo como agujero cuando no puede articularse al fading del sujeto ya que la operación de Separación no tiene lugar en la holofrase.

La segunda conclusión que se desprende de este nuevo esquema es la imposibilidad de que la falla epistemo-somática, pueda ser interpretada porque no hace sistema con el lenguaje ya que se presenta como *falla del significante* (en el doble sentido del genitivo) en tanto *el significante falla y remite a una falla en él*, indicado en la relación que se establece entre S-X-S, en este sentido, el deseo del Otro no se articula al fading del sujeto, ya que no hay intervalo entre S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>. Pero, en tanto hay Otro, del lado del Otro, la cuenta se produce, y el juego interpretativo queda limitado en el lugar mismo de la pulsión *Vorstellungsrepräsentanz*.

Una tercera conclusión, estaría referida a la dimensión del número, pero en dos sentidos, el primero tomado respecto de la experiencia pavloviana en el hecho de que el número pase de un registro a otro, (de donde falla el significante a donde el significante se relaciona con la falta), lo cual nos permita ir un poco más lejos “en lo que se refiere a la estructura propiamente perceptiva”<sup>108</sup>. La estructura propiamente perceptiva se refiere a la relación entre el perceptum y el percipiens. Si del lado del percipiens no hay sujeto, pero se produce una unificación con el perceptum como en el caso de los perros pavlovianos, nos encontramos con que la distancia entre presencia y representación desaparecen, pero, no obstante, hay un cambio de registro respecto del número. Este cambio de registro inaugura la posibilidad de producir el corte entre ambos y reestablecer esta distancia; corte que produciría nuevamente una comunidad topológica entre pulsión y lengua, reestableciéndose la relación pulsión-zona erógena como efecto del mismo corte. El segundo sentido, tomado respecto de lo que va a decir Lacan posteriormente en la conferencia de Ginebra sobre el Síntoma va a decir que “el cuerpo se deja llevar a escribir algo del orden del número”<sup>109</sup>. Esta frase remite a dos aspectos, el primero, refiere a todo el desarrollo sobre *el rasgo unario, las identificaciones, la huella y el significante* –abordaremos algunos aspectos de esto en la séptima reunión–, el segundo, comprende el tema de *la función del realismo del número* que abordamos anteriormente y, al mismo tiempo, en el cambio de registro mencionado, es posible establecer el pasaje del número, a la cifra, de la cifra al ciframiento, y del ciframiento al descifrado, es decir, el pasaje del *número al lenguaje, de modo tal que se articule con los giros de la demanda*. Una solución en Lacan respecto del tema del número que aquí se presenta que permitiría trabajar en este cambio de registro –cambio de registro que permite el movimiento de número-cifra-ciframiento-descifrado, que mencionamos respecto de la función del realismo del número–, el tema de los transfinitos que podemos tomar de aquello que Lacan establece en *L'Étourdit*, –no quiero desarrollar un

<sup>108</sup> Jacques Lacan, *Leçon 17 03 juin 1964*, “Séminarie 11 Fondements de la psychanalyse (1964)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 126.

<sup>109</sup> Jacques Lacan, *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma, 4 de octubre de 1975*, p. 40, edición bilingüe, traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires (material de circulación interna).

análisis de *L'Étourdit*–, simplemente quiero señalar tomando lo que Lacan establece en este texto, que la *infinitización de la cadena significante va a dar con un Aleph*, es decir, al completar los giros de la demanda sobre el agujero interior del toro se produce un giro de más, *el impar de la demanda*.<sup>110</sup> Este transfinito impar de la demanda, *llevaría a localizar una detención en la infinitización y articular pulsión y lengua*, con lo cual “el analizante no termina más que al hacer del objeto (a) el representante de la representación de su analista.”<sup>111</sup> Esto explicaría porqué al trabajar transferencialmente la operación analítica tocaría aquello que se presenta como falla epistemo-somática, referida al orden del número y no de la holofrase tal como la plantea Lacan.

Lacan en la conferencia en Ginebra sobre el síntoma respecto de lo psicosomático establece varios puntos a subrayar.

1.- Lo psicosomático se constituye en el orden del escrito en el cuerpo. Este escrito toma la dimensión de la firma del nombre propio en la cual el cuerpo se aparece como *cartucho o marbete* de manera análoga a los jeroglíficos egipcios.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> “L'Étourdit subraya que los giros internos y el impar central se constituyen como una cinta de Moebius. Desde entonces, es posible dar una segunda vuelta sobre la cinta. Si en el primer giro, el conjunto de la demanda al cerrarse sobre sí produce un giro no contado, en la segunda el transfinito representa a la demanda. Tal el final del análisis del toro neurótico” [...]

“Obvia decir que para que todo este movimiento tenga lugar el (a) debe situarse en el agujero central del toro: “El objeto (a), por caer del agujero de la banda, se proyecta *après coup* en lo que llamaremos por abuso imaginario el agujero central del toro, alrededor del cual el transfinito impar de la demanda se resuelve por el doble giro de la interpretación”. [...] “La segunda parte del texto gira alrededor del cross-cap y el toro. En el punto fuera de línea del cross-cap se halla el matema de la relación del decir al dicho (*L'Étourdit*, en *Scilicet* n° 4, Seuil, París, 1973, p. 37). Si se vuelve sobre la distribución propuesta más arriba se entenderá por qué. En cuanto al toro (y el final del análisis del toro neurótico), también hallamos la existencia en el transfinito impar de la demanda: el giro de más está fuera de universo. En ambas figuras se trata de una segunda vuelta. En el cross-cap, el doble giro del bucle produce la enucleación del fragmento esférico; se aprehende el agujero que resta. Fijado así lo real se pasa de la ortodoxia, la opinión verdadera (se trata de la religión), al matema. En el toro la segunda vuelta hace del (a) el representante de la representación del analista (p. 44). Es el final del análisis.

El último sector de *L'Étourdit* refiere a las consecuencias del decir sobre el lenguaje. Los lenguajes caen bajo el golpe del no-todo (p. 45). Lalengua es deriva (sobre la inexistencia de la relación sexual que, insistimos, conduce al decir). Esto la emparenta con la pulsión, al punto que Lacan las identifica directamente en el reportaje de Salvat. El lenguaje, en cambio, se define como la integral de los equívocos que la no-relación sedimenta en ella (p. 47). Carlos Faig, *Sobre el final del análisis del toro neurótico*, <https://m.facebook.com/notes/sobre-el-final-del-anal...>

<sup>111</sup> Jacques Lacan, “L'analysant ne termine qu'à faire de l'objet (a) le représentant de la représentation de son analyste.” *L'Étourdit* (1972), “Scilicet N°4”, Seuil, Paris, 1973, p. 44.

<sup>112</sup> Jacques Lacan, “Es cierto que eso [lo psicosomático] está en el dominio todavía más inexplorado. En fin, es de todos modos del orden de lo escrito. En muchos casos no sabemos leerlo. Habría que decir aquí algo que introdujera la noción de escrito. Todo sucede como si algo estuviera escrito en el cuerpo, algo que es dado como un enigma. En modo alguno es asombroso que tengamos este sentimiento, como analistas. [...]

Está lo que los místicos llaman la firma de las cosas, lo que hay en las cosas que puede leerse. Signatura no quiere decir signum, ¿no es cierto? Hay algo a leer ante lo cual, a menudo, nosotros flotamos. [...] el cuerpo considerado como cartucho, como entregando el nombre propio. [...] Habría que tener del jeroglífico una idea un poco más elaborada que la que tenía Vico. Cuando él dice jeroglífico, no parece tener –he leído la *Scienza nuova*– ideas muy elaboradas para su época.

Sra. Rossier: Quería decir que cuando usted habló, evocando a los psicosomáticos, de algo escrito {d'écris}, yo comprendí unos gritos {des cris}, el grito {le cri}. Y me pregunté si la inscripción en el cuerpo de los psicosomáticos no se parece más a un grito que a una palabra, y es por eso que nos cuesta tanto comprenderlo. Es un grito repetitivo, pero poco elaborado. De ningún modo pensaría en el jeroglífico, que me parece ya mucho más complicado.

Lacan: Es más bien complicado un enfermo psicosomático, y eso se parece más a un jeroglífico que a un grito.

Abro paréntesis.

El cartucho egipcio es el símbolo formado por una cuerda ovalada con los extremos anudados: 

Los cartuchos empleados en la escritura jeroglífica son la representación esquemática de una cuerda anudada que rodea el nombre del faraón, protegiéndolo para la eternidad; también servían para evitar una lectura equívoca, delimitando dónde empezaba y terminaba el nombre.

El nombre egipcio era *shenu*, proveniente del verbo *sheni* (circundar), posiblemente derivado del anillo con sello: *shen*.

En esta imagen mostramos jeroglífico de anillo con sello *shen*, precedente del cartucho.



El término sello (del latín *sigillum*) (en algunos países también llamado timbre) se aplica, por un lado, para nombrar el instrumento con imágenes grabadas que, a través de la impresión de tinta sobre el papel, se utiliza para autorizar documentos. Por otro lado, también se llama sello la impresión que resulta del uso de ese instrumento, generalmente al lado de una o más firmas.

Se denomina también sello a:

- Un sello, una marca o impresión distinguible que se hace sobre un objeto y el utensilio utilizado para hacerlo.
- Un sello, un instrumento legal que consiste en una impresión de cera sobre un documento para garantizar su autenticidad;
- Un sello cilíndrico, un cilindro grabado con motivos que representaban a los dioses o contenían los símbolos del poder.

Vemos aquí un ejemplo de cartucho, en este caso es el cartucho de Kleopatra y Ptolomeo de los que se valió Champolion para descifrar los jeroglíficos egipcios con la piedra Roseta:



---

Lacan: Es más bien complicado, un enfermo psicosomático, y eso se parece más a un jeroglífico que a un grito.

O. Flournoy: Y, sin embargo, un grito es endemoniadamente difícil de traducir.

Lacan: Eso es cierto.

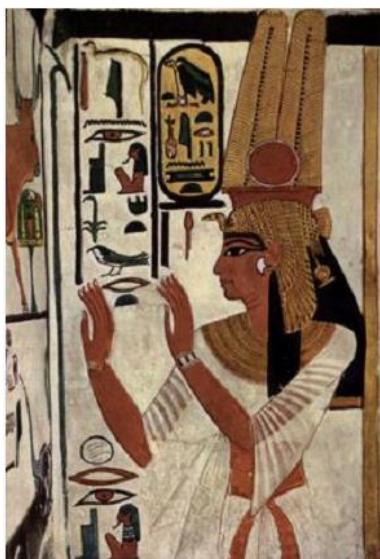
Sr. Vauthier: Siempre acordamos un significante a un grito. Mientras que en el psicosomático, nos gustaría mucho poder acordarle un significante.

Lacan: Freud, en un momento, habla del grito. Tendría que volver a encontrárselos. Habla del grito, pero eso termina desinflándose.", *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma, 4 de octubre de 1975*, p. 40, edición bilingüe, traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires (material de circulación interna), pp. 36-38.

El nombre moderno de cartucho es de origen francés (cartouche), así denominado por su semejanza con los cartuchos de munición utilizados por los soldados de Napoleón durante su expedición a Egipto, a finales del siglo XVIII. La manera más frecuente de representar un nombre real fue incluyendo su jeroglífico dentro de un cartucho. Surge a mediados de la dinastía II para denominar a los faraones Sened, Neferkasocar y Peribsen. También se usó en la dinastía III con Nebka y Huny, aunque solo se utilizó habitualmente desde la dinastía IV.

En el siguiente ejemplo vemos la articulación entre la imagen, la escritura y la traducción:

LA IMAGEN



Tumba de Nefertari. El nombre de la reina escrito dentro de un cartucho y la escritura en vertical. En este caso, la lectura se debe hacer de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha.

LA ESCRITURA



LA TRADUCCIÓN

Recitación a Osiris:  
Ante Osiris, la gran reina  
Nefertari, amada de Mut  
Bendita.

### Cierro Paréntesis.

Volviendo ahora al tema del cartucho, la palabra *cartucho* hace referencia al cilindro y por analogía en Lacan, podemos pensar la referencia topológica del cuerpo como tubo. Llevando este punto al extremo y forzando la interpretación, podemos situar una correlación entre *el cuerpo como tubo* y *la conciencia como toro trique* en una relación de extimidad, estableciéndose en esto una segunda correlación de extimidades: (S) sujeto – Otro (A), y cuerpo-conciencia.

Esta escritura, (firma) en el cuerpo –Lacan se refiere acá al cuerpo biológico, pero, nosotros podemos extender esto a la correlación que se enlaza en una relación de extimidad entre sujeto (S) – Otro (A), y cuerpo-conciencia–. Entonces, esta escritura (firma) –tomada por Lacan en el sentido análogo al de Boheme en *La firma de las cosas*<sup>113</sup>, cuando escribe que el mundo terrestre, visible, invisible y astral, es la firma del mundo eterno y divino que lo habita–, aparece en la lesión orgánica del cuerpo como *la firma del nombre propio que lo presentifica*, lo hace presente a la vez que impide su representación, es decir, que reduce la distancia entre presencia y representación en el

<sup>113</sup> Jacob Boeheme, *De la signature des choses*, <http://www.arbredor.com>, Arbre d'Or, Genève, octobre 2007.

dolor que se hace presente como padecimiento psíquico, ya sea que el dolor se experimente o no físicamente, —puede haber lesiones sin dolor físico—. En este punto, no tiene todavía estatuto de significante, ya que se establece como marca, rúbrica que no hace sistema con el lenguaje, pero, que se hace presente en un padecimiento del cual se puede hablar en la dimensión de la queja, de fantasías y temores que se entroncan alrededor de esta falla epistemo-somática, de esta *falla en el saber* sobre la cual no opera un saber supuesto. Por esto, *no puede afirmarse ni sostenerse que esta rúbrica, esta firma, esta marca en el cuerpo*, “sería la firma del mundo significante que habita el cuerpo real”<sup>114</sup> como pretende Eidelsztein; *el cuerpo real es un agujero y no el cuerpo físico*.

Volviendo al tema de la relación entre el cartucho y el sello, un sello, —al menos en una de las acepciones— es un instrumento legal que consiste en una impresión de cera sobre un documento para garantizar su autenticidad que se ubica al lado de la firma. Establece entonces la autenticidad del documento, que a su vez se encuentra firmado, autenticidad y firma son dos elementos conjuntos y necesarios. Si extendemos la comparación al hecho de *la falla epistemo-somática* en el cuerpo, podemos decir que *autentifica la presencia del cuerpo*. A su vez, si esta firma se encuentra dentro del cartucho evita (como en el uso en los jeroglíficos egipcios, al circunscribir el nombre), el equívoco en la lectura. Pero, a diferencia de los jeroglíficos egipcios, en *la falla epistemo-somática no hay posibilidad de lectura directa* —por lo que venimos diciéndolo— sino que al reducirse o congelarse la distancia entre presencia y representación, en el intento de hacerse presente el cuerpo que queda borrado por la lesión, es necesario una operación que articule *imagen-escritura-traducción*, teniendo en cuenta este cambio de registro que planteábamos respecto de *la función del realismo del número* que abordamos precedentemente y, al mismo tiempo, en el cambio de registro mencionado, que permite establecer el pasaje del número, a la cifra, de la cifra al ciframiento, y del ciframiento al descifrado, es decir, el pasaje del *número al lenguaje, de modo tal que se articule con los giros de la demanda*, tal como ya lo presentamos. Cabe aclarar que en este pasaje que va del ciframiento al descifrado, se pone en juego el nombre en el sentido de la firma y en el sentido del nombre enmarcado en el cartucho como sello.

Sin esta articulación no sólo no es posible leer algo, sino que además no se diferencia la *inscripción de una marca* del hecho de *la lesión en el cuerpo*, es decir, *la lesión en el cuerpo no es la inscripción de una marca*, ya que *esta última es la operación del significante en el cuerpo* (sobre esto volveremos más adelante).

<sup>114</sup> Alfredo Eidelsztein, *capítulo 11 Holofrase: psicosomática, psicosis y debilidad mental, c) caracterización del fenómeno psicosomático*, “Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I, Intervalo y holofrase, locura, psicosis psicosomática y debilidad mental”, editorial Letra Viva, 2º edición, Buenos Aires 2008, p. 330. Eidelsztein entra en una contradicción consigo mismo respecto de esta afirmación porque a renglón seguido dice: “Pero, ¿qué es una firma? Como tal es una marca real, a veces sólo una pura marca, como la cruz con la que firman ciertos analfabetos, pero que no representa al sujeto sino únicamente a su nombre propio. Las firmas en una lista, o sea, el conjunto de los nombres propios escritos dice que estuvieron, por ejemplo, presentes en una reunión, pero para nada informa de la subjetividad de cada uno de ellos, mucho de los cuales pudieron perfectamente estar “ausentes”. Así se destaca la relación de la firma con la marca significante pero que, en este caso, no es un significante articulado, ya que la firma no es en sí misma S1 para un S2 ni viceversa. Además, la firma es una marca en la que reina la caligrafía y que no está destinada ni a la articulación significante ni a la lectura.” Entonces, acá está sosteniendo que al mismo tiempo si no está destinada a la articulación significante ni a la lectura, de ninguna manera podría la operación analítica desde la dimensión transferencial tener ningún tipo de incidencia. Con lo que escribe, sostiene al mismo tiempo, que *la dimensión de la holofrase niega de manera categórica cualquier incidencia transferencial porque estaría negando la transferencia misma*.

2.- En segundo lugar, Lacan plantea la hiancia que se establece entre la palabra hablada y la escrita, estableciendo que es, por el escrito, que la palabra hace *su brecha, su hendidura, su falla*; y el escrito de lo que se llama *cifra*, es decir, del *rasgo unario*, siendo que alrededor del mismo –dice Lacan– gira sobre este eje, toda la cuestión del escrito, llevándolo a preguntarse cuál es el tipo de goce específico que se encuentra en “*lo psicosomático*”.<sup>115</sup> Lacan responde a esta pregunta con la metáfora de *lo congelado*<sup>116</sup> vinculándolo con la fijación y *no con un goce específico*, en tanto y en cuanto “el cuerpo se deja llevar a escribir algo del orden del número” –es necesario leer esto último en base a lo que ya desarrollamos respecto de *la función del realismo del número y a la articulación entre número, cifra, cifrado, nombre, desciframiento, escritura*–, por esto, Lacan acuerda con Vauthier que *cuando se puede volver a hablar de goce respecto de “lo psicosomático”, ya no es “psicosomático”*. Nueve años antes en su texto, *Psicoanálisis y Medicina. El lugar del Psicoanálisis en la Medicina*, Lacan ya había dicho que “Ese cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: *un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. La dimensión del goce está completamente excluida por lo que he llamado la relación epistemo-somática*. Pues la ciencia no es incapaz de saber lo que puede, pero ella, no más que el sujeto que engendra, no puede saber lo que quiere. Por lo menos, lo que ella quiere surge de un avance cuya marcha acelerada, en nuestros días, nos permite palpar que supera sus propias previsiones.”<sup>117</sup> Por eso va a decir, acordando con el planteo de Vauthier que es “*por la revelación del goce específico que tiene en su fijación que siempre hay que apuntar al abordar al psicosomático*. Es en eso que podemos esperar que el inconsciente, *la invención del inconsciente, pueda servir para algo*. Es en la medida en que lo que nosotros esperamos, *es darle el sentido de lo que está en juego*.

---

<sup>115</sup> Jacques Lacan, “Sra. Y.: ¿La diferencia entre la palabra escrita y la palabra hablada? Usted parece pensar algo a propósito de eso.

J. Lacan: Es cierto que hay ahí, en efecto, una hiancia completamente asombrosa. ¿Cómo es que hay una ortografía? Es la cosa más sorprendente del mundo, y que además sea manifiestamente por el escrito que la palabra haga su brecha, por el escrito y únicamente por el escrito, el escrito de lo que llamamos las cifras, porque no se quiere hablar de los números. Ahí hay algo que es del orden de lo que recién se formulaba como pregunta –del orden de la inmanencia. El cuerpo en el significante hace trazo, y trazo que es un Uno. Yo traduje el *einziger Zug* que Freud enuncia en su escrito sobre la identificación, por trazo unario. Es alrededor del trazo unario que pivotea toda la cuestión del escrito. Que el jeroglífico sea egipcio o chino, es a este respecto lo mismo. Es siempre de una configuración del trazo que se trata. No es por nada que la numeración binaria no se escribe más que con unos 1 y unos 0. Se debería juzgar la cuestión a nivel de –¿cuál es el tipo de goce que se encuentra en el psicosomático? Si evoqué una metáfora como la de lo congelado, es porque hay, ciertamente, esa especie de fijación. No es por nada, tampoco, que Freud emplea el término de *Fixierung*– es porque el cuerpo se deja llevar a escribir algo del orden del número.

Sr. Vauthier: Hay algo paradójico. Cuando tenemos la impresión de que la palabra goce vuelve a tomar un sentido con un psicosomático, ya no es psicosomático.

J. Lacan: Completamente de acuerdo. Es por ese sesgo, es por la revelación del goce específico que tiene en su fijación que siempre hay que apuntar al abordar al psicosomático. Es en eso que podemos esperar que el inconsciente, la invención del inconsciente, pueda servir para algo. Es en la medida en que lo que nosotros esperamos, es darle el sentido de lo que está en juego. Lo psicosomático es algo que, de todos modos, en su fundamento, está profundamente enraizado en lo imaginario.” *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma, 4 de octubre de 1975*, p. 40, edición bilingüe, traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires (material de circulación interna), pp. 39-40.

<sup>116</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 39.

<sup>117</sup> Jacques Lacan, *Psychanalyse et médecine. La place de la psychanalyse dans la médecine*. Conferencia durante una mesa redonda del *Collège de Médecine*, en La Salpêtrière, el 16 de febrero de 1966 y debate Posterior, establecimiento del texto, traducción y notas, Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, p.14.

*Lo psicosomático es algo que, de todos modos, en su fundamento, está profundamente enraizado en lo imaginario.*”<sup>118</sup>

Esta revelación plantea el testimonio, que “el goce específico” tiene “en su fijación”, esta aparente contradicción con la afirmación precedente y con el hecho de que el goce esté excluido en *la relación epistemo-somática*, esboza la lectura de esta frase desde otra perspectiva, no en el sentido de que haya *un goce específico* sino de *la fijación específica del goce*. Por eso, el punto clave sobre el que gira esto, es el término *fijación* (Fixierung), término tomado de Freud, pero que adquiere otra dimensión ya que lo emplea en el sentido de que “*el cuerpo se deja llevar a escribir algo del orden del número*”, y este *algo del número* implica, lo que ya situamos respecto de *la función del realismo del número y a la articulación entre número, cifra, cifrado, nombre, desciframiento, escritura*, y al mismo tiempo, lo que se refiere el *rasgo unario*. Es decir, que si la metáfora de lo congelado expone el hecho que se establece la operación de alienación, pero no de separación (congelamiento de la operación y congelamiento del deseo del Otro) pero, a su vez, que el cuerpo como *cartouche se deja llevar a escribir algo del rasgo unario*, es decir, que este “*se deja llevar a escribir*” corresponde a *la operación que se efectúa respecto de la función del realismo del número*, que lleva a que se escriba algo del rasgo unario. Podemos decir entonces, que éste es el punto de fijación sobre el que se debe pivotear y girar, para *develar, desvelar y revelar* que *el goce que no hay, devenga específico*; y para que esto se produzca, Lacan establece como paso necesario, *apelar a la invención del inconsciente*, es decir, a lo que lo inconsciente puede inventar a partir de poder inventarlo. Para esto, Lacan en este seminario, —me refiero al *Seminario 11, Fundamentos del psicoanálisis* (1964)—, instituye que *el analista forma parte del concepto de inconsciente*, esto es, que no hay inconsciente sin analista, y, para que esto se efectivice, se produzca y se realice, es necesario trabajar sobre el origen mismo de *lo psicosomático*: su enraizamiento en lo imaginario, *suscitando, originando, promoviendo y causando* esto, la relación entre *imagen (cuerpo), escritura y traducción en una lengua específica*.

Llegado a este punto se hace necesario precisar qué está diciendo Lacan cuando establece que el sujeto toma posiciones diferentes en la psicosis y debilidad mental, sin dejar dilucidado el caso de lo que llama aquí *efecto psicosomático* cuando afirma que: “Es, sin embargo, por ello, por ejemplo, que el niño, el niño débil mental, —sobre el cual nuestra colega Maud Mannoni acaba de sacar un libro, que les aconsejo leer [*L'enfant arriéré et sa mère* (1964), Seuil, 1981, (*El niño retrasado y su madre*, Paidós)]—, ahí abajo y a la derecha de ese S [gráfico en el pizarrón], con respecto a ese algo a lo que lo reduce la madre, a no ser más que el soporte de su deseo en un término demasiado oscuro, que se introduce en la operación de la educación del débil mental, precisamente, esa dimensión psicótica; eso que el libro de Maud Mannoni intenta referirse a aquellos que de una manera cualquiera pueden ser notificados a levantar la hipoteca.”<sup>119</sup>

Por un lado, es necesario aclarar que no necesariamente en la debilidad mental hay psicosis y, por otro lado, Lacan sitúa al niño débil mental como mero soporte del deseo materno. Esta imprecisión y descripción es netamente psicologista al situar el tema del deseo del lado de la madre y no de una posición respecto del deseo del Otro; además, madre y Otro pueden o no coincidir. Si se habla de deseo, siempre, hay ahí una

<sup>118</sup> Jacques Lacan, *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma, 4 de octubre de 1975*, p. 40, edición bilingüe, traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, Escuela Freudiana de Buenos Aires (material de circulación interna), p. 40.

<sup>119</sup> Jacques Lacan, *Leçon 18, 10 juin 1964*, “Séminarie 11 Fondements de la psychanalyse (1964)”, Staferla, staferla.free.fr., p. 131.

significación fálica, lo cual contradice el hecho mismo de lo que plantea como holofrase. Por otro lado, en el *Seminario 19, ...o peor* (1971-1972), Lacan afirma la siguiente definición de debilidad mental: “Llamo debilidad mental, al hecho de que un ser, *un ser parlante, no esté sólidamente instalado en un discurso*. Es lo que hace *lo valioso* del débil (*c'est ce qui fait le prix du débile*). No hay ninguna otra definición que se le puede dar, sino de ser lo que se llama *un poco descarriado* (fuera de lugar), (*un peu à côté de la plaque*), es decir, que *entre dos discursos él flota*. Para estar sólidamente instalado como sujeto, es necesario atenerse a uno o bien saber lo que se hace.”<sup>120</sup> Aquí sitúa que un hablante-ser que no se encuentre instalado en un discurso, queda ubicado un poco fuera de lugar flotando entre dos discursos, con lo cual, está situando que un sujeto localizado, o bien se atiene a un discurso, o bien sabe lo que se hace. Esto no plantea la holofrase como el borramiento de distancia entre enunciado y enunciación sino la imposibilidad de instalarse en un discurso efectivo. ¿Qué consecuencia se puede extraer de esto? En principio, la dificultad para poder volver sobre lo dicho porque el decir mismo queda extranjero al dicho, que es diferente a estar fuera del discurso, y distinto a lo que se suele sostener en términos de que “el sujeto quede pegado a la cadena en lugar de instalarse en el entre líneas”<sup>121</sup>, ya que si queda pegado a la cadena no hay posibilidad de sujeto. Ahora, si planteamos que la posibilidad de sujeto existe, entonces tendremos que localizar la dimensión en la que se ubica la articulación entre *imagen, escritura y traducción, en la escena que se plantee*. Quiero decir que, o bien *hay extracción del espejo y hay posibilidades de localizar la modalidad de la falta en juego*, o bien, *no hay posibilidad de extracción y quedamos en presencia*, es decir, *por fuera de toda representación*; esto sería el caso de los niños lobos como el salvaje de Aveyron, pero no el de la debilidad mental, siendo que aquí Lacan no plantea un tema neurológico sino una posición diferente respecto de los límites que implica la lesión o déficit neurológico. Llegado a este punto, es necesario destacar que Lacan sostiene que este *un poco fuera de lugar, (un peu à côté de la plaque)*, plantea que flota entre dos discursos, es decir, que queda en el espacio *entre* (inter) sin terminar de localizarse en uno. Este *inter*, este *entre*, no es tanto el hecho que no pueda leer entre líneas, aunque efectivamente no pueda, sino más bien, que él queda entre líneas, interdicto: la prohibición opera sobre él, sin quedar rechazado. Esto lo diferencia de las psicosis. En este sentido, si bien no opera la pregunta por el sentido del deseo del Otro, puede ubicarse como respuesta al deseo del Otro sin haberse hecho la pregunta, esto es, puede responder sin neurosis. El Otro no se presenta como absoluto, aunque haya una dependencia fuerte a los otros respecto de sus necesidades. Por otro lado, tampoco se presenta en la dimensión de lo infantil, porque no es una posición respecto del juego de la infancia como un espejo en el que se refleje y reconozca el sujeto como niño, no es un niño. Por lo tanto, esto cuestiona el concepto mismo de holofrase como desaparición del espacio entre S1 y S2, y más bien tenemos que pensar la articulación (anudamiento) entre *lengua, cuerpo y discurso desde la falta que el Otro ofrece*.

Cuando Eidelsztein afirma que: “la ausencia del funcionamiento del S2 no sólo puede funcionar como el *Vorstellungsrepräsentanz* desvanecedor del sujeto, sino también

---

<sup>120</sup> Jacques Lacan, *Clase 7, 18 de marzo de 1972*, “Seminario 19, ...o peor (1971-1972)”, (versión crítica) traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte, diciembre de 1999 – marzo de 2000, Escuela Freudiana de Buenos Aires (material de circulación interna), p. 67.

<sup>121</sup> Alfredo Eidelsztein, *capítulo 11 Holofrase: psicosomática, psicosis y debilidad mental, f) debilidad mental*, “Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I, Intervalo y holofrase, locura, psicosis psicosomática y debilidad mental”, editorial Letra Viva, 2º edición, Buenos Aires 2008, p. 339.

como el lugar donde se aloja el saber. Pero, en el caso del que se trata, es un saber despojado de todo deseo, especialmente del deseo de saber.”<sup>122</sup>, olvida que incluso en la debilidad mental se presentan intereses específicos sobre cosas que les gusta o no les gusta. Esta diferenciación mínima sitúa no sólo la instancia de la presencia y la articulación pulsional, sino también, el hecho de acceso a representaciones diversas; esto ya plantea una primera división y separación de un Otro absoluto.

Continúa Eidelsztein: “El intervalo entre el sujeto y la cadena significante, que se suele manifestar como “distracción”, “olvido”, “cansancio” y “aburrimiento”, y que posee una característica manifestación corporal: el bostezo, es sin lugar a dudas, un lugar privilegiado de la condición *béante* del sujeto. Esta condición falta en la modalidad de la holofrase que se denomina debilidad mental y que, como tal, indica una modalidad de fijación de goce: la adhesión sin intervalo a los términos de la cadena significante del Otro.”<sup>123</sup> Aquí hace una descripción *dogmática, analógica y aplicativa* y por tanto *psicológica*, entre intervalo (entre el sujeto y la cadena significante), abertura, boca abierta, bostezo, y, *béante del sujeto*, como si el sujeto tuviera una boca – sustancialización y psicologización del concepto–, saltando de aquí a sostener –da por demostrado que es así–, que: “*la modalidad de la holofrase que se denomina debilidad mental*”–, nótese el viraje que hace de ubicar a alguien que padece debilidad mental, a alguien en esta condición, a establecer que hay *una holofrase particular que es debilidad mental*. ¡Ni siquiera Lacan se atrevió a tanto!, ya que él da una construcción del concepto de holofrase –discutible, tal como lo venimos fundamentando–, y dice que el sujeto ocupa posiciones diferentes; no habla de holofrases distintas, o de una holofrase en “lo psicosomático”, en la psicosis o en la debilidad mental–, “*indica una modalidad de fijación de goce*”, afirmación contraria a lo que establece Lacan ya que, – como se deduce de la *Conferencia de Ginebra* sobre el síntoma–, Lacan mismo lo reconoce acordando con el planteo de Vahutier, que, *o bien hay goce y entonces no hay holofrase y hay intervalo, o bien hay holofrase, y entonces no hay goce*.

El desvío que hace Eidelsztein de la condición de debilidad mental en alguien, a situar que hay una modalidad de holofrase que se llama para él “debilidad mental” lo justifica con la cita final ad hoc, de algo que dice Lacan en el *Aturdicho*, (*étourdi* es aturdido más que atolondrado. Es el dicho aturdido por sus vueltas, le tour, las vueltas del dit, dicho: l’*é-tour-dit*) donde establece que la debilidad mental viene del discurso parental más que de una obtusión.<sup>124</sup> Así Eidelsztein encuentra fundamentada su justificación, diciendo que: “Para finalizar, cabe destacar que para Lacan la condición “débil mental” refiere más, al Otro y su posición que a cierta posición o característica de alguien. Lo afirma así: ‘... la debilidad mental que..., proviene más bien del decir parental que de una obtusión nata’<sup>125</sup>.”<sup>126</sup>

Respecto de la psicosis –refiriéndose al concepto de holofrase– Lacan va a afirmar que seguramente “en la psicosis se trata de algo del mismo orden: esta *solidez, esta*

<sup>122</sup> Alfredo Eidelsztein, *capítulo 11 Holofrase: psicosomática, psicosis y debilidad mental, f) debilidad mental*, “Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I, Intervalo y holofrase, locura, psicosis psicosomática y debilidad mental”, editorial Letra Viva, 2º edición, Buenos Aires 2008, p. 339.

<sup>123</sup> Alfredo Eidelsztein, *Ibidem*, p. 340.

<sup>124</sup> La obtusión en psiquiatría, se refiere a un trastorno de la atención caracterizado por la incapacidad de ideación y por la lentitud en el razonamiento que comprende una disminución más o menos acentuada de la permeabilidad mental y de la conciencia.

<sup>125</sup> Jacques Lacan, *El atolondradicho, o las vueltas dichas*, Escansión I, ed. Paidós, Bs. As., 1984, p. 34.

<sup>126</sup> Alfredo Eidelsztein, *Ibidem*, p. 340.

*captación masiva de la cadena significante primitiva*, es lo que prohíbe esta apertura dialéctica que se manifiesta en el fenómeno de la *creencia*.

En el fondo de la paranoia, —de la propia paranoia que, sin embargo, nos parece toda animada de creencia—, reina en el fondo, ese fenómeno del *Unglauben*, (increencia), que no es el “*no creer*”, sino la ausencia de uno de los términos de la creencia, de ese lugar donde se designa la división del sujeto.

En efecto, si no hay *creencia* que sea, —por decirlo así—, plena y entera, es porque no hay *creencia* que no suponga en su raíz la dimensión última que ella tiene que revelar que es *estrictamente correlativa* al momento donde es *su sentido* el que va a desvanecerse.”<sup>127</sup>

La descripción que realiza aquí respecto de la paranoia es descriptiva del funcionamiento de la ausencia de metáfora paterna, pero no da cuenta de la ubicación del sujeto respecto de lo que describe como holofrase, a su vez, dice que hay ausencia de uno de los términos de la creencia donde se designa la división del sujeto; con lo cual el sujeto no está dividido, pero no explica la diferencia con la debilidad mental ni el efecto psicosomático. Reduce psicosis a paranoia, y al mismo tiempo, sitúa la holofrase (solidez masiva de la cadena significante primitiva que impide la apertura dialéctica que se manifiesta en el fenómeno de la creencia), y la incredulidad como consecuencia de esto, no ubica el *no creer*, sino *la ausencia misma de uno de los términos*. El problema es que, para situar la ausencia de uno de los términos tiene que haber dos, es decir, separación, ahora si están holofraseados, no hay nuevamente separación entre ambos refiriéndose a S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>, pero esto asienta más bien la imposibilidad de la Otra escena o que enunciado y enunciación estén en un mismo plano.

Eidelsztein, siguiendo sin cuestionar, la línea que Lacan dicta, propone que “*la ausencia de intervalo en la psicosis coincide con la ausencia del intervalo entre la cadena superior y la cadena inferior del grafo del deseo*. [...] En el caso de la psicosis, *al no operar el intervalo entre ambas cadenas, se pierde la posibilidad o la condición del inconsciente y el sujeto carece de la función de la ‘Otra escena’ para enfrentar las contingencias que le impone la vida*.”<sup>128</sup> Nuevamente se establece un Universal de las psicosis tomando como modelo la paranoia, pero además, esto negaría la posibilidad de intervención analítica ya que si están holofraseados, no hay Otra escena, entonces no hay posibilidad de incidir desde la operación analítica y negaría la posibilidad de establecer una transferencia específica en las psicosis (el desarrollo de este punto excede los límites de esta exposición, daría para un seminario aparte). Por otro lado, siguiendo en la línea de argumentación que sitúa Lacan, Eidelsztein justifica que en “el fenómeno psicosomático la ausencia del intervalo se presenta como ausencia de separación del lado derecho y del lado izquierdo [del grafo del deseo] [...] En la psicosomática, al perderse el intervalo entre ambos lados del grafo del deseo, se produce la desaparición de la separación entre (s<sup>+</sup>D), la pulsión y (s<sup>+</sup>A), el significante de una falta en el Otro que posee como una de las modalidades de manifestación al significante del nombre propio. Se verifica así la coherencia de los desarrollos teóricos de Lacan. Efectivamente, la ausencia de una de las modalidades del intervalo, o sea, un caso de holofrase, hace coincidir directamente al nombre propio con el lugar de la pulsión, que es como se propuso entender la respuesta psicosomática.

<sup>127</sup> Jacques Lacan, *Leçon 18, 10 juin 1964*, “Séminarie 11 Fondements de la psychanalyse (1964)”, Staferla, staferla.free.fr., p. 131.

<sup>128</sup> Alfredo Eidelsztein, *capítulo 11 Holofrase: psicosomática, psicosis y debilidad mental, e) Holofrase y grafo del deseo*, “Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I, Intervalo y holofrase, locura, psicosis psicosomática y debilidad mental”, editorial Letra Viva, 2º edición, Buenos Aires 2008, p. 337.

Ambos casos de holofrase, tanto el vertical como el horizontal respecto del grafo del deseo, imposibilita la estructura cuátripla, que es en lo que radica lo fundamental de la estructura del grafo del deseo. Esta ausencia de condiciones del traslape del inconsciente, coincide con la ausencia de la extracción del objeto *a causa del deseo*.<sup>129</sup>

El problema está mal planteado, no es que *pulsión y el significante de la falta en el Otro coincidan* o estén en el mismo lugar en el caso de “lo psicosomático”, sino –como planteamos anteriormente–, que la falla en la operación de separación implica la necesidad de poder trabajar a partir de *la función del realismo del número*, sobre lo que está separado: *imagen (cuerpo), escritura y la traducción en una lengua específica*, como efecto de aquello que se ubica como *congelado*, y *gelificado en la falla epistemosomática*.

Resumiendo, Lacan establece y afirma que *no hay intervalo significante entre S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>*, ya que este primer par está solidificado, pero, al mismo tiempo, sitúa una posición del sujeto diferente en cada caso. Llega ahí a un punto parojo, que no explica ni desarrolla, ya que si el intervalo queda solidificado no hay posibilidad alguna para que el sujeto quede representado por un significante para el otro, menos aún que ubique este hecho posiciones diferentes, como por ejemplo, lo que él dice respecto al *efecto psicosomático, debilidad mental o psicosis*, además de que, si no existe esta hincia entre S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>, no hay posibilidad de transferencia ya que no hay posibilidad de *suposición de sujeto ni suposición de saber*. Un tercer punto es que este *no hay intervalo significante entre S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>*, esta falta de inscripción de la falta, llevaría a plantear la *holofrase* como *signo*, es decir, el signo como *la organización orgánica de la necesidad*; otra manera de decirlo es que en la relación cuerpo-signo no hay distancia entre presencia y representación, y si esto fuera así, no habría ninguna posibilidad de intervención en la operación analítica.

Por otro lado, en el ejemplo respecto del reflejo condicionado en la experiencia Pavloviana Lacan señala que tal como lo había mencionado anteriormente “Pavlov, lo reconozca o no, al *asociar un significante* que es propio de toda condición de experiencia, en tanto se trata de experiencia que se instituye con el hecho de algo que llamé *el corte* que puede hacerse *en la organización orgánica de una necesidad*, es algo que se designa por una manifestación a nivel de *un ciclo de necesidades interrumpidas*, y que designa lo que encontramos aquí, a nivel de la experiencia pavloviana, como *el corte del deseo*. Y por eso, –como se dice, ¡Ahí está por qué su hija está muda!<sup>130</sup>–, ahí está por qué *el animal jamás aprenderá a hablar*, al menos por esa vía, porque evidentemente, tiene un tiempo de retraso.

Esto [la experiencia] puede provocar en el animal toda suerte de *desórdenes*, toda suerte de trastornos, él no está predestinado, no está llamado –no siendo hasta el momento un ser que habla– a cuestionar el deseo del experimentador, que así también, si lo interrogaran, él mismo se vería en un aprieto si tuviese que responder.<sup>131</sup> Entonces, acá Lacan está planteando que este animal, esta *unidad ratera* –como la llama en el Seminario 20 (1972-1973)<sup>132</sup>–, identifica *su ser con su cuerpo*<sup>133</sup>, *ser y cuerpo* son

<sup>129</sup> Alfredo Eidelberg, *Ibidem*, pp. 337-338.

<sup>130</sup> Alusión a una escena de *Las mujeres sabias*, de Molière. [T.]

<sup>131</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 130.

<sup>132</sup> Jacques Lacan, *Clase 13*, martes 26 de junio de 1973, Seminario 20 Otra vez/Aún (1972-1973), (versión crítica) traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, (material de circulación interna de E.F.B.A.), pp. 389-391 [pp. 6-8].

<sup>133</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 389 (p.6). “Para lo que le interesa, desde luego. Y se supone que lo que le interesa –suposición que no está absolutamente infundada– eso debe ser, puesto que se la toma {on le

uno, están solidificados. Este *ser* que no habla, que queda del lado del *aprender* (este es el campo de la *episteme*) y no del *saber*, porque está *aprehendido*, la pregunta es: ¿puede saber? Esta pregunta formulada por Lacan llevaría a situar si es posible pasar del signo al significante, siendo que, el saber queda del lado del experimentador y el aprender del lado de la unidad ratera, es decir, si el deseo del Otro y el significante preexisten a la unidad ratera, ¿es posible este pasaje?

Podemos plantearnos entonces que la *holofrase* no establece la dimensión del significante sino del signo en tanto y en cuanto, *ser* y *cuerpo* están, se encuentran, solidificados. Entonces, ¿es posible el pasaje del signo al significante a partir de los efectos sobre el cuerpo, es decir, los efectos sobre el cuerpo, esto es, en el lo que *se instituye con el corte* que puede hacerse *en la organización orgánica de una necesidad*, siendo que, *no es un ser que habla* y por ende *no está llamado a preguntar por el deseo del experimentador, por el deseo del Otro?*

En este orden de preguntas nos encontramos con una vía que nos lleva a articular la posibilidad de que el llamado a preguntar por el deseo del Otro, si fuera posible producirlo, permitiría el pasaje de signo (*la organización orgánica de una necesidad*) al significante que introduzca el corte, la esquicia y articulación, entre *necesidad-Demanda-deseo*.

Vamos a dar un rodeo.

Freud afirma en su texto, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, que “el pene –en el sentido de Ferenczi [1924]– debe su investidura narcisista extraordinariamente alta a su significación orgánica para la supervivencia de la especie”<sup>134</sup>, precisando que la *catástrofe* del Edipo (destierro del incesto, la institución de la conciencia moral y la moral misma) implican *el triunfo de la generación sobre el individuo*.

Hay un comentario acertadísimo de Carlos Faig en el que él plantea que esta frase es una respuesta de Freud, que “responde al porqué del complejo de castración, *por qué el complejo de castración refiere al pene.*”<sup>135</sup> La respuesta que da Freud es que el pene se impone “*a partir de sí*, es decir, *vale por su naturaleza.*”<sup>136</sup> En este punto Faig destaca –extremando las posiciones–, la aparición de dos enfoques en el psicoanálisis respecto de la respuesta que dan al complejo de Castración: *El culturalismo y el biologicismo*. Para el primero, la razón del complejo se sustenta en los accidentes culturales, sociales, educativos, etc.; para el segundo, vale la mera presencia biológica del pene y su función como razón en la que se apoya el Complejo. En este sentido, como señala Faig, “al polarizar aún más esta diferencia encontramos dos términos últimos, *el cuerpo y la representación*.

Para el culturalismo el cuerpo va a funcionar en tanto *es representado*, adquiere una significación que *le es exterior* y de la que *no participa activamente*.

Para el biologicismo, en cambio, la naturaleza del cuerpo *se impone como un hecho, un dato pleno de significación, invadiendo el terreno propio de la representación*.

---

prend}, a esta rata, *no como ser, sino verdaderamente como cuerpo*, lo que supone que se la ve como unidad, como unidad ratera.” [puisqu’on le prend, ce rat, non pas comme *être*, mais bel et bien comme *corps*, ce qui suppose qu’on le voit comme *unité*, comme *unité ratière.*] Leçon 13, 26 juin 1973, “Séminarie 20, Encore (1972 – 1973)”, Staferla, staferla.free.fr. p. 116.

<sup>134</sup> Sigmund Freud, *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925), “Obras Completas, Volumen XIX (1923 – 1925)”, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1985, p. 275.

<sup>135</sup> Carlos Faig, *LA PULSIÓN ESCÓPICA. La mirada y el azogue. LA PULSIÓN*, en “La transferencia supuesta de Lacan”, Xavier Bóveda Ediciones, primera edición, Argentina, octubre de 1984, p. 98.

<sup>136</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, pp. 97-98.

En resumidas cuentas, tenemos que, o bien *se significa la naturaleza*, o bien la *naturaleza significa*.<sup>137</sup> Llegado a este punto, Faig expone la siguiente tesis arraigada en Lacan: “*La naturaleza vale porque falta a la representación*”<sup>138</sup>.

Al decir esto —señala Faig—, “nos alejamos tanto de una *naturaleza significativa* como de la *representación de la naturaleza*.<sup>139</sup> Entonces, volviendo a la cita de Freud, “el pene —en el sentido de Ferenczi [1924]— debe su *investidura narcisista extraordinariamente alta* a su *significación orgánica* para la *supervivencia de la especie*”<sup>140</sup>, “ésta adquiere una dimensión distinta (la naturaleza *debe su prestigio* a esta *representación per se, de su carácter de representación*). Alcanza con esto al síntoma que, también, provee una representación a lo inexistente. El complejo de castración en la obra de Freud se desliza sobre la base de esta confusión).”<sup>141</sup>

Entonces, el pene vale, efectivamente, “por la *conservación de la especie*, pero ya no en sí, vale porque ese hecho representa que del otro lado (digamos, del lado del lenguaje, para simplificar) no hay ninguna justificación última.

Por lo tanto, este hecho más que representar una explicación del fenómeno, *apunta a su falta de explicación*. Rodea su misterio. Esta explicación natural, espontáneamente venida a la mente, se produce allí donde no hay representación que dé cuenta del problema.

En consecuencia, la *representación es sólo aparentemente natural. Al jugar en relación al conjunto del lenguaje su función queda desvirtuada*.<sup>142</sup>

La relación que establece Lacan entre *sujeto y cuerpo* remite al objeto *a*; *este objeto en su relación de separación con el cuerpo y de no-representación*.

Teniendo en cuenta este desarrollo, Faig va a establecer que: “El abordaje correcto de la cuestión del significante lacaniano *implica al cuerpo y su supedita a la separación del objeto a*.

Dicho esto, es posible establecer otra fórmula: *si la pulsión*, como hemos definido, *es el valor de la naturaleza en tanto falta a la representación*, desde *el punto de vista del significante* tenemos acceso a su revés, y podemos decir que el objeto halla expresión en su opuesto. Para la pulsión escópica este opuesto transcurre en la ceguera.

La ceguera es el objeto de la pulsión escópica. *En ella la naturaleza que se rechaza abastece la falla del significante*.<sup>143</sup> Este señalamiento sitúa, a mi entender, el punto central ya que *la naturaleza que se rechaza, que se forcluye, retorna desde lo real abasteciendo la falla del significante* en el doble sentido del genitivo, *la falla que el significante produce sobre la organización orgánica de la necesidad y la falla del significante en tanto la representación se encuentra perforada*. Sigue Faig: “El mismo movimiento puede aplicarse al resto de las pulsiones. En el terreno invocante, el silencio. (Por otro lado, esto es lo que diferencia a la voz del fonema). Para la oralidad y la analidad hallamos su opuesto en el destete y el control de esfínteres; son estas prohibiciones las que hacen aparecer a las pulsiones naturalizadas o culturalizadas. *Con la pulsión fálica aparece concomitante la amenaza de castración. Su objeto, el falo imaginario, debería entregarnos la solución del complejo de castración*.

---

<sup>137</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, pp. 98-99.

<sup>138</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 99.

<sup>139</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 99.

<sup>140</sup> Sigmund Freud, *Ibidem*, p. 275.

<sup>141</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 99.

<sup>142</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 99.

<sup>143</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 100.

*La relación entre cuerpo y lenguaje es, pues, de conjunto vacío y, por allí, de consonancia. El cuerpo mutilado converge con el significante que hace falla en el mismo sitio.”<sup>144</sup>,[de aquí puede entenderse que la mutilación del cuerpo y el significante que hace falla, convergen en la producción de la marca y la falta en el mismo lugar] de aquí la definición que da Lacan de las pulsiones como: “el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir.”<sup>145</sup>*

*Si la biología entra en juego, porque la imagen corporal adquiere cierta valoración distinta ‘por’ el Otro, y ‘para’ el Otro cuando el cuerpo mutilado y el lenguaje deslocalizan la falla que debiera converger en el mismo lado, queda en ese mismo lugar, un signo en la organización orgánica de una necesidad, que sutura el corte significante produciendo la lesión orgánica como *cad(á)-ver*, (cada) el trozo, *que-da(a)-ver* (*que queda*, que da a y que da a ver, que lo da a ver).*

Si la falta de un significante que nos ubique sexualmente, traza en Lacan –tal como lo demuestra Carlos Faig en su seminario *¿Qué es la sexualidad? Y ¿Qué es el psicoanálisis?*–, que, “el ciclo de la reproducción sexual en el hombre ha tomado el sentido como espermatóforo. El sentido mismo, la cultura en el aspecto más general, el lenguaje, las identificaciones, todos los valores simbólicos, podrían estar tomados directamente en el ciclo sexual de la reproducción humana. Y en ese caso, aunque uno sostuviera que no hay relación sexual, porque el lenguaje está sustituido a la relación sexual, porque el sentido está sustituido a la relación sexual, desde el punto de vista de la reproducción sexual, del ciclo de la reproducción humana, el sentido tiene una función positiva, está coadyuvando a la reproducción de la especie, está tomado en el ciclo natural. Con lo cual, en un sector de la cuestión podríamos estar de acuerdo con la tesis de que no hay relación sexual y en el otro, no tiene la menor importancia porque desde el punto de vista biológico para la reproducción sexual es lo mismo que el hombre se reproduzca mediante signos propios de la especie para encontrar el partenaire, a que lo encuentre por casualidad a través de la vía del sentido, o del equívoco.

Entonces, si de un lado tenemos el sentido sustituido al sexo, de otro lado tenemos, fuera de este esquema, de nuevo al sexo, bajo la forma del ciclo de la reproducción sexual sosteniendo todo el movimiento y cumpliendo el objetivo biológico que tiene que cumplir.

Si uno sigue un poco pensando en este modelo, en la sustitución tendríamos un movimiento que es metafórico, tenemos el lenguaje sustituido a la sexualidad, y de este lado lo que tenemos es un desplazamiento, o sea, una metonimia por donde el sexo ocupa dos lugares distintos.



También podríamos hacerlo con respecto al sentido porque de un lado tenemos el sentido sustituido a la sexualidad y de otro lado lo tenemos completamente cambiado de función y tomado en el ciclo sexual. Cambiado de valor y como una especie de herramienta u órgano del ciclo de la reproducción sexual; esto cuando invertimos todo el desarrollo.

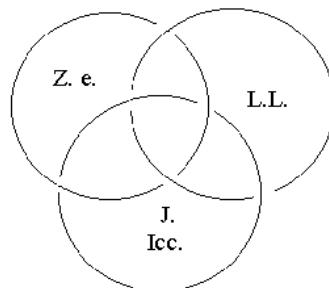
<sup>144</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, pp. 100-101.

<sup>145</sup> Jacques Lacan, *Clase del 18/11/1975*, “Seminario 23, El sinthoma, (1975-76)”, (versión crítica), traducción Ricardo Rodríguez Ponte, (material de circulación interna de E.F.B.A.), p. 7.

Con esta idea, con este pequeño esquema que hacía, estaríamos tomando un poco lateralmente, de modo un poco desplazado y un poco crítico, si se quiere, las dos grandes tesis de la obra de Lacan que son: El inconsciente estructurado como un lenguaje, la primera, y la falta de relación sexual, la segunda tesis. Esto no las refuta, pero las pone en otro contexto, les da otro valor a los dos desarrollos.”<sup>146</sup>

El problema se presenta cuando esta sustitución del sentido al sexo queda deslocalizada, queda interrumpida o en suspenso, ahí *la organización orgánica de la necesidad a nivel corporal se desorganiza produciéndose una lesión orgánica e independizada de la incidencia significante*. Con lo cual, como planteábamos anteriormente, la pregunta clínica es *cómo restituir la función de sustitución del sentido al sexo en la operación analítica*.

Faig explica que “si uno piensa en los nudos borromeanos, por ejemplo, uno podría decir que de un lado está la zona erógena, y de otro lado tenemos la lengua y que el campo que está ligando esto es el campo del goce, con lo cual si uno metiera el inconsciente acá [campo del goce (J.)], no estaría ubicado en ninguno de los dos lados, está en el exterior, y sería más bien este el esquema que le corresponde.



La idea de objeto (a) en Lacan está muy ligada a salir de la representación inconsciente del modelo freudiano, de salir al exterior, de sacar al inconsciente del interior del organismo o de la persona y en lugar de hablar de contenidos, de representaciones inconscientes, lo que aparece en Lacan es una idea de falta correlativa a la de un significante sin significación. Y el movimiento, a lo que lleva esto, es al descubrimiento, a la invención del objeto (a) que sería como el referente faltante del desplazamiento de la cadena significante.”<sup>147</sup>

“En este punto, en la historia del psicoanálisis hay un desplazamiento –que les quería señalar–, que va desde un momento donde el psicoanálisis tiene mayor significación que es el de las representaciones inconscientes ligadas al complejo de Edipo, por ejemplo, a una teoría en los años ’80, al final de la obra de Lacan, o incluso antes, con la invención de la cuestión del significante donde la significación queda despejada, o sea, lo que tenemos es una idea de la lengua con otro valor. Y, converge bastante con el modelo que yo presentaba del sentido tomado en el ciclo sexual, porque efectivamente, eso le saca todo valor como lengua, como sistema de signos, lo cambia de función.”<sup>148</sup>

Volviendo al inicio de la presente reunión si ubicamos las tres imposibilidades estructurales, la de pensar el pensamiento como homólogo a la representación, la imposibilidad de representar la sexualidad y la imposibilidad de representar la muerte

<sup>146</sup> Carlos Faig, *Clase 6. Sexualidad y Psicoanálisis*, “Seminario ¿Qué es la sexualidad? y ¿Qué es el Psicoanálisis?”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, p. 113-114.

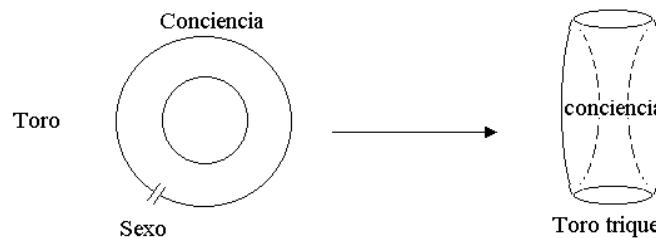
<sup>147</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, pp. 116-117.

<sup>148</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 117.

propia, nos encontramos con representación perforada o más precisamente, con *una falta de representación*.

“Entonces, si uno quisiera decirlo, en otros términos un poco, si se quiere, abusivos, uno podría decir que los grandes tópicos del psicoanálisis, el sexo y la muerte –que están por debajo de todos los desarrollos–, son temas que se pueden abordar desde la conciencia, desde el lado de la conciencia uno lo encuentra como un límite, como un agujero a lo que el pensamiento puede captar de sí mismo. Esto da otra entrada a la problemática del psicoanálisis.

Tendríamos, la conciencia y algún tipo de perforación, vamos a suponer que está particularmente ligada con el sexo –dejo afuera el tema de la muerte y del pienso–, hay como una especie de agujero en la conciencia –lo estoy dibujando sobre un Toro–, sobre un anillo, y si uno hiciera un movimiento de invaginación y pasara todo el Toro por este agujero, lo que obtendría es una especie de figura que tendría esta forma que se llama en el seminario XXIV de Lacan, el Toro trique una especie de Toro garrote; si uno pasa todo el Toro por este agujero queda esto (Toro trique), una figura deviene la otra. Y, lo que uno encontraría al hacer este movimiento es que la conciencia queda tomada en un conjunto más amplio que es el de la sexualidad. Con lo cual estaríamos en desarrollos que son muy parecidos, partiendo de la conciencia a los desarrollos del inconsciente y que es lo que Lacan ha puesto en cuestión particularmente en el seminario XXIV que es un seminario devastador. Miller hablaba, respecto de *L'insu* de “la demolición del templo.



Lo que hice acá fue hacer como una especie de embudo donde el agujero queda circunscribiendo todo lo exterior.”<sup>149</sup> Esto, da entrada a otra perspectiva respecto de lo que se enmarca como inmixión de otredad y lo que queda excluido. Si pensamos el marco que plantea un borde, una frontera y un límite, lo que no hace sistema con el lenguaje queda enmarcado, limitado y bordeado por el agujero que plantean los tres registros (este tema lo abordaremos en nuestra última reunión) efecto de la operación analítica en juego. Sobre esto seguiremos trabajando en las reuniones sucesivas.

Bueno, vamos a dejar acá y continuamos la próxima.

<sup>149</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, pp.118-119.

*Seminario*  
*Lectura clínica de la operación analítica*  
*La falla epistemo-somática: Migajas*

**TERCERA CONFERENCIA**

1

*Mito y Estructura: Pulsión y significante, una convergencia de faltas.*

Metáfora paterna y Complejo de Edipo son elementos heterogéneos y cualitativamente distintos, si bien el Complejo de Edipo –desde el punto de vista clínico– se estructura en la metáfora paterna lo cual nos lleva a que su constitución, es efecto del trabajo *del significante* (en el doble sentido del genitivo).

Ahora bien, el trabajo *del significante* y *con el significante* no deja de remitirnos al corte, y en esto en particular, al Complejo de Edipo, que desde el punto de vista clínico –en esto sigo a Fukelman–, “*se trata de una elaboración de dichos en análisis.*”<sup>150</sup>

La elaboración de los dichos en análisis, entre otras cosas, nos lleva a la envoltura (captura) de la escena primaria y los diversos modos de respuestas que se encuentran frente a *la falta en el origen*, uno de los cuales, en las neurosis, es *el mito individual del neurótico*.

Esta función que cumple el mito en la estructura, que puede tomar diversas formas, desde el mito individual del neurótico, la escena de excepción en la perversión, o la alienación respecto del linaje en las psicosis, constituyen diversas formas de respuesta y articulación de la falta respecto de la constitución del sujeto en cuyo centro, y a través del cual, se localiza la articulación de los nombres del padre.

Entonces, hasta acá ubicamos, el origen respecto de *una carencia estructural* de aquello de *lo que carece el lenguaje*, para dar cuenta de *la falta simbólica en el lenguaje*, de la cual, el lenguaje no puede dar cuenta.

Fukelman acordaba con una afirmación de Françoise Dolto, en la que sosténía que “*la falta de la escena primaria queda asegurada por otra falta* que, a su vez, implica *una falta en el sujeto* en cuestión; cuando eso ocurre, *se arma otra escena*”<sup>151</sup>. Entonces, desde el punto de vista clínico, estaríamos planteando una relación entre la posibilidad de extracción de la escena primaria y la constitución de la *Otra escena, a partir de que la extracción de la escena primaria implica una falta en el sujeto que asegura la falta original al recaer sobre ella*.

En este sentido, para que esto se produzca, dependerá de cómo se encadenan las operatorias: *frustración, privación y castración*, en el pasaje por el Edipo, es decir, en la articulación entre el mito que el Complejo traza conjuntamente con el Complejo de Castración, y la posibilidad de articulación de *la diacronía con la sincronía significante*.

Fukelman establecía que estas operatorias, se articulan en una sincronía que, a su vez, implican momentos “en los que se producen efectos retroactivos. Un efecto clásicamente retroactivo es aquel que le permite decir a Freud que lo que había sido

---

<sup>150</sup> Paula M. de Gainza y Miguel Jorge Lares, “Cap. 3, EDIPO”, Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis: juego e infancia, Editorial Lumen, colección Cuerpo, Arte y Salud, serie roja, primera edición Buenos Aires 2011, p. 52.

<sup>151</sup> Paula M. de Gainza y Miguel Jorge Lares, “Cap. 4, LA FALTA PUESTA EN JUEGO”, Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis: juego e infancia, Editorial Lumen, colección Cuerpo, Arte y Salud, serie roja, primera edición Buenos Aires 2011, p. 78.

planteado como objeto parcial se pierde una vez que hay *castración*, aunque en la cronología lineal no es así.

Es menester que *se inscriba la pérdida* en tanto *falta de un objeto imaginario*, para que ciertos *objetos reales* funcionen como provocando una *frustración*. Todo esto se plantea a propósito de aquello de *lo que carece el lenguaje*, para dar cuenta de *la falta en el lenguaje*. *Esa falta es simbólica*, y sobre ella el *lenguaje no puede dar cuenta*. Entonces, ahí tenemos la *privación*, y la constitución de una figura imaginaria de enorme importancia: el *padre idealizado*, el *padre imaginario idealizado*, [...], el *padre idealizado* toma el relevo de la imagen en el espejo. Como yo tiendo hacia la imagen en el espejo, el *padre idealizado* me provee de sentido: hacia dónde voy o, por lo menos, hacia dónde quisiera creer que voy. Yo voy hacia donde no falta lo que a mí me falta. A mí me falta un elemento simbólico que me ubique, y se encuentra allí, en esa imagen en el espejo. En tanto ese elemento está “*allí*” y no “*aquí*”, el “*allí*” me priva de lo que “*aquí*” me falta. Aunque sea lateral, fíjense que lo que “*aquí me falta*” establece una distancia, una hiancia, entre aquello que queda del lado de “*quien está aquí*”, y aquello que se encuentra situado en “*quien está allí*”. Con lo cual, la posibilidad de pegarme, en el sentido de homogeneizarme con quien está “*allí*”, se traba.<sup>152</sup> La problemática acerca de las dificultades respecto de que esta trabazón no opere, y la posibilidad de homogeneizarme con la imagen, van a emplazar y localizar diversas dificultades de articulación entre, *cuerpo, imagen, lenguaje y sexualidad*.

Dicho esto, podemos afirmar –tal como veníamos desarrollándolo anteriormente– no hay “*me duele*” sin espejo. Lo cual nos lleva a la pregunta acerca de qué ocurre en esta articulación entre *el dolor y la falla epistemo-somática*.

Cuando Lacan en *Psicoanálisis y Medicina. El lugar del psicoanálisis en la Medicina*, habla de *la gelificación en la posición de enfermo*, es posible ubicar (leer) allí, *un pasaje en suspenso del mito a la estructura*.

Para poder precisar este pasaje es necesario hacer un rodeo por la imagen que nos plantea la buena salud.

Decíamos que el lenguaje *no puede dar cuenta de lo que carece* para dar cuenta de *la falta simbólica que habita y que lo habita*, que *se localiza* y que *se instituye en el lenguaje*. Ahora bien, si este pasaje quedara suspendido, en tanto la trabazón que impediría homogeneizarme con quien está “*allí*”, que no terminara de *inscribirse ni realizarse*, se dibujaría una *falla del lado del cuerpo*, en tanto y en cuanto, el riesgo en potencia, de homogeneización entre imagen y cuerpo amenazaría con realizarse.

Dicho esto, podemos pensar que, en esta suerte de *gelificación en la posición de enfermo*, es posible ubicar (leer) allí, un pasaje en suspenso del *mito a la estructura*; pero para que esta lectura tenga lugar es necesario poder producir alguna articulación con *lo imaginario del cuerpo* que se inscribe en este registro. Planteado en estos términos no se trata de un significante holofraseado sino, del pasaje de *la falta de inscripción de la falta a la inscripción de la falta*; lo cual nos esboza la posibilidad de llegar a producir esta articulación entre de lo que *carece el lenguaje* de lo cual que no puede dar cuenta, y *la falta simbólica en el lenguaje, su inscripción* en la articulación de estas *tres operaciones mencionadas*, y la importancia del *padre idealizado* que provee una dirección y un sentido hacia dónde voy, o hacia dónde puedo creer que me dirijo. Esta serie de operaciones nos lleva a emplazar la articulación entre la constitución del objeto como pérdida, es decir, la inscripción de la castración como extracción del objeto a que pasa a constituirse como causa perdida dando cuenta de la falta de objeto de la

<sup>152</sup> Paula M. de Gainza y Miguel Jorge Lares, *Ibidem*, p. 80.

estructura como correlato de esta pérdida –falta que establece, instala, e inscribe, *la articulación y en la articulación* de los registros RSI: objeto, operación y agente–, y la relación entre pulsión-fantasma-transferencia.

Este pasaje de articulación es lo que clásicamente nos planteamos como *el pasaje del mito a la estructura*.

Fukelman en la octava Conferencia del *Seminario Ponerse en juego* nos lleva a reflexionar acerca de lo que podemos establecer como *la buena salud*.<sup>153</sup> Para esto, es necesario ubicar un rodeo respecto del cuerpo en tanto real. Como sabemos, el cuerpo en tanto real es un cuerpo al cual no le falta nada constituyendo al cuerpo en tanto cuerpo. Sin embargo, tal como nos plantea Lacan con la metáfora del queso gruyère, los agujeros del cuerpo son constitutivos del concepto de cuerpo mismo. Es decir, en lo real del cuerpo, tanto como en el queso gruyère, hay agujeros, pero, esto no queda referido tanto a los agujeros de las zonas erógenas, aunque presenten alguna vinculación, sino –como señala Fukelman–, “al agujero que podría permitir que *dijéramos*: ‘El cuerpo en tanto cuerpo no es todo’, *implica un agujero que podríamos mostrar pensando en la buena salud*. La buena salud, justamente, establece una relación del sujeto –esto que es producido por la relación de un significante con otro significante, esto que es representado por un significante en relación a otro significante–, la buena salud, digo, plantea una buena relación entre el sujeto y [aquellos ubicados] en el agujero del cuerpo del gruyère.”<sup>154</sup> Por esto mismo, cuando nos angustiamos, cuando la angustia nos toma el cuerpo, el cuerpo comienza a compactarse, es decir, se nos presenta como no agujerado, en tanto que, cuanto más angustiados estemos, el cuerpo aparenta carecer del agujero con relación al cual se ubica, teniendo entonces cada vez más presencia hasta lo intolerable. Fukelman plantea en este punto que un ejemplo de esta presencia del cuerpo es algo que encontramos cuando los niños se enferman. Podemos agregar, que no solo los niños, sino también cuando se pierde esto que se plantea como la buena salud, es decir, cuando el lugar queda cercenado, siendo cada vez menor para este cuerpo que se presenta extraído del espejo, del espacio virtual, quedando afectada la relación con el lenguaje y por ende con el decir; cuando esto ocurre, el cuerpo se compacta.

¿Por qué?

Porque este *agujero en lo real*, que se puede conectar con este *elemento faltante en lo simbólico*, con este elemento faltante en la lengua, que aparece taponado, es decir, cuando “hay *algo en la articulación del saber* que se presenta *en lo simbólico que falta* y que se conecta con este agujero –si lo puedo decir así– de la buena salud”<sup>155</sup>. Este *algo* en la articulación del saber que se presenta en lo simbólico que falta, es precisamente aquello que *no hace sistema con la lengua al quedar comprometida la relación con el espejo y la extracción del cuerpo a la imagen especular* (sobre este punto volveremos).

Fukelman señalaba que este agujero en lo real en ciertas oportunidades podía tomar la forma de una boca que traga, siendo esto ya una elaboración oral del agujero en lo real; y agrega que uno de los momentos en el que puede aparecer, producirse, este agujero en lo real, sucede cuando se presentan ciertas circunstancias que impiden o destruyen el aparato simbólico que puede recibir aquello que nosotros decimos, aquello que nosotros pedimos.

<sup>153</sup> Jorge Fukelman, *Octava Conferencia, septiembre 1 de 1996*, “Seminario Ponerse en juego”, Cartagena de Indias, agosto – septiembre 1996, Versión crítica, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2014, p. 80. (Material de circulación interna).

<sup>154</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 81.

<sup>155</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 81.

No es lo mismo situar que está esto *impedido*, a que esto esté *destruido*. Si está impedido, hay entonces cierta elaboración a través de la angustia, del trabajo con la angustia, que nos permite metabolizar este impedimento en esta suerte de boca que traga, pero, si las circunstancias que se presentan destruyen el aparato simbólico que puede recibir aquello que nosotros decimos, *queda comprometido el decir y por ende también la demanda* (\$<>D). Frente a esta afectación, la pérdida de la buena salud, –en sentido estricto no se trata de una pérdida sino de *una falla o fractura de y en la buena salud*–, se manifiesta en *la lesión en el cuerpo que exige el armado de una restitución del imaginario* para reinstalar *la potencialidad del decir*, esto es, que, *en el dicho, el decir se restituya en potencia* de modo tal, que *voz y cuerpo no sean uno*. En este sentido, podríamos decir que esta disrupción o irrupción, plantea *un hablarle “a lo real de”*, mostrando *el déficit de artefacto simbólico que pudieran recibir e inscribir las demandas de los sujetos*.

Entonces, una primera conclusión, es que lo que queda afectado en este déficit del artefacto simbólico que toca lo singular del sujeto y lo universal del contexto social e histórico en el que la persona se encuentra, es *la dificultad para recibir e inscribir las demandas de un sujeto* (en el sentido objetivo del genitivo), es decir, si grita “*al vacío en el símbolo*”, no hay artefacto simbólico que sostenga imágenes que posibiliten, aunque más no sea, gritarle a alguien”<sup>156</sup>, necesito el *alguien* sostenido por una cierta estructura simbólica para que este grito quede dirigido y direccionado (dirección y sentido no son lo mismo, el grito debe tener una dirección y sentido específico) de modo tal que se reconstituya el *mí* de este lado del espejo, porque si yo grito a lo real, lo real no me responde, no hay estrictamente posibilidad alguna de respuesta.

Esto nos lleva al tema del cuerpo y del dolor en tanto, por lo que dijimos y –siguiendo a Fukelman–, no puede plantearse un *me duele* sin espejo. En este sentido, recuperar la buena salud, el agujero que plantea la buena salud, implica un pasaje de la lesión, al dolor y del dolor al *me duele*. En otros términos, pasar de *la episteme al saber supuesto* en el trabajo –en análisis–, de *restitución del artefacto simbólico afectado*.

Una segunda conclusión es que si mi relación con este real agujereado se hace cada vez más inquietante porque este lugar agujereado queda desligado con el agujero que está tratando de plantear en lo simbólico, no queda entroncado con la castración.

Si esto sucede, un primer intento de evitar esta supresión, suspensión o destrucción (son manifestaciones diferentes) del artefacto simbólico es la presentación de este real agujereado como “*una boca que puede tragarme, engullirme, deglutarime*”.<sup>157</sup>

Una tercera conclusión consiste en plantear que *el sujeto se ubica en el agujero del cuerpo abierto al campo del Otro*, en tanto y en cuanto es *el lugar donde el cuerpo ha sido reclamado en el origen*, es decir, allí donde los padres se dirigieron al cuerpo del bebé desde *un fondo, un cimiento y una base* que atañe a *lo simbólico y a lo imaginario*. “Podríamos decir que es en relación a dónde se ubique en este agujero que se plantea la relación con la filiación. Es decir, que queda este cuerpo ubicado en *una genealogía, ubicado en un linaje*.<sup>158</sup>; entonces, es a partir de esto, –y es a propósito de aquello que se produce en lo real del cuerpo–, que hace y establece que cada uno de nosotros y nuestro cuerpo, no seamos intercambiables, porque hay algo que es del orden de *la diferencia*, del orden del *símbolo agujereando el cuerpo*, es decir, “*del significante*,

<sup>156</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, pp. 81-82.

<sup>157</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 82.

<sup>158</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 82.

*ahora, planteado como testimonio de aquello que se dice efectivamente*<sup>159</sup> pudiéndose precisamente *ubicar ahí toda la escena*. Escena que hace que este cuerpo, nuestro cuerpo, esté agujereado, esto es, que *no sea todo cuerpo*, y que el cuerpo tenga la posibilidad de conectarse con relación a *lo que falta en el símbolo*, es decir, a aquello que podemos establecer con relación a *la letra y al objeto de la pulsión*.

Todo esto atañe a este agujero primordial del cuerpo, que, en tanto agujero, si está bien articulado con la castración *en y de los padres*, es decir, bien articulado con *el símbolo de la diferencia*, con aquello que *falta en el símbolo que permite el símbolo de la diferencia*, es lo que Fukelman planteaba como: “*la buena salud*”.

Fukelman comentaba al respecto que “*cuando los padres no dan, en relación a los chicos, su palabra de honor, los chicos ponen el cuerpo*, es decir, no dar *la palabra de honor*, quiere decir que no hay algo del orden de la diferencia porque supone que cuando yo digo ‘*te doy mi palabra de honor*’, estoy diciendo que esto que digo es diferente a lo que comento en cualquier momento. En este sentido de la diferencia, *mi palabra de honor* atañe a *mi ubicación sexual, a mi relación con la castración y a mi relación con mis fantasías edípicas*.<sup>160</sup>”, y esto traza la inscripción del decir en lo que efectivamente se dice. De modo tal que, esto tiene repercusiones pospubertad, ya que, “*cuando los padres no dan su palabra de honor, lo que encontramos es que, en lugar del agujero, el cuerpo comienza a presentificarse, a hacer presencia [y hacer-se presencia]*. La buena salud, justamente, es que *el cuerpo aparece representado* por esto, por aquello, como es para todos nosotros, digamos así, *por nuestra ubicación en alguna escena. El cuerpo aparece representado en la imagen virtual*, el cuerpo aparece representado en el juego [en la infancia]. Esto nos plantea *una distancia entre algo que se presenta y algo que se representa*.<sup>161</sup>”

Esto que *se representa*, atañe a *la letra*, es decir, al *objeto de la pulsión*. Que el objeto de la pulsión aparezca representado en la cadena significante implica que cuando nosotros hablamos, en lo que nosotros hablamos, se puede recortar lo que decimos, y en esto, podemos decir que ahí se encuentra representado algo que concierne a la satisfacción sexual. Ahora bien, volviendo al planteo que estamos desarrollando, nos encontramos con ciertas situaciones en la que el cuerpo deja de estar representado para pasar a *adquirir presencia*, para *presentarse*. Cuando hablamos de representación, cuando la misma queda homologada al signo no estamos hablando de significante sino de *algo que representa algo para alguien* y al mismo tiempo estamos hablando de *la organización orgánica de una necesidad*. Como verán esto suscita y produce una relación distinta con el Otro, ya que es una relación con el signo y no con el significante; lo cual lleva a una incidencia diferente respecto del cuerpo ya que *la organización orgánica de la necesidad* queda regulada por *los signos del cuerpo* y no por *la mortificación del significante*. A su vez, “*por ejemplo, la imagen en el espejo es una representación de algo para alguien; por ejemplo, la imagen en el espejo representa el bebé para la mamá*. Esto establece una distancia, digámoslo así, entre *el representante y lo representado*, una distancia que tiene su ubicación y su historia –no es la única–, su historia jurídica. Los abogados han estudiado concienzudamente cómo se puede

<sup>159</sup> Jorge Fukelman, *Representación y Represión*, Conferencia dictada en el año 1992 en el marco del ciclo de “Clínica con niños” organizado por el Dr. Alejandro Varela en Propuesta Psicoanalítica Sur (PPS), “Textos Cautivos”, Lecturas Clínicas <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, Buenos Aires 2022, p. 41. (material de circulación interna).

<sup>160</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, pp. 82-83.

<sup>161</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 83.

representar; hay un representante que representa tal o cual elemento.”<sup>162</sup> Abro paréntesis, esta distancia que tiene su ubicación y su historia jurídico-política se liga con la historia familiar y la economía de mercado. La imbricación de esta historia en la vida de una persona concierne a cómo se establecen y emplazan los artefactos simbólicos en cuestión y la relación con el decir. Cierro paréntesis.

Vuelvo a lo que estaba comentando, si hay un representante que representa tal o cual elemento, queda afirmada en el signo –de manera performativa en su constitución y empleo–, *la distancia entre presencia y representación*. Ahora bien, si esta distancia quedara planteada al revés, es decir, si esta distancia invirtiera su sentido, no su dirección, –piénsenlo en el sentido vectorial–, representante y representado quedarían unificados porque la distancia entre ambos desaparecería, es decir, el símbolo, se constituiría en una pura presencia, esto es, adquiriría la dimensión de presencia y por ende, el signo quedaría borrado en su función de tal, ya no sería algo para alguien, sino que *el algo y el alguien*, quedarían unificados. Toda presencia borra la representación apareciendo el cuerpo concernido en una satisfacción ilimitada. Si no se trata de representante, entonces se trata de que “es”. Este “es” –como bien señala Fukelman–, no es un “es” copulativo sino óntico, adquiriendo el símbolo el estatuto del ser. Con lo cual *todo lo que ocurra con el símbolo recae sobre mi cuerpo por fuera de cualquier inscripción simbólica*, es decir, *los efectos sobre mi cuerpo se independizan de la relación significante* lo cual plantea *una relación diferente con la imagen y por ende con el espejo*.

Fukelman decía que en “el espejo, [el] ‘dentro de’, ubicado en relación *al discurso, al lenguaje*, plantea un ‘no es’ aquello que está del *lado de acá del espejo*. El espejo representa algo, y en tanto en el espejo se representa algo, esto que se representa ‘no es’ lo que está del lado de acá del espejo. Hasta acá nos situamos todos. Esto no quiere decir que no podamos sentir –y se ha escrito al respecto– que del lado de acá pasamos al lado de allá.

Desde *Alicia en el país de las maravillas*, hasta las múltiples versiones en las que una pantalla de televisión nos lleva para el otro lado, para esto, ¿cuál es el otro lado? El otro lado, es el lugar donde *se unifica presencia y representación*, donde *la representación se hace presente*.<sup>163</sup> Este otro lado donde presencia y representación se unifican abole la Otra escena. Con lo cual, el trabajo analítico tendiente a reconstruir y reconstituir la Otra escena implica una vuelta sobre la propia escena primaria para quien se sostiene en posición de analizar, que comprende un trabajo sobre cómo quedamos descontados de la misma y, ahí radica la posibilidad de nuestro lado, de poner *la falta en juego y poder reconstituir la Otra escena para que se articule con y en la lengua de ese análisis el sujeto en cuestión*.

Un comentario un poco lateral pero que no deja de incidir en nuestra práctica. Como enseñaba Fukelman, *los espejos tienen dueños*, y nosotros nos reflejamos, sin saber, en espejos que, cuando no los reconocemos como espejos, nos encadenan a *una tiranía de la imagen*. Poder *escuchar qué nos dicen esos espejos*, nos permitirá elegir en qué momento y de qué manera podemos utilizarlos para ubicarnos un poquito mejor respecto de la multiplicidad de reflejos. Por otro lado, como nuestra clínica es una clínica de *la representación que deviene significante*, cuando aparecen distintas modalidades de la presencia como ser la angustia, las psicosis, la falla epistemosomática, etc. podemos preguntarnos frente a *qué espejo nos encontramos ahí y cuál es*

<sup>162</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 83.

<sup>163</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, pp. 83-84.

*su dominio [en el doble sentido del término, en tanto nos tiene sometidos y nos encadena a un lugar].* A su vez, poder establecer si en realidad se trata de *múltiples espejos o de uno sólo* ya que, en este último caso, nos quedaríamos cerca de la experiencia de *la deprivación sensorial*, es decir, “*sin el mundo donde podemos compartir ciertos modelos imaginarios*. Entonces, lo que mínimamente podemos hacer es acercarnos a que esto nos importa y tratar de tener una mínima idea respecto a quienes manejan los espejos que nos importan, lo cual no quiere decir dejar de usarlos, pero usarlos sabiendo mínimamente, que los estamos utilizando.”<sup>164</sup>

“Hay situaciones en las que la mediación especular, es decir, esto que se establece de distancia entre el representante y lo representado parece anularse. El paradigma de una situación en la que *no hubiera ninguna distancia*, es decir, que *representante y representado se asimilaran*, sería una *situación de repetición lograda*, porque *representante y representado* es lo que podríamos plantear en relación al: ‘*el significante representa a un sujeto en relación a otro significante*’. *La mediación, la distancia, esto es, la pérdida del objeto*; es lo que posibilita que no haya un ‘es’ óntico entre *representante y representado*.<sup>165</sup>”

Si representante y representado se homogenizan, entonces *la distancia entre una letra y otra se diluye* como si no la hubiera; quedan asimiladas. Esto importa porque, así como en la infancia un niño en estas circunstancias –acordando con lo que Fukelman nos enseña–, ocupa el lugar de las letras reprimidas parentales –en la cual el niño se encuentra impedido de metabolizar relaciones significantes para los padres– queda entonces, metabolizando letras como *comentador con su cuerpo de las letras reprimidas parentales*; pospubertad nos podemos encontrar ante situaciones en las que *esta distancia diluida de las letras pueden presentarse como lesión de órgano*.

En el caso de estos niños en los que pareciera surgir la presencia de algo del orden de *la letra reprimida*, requieren por parte de quienes los traten la capacidad “para hacerse cargo de aquello que atañe a su propia relación con *los deseos parentales de quien se trate*.<sup>166</sup>” Si decimos con Freud que *la sexualidad de los adultos se construye sobre la sexualidad perversa polimorfa de los niños*, y hasta podemos por ahí, con cierto esfuerzo, aceptar que nuestros padres fueron niños alguna vez, alguna vez han debido ser niñitos<sup>167</sup> perversos polimorfos. Por eso, ahí donde un padre *no puede sostener la palabra de honor, no puede superar a su propio padre, ahí no hay diferencias entre él y su hijo*; y donde las diferencias quedan anuladas, algo se marca, pero no como diferencia entre símbolos, *se marca en lo real del cuerpo*. “Estas son las situaciones que obligan, digámoslo así, a que *podamos nosotros meter en juego nuestros padres perversos polimorfos, para tratar de reconstruir una escena en la que la marca sea la que posibilita la escena*.<sup>168</sup>”

Pero, en el caso de un adulto, pospubertad, *ya no somos comentadores de las letras reprimidas parentales* sino que aquello que se produjo como pictograma en la infancia, en tanto y en cuanto, se presenta pospubertad como *repetición lograda* en el sentido que comentábamos antes de *la distancia diluida y asimilada entre presencia y representación*, lo que *se asimila y diluye son las diferencias entre letras que atañen a la sexualidad de los adultos*, esto implica una vuelta sobre *la perversión polimorfa*

<sup>164</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 84.

<sup>165</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, pp. 84-85.

<sup>166</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 85.

<sup>167</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 85.

<sup>168</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 85.

*parental*, pero al mismo tiempo, plantean una problemática respecto de *la segregación, la excepción y el anonimato: un deseo anónimo*.

La segregación se plantea como *reverso mimético de la no extracción de la escena primaria*. Por esto mismo, es necesario “para tratar de reconstruir una escena en la que la marca sea la que posibilita la escena”<sup>169</sup>, no sólo meter en juego nuestros padres perversos polimorfos para nosotros, sino también, poder volver sobre la pregnancia de la escena primaria para localizar la extracción de la misma y ahí trabajar sobre la segregación que se nos plantea y *la excepción que la origina*.

Todo esto nos lleva a trabajar sobre “¿qué hace el analista con aquello que ha sido diferente en el curso de su historia? Esto quiere decir que *la posibilidad de construir una escena corre del lado del analista y de lo que hace el analista con aquello que atañe a sus marcas y a sus objetos.*”<sup>170</sup>, es decir, el trabajo con el significante que nos requiere de nuestro lado “¿qué hacemos con nuestros padres? ¿Cómo logramos pensar a nuestros padres, pongamos, como chicos perversos polimorfos? ¿Qué estoy diciendo? ¿Cómo logramos desasirnos de los deseos incestuosos de nuestros padres? Pero, para desasirnos de esos deseos incestuosos tenemos que mínimamente poder reconocerlos; y si queremos plantear cómo alguien termina un análisis, puede entonces, *desasirse de aquello que lo mete en análisis*; tenemos que pensar *cómo nos desasimos nosotros de aquello que nos tiene agarrados.*”<sup>171</sup>, esto es, cómo salimos nosotros, cada uno, de la escena primaria que nos circunda.

## 2

### *Historicidad y Estructura: De la Falla a la Falta en la operación analítica.*

Que *la estructura es la estructura del significante*, se encuentra señalado en Lacan desde muy temprano y al mismo tiempo hace referencia a la sincronía y diacronía marcando que *la sincronía no se refiere a la simultaneidad* sino a *una articulación*. Fukelman señalaba que “si nosotros nos referimos a una articulación y decimos que tuvo efectos, estamos también diciendo que algo del pasado está actuando en el presente y está ubicado en la sincronía, sin entrar ahora en todo lo que esto implica respecto de la repetición.”<sup>172</sup> Estos efectos implican para el sujeto un proceso de lectura desde su imaginario corporal, recibido, a su vez, por el Otro. En todo análisis en la medida en que quedamos ubicados como analistas intentamos *reconstruir un espacio donde ese imaginario pueda ponerse en escena*.

Cuando armamos un recorrido desde los padres a los abuelos ubicando la tercera generación, se nos abre un mapa generacional y filiatorio que nos permite tener una mínima aproximación desde la cual comenzamos a examinar la sincronía de esos elementos y su forma de articulación que insisten en la repetición y sus diferencias. Al mismo tiempo somos determinados por esta serie que aparece siendo causa de su aparición.

Ahora bien, respecto al fenómeno histórico y su relación con lo que le sucede al sujeto, es decir, cómo se encuentra *articulado en esta estructura* que implica *la diacronía en la sincronía*, Fukelman señala que implica una vuelta con una pérdida, y plantea el siguiente ejemplo. Desde hacía un tiempo, él, atendía a una persona que

<sup>169</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 85.

<sup>170</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 86.

<sup>171</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 86.

<sup>172</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Escolios. El juego es una pantalla*, Capítulo 2: *HISTORICIDAD Y ESTRUCTURA*, “Conversaciones con Jorge Fukelman”, Ed. Lumen, Colección Cuerpo, Arte y Salud Serie Roja, Buenos Aires – México, 2011, p. 32.

hablaba de Evo Morales. Como habitualmente él se pregunta para qué se habla de esto, qué satisfacción qué goce podría estar allí presente.<sup>173</sup> Fukelman señala que esta persona había comentado con anterioridad que había algo no analizable. Entonces, Fukelman dice: “Lo que se me ocurrió decir es que Evo Morales, bien o mal, sea visto así o de otras maneras, es portavoz de aquellos que no tuvieron voz ni voto, ni muchas otras cosas, durante largo tiempo. También digo que, según tengo entendido, hay ciertas zonas de Bolivia (por ejemplo, Santa Cruz de la Sierra), donde se preferiría que esas voces fueran nuevamente acalladas. Aquello supuestamente ‘no analizable’ yo lo dejo ‘picando’, ya que sin embargo hay allí algo que se intenta decir. Lo que hice fue tomar a Evo Morales como representante y dejarle a los santacruceños la certeza de que hay algo allí que no es analizable. La reflexión entre la historia política latinoamericana y la estructura del sujeto implica un punto de pérdida. Esa pérdida es el contacto con el goce.”<sup>174</sup> Esto requiere por supuesto el despliegue en una sincronía extensa de trabajo analítico para que aquello que decimos nos golpee en algún lado. Una de estas maneras en que algo nos golpee o haga enigma, Fukelman lo desarrolla en términos de una pregunta que queda del lado del paciente frente a eso que *le golpea en el decir* que le vuelve en forma invertida: ¿Por qué me habla de esto el analista?, pregunta que tiene un antecedente en el Seminario VIII, La transferencia en la clase 13 del 8 de Marzo de 1961<sup>175</sup>, aunque no sea exactamente igual a lo que sitúa Fukelman, ya que desde esta perspectiva, esta diferencia entre el original y la pregunta que trabaja Fukelman, constituye *una construcción*. En este sentido, *una construcción*, implica *una lectura, un trabajo de pensamiento, una interpretación, un olvido, y su retorno*. Entonces ahí, donde retorna, resurge precisamente algo, que se construyó; y tomo lo de “*construcción*” en el mismo sentido de cómo se construye en análisis. Este “*cómo se construye en análisis*”, plantea, nos plantea, un trabajo *con el significante* —que a diferencia de un trabajo con el signo, a diferencia de un trabajo con la representación—, nos acerca al concepto de *materialidad de la letra o materialidad del instrumento*; por esto mismo, este trabajo *con el significante* es, sobre todo, “no confundir el significante de la diferencia, con la palabra, que tiene una repercusión imaginaria distinta.”<sup>176</sup> Por

---

<sup>173</sup> En este sentido, Fukelman sitúa una diferencia entre lo que el paciente cuenta y el hecho de que se lo cuenta; diferencia en la que se atisba una primerísima aproximación a la satisfacción y al objeto en juego.

<sup>174</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Ibidem*, pp. 33-34.

<sup>175</sup> “Money-Kyrle, quien, sin ser Ferenczi, no es tan reservado [como Paula Heimann], él va más lejos, al punto tal que llega hasta comunicar a su paciente ese punto local, la identidad del estado sentido por él con el que su paciente le ha llevado al comienzo de la semana. Va de todos modos en este punto concreto, a comunicárselo y anotar —ese es precisamente el objeto de la comunicación que hizo en 1955, en el Congreso de Ginebra, que reproduce su artículo—, a notar el efecto de esto —el efecto inmediato, pues nada nos dice del efecto lejano— sobre su paciente que está con un júbilo evidente, a saber, y que no deduce de ello otra cosa que: ‘¡Ah, usted me lo dice!, y bien, estoy muy contento por eso, porque cuando el otro día usted me hizo la interpretación a propósito de ese estado —y en efecto, él le había hecho una, un poquitito oscura y cenagosa, lo reconoce— yo, —dice el paciente—, pensé que lo que usted decía con eso, eso hablaba de usted, y de ningún modo de mí.’

Ahí estamos, entonces, si ustedes quieren, en pleno malentendido, y diría que con eso nos contentamos. En fin, el autor se contenta con eso, pues deja las cosas ahí, luego, nos dice, a partir de ahí, el análisis recomienza, y le ofrece, —no tenemos más que creerle—, todas las posibilidades de interpretación ulteriores.” Leçon 13, 8 Mars 1961, “Séminarie 8, *Le Transfert...*, (1960 – 1961)”, *Le Transfert...*, version « STÉCRITURE » sur le site E.L.P., Staferla, staferla.free.fr p. 106.

<sup>176</sup> Cf., Jorge Fukelman, *Ensayo y Crítica del Psicoanálisis. Reportaje a Jorge Fukelman*, “Notas de Lectura”, Lecturas Clínicas <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, Buenos Aires 2013, pp. 99-100. (material de circulación interna).

esta razón Fukelman sostenía que la construcción en análisis ataña al camino que lleva a trabajar *con el significante*, en tanto implica *un trabajo con la falta*.

Entonces, ¿qué estoy diciendo cuando digo “el trabajo *con el significante*” y, a su vez, ¿qué implica trabajar *con el significante*?

A mi entender hay tres preguntas centrales, ya clásicas, –al menos para algunos–, que nos ubican con relación a esto; la primera: *¿Por qué me lo cuenta?* corresponde a Fukelman, quien precisaba que lo que el paciente cuenta, no coincide con el hecho de que *me lo cuenta*; precisión que localiza, en esta división orgánica, el camino de acceso a la aprensión del objeto. A su vez, las dos siguientes pertenecen a Carlos Faig: *¿Dónde estoy en el decir del paciente?* –con la siguiente aclaración que él hace al respecto, en tanto que “para situar la transferencia mediante esta pregunta, debemos esquivar adjudicarle alguna intención, [...] o que todo esto forme parte de un diálogo [...]”,<sup>177</sup> ya que pensar “dónde estoy en el decir” resuelve *la falta de posición sexual del sujeto en análisis* (la S barrada es precisamente eso).<sup>178</sup> Esto lleva a atender luego, a la *realización transferencial* en juego. En cuanto a la tercera, “*¿Cómo hacer para que el analizante, el paciente, se encuentre con lo que dice?*”, esto es, *¿dónde se encuentra con lo que dice?* Esta dimensión –señala Faig– refiere a la posición sexuada (dando por supuesto que *el desarrollo transferencial suple la falta de posición sexual del sujeto*). Se observará que esta forma de trabajar –ligando los planos *del decir, la realización y la suplencia*– es *casi inmediatamente sexual y se opone al aire epistemológico del lacanismo*.<sup>179</sup>

Ubicamos tres preguntas centrales en la construcción del análisis de parte del analista, por otro lado, del lado del analizante aparecen la formulación de cierto orden de preguntas: “*¿Por qué me habla de esto el analista?*”,<sup>180</sup> –retomando lo que habíamos ubicado anteriormente–, *¿Qué tiene que ver lo que me está diciendo con lo que yo estaba diciendo?* Pregunta que inaugura uno de los caminos de acceso a la elaboración de los dichos en análisis por el pasaje hacia: *¿Qué me quiere decir esto?*, lo que puede posibilitar transitar del *¿qué está diciendo cuando estoy diciendo lo que estoy diciendo?, ¿qué estoy diciendo?*, para arribar al hecho de que *estoy diciendo*.

La articulación de este orden de preguntas implica *el trabajo de la falta* en tanto ubica *cómo el trabajo con el significante, trabaja aquello que hace a un análisis*, y que *se realiza en un análisis*, este trabajo implica lo que Fukelman situaba como *la elaboración de los dichos en análisis*. Si a este trabajo lo denominamos *experiencia del análisis* –y lo menciono así en varios sentidos–, pero hay por lo menos dos que me parecen importantes: uno es *histórico-social-estructural*, en cuanto nos remite al hecho actual de la recuperación de cierta experiencia que hace a la conformación de nuestra historia, sobre todo frente a la pérdida de la experiencia como efecto de la globalización del estado de excepción en el que nos encontramos; el otro, toca al hecho de la conciencia en el sentido de que no alude, a una experiencia de conciencia del tipo: *Ah!!, me acabo de avivar de...*, es decir, de “la conciencia transparente a sí misma, de la conciencia que tiene conciencia de ser conciencia. En paralelo, fácilmente podemos concordar en que la experiencia del análisis no es una pura experiencia conceptual;

---

<sup>177</sup> Carlos Faig, *Preguntas elementales III. Ecuaciones mínimas*, facebook grupo Textos, 2015.

<sup>178</sup> Carlos Faig, *Ibidem*.

<sup>179</sup> Carlos Faig, *Ibidem*.

<sup>180</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Capítulo 2: HISTORICIDAD Y ESTRUCTURA, “Conversaciones con Jorge Fukelman”*, Ed. Lumen, Colección Cuerpo, Arte y Salud Serie Roja, Buenos Aires – México, 2011, p. 34.

entendiendo como ‘*experiencia conceptual*’ al trabajo sobre los conceptos.”<sup>181</sup> En cambio, sí, se trata –como decía Fukelman–, “de *cómo arribar al trabajo de los conceptos*; para el caso, *cómo llegar al trabajo significante a partir de lo que es la experiencia banal de la conciencia*.<sup>182</sup>

Recapitulando lo que veníamos diciendo y haciendo hincapié en esta última pregunta que formula Fukelman: ¿cómo llegar al trabajo significante a partir de lo que es la experiencia banal de la conciencia?, podemos decir que el fenómeno histórico, el acontecimiento histórico-político, desde esta perspectiva y con el trabajo del significante en las diversas elaboraciones de los dichos en análisis, “eventualmente redistribuye lo que es el *saber* y lo que es la *verdad*; y las relaciones entre *verdad* y *saber* para el sujeto. Lo que es la *verdad* oficial en una época dada, no es la *verdad* de otra época. El carácter que esto tiene para ese sujeto implica cuál es la relación del sujeto con la *verdad* y con el *saber*. Ése es el anudamiento necesario para que esto ‘me’ importe. Quiero decir, el ‘me’ tiene que estar presente. Es a través del ‘me’ que la articulación significante encuentra algo de la perdida del *goce*, lo cual es justamente la relación con el *goce*; porque el ‘me’ se constituye en relación con esta perdida.”<sup>183</sup>

Lo que “me” importa ataña al deseo. Vemos que aquí Fukelman establece una articulación entre el *deseo* y la perdida de *goce* y que, como inscripción de esta operatoria, el “me” quede articulado con el deseo. Decir, deseo, es decir que la extracción del espejo y la constitución del espesor corporal quedan enlazados, juntos y unidos como efecto de la perdida de goce, con lo cual se establece en esta articulación la inscripción de *deseo-falta-cuerpo*. A su vez, establece que es a través del “me”, cuando el “me” está presente, es decir, no es una mera representación, *hace cuerpo*, es ahí, que se produce, establece y se inscribe el hecho de que el significante encuentra algo de la perdida del *goce*. Este “encuentra algo” significa la relación misma con el *goce*. Y esta frase plantea una doble lectura, por un lado, significa la relación con respecto al *goce*, es decir, significante y *goce entran en relación*, pero, por otro lado, sitúa la definición de *goce* en el sentido de que encontrarse con algo de la perdida del *goce*, no significa algo que el *goce perdió*, sino el *goce perdido*; lo cual implica –y esto nos acerca a la definición, aunque sea circular–, que la perdida del *goce* es el *goce* en tanto imposible lógico, esto es, lo que no cesa de no escribirse. En este sentido, no es que hay un *goce* que se perdió, sino que el *goce* es aquello que no cesa de no escribirse como imposible lógico; éste es el sentido del *perdido* que califica al *goce*. Por un lado, esto plantea una actividad constante de la escritura en potencia como *potencia del no*, (*no podría, no-no dejar de no escribirse*) y al mismo tiempo esta actividad plantea en activo que ésta, es la dimensión de la perdida. Así la perdida se reformula, no en términos ónticos, en términos del ser, sino en la constitución del “me” importa, me estoy refiriendo a la extracción del espejo, es decir, al espesor corporal y al deseo. Con esto vemos el deseo perforado en términos de aquello que, de un lado se constituye como perdida, y del otro lado se constituye como falta en ser. Del lado de la representación mediatizada por el significante, tenemos una articulación entre *saber* y *verdad*; un saber que al igual que el sujeto son supuestos, frente a la imposibilidad misma de existir, por un lado, articuladas

<sup>181</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Capítulo 7: UN RECORRIDO*, “Conversaciones con Jorge Fukelman”, Ed. Lumen, Colección Cuerpo, Arte y Salud Serie Roja, Buenos Aires – México, 2011, p. 133.

<sup>182</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Ibidem*, p. 133.

<sup>183</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Capítulo 2: HISTORICIDAD Y ESTRUCTURA*, “Conversaciones con Jorge Fukelman”, Ed. Lumen, Colección Cuerpo, Arte y Salud Serie Roja, Buenos Aires – México, 2011, p. 34.

con una verdad que no puede decirse totalmente sino en un medio decir. Por esto, *en el dicho* se vehiculiza sincrónicamente après coup, *un saber supuesto* cuando se encuentra con *una verdad que sólo puede decirse a medida*s en tanto *habla en lo dicho sin poder decirse totalmente*. En este sentido, Fukelman da el siguiente ejemplo: “Supongamos que alguien confunde derecha e izquierda. Si yo le dijera “*Tu mano derecha*” señalando la izquierda, me diría: “*No, ésa es la izquierda.*” Yo podría responderle: “*JAh!, es el espejo,*”, y al decirlo estaría manifestando: “*Con eso no quiero meterme.*” Ahora bien, si yo sí quisiera meterme, pasaría, entre otras cosas, por mi historia imaginaria, a través de la cual podría analizar –entre paréntesis, hablando de Evo Morales– cuál es la relación que hay entre derecha e izquierda y, también, mi relación con ciertos objetos.”<sup>184</sup> Entonces, en los momentos en los que un paciente se pregunta ¿por qué me dice esto *mi analista?* Lleva a *un pasaje por su historia imaginaria y la relación con ciertos objetos en el sentido de poder precisar de qué lado están y si hay alguna relación entre la imagen que me representa y el cuerpo que queda ubicado de este lado;* entendiendo para esto como “*cuerpo*”, lo que antes planteábamos como articulación en la constitución del “*me*” importa: *extracción del espejo, espesor corporal y deseo.*

En ciertas ocasiones nos encontramos con que no existe una instancia, o que dicha instancia donde pueda inscribirse algo que le sucede se encuentra seriamente afectada –aún con todas las dificultades que esta inscripción pudiera tener–, a quienes nos consultan, es decir, no hay quien escuche en el sentido de la inscripción en el Otro de algo que los represente, lo que resulta imposible entonces es que se inscriba en el Otro, o que vuelva del Otro la dimensión de aquello de *lo que carece el lenguaje* para dar cuenta de *la falta en el lenguaje*, lo que clásicamente se plantea como no hay representación hombre-mujer ni hay representación de la muerte. Cuando esto no se produce, entonces –dice Fukelman– “no podemos esperar nada; y tenemos que arreglarnos.

Pero en la vida cotidiana contamos con cada vez menos instancias en las que se habilite que podamos inscribir.”<sup>185</sup>

Cada vez más, el estado de excepción se instituye como regla, al punto tal que hoy podemos decir que nos encontramos con *la globalización del estado de excepción*, y en este orden de cosas, la posibilidad de *inscribir algo diferente*, se encuentra seriamente afectada o comprometida en tanto *paso a formar parte de ese estado segregativo*; paso a formar parte –parafraseando a Lacan–, del *rechazo de la segregación, rechazo de la segregación que funda, instituye y consolida el principio del Lager*, [Le refus de la ségrégation est naturellement au principe du camp de concentration.]<sup>186</sup> El mundo actual se inaugura como un campo de concentración globalizado y cuando el estado de excepción es la regla –siguiendo y parafraseando en esto a Agamben–, *el Estado se convierte en un artefacto productor de muerte.*

En la charla en Sainte Anne (1971-1972), Lacan dice: “Lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la *Verwerfung*, el rechazo, *el rechazo fuera de todos los campos*

<sup>184</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Ibidem*, pp. 34-35.

<sup>185</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Ibidem*, p. 41.

<sup>186</sup> El texto de Lacan se encuentra en *la nota 3 de Préface a une thèse*, au livre d’Anika Rifflet Lemaire «Jacques Lacan» Charles Dessart, Bruxelles 1970, pp. 9-20; reeditado en Autres Écrits, Le Seuil, París, 2001, pp. 393-402, y la traducción en castellano con las notas a pie de página se pueden encontrar en: *Prefacio a una tesis*, “Jacques Lacan Otros Escritos”, editorial Paidós, traducción Graciela Esperanza, revisión Graciela Esperanza y Guy Trobas, Buenos Aires, Argentina, 2012, pp. 413-423, y en: *Verba Volant*, Revista de Filosofía y Psicoanálisis Año 6, No. 1, 2016, UCES Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, traducción de Agustín Kripper, pp. 69-79.

*de lo Simbólico*, con lo que ya dije que tiene como consecuencia. ¿El rechazo de qué? De la *castración*. Todo orden, todo discurso que se entraña en el capitalismo, deja de lado lo que llamamos simplemente las cosas del amor, amigos míos. ¿Ven eso?, ¡eh!, ¡no es poca cosa!

Y es por eso que dos siglos después de este deslizamiento, llamémoslo calvinista, después de todo, ¿por qué no? —la castración hizo finalmente su entrada abrupta bajo la forma del discurso analítico. Naturalmente, *el discurso analítico todavía no fue capaz de darle ni siquiera un esbozo de articulación*, pero, en fin, *le multiplicó la metáfora y se dio cuenta de que todas las metonimias salían de ahí.*<sup>187</sup>

Desde el marco histórico inaugurado por Descartes en el pensamiento científico con la consecuente producción del sujeto elidido, hasta el capitalismo globalizado actual en el que la ciencia y su desarrollo se emparentan, nos dirigen hacia un desarrollo delirante en el sentido de la constitución de *un sistema cerrado, un sistema que excluye, ya no de exclusión simbólica sino más bien, de la imposibilidad de inscribir, en el sentido de “no hay inscripción de”*. Este planteo abierto por Lacan nos lleva a considerar que la *Verwerfung de la segregación y la Verwerfung de la castración* componen la particularidad de *la globalización del estado de excepción* en el que nos encontramos. Motivo por el cual, lo que podemos tratar de hacer en este campo que nos importa es que “se pueda plantear —dice Fukelman—, *en qué nos concierne ese delirio* para desengancharnos un poco. No es algo sencillo porque *ese delirio es el modo cómo vivimos y pensamos cotidianamente*.

Todos los prejuicios que tenemos —y que no nos faltan— se encuentran ubicados allí. Uno enciende la televisión y escucha a esos individuos que aspiran a ser engranajes importantes de la armazón política de todo esto; si lo piensan en serio, están verdaderamente chiflados, están locos.

Aquello que suele decirse de *la declinación del padre* debería ser ubicado en *el marco de un planteo más amplio.*<sup>188</sup>

En la medida que formamos parte del engranaje de esta maquinaria y voy obteniendo los ‘logros’ que el sistema me prescribe, establece y determina, a lo largo de esta secuencia no se me pide que *diga algo*, es decir, que se juegue algo del sujeto. En este sentido, nos encontramos ante la siguiente disyunción, o *bien es posible decir algo y me muevo en una zona de libertad*, o bien, *como engranaje de este sistema quedo situado respecto de un símbolo dictatorial al cual debo obediencia debida en tanto dicta cómo debo ser*, cómo debemos ser para ser mejores, hecho que *excluye toda dimensión de la representación*. Estando en este orden de cosas Fukelman aproxima la siguiente reflexión: “*Yo me muevo totalmente por la obediencia debida, pero resulta que mi hijo me pide que sea yo, y allí soy el responsable*. De manera que ahora *yo soy responsable*, en el sentido de *asumir lo que va a producirse a partir de lo que estoy haciendo*. Pareciera que hay un modelo de *organización común [y mundial], desde las transnacionales hasta los engranajes más pequeños de éstas, [nosotros]*”.<sup>189</sup>

Esta responsabilidad de la que hablaba Fukelman ataña directamente *al linaje* en tanto *el linaje asegura y, me asegura, una ubicación en el mundo*. Ubicación que establece, en principio, la instauración un “*mi*” y desde ahí *un mundo en el mundo*, que

<sup>187</sup> Jacques Lacan, *Le savoir du psychanalyste*, 6 janvier 1972, Entretiens de Sainte Anne 1971- 1972, version polycopiée, identique à la version AFI p. 1315, Pas tout Lacan, [https://ecole--lacanienne-net.translate.google/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/?\\_x\\_tr\\_sl=fr&\\_x\\_tr\\_tl=es&\\_x\\_tr\\_hl=es419&\\_x\\_tr\\_pto=sc](https://ecole--lacanienne-net.translate.google/bibliolacan/pas-tout-lacan-3/?_x_tr_sl=fr&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es419&_x_tr_pto=sc)

<sup>188</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Ibidem*, pp. 42-44.

<sup>189</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Ibidem*, p. 44.

puede llevar a que construya *mi mundo*. Es decir, *no hay mundo y luego yo lo habito*, sino que *la marca que me constituye, construye el mundo que en el que me inscribo en el acto mismo de inscripción*. En esta perspectiva, la responsabilidad de los padres que Fukelman formulaba en términos de *palabra de honor*, asegura “una relación de exterioridad, de exclusión, entre lo que está del lado de acá del espejo y lo que está en el espacio virtual del espejo. La derivación de esto es el linaje. Es decir, *el linaje se ubica en el punto de relación de exclusión entre lo real y lo simbólico, asegurando allí una articulación*. En este sentido, *la filiación produce un orden y una ubicación en el mundo*.”<sup>190</sup>

Por todo esto, la posibilidad de “*leer aquello que nos marca implica que leemos y hablamos*. Pero para hablar necesitamos, por lo menos, tener la esperanza de que algo de *lo que decimos sea escuchado*.”<sup>191</sup> *Que sea escuchado* implica que *el deseo desde el cual esto tenga recepción no sea un deseo anónimo*, lo cual implica *una falta en juego mediada por la castración* porque de otro modo, si esto quedara cercenado, “*¿qué podemos hacer para leer?, ¿poner unas bombas en el colegio?*”<sup>192</sup>

Esto nos lleva a situar la relación entre *el cuerpo, la imagen y el más allá del principio de realidad*.

En este sentido, siguiendo a Lacan entendemos que *el significante transporta una imagen*, una imagen que podemos localizar más allá del principio de realidad. Es decir, una imagen que –dice Lacan–, “en su reacción misma al rechazo del oyente, el sujeto va a traicionar (revelar) la *imagen* que lo sustituye. Con su imploración, con sus imprecaciones, con sus insinuaciones, con sus provocaciones y sus ardides, con las fluctuaciones de la intención que le dirige y que el analista registra, inmóvil, pero no impasible, comunica a éste el dibujo de esta imagen. Sin embargo, a medida que sus intenciones se tornan más expresas en el discurso, mezclanse a ellas testimonios con los que el sujeto las apoya, les da vigor, les hace retomar aliento: allí formula aquello de lo que sufre y que quiere dejar atrás, confía el secreto de sus fracasos y el éxito de sus designios, juzga su carácter y sus relaciones con el prójimo. De ese modo informa acerca del conjunto de su conducta al analista, quien, testigo a su vez de un momento de ésta, encuentra allí una base para su crítica. Ahora bien, lo que tras una crítica semejante esa conducta le muestra al analista es que en ella actúa permanentemente la *imagen* misma que éste ve surgir en lo actual. Pero el analista no está al final de su descubrimiento, ya que, a medida que la petición cobra forma de alegato, el testimonio se amplía con sus llamados al testigo; son los relatos puros que parecen “fuera de tema” y que el sujeto saca ahora a flote de su discurso, los acontecimientos sin intención y los fragmentos de los recuerdos los que constituyen su historia, y, entre los más desunidos, los que afloran de su infancia. Pero de pronto entre ellos el analista encuentra la misma *imagen* que, con su juego, ha suscitado del sujeto, y cuya huella ha reconocido impresa en su persona, esa imagen a la que sabía, desde luego, de esencia humana, puesto que provoca la pasión y ejerce la opresión, pero que sustraía sus rasgos de la mirada del psicoanalista, como también éste lo hace respecto del sujeto. Ahora descubre esos rasgos en un retrato de familia: imagen del padre o de la madre, del adulto

<sup>190</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Escolios. Linaje, Capítulo 2: HISTORICIDAD Y ESTRUCTURA, “Conversaciones con Jorge Fukelman”*, Ed. Lumen, Colección Cuerpo, Arte y Salud Serie Roja, Buenos Aires – México, 2011, p. 47.

<sup>191</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Capítulo 2: HISTORICIDAD Y ESTRUCTURA, “Conversaciones con Jorge Fukelman”*, Ed. Lumen, Colección Cuerpo, Arte y Salud Serie Roja, Buenos Aires – México, 2011, p. 45.

<sup>192</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Ibidem*, p. 44.

todopoderoso, tierno o terrible, bienhechor o castigador; imagen del hermano, niño rival, reflejo de sí o compañero.

Pero el sujeto *ignora* esa imagen que él mismo presenta con su conducta y que se reproduce incesantemente; la ignora en los dos sentidos de la palabra, a saber: que lo que repite en su conducta, lo tenga o no por suyo, no sabe que su imagen lo explica, y que desconoce la importancia de la imagen cuando evoca el recuerdo representado por ella.

Pese, con todo, a que el analista concluye por reconocer esta imagen, el sujeto a su vez termina por imponerle su papel a través del debate que prosigue. De esa posición extrae el analista el poder del que va a disponer para su acción sobre el sujeto.

En adelante, efectivamente, el analista actúa de tal modo que el sujeto toma conciencia de la unidad de la *imagen que se refracta* en él en efectos extraños, según *la represente, la encarne o la conozca*. No hemos de describir aquí de qué manera procede el analista en su intervención. Opera en los dos registros de la elucidación intelectual por la *interpretación*, y de la maniobra afectiva por la *transferencia*; pero fijar sus tiempos es asunto de la *técnica*, que los define en función de las reacciones del sujeto, y regular su velocidad es asunto del *tacto*, merced al cual el analista advierte el ritmo de estas reacciones.<sup>193</sup>

De esta extensa cita me gustaría resaltar lo siguiente. El trabajo *con* el significante en el análisis transporta una imagen que *realiza un tema*, y tomo aquí *tema* en el mismo sentido que Lacan emplea y hace uso del término *sujeto*, tanto como tema como lo que un significante representa para otro, tomando la definición clásica de sujeto. Pero, además esta imagen que se actualiza en el presente, que cobra actualidad en el discurso del paciente, se articula en una sincronía con otros elementos, que a su vez implica momentos en los que se producen efectos retroactivos. Efectos retroactivos que llevarán a actuar al analista determinado como instrumento de la transferencia. Y efecto de esto, –dice Lacan– “el sujeto toma conciencia de la unidad de la imagen”, –pero tendríamos que poner ahí un reparo, ya que el sujeto en términos de cómo se define no sólo no es una sustancia, ni tiene conciencia, ni existe sino como supuesto en tanto falta en ser, entonces no puede tomar conciencia alguna de la unidad de la *imagen que se refracta* en él en efectos extraños, según *la represente, la encarne o la conozca*, más bien habría que entender esto clínicamente de otro modo. Si efecto de la intervención, del trabajo con el significante, se produce en la imagen que éste transporta, una unificación, esto implica una extracción del espejo, es decir, que se marcaría y se situaría una distancia entre presencia y representación. En este sentido, la imagen refractada –en el sentido estricto de lo que este concepto implica<sup>194</sup> implicaría el pasaje a Otra escena distinta de aquella en la cual esta imagen se encontraba siendo una con el cuerpo.

Ahora bien, efecto de esto suceden tres alternativas posibles respecto del posicionamiento subjetivo, es decir, que encontremos en el paciente que la haya *encarnado (R)*, *representado (S)* o, *sabido (I)*. Como verán esto plantea directamente una relación entre el orden de registros en juego respecto de las consecuencias de esta pérdida de distancia entre presencia y representación.

---

<sup>193</sup> Jacques Lacan, *Más allá del principio de realidad*, “Escritos 1, capítulo Dos”, siglo veintiuno editores s.a., décimo cuarta edición en español, segunda reimpresión, Argentina 1988, pp.77-78.

<sup>194</sup> La refracción es el cambio de dirección y lentitud que experimenta una onda al pasar de un medio a otro con distinto índice refractivo. Solo se produce si la onda incide oblicuamente sobre la superficie de separación de los dos medios y si estos tienen índices de refracción distintos.

Con esto, quiero señalar que el trabajo que *implica y que se realiza en la operación analítica* lleva a un trabajo sobre *la falla hacia la constitución de la falta en sus tres dimensiones en un análisis*.

A riesgo de repetirme, pero que considero necesario enfatizar, si realizamos una primera aproximación muy general *de la falla a la falta en un análisis*, no dejaría de remitirnos al Edipo, al mito, a la tragedia, y al famoso Complejo de Edipo. Pero, como señalamos en nuestro primer encuentro, siguiendo el camino que abre de Fukelman, el punto más pertinente en tanto y en cuanto se refiere al análisis, el Edipo se trata “de una elaboración de dichos en análisis. *Dichos en análisis*, quiere decir, “dichos en transferencia”.<sup>195</sup> Por esta razón, *una elaboración de dichos en análisis*, ataña al camino que lleva a trabajar *con el significante*, en tanto implica un trabajo *con la falta*. Y los parámetros que nos permiten trabajar aquello que *se dice* en transferencia está referido “*a la lógica que puede dar cuenta de aquello que se dice en análisis*.”,<sup>196</sup> siendo que “en tanto me refiero a los “*dichos en análisis*”, estoy presuponiendo que *hay un analista.*”, y es aquí que surge la pregunta de Lacan *¿hay un analista?* Paralelamente, Lacan dice que *se dirige a analistas*. Esta aparente contradicción en Lacan señala el famoso problema de la célebre anécdota que recuerda Fukelman entre Ludwig Wittgenstein y Bertrand Russell respecto del rinoceronte en la cual el asunto que se va delimitando es que la *inexistencia de algo, no solo no permite aseverar la inexistencia*, sino que, además, *tampoco contradice la existencia de la proposición*. Entonces, Fukelman se pregunta, acerca de *¿cuál es la relación entre la lógica y la existencia?* y afirma que “algo así está planteado en este enunciado aparentemente contradictorio: “*Le hablo a los analistas*”, y “me pregunto: *¿hay un analista?*”<sup>197</sup> y si respecto de este planteo nos refiriéramos a un cuerpo parlante, la pregunta que entonces se abre es “*¿Cómo podría plantear esta existencia con relación a la lógica? ¿Qué puede servir de nexo, de articulación, para plantear que hay un analista?*”<sup>198</sup>

Esta serie de preguntas en los desarrollos que realiza Lacan nos llevan al *goce*, entendiendo, sobre todo, que el goce está en relación al cuerpo, que el goce es *el goce del cuerpo*.

Hasta acá tenemos *un decir en análisis, un analista y un goce* que ubicado en “*la relación de términos que se plantea en la repetición*; es decir, *un goce no marcado*, pero al que *sólo podemos acceder a buscarlo siguiendo ciertas marcas*; con lo cual, *la pérdida* que está presente es de *la marca, que vamos reiterando*. Por una parte, *esta pérdida* plantea *lo que del cuerpo se pierde* y, por otra, *la relación de aquello que del cuerpo se pierde con un goce perdido*; se trata entonces de *un goce especificado*. En más, esto apunta *al padre o a lo que el padre puede situar como origen de lo real*, lo que Lacan plantea como *el padre de lo real*. Lo que importa de todo esto es que estamos tratando de plantear el llamado *Complejo de Edipo dentro de los parámetros del análisis*.<sup>199</sup> Abordar el *Complejo de Edipo* dentro de los parámetros del análisis, dentro de los parámetros de un análisis, implica poder trabajar en la operación analítica aquellas categorías que Lacan definió para dar cuenta de esto: *la frustración, la*

---

<sup>195</sup> Paula M. de Gainza y Miguel Jorge Lares, *Cap. 3, Edipo, “Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis: juego e infancia”*, Editorial Lumen, colección Cuerpo, Arte y Salud, serie roja, primera edición Buenos Aires 2011, p. 52.

<sup>196</sup> Paula M. de Gainza y Miguel Jorge Lares, *Ibidem*, p. 52.

<sup>197</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 52.

<sup>198</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 53.

<sup>199</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, p. 53.

*castración y la privación*, dentro de los parámetros de un análisis, es decir dentro de *los parámetros de la transferencia*.

La importancia clínica que revisten los parámetros de la *frustración, castración y privación*, radica en aquello que Lacan desarrolla como *padre real, padre imaginario y los efectos del símbolo, la articulación significante*. Como verán esto sitúa el mito a nivel de la novela familiar en el que nos encontramos con el héroe, el coro y el público para que la escena de este mito quede constituida como tal. Pero, para que esto suceda dentro de los parámetros y en los parámetros de un análisis, para el desarrollo de la misma es condición necesaria que el héroe quede expulsado, quede segregado; *expulsión y segregación* que quedan repercutiendo en cada uno de nosotros en la articulación (anudamiento) *Historia, historia, mito, estructura*. ¿De qué manera?

Si somos exhaustivos tendríamos que remitirnos a la articulación que se realiza entre *saber y verdad*.

Fukelman nos marcaba que esta articulación, en la base, en el cimiento en el que se sostiene el edificio de esta articulación, se arma un entramado con otros elementos a tener en cuenta “en función de poder así articular *la palabra, la lógica, la existencia, el goce, el origen de lo que aparece o se imagina como padre, el saber, y la verdad inconscientes*.<sup>200</sup> Coincido con Fukelman en que este camino clínico es mucho más fructífero que plantear la gastada psicología del nene con la mamá y la nena con el papá, sin embargo, –dice él– “quedó la pregunta de por qué siguen siendo pregnantes, para todos nosotros, el papá y la mamá; y es en esa cuestión que entra la sexualidad.”<sup>201</sup> Es decir, *entra la sexualidad en términos de nuestra posición de segregación respecto de la escena primaria que nos circunda y de cómo esto se metaboliza en cada uno de nosotros*, esto es, “cuáles son los caminos por los cuales la sexualidad infantil no deja de producir efectos en los sujetos. El modo más burdo de decirlo sería manifestar que la sexualidad infantil produce efectos porque los niños no acceden al coito, porque si accedieran: ¿por qué la sexualidad habría de producir efectos?; entendiendo aquí el coito como lo que presupone la posibilidad de procreación. ¿Y por qué los niños no procrean? Obviamente, estoy al tanto de ciertas diferencias biológicas, pero no se trata sólo de eso, o principalmente de eso.

Parafraseando a Lacan, si “*el amor es dar lo que no se tiene*”, podríamos decir entonces que los chicos no procrean porque eso que no tienen, –la posibilidad de procreación–, es dado, por amor, a los padres. Cuando esto deja de ser así, cuando en la pubertad esto sucede, algo se modifica.

Con el surgimiento del deseo sexual –y lo que implica como posibilidad de procreación–, el amor hacia los padres pierde el peso que tenía en la infancia. El peso que tenía en la infancia se aligera del deseo que sostiene todo amor.<sup>202</sup> Como verán, desde este planteo clínico, se produce a partir del trabajo con el significante en anudamiento entre saber y verdad; en el que *la palabra, la lógica, la existencia, el goce, el origen de lo que aparece o se imagina como padre, el saber, y la verdad inconsciente* quedan articulados. Y, articulados de tal manera que el “*me duele*”, plantea un espejo donde *el otro como cuerpo articula, establece, relaciona y anuda*, lo que le sucede a la imagen y lo que afecta al organismo en el que el Otro como cuerpo se encuentra encarnado.

---

<sup>200</sup> Paula M. de Gainza y Miguel Jorge Lares, *Ibidem*, p. 55.

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>202</sup> *Ibidem*, pp. 55-57.

En Lacan en el Seminario XIV (1966-1967), *La lógica del fantasma*, hay varias referencias respecto del goce como *goce del cuerpo*; cito las más significativas respecto del punto que quiero señalar. La primera corresponde a la clase del 10 de mayo de 1967: “Basta reflexionar sobre esto: que *no hay* –*atención, eh!*, los que no están acostumbrados [Risas]–, en cuanto al significante, es decir, a la estructura, ningún otro soporte de una superficie; por ejemplo, que *el agujero que ella misma constituye por su borde*: no es más que esto lo que la define. Eleven las cosas a un grado, tomen las cosas al nivel del volumen. No hay otro soporte del cuerpo que *el corte que preside su desmontaje*. Ahí están las verdades topológicas, de las que no determinaré aquí si tienen o no relación con el acto sexual. Pero, toda elaboración posible de lo que se llama “un álgebra de bordes” [Miller traduce por “el álgebra de Boole”]<sup>203</sup> exige esto; que nos represente que es el sujeto en esa unión, entre lo que hemos definido como el Uno y el Otro. *El sujeto es siempre de un grado estructural más bajo que su cuerpo*; es lo que explica también que de ninguna manera su pasividad, a saber, el hecho de que *depende de una marca del cuerpo* no sabría ser, por ninguna razón, compensado por ninguna actividad, aunque fuera su afirmación en acto.”<sup>204</sup>

Lacan define acá al cuerpo como agujero y como Otro por eso cuando dice que “no hay otro soporte del cuerpo que el corte que preside su desmontaje”, si tenemos en cuenta que el cuerpo es el Otro, el corte que preside su desmontaje implica, la separación del sujeto y del Otro, y si el Otro queda definido como agujero por sus bordes, depende de una marca del cuerpo, es decir, el sujeto se aloja en ese agujero que la pulsión cava; pulsión y zona erógena participan del mismo corte. A su vez, si ubicamos la falta del significante y la falta del viviente como dos faltas que se superponen, ubicamos respecto del sentido metafórico de la expresión “álgebra del agujero”, la comunidad topológica entre pulsión y lengua”.

Por otro lado, si tomamos la expresión “álgebra de Boole”, teniendo en cuenta la lectura posterior desde el seminario XIX, se estaría planteando la relación entre 0 y 1, entre Uno y Otro, y, el Otro como -1. Carlos Faig resume de manera brillante este punto en su texto del 29/9/2021, *Sinopsis del seminario XIX*, de la siguiente manera:

“Primer paso.

No todo  $x$  cumple  $F_i(x)$  es equivalente a *Existe al menos un x que no cumple la función*. La particular negativa y la positiva son equivalentes.

Para todo  $x$  se hace equivalente a No existe  $x$  que no cumpla la función. Universal positiva y negativa también coinciden.

El cuadrante de Pierce está en la base de esta lógica de la castración. Lacan realiza con ella una sola operación que se sostiene por el escrito: deduce el uno. La función fálica ubica dos sexos, pero imposibilita relacionarlos. Hay Uno.

Segundo paso.

Observemos que el seminario se halla dividido en dos partes, a saber: 1) suposición de inexistencia (lecciones 1 a 8); 2) el Uno (lecciones 9 a 16).

La lectura de la articulación mayor de ...ou pire impone dar cuenta de que la no-relación implica al Uno. El seminario XIX va de la inexistencia a la marca (“Con Dios hay que contar”); o bien, del cuerpo (en tanto Otro es menos uno = significante faltante

<sup>203</sup> El álgebra de Boole o álgebra Booleana, es una estructura algebraica que esquematiza las operaciones lógicas. El álgebra de Boole fue un intento de utilizar las técnicas algebraicas para tratar expresiones de la lógica proposicional, en el cual las interpretaciones respectivas de los símbolos 0 y 1 en el sistema de lógica son *Nada* y *Universo*.

<sup>204</sup> Jacques Lacan, Leçon 19, 10 Mai 1967, “Séminarie 14, Logique du fantasme, (1966 – 1967)”, Staferla, staferla.free.fr, p.172

del sexo) al Uno.”, tenemos entonces, Otro y Uno, es decir, -1 y 1, esto es, *el Otro como cuerpo y como significante faltante del sexo, y el Uno, y la dirección que va de la inexistencia a la marca o del cuerpo al Uno.*”<sup>205</sup>

Este es un primer punto.

En la segunda cita del seminario XIV, que corresponde a la clase del 31 de mayo de 1967, dice que: “Somos devueltos a la cuestión de la ley primordial, de aquello que instituye las reglas del juego, a saber: al vencido se lo podrá matar. ¿Y si no se lo mata, cuál será el precio?, ¿cuál será el precio? Ahí entramos en el registro de la significancia; es de lo que se trata en *la posición del amo*, esto es: *las consecuencias –siempre– de la introducción del sujeto en lo real.*”<sup>206</sup>

*Para medir [evaluar] lo que concierne a sus efectos sobre el goce*, conviene plantear al nivel de este término algunos principios, a saber, que si hemos introducido *el goce* es bajo el modo –lógico– de lo que Aristóteles llama *οὐσία* [ousía], una sustancia. Es decir, algo muy preciso que no puede ser –así se expresa en su libro *Categorías*–, *no puedo ser ni atribuidos a un sujeto, ni puesto en ningún sujeto*; es algo que *no es susceptible ni de más ni de menos, que no se introduce en ningún comparativo, en ningún signo de mayor o menor, o aún de más pequeño o igual*. *El goce es algo en donde marca sus rasgos (huellas) y sus límites el principio de placer*, es algo sustancial, importante de producir bajo la forma que acabo de articular en nombre de un nuevo principio: *no hay goce más que del cuerpo.*”<sup>207</sup>

Lacan acá articula la significancia con el goce introducido bajo el modo lógico: *una sustancia*. Y bajo este modo no es atribuible a ningún sujeto ni puesto en él, no hay sujeto del goce, ni un sujeto que goce; el goce no se reparte, no se cuantifica, y lo sitúa como aquello donde *el principio de placer marca sus huellas, sus rasgos y configura su límite*, por eso, el goce es *goce del cuerpo*. Acá plantea el pasaje de la lógica a la existencia respecto de la marca que se reitera, se repite, esto es: “*algo en donde marca sus rasgos (huellas) y sus límites el principio de placer.*”, de modo tal que en la reiteración se produce una diferencia e inscripción produciéndose entonces un goce especificado.

Y la tercera cita del seminario XIV corresponde a la clase del 7 de junio de 1967: “El goce –lo señalé– es un término ambiguo: *se desliza*. Desde donde se dice que *no hay goce más que del cuerpo*, y que abre el campo de *la sustancia* desde donde vienen a inscribirse *estos límites severos* en que el sujeto se contiene con las incidencias del placer. Y luego, ese sentido donde gozar, –he dicho– es poseer el «*mi...*»: Gozo de algo.

<sup>205</sup> Carlos Faig, *Sinopsis del Seminario XIX*, facebook grupo Textos, 29/9/2021.

<sup>206</sup> Miller aquí establece una puntuación diferente. En la versión Milleriana, se lee lo siguiente: “Es de lo que se trata en la posición del amo, las consecuencias de la introducción del sujeto en lo real para cernir lo que concierne a sus efectos sobre el goce.” Corta la frase siguiente y la ubica como consecuente en la anterior, siendo “las consecuencias de la introducción del sujeto en lo real” su antecedente, con lo cual, plantea que la posición del amo lleva a la constitución del sujeto en lo real “para cernir lo que concierne a sus efectos sobre el goce”. Es muy distinto a planear que el hecho de la aparición del sujeto en lo real tiene algunas consecuencias y para medir (evaluar), lo que concierne a sus efectos sobre el goce, conviene plantear...”. Es decir, el sujeto en lo real no tiene la función de cernir sus efectos sobre el goce, sino más bien el efecto del sujeto (en el doble sentido del genitivo, el sujeto como efecto y los efectos que el sujeto produce) en lo real plantea consecuencias que se pueden evaluar, medir respectos de sus efectos sobre el goce. No hay sujeto de goce, el goce es goce del cuerpo y siendo que el cuerpo es el Otro, el goce es goce del Otro.

En este sentido, la evaluación como medida es sobre los efectos del goce no sobre acotar, o cernir el goce. El goce no se reparte ni se acota, no es una cuestión de cantidad.

<sup>207</sup> Jacques Lacan, Leçon 21, 31 Mai 1967, “Séminarie 14, Logique du fantasme, (1966 – 1967)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 183.

Lo que deja en suspenso la cuestión de saber si aquello de lo que gozo, goza.”<sup>208</sup> Lacan abre en esto, una articulación respecto de la existencia y el cuerpo: pasaje de la lógica a la existencia.

Este pasaje está implicado en el *deslizamiento*; deslizamiento del cuerpo a la sustancia en el sentido Aristotélico, οὐσία [ousía], donde se inscriben los límites severos y rigurosos donde el sujeto queda contenido y concernido *con* el placer que en él incide. Es decir, si vemos que se desplaza del cuerpo a la sustancia (οὐσία), y este desplazamiento implica cómo el sujeto queda *contenido, concernido y limitado* por lo que en él incide, a saber (el placer), se trata del *principio del placer* mismo (desplazamiento del cuerpo a la lógica) ya que es este principio mediatizado por el significante que produce su repercusión en el cuerpo. Y digo *repercusión* porque *percute y resuena, lo hace r(es)onar (r(a)zonar)*, le otorga su *razón* tanto respecto del saber que produce como en el sentido matemático, es decir, cómo media respecto del establecimiento de una relación binaria entre magnitudes como cuerpo y goce. Ahora bien, esta relación va a plantear una correlación entre *cuerpo, saber, imagen, yo, goce, y conciencia*, ya que, si tomamos el término *incidir* en su primera acepción, Lacan nos está hablando de cómo el principio de placer *llega o cae* sobre una superficie a la cual se dirige, en este caso el cuerpo como un rayo de luz o el proyectil. De este modo, esto que *incide, influye y causa efecto* en el sujeto es lo que *lo concierne, le concierne y lo contiene*: su límite. Límite que Lacan va a señalar es lo que constituye el “*me*” y el “*mi*”, no sólo en el sentido de usufructo de algo sino también respecto *del gusto y el interés, es decir, de la pulsión y del deseo*, o sea, de cómo el “*me gusta*”, toca al cuerpo con relación al “*me interesa*” que se despierta. Por eso, Lacan va a decir que: “Allí, alrededor del ‘*mi*...’, es muy precisa esta *separación del goce y del cuerpo*,<sup>209</sup> ya que no es para nada lo que he introducido la última vez, en referencia a esta articulación frágil de estar limitado en el campo tradicional de la génesis del sujeto de *La Fenomenología del espíritu*, del amo y del esclavo.

‘*Mi...*’, de ahora y de aquí en adelante, yo gozo de tu cuerpo (‘*Ma...*’ je jouis de ton corps désormais), es decir, tu cuerpo deviene la metáfora de ‘*mi*’ goce. Y Hegel, sin embargo, no ha olvidado que no es más que *una metáfora*. Es decir, que, *si soy amo, ‘mi’ goce ya está desplazado; él depende de la metáfora del esclavo*.<sup>210</sup> Lacan reformula aquí la dialéctica del amo y del esclavo introduciendo la teoría del valor y la plusvalía como usufructo llevado al concepto de *plus de gozar*. Para esto, en tanto Lacan dice en el paralelismo del amo y del esclavo, *yo gozo de tu cuerpo*, tu cuerpo deviene metáfora de ‘*mi*’ goce. Que devenga metáfora de *mi* goce, quiere decir que lo sustituye tanto como objeto y como lugar. Como corolario de esto, Lacan lógicamente concluye que “*si soy amo, ‘mi’ goce ya está desplazado*”; el “*yo*” y el “*mi*” están desplazados, es decir, no sólo que el “*yo*” no coincide con el “*mi*”, sino que el “*yo*” se divorcia del *pienso*, y en esto, el “*soy*” y el “*yo*” no coinciden: *soy allí donde no pienso*, y a su vez, el “*mi*” queda ligado al cuerpo, por eso, *si soy amo, ‘mi’ goce está desplazado*. Desplazamiento de la lógica a la existencia, del “*yo*” *al cuerpo*, y por esto,

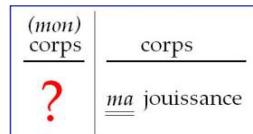
<sup>208</sup> Jacques Lacan, Leçon 22, 7 Juin 1967, “Séminarie 14, Logique du fantasme, (1966 – 1967)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 191.

<sup>209</sup> Lacan se refiere acá al goce fálico como el goce extraído del cuerpo, el goce fuera del cuerpo siendo que como efecto y gracias a esta extracción, se produce el “*Mi*”; de ahí que yo no sea un cuerpo, sino que tenga un cuerpo que se presenta como *mi cuerpo*. Lo cual remite al espejo y la imagen en el sentido de que no hay *me duele* sin espejo. Es decir, esa es *mi imagen*, pero esa imagen no soy yo. Se produce en esto una distancia entre presencia y representación donde se ubica el sujeto.

<sup>210</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 191.

va a decir que, si el goce está desplazado, “*él depende de la metáfora del esclavo*”. Este desplazamiento ubica una dependencia que refiere al esclavo como metáfora de la producción, de la plusvalía que el amo acumula y de la cual goza. Desde esta perspectiva se puede entender por qué Lacan dice que el goce es goce *del* cuerpo en el doble sentido que el genitivo le imprime.

Lacan continúa y hace un pasaje del esclavo al cuerpo de la mujer como metáfora del goce ubicando específicamente *otro goce* distinto al fálico, al plus de gozar y al goce del Otro: “Y, lo que queda tanto para él como para lo que interrogo en el acto sexual, hay *otro goce* que está *a la deriva*. ¿Tengo necesidad de escribirlo en el pizarrón una vez más con mis pequeñas barras?



Este cuerpo femenino, que es “mío” [“ma”], es de aquí en adelante, *la metáfora de mi goce*.

Se trata de *saber que hay bajo la forma de mi cuerpo*, por supuesto, ni siquiera pienso, por inocente que sea, llamarlo “mi” [“mon”], también él tendrá que ver su relación de *metáfora*, esto que seguramente, fundaría de la manera más elegante, y más cómoda, con el goce que está en cuestión y que dificulta el acto sexual [que hace a su dificultad, hace a la dificultad del acto sexual (*qui fait la difficulté de l'acte sexual*)].”<sup>211</sup>

Lacan distingue al cuerpo femenino –que ubica como “mío” en tanto y en cuanto se constituye como *metáfora de mi goce*–, para tratar de “*de saber que hay bajo la forma de mi cuerpo*”, que, por supuesto, no puede llamarlo “mi” [“mon”] –por eso está entre paréntesis en el matema que plantea, es decir que el “mi” que refiere a *mi cuerpo* queda entre paréntesis dependiendo también de su relación de *metáfora*, con el goce que está en cuestión y que dificulta el acto sexual (signo de interrogación en el piso inferior debajo de la barra de *mi cuerpo* [(mon) corps]–. Si este goce, es el que dificulta el acto sexual, implica que *no lo hay sino como metáfora*, por esto Lacan va a llegar a formular más adelante que *no hay relación sexual* y desarrolla la articulación de los goces del lado hombre y del lado mujer en las fórmulas de la sexuación en el seminario *Encore*.

Continúa la cita: “Van a decirme, ¿*por qué es al nivel de la mujer que es cuestionado* [que hace pregunta (*fait question*)]? Vamos a decirlo simple y rápidamente, ¡todos los psicoanalistas lo saben, no saben decirlo necesariamente, pero lo saben! Ellos lo saben, en todo caso, por esto: *¡Es que los hombres y las mujeres no han sido todavía (encore)<sup>212</sup> capaces de articular la menor cosa sobre el asunto (sujet) del goce femenino!*<sup>213</sup>

No estoy diciendo que el goce femenino no pueda tomar este lugar, estoy a punto de detenerlos en el momento donde se trata de no ir demasiado rápido para decir que está ahí, ¡la dificultad del acto sexual!<sup>214</sup>

<sup>211</sup> Jacques *Ibidem*, p. 192.

<sup>212</sup> Homofónico de *en corps*: en el cuerpo.

<sup>213</sup> Acá claramente plantea el goce femenino como no fálico: imposible de decir.

<sup>214</sup> La dificultad del acto la establece en esta no relación y en la relación que establece el “mi” de *mi cuerpo* que queda entre paréntesis dependiendo también de su relación de *metáfora*, con el goce que está en cuestión y que dificulta el acto sexual. Es decir, que como no hay relación, hay metáfora, hay sustitución *del sentido al sexo*.

Y esta referencia al amo y al esclavo, que era menos insopportable únicamente porque es un mito que tomé la vez pasada en las relaciones del amo y del esclavo, a saber, *el goce* a la deriva, ustedes pueden imaginarlo bien cuando se trata del esclavo [Lacan escribe en el pizarrón *Goce*], a saber, no hay razón para que no esté siempre ahí, el goce, tanto más en tanto no ha tenido, como el amo, *la idiotez* de arriesgarlo.

¿Entonces, por qué no lo habría guardado? ¡No es [una razón] porque *su cuerpo se ha convertido en la metáfora del goce del amo*, para que su goce no continúe su pequeña vida, como todo lo prueba!”<sup>215</sup> Lacan en este párrafo, interroga las diferencias de goce respecto de la posición del amo y del esclavo. Con respecto al primero, establece que la posición del amo comete *la idiotez*<sup>216</sup> de arriesgar su goce, a diferencia del esclavo que *no lo arriesga* (no comete *la idiotez*) y esto implica que *su cuerpo* (el del esclavo) se convierte en metáfora del goce del amo, pero esto no es *razón* (prueba ni medida) suficiente para situar que este goce continúa con su pequeña vida, es decir, *se desliza* (*Verschiebung*).

Ahora bien, este *deslizamiento, desplazamiento y cambio, sitúa, por un lado, que el cuerpo del esclavo se convierte en metáfora del goce del amo*, esto es, lo sustituye, quiere decir también que lo comanda todo, pero, esta *sustitución no es razón* (ni en el sentido matemático, ni lógico, ni con respecto al saber) para que no continúe con *su independencia* (*idiotez*); en este sentido, *el goce no se comparte*, sino que se produce con *independencia del lógos* (*λόγος*).

Lacan va a ejemplificar esto a través de la comedia antigua a partir de Terencio en la que muestra que “puede haber una cuestión sobre la que adviene el goce, cuando se produce este pequeño movimiento de desplazamiento, de *Verschiebung*, que, estrictamente hablando, está constituido desde que *se introduce entre el cuerpo y el goce la función del sujeto*”<sup>217</sup> y relata la siguiente historia donde “un muchacho que tiene un padre, debe o no desposar a una muchacha de *clase alta o baja*, y como al fin, la de clase baja se revela como siendo de clase alta, a causa de esta historia eterna de los reconocimientos; que ella había sido raptada de pequeña, y Patatín patatán... ¡Qué historia y qué historia idiota! Solamente lo que hay de molesto, si lo razonan así, ¡no verán otra cosa que no hay más de una persona interesante en toda esta comedia que se

<sup>215</sup> Jacques *Ibidem*, p. 192.

<sup>216</sup> La palabra idiota proviene del griego *ἰδιώτης* (*idiotes*), en este adjetivo encontramos la raíz *ἴδιος* ['idios], que en griego significaba '*de uno mismo, privado, particular, personal*'.

Partiendo de la raíz de *ἴδιος* y el sufijo *-ώτης*, el adjetivo griego *ἴδιώτης* al inicio hacía referencia, de forma totalmente neutral, a una *persona privada* en el sentido de *un particular*.

Para poder comprender el contexto de su aplicación es necesario plantear cómo funcionaba el sistema político y social para los atenienses o los espartanos del siglo V a.C. En el ágora, (centro de la actividad política, administrativa, comercial, social, su foco religioso y cultural, y el lugar de impartición de justicia), los ciudadanos (vale aclarar: ni extranjeros, ni esclavos, ni mujeres, ni niños) discutían y resolvían todo, por eso quien no se comprometía y sólo se ocupaba de lo suyo, era objeto de segregación. Faltar a ese deber era incomprensible, pues se pensaba que la vida política beneficiaba a todos, y esto diferenciaba efectivamente al ciudadano del bárbaro.

En Atenas, existía la liturgia (del griego antiguo *λειτουργία/leitourgía*, de *λαός/laós*, “el pueblo” y de la raíz *ἐργο* ergo, “hacer, cumplir”) en la Antigua Grecia era un servicio público obligatorio para los ciudadanos o metecos más ricos, que realizaban en beneficio de la Polis.

Por todo esto, es posible percibir que de este significado básico se derivó el de la persona que *se dedicaba únicamente a lo suyo, lo privado, y no a la vida pública, lo común*. Se esperaba que un ciudadano participara en política, por lo que quien no lo hacía era *el idiota que se ocupaba solo de lo suyo y no de lo público*, acto que le valía el rechazo o incluso *la segregación social*.

<sup>217</sup> Jacques Lacan, Leçon 22, 7 Juin 1967, “Séminarie 14, Logique du fantasme, (1966 – 1967)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 192.

llama Davus! En verdad, es un esclavo. Porque podemos tomarlo absolutamente en serio, él es el que dirige todo, él que es el único inteligente entre todas esas personas, nadie piensa (sueña) sugerir que los otros podrán llegar a serlo:

– *El padre juega el rol paterno hasta el grado, en fin..., de embrutecimiento conveniente*, en fin... *realmente*, en fin, superfluo; ¡no es así? [Risas]

– ¡El hijo es un pobre chiquito completamente descarriado! [Risas]

– ¿Las muchachas en juego? No se las ve, ¡no interesan a nadie! [Risas]

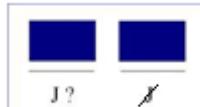
– Hay un esclavo que se pelea por su amo, casi que arriesga de un minuto a otro – está escrito— ¡ser crucificado!, y lleva el asunto magistralmente, ¡hay que decirlo! [Carcajada general]

He aquí de qué se trata en la comedia antigua. De esto que no tiene casi para nosotros interés alguno, a saber, de mostrarles que puede haber una cuestión sobre la que adviene el goce, cuando se produce este pequeño movimiento de desplazamiento, de *Verschiebung*, que, estrictamente hablando, está constituido desde que *se introduce entre el cuerpo y el goce la función del sujeto*.<sup>218</sup> Siguiendo el hilo de la historia y el desplazamiento en el esclavo como metáfora del goce, se llega al valor de este desplazamiento que queda constituido como tal desde que *se introduce entre el cuerpo y el goce la función del sujeto*. Llega así a formular que *el goce es el goce del cuerpo*, que *un cuerpo es algo hecho para gozar*, y que esto que *es la función del cuerpo, nos recuerda que es el lugar del Otro*, que *el cuerpo de la mujer es la metáfora de su goce* (del goce del hombre)<sup>219</sup>, y que hay una *separación constitutiva entre goce y cuerpo* a

<sup>218</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p.192.

<sup>219</sup> “¡No es con el goce propio de un cuerpo, en tanto que ese goce lo define! *Un cuerpo, es algo que puede gozar*. Sólo que aquí está el tema: ¡se lo hace convertirse en *la metáfora del goce* de otro! ¡Qué deviene el suyo?, ¿se intercambia? ¡Ahí está toda la cuestión! Pero, no está resuelta. ¡No está resuelta, por qué? De todos modos, nosotros los analistas lo sabemos, ¡Es decir, que nosotros siempre podemos decirlo!

Es una observación general, ¡no voy a repetirlo todo el tiempo! Escribamos eso... Vamos a hacerlo así, ¡eh!, para el cuerpo, eso va a ser muy divertido, y eso me recuerda a mis *pequeñas placas*, sobre las cuales, en uno de mis artículos, escribí: “*Caballeros*”, “*Damas*”: eso se puede ver en la entrada a los baños. [Risas]



Una pequeña placa puede servirnos de cuerpo con las inscripciones arriba, para una serie de cosas, en efecto, *es la función del cuerpo*, desde que hemos recordado que es *el lugar del Otro*.

Entonces, hacemos la misma pequeña barra, para que ustedes no se inquieten, y aquí escribimos “J” para decir “goce”.

Entonces, ahí hay un punto de interrogación, porque es ahí que nosotros no sabemos finalmente si está ahí, si el cuerpo del macho es bello, y bien, —seguramente es lo que el hombre afirma—, porque no hace más que afirmar que es de ahí que partimos en el: “*Tú eres mi mujer*”, a saber, que *el cuerpo de la mujer es la metáfora de su goce* (del de él). ¡Esto es! Es suficiente agregar un trazo, una línea, para hacer que esta pequeña articulación sea expresiva.

En efecto, por las razones que sostienen... que sostienen *que no hay pareja en juego en la relación sexual, a saber*, que —como otros estructuralistas que trabajan en otros campos, lo han señalado—, la relación la relación del hombre y la mujer está sometida a las funciones del intercambio que al mismo tiempo implican un *valor de cambio*, y que el lugar donde algo que se usa, es afectado de esa negativización que lo convierte en un *valor de cambio*, está aquí..., en este lugar, debido a las razones tomadas en la constitución natural de la función de la copulación, está aquí, tomada sobre el goce masculino en tanto que él, —podemos decir, donde él está. ¡En fin, así se lo cree!— hay un pequeño órgano que se puede atrapar. Es lo que hace *el bebé* rápidamente con mucha facilidad. [...]

partir de la caída del objeto *a*, y la extracción del goce fálico como un goce fuera del cuerpo.<sup>220</sup>

---

[...] Si una mujer, que de todos modos es un sujeto, en *el acto sexual* –yo diría, más aún, *acabo de articular– que no podría haber acto sexual si ella no estuviera, inicialmente, fundada como sujeto*. Para que una mujer pueda tomar su función de *valor de cambio*, es necesario que ella recubra algo que ya está instituido como valor y es aquello que el psicoanálisis revela bajo el nombre de complejo de castración. ¡No estoy en tren de decirles que *el intercambio de mujeres*, se retraduce fácilmente por *el intercambio de falos!*

Es el *intercambio de falos*, en tanto símbolos de un goce sustraído como tal, es decir, que no es el pene, sino que –ya que *la mujer deviene metáfora del goce*–, hace que se pueda tomar una nueva metáfora en su lugar, a saber, eso que llamamos *el falo*, para diferenciarlo del pene, esa pequeña parte del cuerpo *negativizado*.

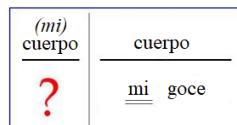
¡Y esto, sin embargo, nos deja abierto el problema que acabamos de articular! En otros términos, algo tiene lugar en otro proceso: el del intercambio social –si puedo decirlo así– en el fundamento *material* destinado al acto sexual.

Esto no deja menos en suspenso, si podemos –debido a este elemento extremo– situar algo concerniente a *la mujer en su función de metáfora*, con relación a un goce pasado a *la función de valor*.”, Jacques Lacan, *Ibidem*, pp.192-193.

<sup>220</sup> “Aquí estamos alrededor de esta cuestión, de la misma cuestión del goce que se encuentra concernida en el acto sexual.

Digamos, para introducir esto que es el fin de mi discurso –pero que es esencial, en primer lugar, articular con la más extrema escansión–, esto que es el fin de este discurso que nos permite reparar en qué los actos que se ponen, y legítimamente, *en el registro de la perversión*, conciernen al acto sexual.

Si conciernen al acto sexual, es porque, en el punto donde se trata del goce..., verán que, porque se encuentra este punto, puede no ser menos cuestión a nivel del cuerpo de la mujer, pero que es por un segundo sesgo que podemos abordarlo ...considerando que tomo, el modelo que nos es dado, de lo que aparecerá en las tentativas de solución, está ahí a la derecha, en *la instauración del valor de goce*:



Es decir, en el hecho de que la función de *cierto órgano* sea negativizada, que es el mismo órgano por donde la naturaleza, por la oferta de placer, asegura la función copulante, pero de una manera absolutamente contingente, accesoria...; en otras especies animales la asegura de manera totalmente diferente, la asegura, por ejemplo, *con ganchos...*, y nada puede asegurarnos que este órgano tenga algo que concierne, estrictamente hablando, *al goce*.

Aquí tenemos el término por donde se introduce [el concepto] *de valor*. Es por ahí donde está la cuestión *del goce*; más precisamente, *este goce* entra en juego en forma de pregunta. Formularse la pregunta del goce femenino, ¡y bien!, es ya abrir la puerta de todos los actos perversos. Esto resulta..., es por esto, que los hombres tienen, aparentemente, al menos, el privilegio de las grandes posiciones perversas. Y que se plantee la pregunta –ya es algo que se puede plantear–, si incluso la mujer misma lo sospecha, por supuesto, por la reflexión que introduce en ella *esta falta del goce del hombre*; ella entra en este campo, por la vía del deseo, que, como lo enseño, es el deseo del Otro, es decir, el deseo del hombre. Pero es para el hombre que se plantea primitivamente la cuestión del goce, se plantea en eso que ella está afectada, de entrada, en el fundamento, de la posibilidad del acto sexual. Y el modo en que lo va a interrogar, es por medio de *los objetos*. De esos *objetos* que son precisamente los objetos que llamo (*a*) *minúsculas*, en tanto que marginales, que escapan a una cierta estructura del cuerpo, a saber, a esa que yo llamo *especular*, y que es el espejismo por lo que se dice que *el alma es la forma del cuerpo*, que todo lo del cuerpo pasa en el alma; ahí está lo que puede ser retenido, *la imagen del cuerpo*; es por eso que tantos analistas creen que pueden atrapar eso qué hay en nuestra referencia al cuerpo. De ahí, tantos absurdos, ya que es precisamente en esta parte del cuerpo, en este extraño límite, como diré comentando esas imágenes, forman una bola o forman una síntesis,<sup>220</sup> en esas partes del cuerpo que llamaremos, con relación a la reflexión specular, partes anestésicas; es ahí donde se refugia la cuestión del goce. Y es a estos *objetos* que *el sujeto* –el sujeto macho, para quien esta cuestión se formula en primer lugar–, se dirige para plantear la cuestión del goce.

## Conclusiones.

El cuerpo *es historia*<sup>221</sup> y el cuerpo *tiene historia*. Si el cuerpo *es historia*, el lenguaje está primero y el cuerpo queda contado, historizado, socializado, culturalizado, familiarizado, etc., –en esto, podemos apreciar cómo el trabajo del significante opera *sobre el cuerpo y en el cuerpo*, es decir, como *el símbolo perfura el cuerpo*–, a partir de ahí, el cuerpo pasa a *tener historia*, se *hace historia*, se sintomatiza, y se constituye *en una historia, con una historia, y por una historia*. Vemos en esto que lo simbólico (agujero) se abre sobre el cuerpo en tanto que imaginario (consistencia) desde lo real (ex-sistencia) afectando sobre la biología *del organismo*.<sup>222</sup>

Voy a abrir un paréntesis. Jorge Fukelman en la Conferencia *Representación y Represión*, va a afirmar que *el acto del decir, y del decir algo*, plantea, nos plantea, el “*que se diga*”. Este “*que se diga*”, es condición para lo que se aborda como: “*el orden de la representación forme parte del discurso*”. En este sentido, yo estaba tratando de esbozar cómo podíamos, por lo menos en principio, plantear el orden de la voz, digamos, el efecto de la voz de que *se haya dicho, incidiendo en la escena*. El ejemplo del *Grito* [cuadro de Munch] era, si bien, seguramente forzando un poquitito, era homogeneizando, acercando el cuadro a la escena. Diría que, en el orden de la voz, la voz, *que se diga algo*, permite un cerramiento: el sentido de una escena de juego, con lo que esto deja fuera de la escena, y con lo que esto permite, que esto *fuera de la escena* se articule como fuere. El significante, ahora, planteado como testimonio de aquello *que se dice efectivamente* es lo que podemos plantear como *el símbolo agujereando el cuerpo*. Es ahí donde podemos ubicar toda la escena.”<sup>223</sup> Es decir, que el testimonio, lo que el significante *certifica, legaliza y testimonia, es testigo y da cuenta* de aquello que es el *soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje*; lo que *se dice efectivamente* en este sentido del posesivo, localiza la estructura esencial del significante. Esta operación podemos ubicarla como “*El símbolo*” en el sentido de la conjunción y disyunción de la estructura combinatoria del objeto *a* y la *-φ*. Lo voy a explicar con un ejemplo gráfico de manera muy amplia.

---

Por supuesto, esto, que les dejo, por el momento, puede parecerles una fórmula cerrada. Y es cierto. En tanto que, por lo menos, haría falta, sobre cada uno de estos objetos mayores que acabo de evocar, que son los que designo bajo el nombre de objetos (*a*), demostrarlo, de manera ejemplar. Pero, lo que demostraré –esto será en nuestro próximo encuentro– es cómo esos objetos sirven de elementos cuestionadores. Esto no puede darse más que a partir de lo que primero he articulado, la última vez, y aún hoy, como *separación constitutiva del cuerpo y del goce*.”, Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 194.

<sup>221</sup> Jacques Lacan, “Desde luego, la cuestión del origen del lenguaje, no estamos aquí para hacer un delirio colectivo, ni organizado, ni individual. Este es uno de los asuntos que mejor pueden prestarse a ese tipo de delirios, sobre la cuestión del origen del lenguaje; el lenguaje está ahí, es un emergente. Y ahora que ha emergido, ya jamás sabremos cuándo ni cómo ha comenzado, ni cómo era antes que estuviera.”, *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, Conferencia pronunciada en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, París, el 8 de Julio de 1953, en ocasión de la primera reunión científica de la recientemente fundada Société Française de Psychanalyse, y posterior discusión, “Lacantera freudiana, <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>”, traducción y versión crítica Ricardo Rodríguez Ponte.

<sup>222</sup> El anudamiento borromeo, podemos pensarlo de manera pierciana en tanto y en cuanto, lo Simbólico avanza sobre lo Imaginario desde lo Real, lo Imaginario avanza sobre lo Real desde lo Simbólico, y lo Real avanza sobre lo Simbólico desde lo Imaginario. A su vez, el giro se determina al mismo tiempo en sentido inverso y en sincronía pospubertad. Cf., *Séptima conferencia*, pp. 184-188 del presente seminario.

<sup>223</sup> Jorge Fukelman, *Representación y Represión*, Conferencia dictada en el año 1992 en el marco del ciclo de “Clínica con niños” organizado por el Dr. Alejandro Varela en Propuesta Psicoanalítica Sur (PPS), “Textos Cautivos”, Lecturas Clínicas <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, Buenos Aires 2022, pp. 40-41. (material de circulación interna).

Tenemos, por ejemplo, el famoso cuadro de Archimboldo, *El bibliotecario*, del año 1566:



Si establecemos la siguiente analogía y homologamos la estructura combinatoria de los objetos representados en el cuadro, –en este caso, los libros–, con la estructura combinatoria del objeto *a*, que forma una silueta, –en este caso, la del bibliotecario hecha de libros–, podemos decir que la estructura combinatoria del objeto *a*, *produce y realiza una imagen con la misma sustancia que el objeto del que se trata*; a su vez, si desarticularmos esta combinatoria no queda la huella de una silueta, sino que desaparece todo. Si a esta desaparición la homologamos a la  $-\varphi$ , tenemos entonces que la estructura combinatoria del objeto *a* y la  $-\varphi$ , –como afirma Lacan en la *proposición del 9 de octubre*–, tienen idéntica estructura.

Ahora, si planteamos el símbolo como la conjunción y disyunción al mismo tiempo del *a* y la  $-\varphi$ , arribamos a lo que dice Fukelman cuando nos propone que el significante, como testimonio de aquello que *se dice efectivamente*, es lo que podemos plantear como *el símbolo agujereando el cuerpo* y que ahí localizamos la escena, localizamos *la imagen en la escena*. Cierro paréntesis.

Lacan en el seminario 11, *Los fundamentos del psicoanálisis* (1964), desarrolla las operaciones de alienación y separación, como aquellas operaciones esenciales y cardinales para la causación del sujeto. Operaciones que se ordenan en una relación *circular pero no recíproca*. Es primordial y básico, hacer hincapié en este sesgo que acentúa Lacan porque da cuenta de la implicación doble de una operación sobre la otra, al mismo tiempo de su *asimetría y diferencia cualitativa*. Cuando digo, “circular” me refiero al orden temporal, esto es, que los procesos encadenados por el funcionamiento de estas operaciones requieren de un tiempo circular (elíptico); pero tendríamos que entender *tiempo elíptico*, en el sentido que le imprime Lacan al tiempo lógico<sup>224</sup>. Abro paréntesis. Ritvo señala en su análisis del escrito lacaniano *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*, que el tiempo lógico en Lacan presenta tres niveles de complejidad que se implican dialécticamente:

1.- La *Heterotemporalidad*, “primera referencia temporalizada de sí al otro, por lo cual uno debe coordinar con el otro lo que *sucede* en el campo del Otro para no perder

<sup>224</sup> Jacques Lacan, *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*, “Escritos I”, siglo XXI editores S.A., décimo cuarta edición en español, segunda reimpresión, Argentina 1988, pp. 187-203.

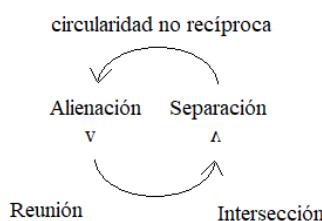
su lugar en el juego: he aquí la función de la prisa.”<sup>225</sup> Esta primera dimensión temporal implica tres instancias: *instante, tiempo y momento; el instante de ver, el tiempo para comprender y el momento de concluir.* (no me voy a extender en esto), pero sí me interesa señalar que este tiempo remite de manera recurrente a la *temporalidad extática*.

2.- La *Temporalidad extática*, es el hallazgo que Lacan presenta en *Función y campo del habla y del lenguaje en psicoanálisis*,<sup>226</sup> como *futuro anterior*.

3.- *La pulsación temporal*, tiempo de apertura y cierre del inconsciente, que en el seminario 11, *Los fundamentos del psicoanálisis* (1964), queda definido como *temporalidad metonímica* (elíptica). Cierro paréntesis.

Estas operaciones de alienación y separación, en esta circularidad no recíproca quedan abordadas en términos lógicos como las operaciones de reunión e intersección, es decir, las operaciones lógicas de disyunción y conjunción.

Si graficamos esto en un esquema tenemos lo siguiente:



Lacan en *Posición del inconsciente* va a afirmar que *la primera alienación es cosa del sujeto* y que esta alienación no sólo no es concebible en el campo de los objetos, sino que es el significante exclusivamente quien la produce y engendra. A su vez, redoblando esta afirmación, propone que sólo puede aparecer en lo real un sujeto si hay allí seres hablantes que lo preceden, de modo tal que, un sujeto sólo se impone en el mundo por la circunstancia de que en éste haya significantes que no quieren decir nada y que *tengan, necesiten y deban* ser descifrados. Esto nos apunta además a que el significante mismo llama a la *lectura, desciframiento e interpretación*, podríamos decir: *el significante lo demanda*.

Entonces, si esta primera alienación es cosa del sujeto y no del objeto, el sujeto no queda tomado como objeto por el Otro, sino que la relación que lo engendra y por la cual se impone en el mundo, es por el hecho de la existencia de significantes que no significan nada, pero que *demandan y exigen lectura, desciframiento e interpretación*. Por eso, Lacan va a decir que “conceder esta prioridad al significante sobre el sujeto es, para nosotros, tener en cuenta la experiencia que Freud nos abrió: que el significante juega y gana, si puede decirse, antes de que el sujeto se percate de ello, hasta el punto de que en el juego del *Witz*, del rasgo de ingenio, por ejemplo, sorprende al sujeto. Con su *flash*, lo que ilumina es la división del sujeto consigo mismo.”<sup>227</sup> En este sentido, la operación de alienación implica esta división del sujeto consigo mismo, división en la que el sujeto se desvanece en el intervalo mismo entre S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>; división que no procede

<sup>225</sup> Juan Bautista Ritvo, *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*, ediciones Letra Viva, segunda edición, Buenos Aires, 1990, p. 34.

<sup>226</sup> Jacques Lacan, *Función y campo de la palabra [del habla] y del lenguaje en psicoanálisis*, “Escritos I”, siglo XXI editores S.A., décimo cuarta edición en español, segunda reimpresión Argentina 1988, pp. 227-310.

<sup>227</sup> Jacques Lacan, *Posición del inconsciente*, “Escritos II”, siglo XXI editores S.A., décimo cuarta edición en español, Argentina 1987, p. 819.

de otra cosa –dice Lacan– que del juego mismo *de los significantes y no de los signos*.<sup>228</sup>

Abro paréntesis. De hecho, el pasaje que va de la relación entre los signos a la relación entre los significantes implica la metabolización del trauma en tanto el trauma se constituye como trauma significante. En este sentido, Fukelman nos enseña que el “desvalimiento, tal como lo caracteriza Freud en el orden del trauma, es posible situarlo en el momento en el que *un cuerpo se encuentra en falta*. [...] *El cuerpo del sujeto parlante implicado en el trauma, es un cuerpo que se encuentra con la falta*.

La epopeya del asesinato del padre es uno de los polos desde el cual esto se conceptualiza en la teoría freudiana. Entre otras cosas, dicha epopeya cuenta cómo *algo ligado con la oralidad implica también la absorción de una falta*. La horda fraterna devora al padre, pero, *lo que come es la falta de poder llegar a ser ese padre*; de manera que, *lo que come la horda es una falta*.

Otro polo desde el cual puede conceptualizarse el encuentro del cuerpo parlante con la falta, es el grito del recién nacido; entendiendo el grito, en la línea de lo que Lacan teoriza como el objeto *a*, y, como el momento en el cual se incorpora algo de otro orden.

La voz, como faltante, es la que se incorpora en el grito del recién nacido: *Una voz perdida, que es el reverso de lo que ‘se’ dice*.

Planteado así, se pueden ir ubicando en un análisis los momentos en los que retroactivamente algo aparece como trauma.

Permítanme decirlo de este modo: en el curso de un análisis, cuando lo que va a quedar ubicado como trauma se hace significante –en la línea de lo que representa a un sujeto–, en ese mismo momento, retroactivamente, se produce el trauma; lo cual implica que algo vuelve a estar en falta.”<sup>229</sup> Como podemos apreciar en este movimiento que describe Fukelman en la operación analítica, implica un trabajo *con la falta* en tanto y en cuanto, este trabajo *con el significante* lleva a que la falta se produzca performativamente en cuanto este trabajo *con la falta* es un trabajo *de la falta*, es decir, *sobre la falta y con la falta*. Cierro paréntesis.

La estructura lógica de la alienación “que se reconoce y define cierto *vel*.”<sup>230</sup>, en lógica matemática se expresa como reunión. Es decir, que el *vel* es una conjunción disyuntiva que establece la siguiente interrogación: *¿S<sub>1</sub> o S<sub>2</sub>?*; y cuya respuesta sería: ni S<sub>1</sub>, ni S<sub>2</sub>, creando un *sujeto intervalar* producto del *ni uno, ni otro*. Pero que, –y en esto Lacan da una nueva vuelta– se produce en tanto y en cuanto, el significante “se encarna en un nivel más personalizado en la demanda o en la oferta: *en la bolsa o la vida*, o en, *la libertad o la muerte*.

Se trata tan sólo de saber si queremos o no (*sic aut non* [sí o no]), conservar la vida o rehusar la muerte, pues en lo que hace al otro término de la alternativa: la bolsa o la libertad, vuestra elección será en todo caso decepcionante.

Hay que fijarse en que lo que queda está de todos modos descornado [arrancado y quitado]: será la vida sin la bolsa –y será también, por haber rehusado la muerte–, una vida un poco incomodada por el precio de la libertad.

Tal es el estigma de que el *vel*, funcionando aquí dialécticamente, opere efectivamente sobre el *vel* de la reunión lógica que, como se sabe, equivale a un *et* (*sic et non* [sí y no]). Como se ilustra en que a más largo término *habrá que abandonar la*

<sup>228</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 819.

<sup>229</sup> Jorge Fukelman, *Trauma, fantasía y juego*, conferencia dictada en el Círculo Psicoanalítico Freudiano de la Ciudad de Buenos Aires, entre 1986 y 1990, en “Textos cautivos”, Lecturas Clínicas, (material de circulación interna), pp. 6-7, Buenos Aires, 2022.

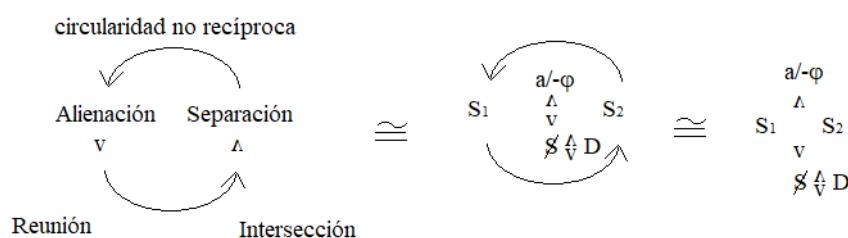
<sup>230</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 820.

*vida después de la bolsa y que no quedará finalmente más que la libertad de morir.”*<sup>231</sup> De esta cita me interesa señalar en cuanto a la función del *vel* una *operación real* que se plantea en términos de *la encarnación del significante en la oferta o demanda* que sitúa *la elección de la vida en la libertad de morir*, esto aborda y expone de lleno el hueco de lo pulsional en el que el sujeto queda inscripto ya que podemos plantear que esta división, esta *Ichspaltung* que lo constituye en este hueco intervalar implica la relación:  $\$ \triangleleft D$ .

“Del mismo modo nuestro sujeto está colocado en el *vel* de cierto sentido que ha de recibirse o de la petrificación. Pero si se queda con el sentido, es en ese campo (del sentido) donde vendrá a morder el sinsentido que se produce por su cambio en significante. Y es ciertamente al campo del Otro al que corresponde ese sinsentido, aunque producido como eclipse del sujeto.”<sup>232</sup>

Con respecto a la segunda operación, la separación, homologándola al término freudiano *Ichspaltung*, Lacan la describe como “la *operación en la que se cierra la causación del sujeto*, para poner a prueba en ella la estructura del borde en su función de límite, pero también en la torsión que motiva el traslape del inconsciente.”<sup>233</sup> Es decir, que si esta operación cierra aquello que causa al sujeto bajo la forma de estructura *del borde en su función de límite*, está planteando *la estructura del agujero en la operación circular del significante*, y en ella, *en esta circularidad se superpone lo que se establece como lo inconsciente en tanto corte en acto entre el sujeto y el Otro*. A su vez, la *Ichspaltung* freudiana Lacan la reformula no como escisión del sujeto sino *del objeto fálico* y agrega que “la forma lógica que viene a modificar esta segunda operación se llama en lógica simbólica: la intersección, o también el producto que se formula por una pertenencia *a-* y *a-*. Esta función aquí se modifica por una parte tomada de la carencia a la carencia, por la cual el sujeto viene a encontrar en el deseo del Otro su equivalencia a lo que él es como sujeto del inconsciente.

Por esta vía *el sujeto se realiza en la pérdida en la que ha surgido como inconsciente, por la carencia que produce en el Otro*, según el trazado que Freud descubre como la pulsión más radical ya la que denomina: pulsión de muerte. Un *ni a-* es llamado aquí a llenar otro *ni a-*. El acto de Empédocles, al responderle, manifiesta que se trata aquí de un querer. El *vel* vuelve a aparecer como *velle* [querer]. Tal es el fin de la operación.”<sup>234</sup>



Cuando Lacan dice que *por esta vía el sujeto se realiza en la pérdida en la que ha surgido como inconsciente, por la carencia que produce en el Otro*, señala en esto, la superposición de faltas: la falta del lado del significante como *imposibilidad radical del significante de significarse a sí mismo* y la falta del lado pulsional, del lado del viviente

<sup>231</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 820.

<sup>232</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, pp. 820-821.

<sup>233</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 821.

<sup>234</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, pp. 821-822.

como la imposibilidad misma de satisfacción absoluta, o de ser uno con el medio, es decir, del mimetismo que plantea el trabajo de la pulsión. A su vez, en esta operación de separación en la que se plantea la conjunción lógica, está situando la conjunción entre la carencia del sujeto (*falta en ser*) y la carencia del Otro (*su Demanda*). Esto establece la relación entre la falta del lado del sujeto, y el deseo del Otro. Quiero decir, que si la Demanda del Otro, como encarnadura del *A*, lleva a la constitución del *a* como objeto de deseo del Otro en tanto y en cuanto el objeto que Demanda se diferencia del objeto de deseo, y a la vez, se hallan en conjunción, entonces el “y” de la operación de separación constituye la puesta en relación de lo que el sujeto es como *falta en ser*, a causa de la operación lógicamente primera de alienación, ocasionada por la circularidad que el significante plantea con el deseo del Otro como encarnadura del *A*. En este sentido, podemos apreciar que la función del Otro que aparece en esta segunda operación lógica de separación, produce el corrimiento que va de la *alienación* al *querer*, por esto Lacan produce el desplazamiento del *vel* al *velle*, es decir, el deslizamiento hacia la función del deseo como deseo del Otro que esta segunda operación realiza en la superposición de faltas. Pero, teniendo en cuenta que esta superposición de faltas implica, a su vez, la dimensión pulsional situada por Lacan en la encarnadura del significante en la Demanda. En este sentido, la separación no es del Otro, ya que la relación con el Otro se produce por la operación lógica de conjunción, sino de efecto letal del significante *la encarnación del significante* en la *oferta o Demanda* que sitúa la elección de la vida en la libertad de morir.

Lacan al poner en relación ambas faltas heterogéneas, establece que no se trata para el sujeto de separarse de lo que el Otro Demanda, sino de *la puesta en relación con lo que al Otro le falta*, por esto, *el deseo queda estructurado como deseo del Otro*, pasaje del *vel* al *velle*.

El efecto mortificante de la circularidad que el significante establece recae tanto sobre el sujeto como sobre el Otro y su objeto, –una forma novedosa de reformular la pulsión de muerte freudiana– ya que, por esta vía, “el sujeto se realiza en la pérdida en la que ha surgido como inconsciente, por la carencia que produce en el Otro”<sup>235</sup> según el trazado de la misma. De esta manera, en el cierre de esta circularidad vehiculizada por la operación de separación, el sujeto en lugar de quedar situado únicamente como falta en ser, se realiza como objeto *a*, en la pérdida misma en la que ha surgido como inconsciente por eso, Lacan dice que: “ni *a-* es llamado aquí a llenar otro ni *a-*. El acto de Empédocles, al responderle, manifiesta que se trata aquí de un querer. El *vel* vuelve a aparecer como *velle* [querer]. Tal es el fin de la operación.”<sup>236</sup>, es decir, que en esta operación de conjunción (separación de la alienación) se produce la salida de la disyunción (*vel*) mediante el *velle* (el deseo del Otro); conjunción de faltas que se resuelve en el deseo como deseo del Otro. Con esto Lacan demuestra que el tiempo lógico en juego en las operaciones de alienación y separación, plantean al Otro desde el inicio, pero haciendo la salvedad que recién con la segunda operación el deseo queda estructurado como deseo del Otro, es decir que, *si la alienación plantea lo estructural, la separación inscribe lo histórico*; esto sería una forma distinta de pensar *el pasaje del mito a la estructura*.

Una consideración a tomar en cuenta en este pasaje. En la operación de separación, *el separar*, Lacan lo emparenta con el término latino *separere* emparentándolo con el *se parere* (engendrarse a sí mismo), ¿por qué?

<sup>235</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 822.

<sup>236</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 822.

Este deslizamiento está *únicamente* “fundado en su común aparejamiento en la función de la *pars*.<sup>237</sup>, en tanto y en cuanto no sólo implica que la parte no es el todo – lo cual nos llevaría a situar la relación entre *la falta y los agujeros del cuerpo*, entre ellos el correspondiente al de la filiación y cómo el sujeto en tanto falta se ubica extraído de la escena primaria. Es decir, el no-todo de la sexualidad y el sujeto constituido como falta. Esto no lo voy a desarrollar, simplemente lo menciono–, sino, fundamentalmente establece la parte como la partición, “*su* partición de donde el sujeto *procede a su parto*. Y esto no implica la metáfora grotesca de que se traiga de nuevo al mundo.”<sup>238</sup>, sino más bien, el *sep(a)rere* (operación de separación) que implica el *separere* (parirse a sí mismo) “para guarecerse del significante bajo el cual sucumbe, el sujeto ataca la cadena, que hemos reducido a lo más justo de un binarismo, en su punto de intervalo. El intervalo que se repite, la más radical estructura de la cadena significante, es el lugar frecuentado de la metonimia, vehículo –por lo menos eso enseñamos–, del deseo.”<sup>239</sup> Entonces la lógica en juego en estas operaciones que sitúan *la existencia del sujeto elidido como falta en el intervalo y al Otro como falta en la operación de separación*, se trata de la lógica de la parte (*pars*) y del apareamiento (*separere*) de las dos partes faltantes: sujeto y Otro. Esta relación más tarde en 1966 en el congreso de Baltimore, lo va a llevar a definir esta relación del sujeto con el Otro como *inmixión de otredad*.

Cuando Lacan en el seminario 11, *Los fundamentos del psicoanálisis* (1964), habla del *efecto letal del significante*, está planteando cómo el sujeto desaparece como elidido en el efecto de la articulación significante, siendo que emerge de esta desaparición vía el deseo del Otro. Por esto, en la superposición de estas dos faltas, *la que aliena al sujeto en su identidad y la que hace desaparecer al Otro como completo*, produce su encuentro en el intervalo, esto es, en la articulación metonímica, en tanto y en cuanto, “el intervalo que se repite, la más radical estructura de la cadena significante, es el lugar frecuentado de la metonimia, vehículo –por lo menos eso enseñamos–, del deseo.”<sup>240</sup> A continuación Lacan va a precisar la manera en que el sujeto se encuentra en este intervalo respecto del deseo del Otro, así dice: “En todo caso, bajo la incidencia en que el sujeto experimenta en ese intervalo Otra cosa para motivarlo que los efectos de sentido con que lo solicita un discurso, es como encuentra efectivamente el deseo del Otro, aun antes de que pueda siquiera nombrarlo deseo, mucho menos aún imaginar su objeto.”<sup>241</sup> Luego, pasa a situar de qué forma se articulan ambas faltas como carencias respecto de las partes (*pars*) y la separación/partición (*sep(a)rere*) en el movimiento circular que la lógica de la Alienación/Separación establece, entonces dice: “Lo que va a colocar allí es su propia carencia bajo la forma de la carencia que produciría en el Otro por su propia desaparición. Desaparición que, si puede decirse, tiene a mano, de la parte de sí mismo que le regresa de su enajenación [alienación] primera.

Pero lo que colma así no es la falla que encuentra en el Otro, es en primer lugar la de la pérdida constituyente de una de sus partes, y por la cual se encuentra en dos partes constituido. Aquí yace la torsión por la cual la separación representa el regreso de la alienación. Es que opera *con* su propia pérdida, que vuelve a llevarlo a su punto de partida.”<sup>242</sup> La pregunta que se abre entonces por parte del sujeto, es el “*¿puede*

<sup>237</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 822.

<sup>238</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 822.

<sup>239</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 822.

<sup>240</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 822.

<sup>241</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, pp. 822-823.

<sup>242</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 823.

*perderme?*”, que abre su localización fantasmática “es su recurso contra la opacidad de lo que encuentra en el lugar del Otro como deseo, pero es para remitir al sujeto a la opacidad del ser que le ha vuelto de su advenimiento de sujeto, tal como primeramente se ha producido por la intimación del otro.”<sup>243</sup>, es decir, por el llamado del Otro encarnado en el otro que lo espera. A su vez, podemos pensar que, si en este intervalo se localiza lo que es vehículo del deseo, entendemos entonces la razón por la cual el deseo no tiene representación. Si resumimos ahora los dos movimientos lógicos de esta operación, podemos decir que el primer movimiento se produce en el intervalo donde el sujeto desaparece, pero al mismo tiempo en ese intervalo se encuentra el lugar de objeto del deseo del Otro; pasaje del *vel* al *velle*. El segundo movimiento *sep(a)rere*, se articula al primero en un tiempo lógico, circular y no recíproco, que queda definido en términos de sincronía y no simultaneidad. Al mismo tiempo esta operación lógica de separación (*sep(a)rere*), permite al sujeto escapar del efecto letal del significante localizándolo en el mismo y preciso lugar del deseo que se ubica en la cadena significante del Otro colocando ahí “su propia carencia bajo la forma de la carencia que produciría en el Otro por su propia desaparición. Desaparición que, si puede decirse, tiene a mano, de la parte de sí mismo que le regresa de su enajenación [alienación] primera.”<sup>244</sup> La pregunta que se establece por el deseo del Otro, es: *¿el Otro quiere perderme?*, “*Veut-il me perdre?*”;<sup>245</sup> pregunta que sitúa el punto central de recuperación del sujeto remitiéndolo al *Che vuoi?*, al *¿qué me quiere el Otro?*<sup>246</sup>, en el más allá de lo que *se dice*, donde se ubica el deseo coincidente con el intervalo.

De lo dicho podemos extraer una primera consecuencia estableciendo que, si la marca en el cuerpo en la falla epistemo-somática nos plantea la posibilidad de una lectura por hacerse, esto nos demanda una reflexión sobre este desarrollo para resituar la posibilidad de *leer la relación entre una marca y otra que exige (demanda) representación; exigencia de lectura que demanda representación*.

Daremos una vuelta sobre esto en la última reunión, por hoy voy a dejar acá y continuamos la próxima.

---

<sup>243</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 823.

<sup>244</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 823.

<sup>245</sup> “*Veut-il me perdre?*”, tal como figura en la clase del 27 de mayo de 1964, en la versión de Seuil, pp.194-195, a diferencia de la versión de Staferla donde figura: “*Peut-il me perdre?*”, p. 117, como en la traducción al castellano de Paidós, que dice: “*¿Puede perderme?*”, p. 222. No es lo mismo si el acento recae sobre el deseo de Otro, que si recae sobre la voluntad del Otro.

<sup>246</sup> Jacques Lacan, *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, “Escritos II”, siglo XXI editores S.A., décimo cuarta edición en español, Argentina 1987, p. 798.

*Seminario  
Lectura clínica de la operación analítica  
La falla epistemo-somática: Migajas*

**CUARTA CONFERENCIA**

1

*Reflexiones acerca del diagnóstico en Psicoanálisis.*

I.- En principio, plantear el famoso tema del diagnóstico nos lleva a situar una primera diferencia entre aquello que nos viene impuesto como diagnóstico a través de las distintas versiones del DSM que, al proponerlo como *identificación y nombre propio* lo emplaza como *código Universal*, a raíz de lo cual, lo menos que se puede decir es que *ahí no hay sujeto, hay signos que se agrupan en siglas para la mayoría, donde el decir se encuentra excluido*. ¿Qué quiere decir eso? ¿Qué dice alguien, que dice *estoy deprimido*? Si entendemos que *nos está diciendo*, que *no está diciendo*, sino que en la anulación de su decir se repiten en él, las famosas siglas del DSM V, correspondiente al trastorno depresivo recurrente F33 –un código universal–, ese decir nos deja excluidos, nos universaliza, nos nombra desde el anonimato y nos deja sin palabras.

Lo que voy a tratar de situar y pensar –considerando todo esto–, es *¿qué ponemos en juego cuando tenemos o necesitamos diagnosticar?*, entendiendo que, *necesariamente el diagnóstico nos incluye*.

Sostener la existencia de estructuras clínicas universales también borra toda singularidad, y con ello se consolida otra de las formas de borramiento del sujeto, porque si entendemos que una singularidad aparece como *un ejemplo particular de lo general*, en este sentido, dejaría de ser singular. Un ejemplo de esto lo constituye la presentación de casos o viñetas clínicas en una secuencia en la que el que lo presenta produce una lectura *dogmática, analógica y aplicativa* reduciendo la singularidad a una versión psicológica o psiquiátrica general, aunque se la proponga psicoanalítica.

Se trazan aquí, en principio, dos posiciones.

a.- Quienes sostienen que los conceptos generales de la psicopatología han caducado, argumentando que escuchan (leen) la singularidad. ¿Esto es escuchar (leer) la singularidad?

Rechazar los conceptos estructurales de las constituciones subjetivas, y conceptos tales como represión, forclusión, desmentida, como si estos conceptos estuvieran definidos de una manera aislada, y no producidos respecto de una articulación o montaje, aunque implícitamente se sigan usando de la forma que rechazan definir, no es escuchar (leer) la singularidad. Además, que los conceptos estén articulados o impliquen un montaje no resuelve nada porque seguimos en el plano teórico, pero como el psicoanálisis no es una epistemología, es necesario ubicar la lógica que dé cuenta de la operación transferencial que acontece, lo cual llevaría a poder articular las tres famosas preguntas: *¿Por qué me lo cuenta?, ¿dónde estoy en el decir?, ¿dónde se encuentra con lo que dice?*<sup>247</sup>

---

<sup>247</sup> Cf. Carlos Faig, *Preguntas elementales, "Ser y Sinthôme. Escritos políticos"*, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires, 2014, pp. 195-197.

b.- En segundo lugar, se encuentran los que plantean que a partir de los conceptos generales es posible determinar la singularidad, de modo tal que sin referencia no habría posibilidad de discriminar, de escuchar (leer). Ahora el problema se plantea en términos de que en cuanto la singularidad cae dentro del referente de lo general se pierde como tal, y además termina haciendo una lectura desde el saber referencial, *dogmática, analógica y aplicativa*. En esta línea, el diagnóstico psicopatológico como concepto, hace del ejemplo una ilustración del modelo y se acopla en él, *estableciendo, propugnando, manteniendo y definiendo* una relación de *causalidad lineal simple*: esto pertenece a esto otro y esto está implicado en esto otro.

Surge entonces la siguiente pregunta, ¿si la escucha (lectura) está determinada desde un saber textual, el mismo es posible leerlo prescindiendo de un saber referencial?

No hay manera de salir de este impasse, porque el planteo está mal formulado.

En primer lugar, habría que situar con qué noción de Universalidad estamos trabajando porque esto determina, o bien una posición epistémica, o bien una posición analítica respecto de la génesis del concepto. Si la lógica del Universal obedece a la lógica del *No-Todo*, podemos establecer que la génesis del concepto que se establece en psicoanálisis implica una relación singular respecto de la excepción. Una manera rápida de decirlo es que, en primer lugar, *el No-Todo que funda el conjunto se sostiene en la excepción que lo funda*, que no se encuentra ni dentro ni fuera del conjunto: es *la excepción fundante*; recuerden el famoso ejemplo de Russell sobre el bibliotecario encargado de escribir el catálogo de todos los catálogos que no se contienen a sí mismos.

En segundo lugar, esta relación singular respecto de la excepción, se articula *en y con* los rasgos del Universal a partir de que la singularidad funda la articulación en el sentido recién definido.

Y, en tercer lugar, es la excepción, el rasgo singular, el que establece la regla, es decir, la norma de articulación.<sup>248</sup>

Como verán estos tres postulados rompen con la idea clásica epistémica de aquello que sería un concepto riguroso y absoluto, ya que su valor en cuanto a su rigurosidad va a depender de tres factores:

Primero: El concepto debe tener el mismo valor para todas las muestras de su clase y, este valor funda el conjunto.

Segundo: El concepto debe, a su vez, poseer todos los rasgos característicos del género al cual representa.

Tercero: Su valor de rigurosidad está establecido en que no haya excepciones, es decir, no podría aparecer un rasgo diferencial ya que este rasgo distinto constituiría una excepción que llevaría a reformular el concepto.

De acuerdo a esto, queda puesta en cuestión el valor de la *verdad* para el psicoanálisis en tanto *la verdad* se constituye como medio decir y tiene estructura de ficción. Pero, además, es fundamental aquí la noción de *rasgo* ya que de acuerdo a *la política que se emplee*, que se ejerza sobre el rasgo, éste quedaría sometido a la lógica binaria más básica de la privación: la lógica de la presencia/ ausencia, es decir, si el rasgo se encuentra presente, entonces está dentro del cuadro, en cambio, si está ausente, queda fuera del cuadro. Desde este aspecto, el cuadro no sólo remite a una ilusión óptica y, por tanto, lo que da a leer establece una relación paradojal con la verdad que pretende instituir como científica, al mismo tiempo que, funda un campo al producirse él mismo,

---

<sup>248</sup>Cf. Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo editora S.A., Buenos Aires, 2004, y *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo, Homo sacer III*, Valencia, Pre-textos, 2000.

como el rechazo del rasgo, rechazo de lo que segregá, rechazo de la segregación, que se halla y sitúa naturalmente en el principio del campo de concentración.<sup>249</sup> originando un deseo universal, unánime y anónimo.

Al mismo tiempo, todo concepto remite a un problema, o a una articulación de problemas sin los cuales carecería de sentido, y que, sólo pueden ser despejados a medida que se produzca una operación sobre la evacuación de ese mismo sentido que lo constituye. A su vez, cada concepto remite a otros conceptos, no sólo en su historización sino en sus conexiones en el hecho de discurso porque lo propio del concepto consiste en volver los componentes que lo constituyen, distintos, heterogéneos e inseparables en cuanto a su articulación en el montaje que lo determina. De modo que, cada concepto al ser considerado desde el punto de coincidencia, de condensación de sus propios componentes, cada componente se constituye en un rasgo que no debe ser considerado general o particular sino una mera singularidad que se particulariza o generaliza según se le otorguen valores variables o se le asigne una función constante en el hecho de discurso. En este sentido, es inverso a lo que ocurre en la ciencia ya que no hay constante ni variable en el concepto y no se diferenciarán especies variables para un género constante como tampoco una especie constante para un individuo variable.

Cuando Ludwig Wittgenstein, en *el cuaderno azul* de *Los cuadernos azul y marrón*, escribe que el *ansia de generalidad* es el resultado “de cierto número de tendencias conectadas con algunas confusiones filosóficas.”<sup>250</sup> Nos recuerda la visitada advertencia Borgiana aplicable a cualquier intento de clasificación como operaciones del monismo o del idealismo ya que, “Este monismo o idealismo total invalida la ciencia. Explicar (o juzgar) un hecho es unirlo a otro; esa vinculación, en Tlön, es un estado posterior del sujeto, que no puede afectar o iluminar el estado anterior. Todo estado mental es irreducible: el mero hecho de nombrarlo –*id est*, de clasificarlo— importa un falseo. De ello cabría deducir que no hay ciencias en Tlön —ni siquiera razonamientos. La paradójica verdad es que existen, en casi innumerable número. Con las filosofías acontece lo que acontece con los sustantivos en el hemisferio boreal. El hecho de que toda filosofía sea de antemano un juego dialéctico, una *Philosophie des Als Ob*, ha contribuido a multiplicarlas. Abundan los sistemas increíbles, pero de arquitectura agradable o de tipo sensacional. Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud: buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. Saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos. Hasta la frase ‘todos los aspectos’ es rechazable, porque supone la imposible adición del instante presente y de los pretéritos.

Tampoco es lícito el plural ‘los pretéritos’, porque supone otra operación imposible...”<sup>251</sup>

Sin embargo, de los cuatro puntos que desarrolla Wittgenstein al respecto, el punto a) y el d) son los que nos interesan respecto de lo que estamos desarrollando. Con respecto

<sup>249</sup> El texto de Lacan se encuentra en *la nota 3 de Préface a une thèse*, au livre d'Anika Rifflet Lemaire «Jacques Lacan» Charles Dessart, Bruxelles 1970, pp 9-20; reeditado en *Autres Écrits*, Le Seuil, París, 2001, pp. 393-402, y la traducción en castellano con las notas a pie de página se pueden encontrar en: *Prefacio a una tesis*, “Jacques Lacan Otros Escritos”, editorial Paidós, traducción Graciela Esperanza, revisión Graciela Esperanza y Guy Trobas, Buenos Aires, Argentina, 2012, pp. 413-423, y en: *Verba Volant*, Revista de Filosofía y Psicoanálisis Año 6, No. 1, 2016, UCES Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, traducción de Agustín Kripper, pp. 69-79.

<sup>250</sup> Ludwig Wittgenstein, *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Colección Estructura y Función, ed. Tecnos S.A., 2<sup>a</sup> edición, Madrid 1993, p. 45.

<sup>251</sup> Jorge Luis Borges, *Tlön Uqbar Orbis Tertius*, “Obras Completas, Tomo I”, Emecé editores S.A. España 1984, p. 422.

al primero, establece que: “a) La tendencia a buscar algo común a todas las entidades que usualmente incluimos bajo un término general. Tenemos tendencia a pensar que tiene algo común, digamos a todos los juegos, y que esta propiedad común es la justificación de que se aplique el término general “juego” a los distintos juegos; ya que los juegos forman una familia, cuyos miembros tienen aires de familia... (algunos comparten un rasgo común y estas semejanzas se superponen). La idea de que un concepto general es una propiedad común de sus casos particulares está conectada con otras ideas primitivas y demasiado simples de la estructura del lenguaje. Es comparable con la idea de que las propiedades son ingredientes de las cosas que tienen las propiedades; por ejemplo, que la belleza es un ingrediente de todas las cosas bellas como el alcohol lo es de la cerveza y el vino, y que, por tanto, podríamos conseguir la pura belleza, no adulterada por ninguna cosa bella.”<sup>252</sup> Y en el cuarto punto, dice: “d) Nuestra ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y, en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de la generalización. [...] En vez de ‘ansia de generalidad’ podría haber dicho también la actitud despectiva hacia el caso particular’ [...] El desprecio por lo que parece el caso menos general proviene en lógica de la idea de que es incompleto.”<sup>253</sup>

Entonces la pregunta central que aparece aquí se podría formular así: ¿Qué pasa con los rasgos?

Tomando el ejemplo que da Wittgenstein, refiriéndose a los conceptos generales, sobre los rasgos familiares, en la nosología podemos apreciar que nos encontramos con que los rasgos que aparecen en A, desaparecen en B, vuelven aparecer en C. En este sentido, cada vez que aparece un concepto en psicoanálisis y esto lo podemos apreciar tanto en Freud como en Lacan, va seguido de una reflexión o juicio clínico luminoso, que aparece, luego desaparece, vuelve aparecer, en una *relación dialéctica y de recursividad*<sup>254</sup> entre la praxis que evoca y la determinación transferencial del concepto, el rasgo entre ambos evoca la posición del analista en esa transferencia.

Un corolario de la operación que lleva a la construcción del concepto es que sitúa la imposibilidad misma de totalizar, es decir, sitúa la totalidad en tanto No-Todo. En este sentido, si los diagnósticos se constituyen como conceptos, no hay cuadros o campos que los incluyan porque quedan excluidos del cuadro o del campo mismo. Entonces, no sólo se da una inversión dialéctica de ascenso de lo abstracto a lo concreto, sino también que hay un salto entre el ascenso de la clínica como *saber supuesto*, a la exposición del concepto, como un *saber depuesto*. Este salto, este pasaje de la clínica a la teoría exige siempre un juicio sobre la acción, un juicio sobre el acto mismo de la operación analítica en juego, lo cual es muy distinto a situar una justificación o reflexión filosófica, moral, científica, etc.

Entonces, podemos afirmar que la singularidad no tiene una relación de causalidad lineal con el concepto nosológico. No hay totalidad homogénea, ya que, si hubiera totalidad homogénea, no habría singularidad, habría cuadros que constituirían un campo. Por lo tanto, este panorama ubica y, nos reubica respecto de la pertinencia con relación al diagnóstico, y a cómo situar el sujeto para el psicoanálisis respecto del sujeto que la ciencia forcluye. Esto no es nuevo.

<sup>252</sup> Ludwig Wittgenstein, *Ibidem*, p. 45.

<sup>253</sup> Ludwig Wittgenstein, *Ibidem*, p. 46.

<sup>254</sup> Yuk Hui, *Recursividad y Contingencia*, Caja Negra editora, Buenos Aires, 2022.

Por lo dicho hasta acá, entendemos que la génesis del concepto en psicoanálisis, obedece al trabajo *con el significante que se realiza en la operación analítica*, éste, se constituye en *un entramado del montaje del decir y del cuerpo* que tienen diversos estratos heterogéneos, de cuyo *anudamiento nacen, proliferan y se constituyen* nuevos sentidos que presentan componentes diversos que, al mismo tiempo, en la articulación (anudamiento) de estos componentes, definen al concepto como tal. El concepto en este sentido, constituye un *montaje, una articulación y una división* de elementos que forman un conjunto covariante desde la lógica modal que Lacan enseña como No-todo, en tanto totaliza sus componentes en este montaje, es decir, en tanto y en cuanto, el concepto opera como *una extimidad que funda el conjunto como No-todo* constituyéndose como una presencia sobre el fondo de una ausencia y una ausencia sobre el fondo de una presencia; en este sentido, se diferencia del binarismo constitutivo de todo concepto en el sentido epistémico clásico. Por lo tanto, la constitución, y construcción del concepto en psicoanálisis remite a la relación misma entre *la falta y el significante*. Pero, fundamentalmente, si nos remitimos a la relación que se establece entre la génesis de un concepto en psicoanálisis y la operación transferencial, queda claro que la experiencia del análisis, de un análisis, no es una pura “experiencia conceptual”, entendiendo para esto “experiencia conceptual”, –siguiendo a Jorge Fukelman–, “*al trabajo sobre los conceptos*. Sí se trata, en cambio de *cómo arribar al trabajo de los conceptos* (en el doble sentido del genitivo), que, para el caso, nos llevaría a abordar *cómo llegar al trabajo significante* a partir de lo que es *la experiencia banal de la conciencia*.<sup>255</sup>

Entonces, como la singularidad al insertarse en los distintos niveles que componen el concepto, lo singulariza, podemos afirmar que no hay totalidad, cada vez que un movimiento de la operación transferencial lleva a un trabajo con el significante, en tanto que, se produce este montaje de niveles heterogéneos y sobredeterminados por la transferencia, estableciéndose una combinación única y singular que sostiene la universalidad, pero desde la extimidad. La singularidad se excluye, pero requiere de la Universalidad que, en tanto, *No-todo, localiza, y circunda un agujero*; lo cual es muy distinto a decir que le falta algo. Por eso Lacan va a decir que: “La teoría, o más bien el machacar que lleva ese nombre y que es tan variable en sus enunciados que a veces parece que sólo su insipidez mantenga en ella un factor común, no es más que *el rellenamiento de un lugar donde una carencia se demuestra, sin que se sepa ni siquiera formularla*.<sup>256</sup>

Una conclusión que podemos extraer de esto, es que no se puede construir una nosología por fuera de la singularidad, ni fuera de la transferencia ya que *estamos implicados como instrumentos de la misma*, de modo tal que *no podría haber diagnóstico previo a mi ubicación en la lengua de ese análisis*, de lo contrario estaríamos construyendo cuadros dentro de un campo común rechazando el rasgo, forcluyendo el rasgo. Si esto ocurriera, el campo nosológico que se funda en el rechazo del rasgo, despoja la singularidad, retornando desde lo real, efecto de este rechazo, un discurso total, científico monista o idealista. Por tanto, podemos decir que en psicoanálisis no hay ejemplos, esto es imposible, ya que esta construcción evoca rigurosamente lo que el analista hace como des-ser del S.s.S. cuando analiza en una

<sup>255</sup> De Gainza M. Paula, Lares Jorge Miguel, *Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis: juego e infancia*, Editorial Lumen, colección Cuerpo, Arte y Salud, serie roja, primera edición, Buenos Aires, 2011, p.133.

<sup>256</sup> Jacques Lacan, *Cuatro. Del sujeto por fin cuestionado*, “Escritos 1”, siglo XXI editores S.A., tercera edición, nuevamente corregida, México, D.F. 2009, p. 226.

praxis que lo determina como *instrumento de la transferencia*. Esto implica que, si el saber es supuesto, el hecho de que el analista sepa o no sepa es un planteo erróneo; el analista no tiene idea desde la primera interpretación lo que ahí comienza, más bien se ve llevado a interpretar sin saber; “sin embargo, aparece concernido en su trabajo y en su persona por ese saber que empieza a localizarse. El objeto (a), donde encontramos la eficacia transferencial, no es algo que el analista sepa. [...]”

Que el analista quiera saber o crea saber, no arregla nada. Porque si sabe, el saber es de origen, y entonces, no es transferencial, puesto que es un saber ya sabido. Admite ser formulado sin barrer el sujeto supuesto saber. Que el analista quiera no saber, tampoco arregla nada, porque en definitiva tiene que responder por el *saber de la transferencia*, por el *saber supuesto*, o sea que el analista no se exceptúa del saber supuesto. [...] Por lo tanto, en psicoanálisis, mientras se pueda contestar “quien sabía antes”, el saber no es transferencial. Si se toma en serio la enseñanza de Lacan –y esto lo he podido corroborar en muchos servicios de psicopatología donde los analistas adscriben a diferentes escuelas: kleinianos, escuelas del yo, lacanianos– hay que dar cuenta de la operación en el analista. <sup>257</sup>

“Lo importante es capturar la operación en juego, sea en símbolos, en fórmulas o en palabras. No es fácil hablar de lo real, lo único que hay de real es que ‘no hay relación sexual’; que por otra parte es lo único no simbolizable. La imposibilidad de la relación sexual es recubierta por la castración. Lo real obliga a suponer. Así la sexualidad queda ligada con la transferencia.

[...] Parafraseando a Lacan, el deseo del analista es lo que opera en último término en el psicoanálisis, ubicado ese deseo, *no hay distancia entre teoría y práctica*. Reintroducir el deseo del analista en la cura a través de la *interpretación de la fantasía*, es hacer que se ponga en juego el deseo del analista que conduce el análisis, mediante la *deducción de fantasías inconscientes*, lo que permitiría dar cuenta de los síntomas.

La localización correcta de la transferencia impide que el psicoanálisis se transforme en una epistemología, tomando el lugar de una teoría en segundo grado destinada a significar los enunciados del paciente. La confusión entre fantasma fundamental y pulsión impide ver que la transferencia en la clínica presenta una multiplicidad enorme de objetos [...] La determinación del objeto del fantasma como alguna de las cinco especies del objeto a, remiten en todo caso, a una “pulsión fundamental” y no al fantasma fundamental.

Hasta ahora lo que tenemos es una nosología psiquiátrica aplicada al psicoanálisis. Habrá que tratar de construir una nosología transferencial. Es decir, la nosología psiquiátrica debe abrirse a un planteo transferencial del psicoanálisis.”<sup>258</sup>

“Haciendo un psicoanálisis aplicado, se puede hacer cualquier diagnóstico. El diagnóstico correcto, más allá de los temas, es un *diagnóstico transferencial*. ”<sup>259</sup>

“Lacan decía que si se desarrollaba una nosografía psicoanalítica podría dejar iguales todos los cuadros que conocemos, o cambiarlos por completo.”<sup>260</sup>

<sup>257</sup> Rogelio Fernández Couto, *Capítulo I. Un caso de excepción*, La operación psicoanalítica, colección Clínica Psicoanalítica, editorial Xavier Bóveda Buenos Aires, 1994, pp. 64-66.

<sup>258</sup> Rogelio Fernández Couto, *Introducción*, La operación psicoanalítica, colección Clínica Psicoanalítica, editorial Xavier Bóveda Buenos Aires, 1994, pp. 50-51.

<sup>259</sup> Cf. Rogelio Fernández Couto, *Capítulo II. El hombre del pene pesado*, La operación psicoanalítica, colección Clínica Psicoanalítica, editorial Xavier Bóveda Buenos Aires, 1994, pp. 70-78.

<sup>260</sup> Rogelio Fernández Couto, *Capítulo I. Un caso de excepción*, La operación psicoanalítica, colección Clínica Psicoanalítica, editorial Xavier Bóveda Buenos Aires, 1994, pp. 53-67.

Por el momento sólo se ha desarrollado una nosografía proveniente de la psiquiatría salvo algunas excepciones, que podemos leer en trabajos publicados tales como los de Carlos Faig en *Lecturas Clínicas*, Marta Beisim en *Conferencias y Escritos*, Rogelio Fernández Couto en *La operación psicoanalítica*, Omar Fernández en *Commutación de la lengua, Lecturas Clínicas de la operación analítica en la Infancia*, en *Lecturas Clínicas de la operación Analítica* y en el presente semanario.

Creo que este es un punto de partida. Esta evocación de lo que el analista des-es, no es lo que el analista hace, sino que *en el valor de enunciación de lo que hace*, se constituye, en cada operación transferencial, lo que determina su lugar, instituyéndolo como des-ser. *No hay analista previo a esta operación, no hay analista por fuera de la lengua de un análisis que lo localice*. Que en la escucha haya un olvido de todo saber referencial, es un olvido fructífero en tanto reaparece en el momento en que es evocado por algo del material, pero ahí aparece de una manera singular respecto de la forma en que es evocado, ya que la misma lo vuelve a constituir como saber referencial a partir de una operación de disolución del saber supuesto. En esta articulación con la singularidad que vuelve de un modo implícita, está sostenida por lo que Lacan llama *deseo del analista*. Si lo evocado no vuelve de un modo implícito de esta manera, entonces ahí no hay análisis.

Desde esta perspectiva podemos decir, que en la operación analítica estos procesos de aparición y desaparición van dejando huellas de una presencia que se ha desvanecido sobre el fondo de una ausencia y de una ausencia que se hace presente sobre el fondo de una presencia, en tanto toda presencia se articula sobre el fondo de una representación y toda representación queda articulada sobre el fondo de una presencia, de este modo es posible aprehender el sentido que Freud nos enseñaba como *La Otra escena*. Esta es una aproximación al concepto de excepción que articula *el saber supuesto ligado a la singularidad*. En este sentido, lo que evoca es que *en el orden del lenguaje no hay razón última que lo justifique*, por esto Lacan a la altura del seminario 20, *Otra vez/Aún*. (1972-1973), llega a decir que el lenguaje es supuesto, y como no hay razón última que lo justifique tampoco hay sentido último. Podemos afirmar entonces que este movimiento transferencial que se produce *en la operación analítica y con la operación analítica*, constituye la evacuación de sentido como punto de llegada. Por esto mismo, el análisis es una travesía del sentido, en el doble sentido del genitivo, que, a su vez, es *la posibilidad de poder decir algo en el hablar*, ya que, como la relación que se establece entre *el cuerpo y el lenguaje* es un conjunto vacío, y de ahí su consonancia, *el cuerpo mutilado converge con el significante que hace falla en el mismo lugar*<sup>261</sup> y de ahí, podemos concluir con Lacan que *La pulsión es el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir* (*les pulsions c'est l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire.*)<sup>262</sup> Esto es muy distinto a sostener *el reemplazo del decir por un conjunto de signos ordenados*, que – como bien señaló Fukelman en alguna ocasión – amenazan constituir la religión *como un entramado ordenado de prescripciones absolutas*.

Desde este planteo respecto del decir, hablar de estructura, implica hablar y localizar estos matices diferenciales respecto de la demanda, que Lacan ha traducido en términos

<sup>261</sup> Cf. Carlos Faig, *LA PULSIÓN*, “La transferencia supuesta de Lacan”, Xavier Bóveda Ediciones, primera edición, Argentina, octubre de 1984, pp. 97-101.

<sup>262</sup> Jacques Lacan, *Leçon 1, 18 novembre 1975*, “Séminarie 20, *Le Sinthome (1975-197676)*”, Staferla, staferla.free.fr, p. 6.

de cómo el sujeto recibe del Otro su propio mensaje en forma invertida. Por este motivo, podemos entrever que tenemos un mapa complejo, pero no tenemos establecidas arquitecturas, porque la determinación transferencial que implica la operación analítica, está en el centro de la estructuración de aquello que Freud nos enseñó a nombrar como *la causa perdida*, y que Lacan nos enseñó a leer en la constitución de este conjunto como No-todo. La singularidad en la clínica se impone si hay deseo del analista que opere.

Un corolario que podemos extraer de este desarrollo es que *el diagnóstico no puede inferirse del nombre, ni puede establecerse como nombre*. El diagnóstico desde el inicio del psicoanálisis fue articulado al dispositivo. Con lo cual, el diagnóstico en psicoanálisis es inherente al método, y esto es, el estilo de la operación transferencial, el estilo que produce esa operación transferencial. Es la transferencia quien determina el diagnóstico en tanto los “tipos libidinales”<sup>263</sup> –aludiendo al texto freudiano homónimo–, que inaugura una clínica, referida fundamentalmente al lugar libidinal del analista en tanto determinado por esa operación transferencial a diferencia de lo que comúnmente entendemos por diagnóstico psiquiátrico-psicoanalítico: Neurosis, Psicosis, Perversión. Lo cual lleva necesariamente al analista no sólo a leer sobre los efectos de su acto, sino también, a leer la sobredeterminación de esta lectura en tanto constituye las distintas modalidades de subjetivación en la operación analítica.

Al respecto podemos situar en Freud, que el diagnóstico se constituye como un montaje de elementos diversos, no superponibles ni opuestos; y en esto, cabe señalar que cuando él habla de la pulsión como uno de los fundamentos del psicoanálisis, ahí señala una relación estricta entre la génesis de un concepto en psicoanálisis y su praxis. Esta génesis obedece a un triple montaje de elementos diversos, no superponibles ni opuestos con relación a la técnica analítica. Estos elementos diversos se manifiestan en primer lugar, respecto de la modalidad transferencial específica que se realiza en la operación analítica, en segundo lugar, a través de *la modalidad del conflicto en juego*, es decir, de la constitución del síntoma como formación de compromiso entre la expresión del deseo –de la particularidad de su constitución efecto de la relación que se establece *en* y *con* el lenguaje–, y lo que impide su realización, y en tercer lugar, respecto de la modalidad de disposición libidinal en el aparato psíquico que no constituye un cuadro psicopatológico. Estos tres elementos diversos que, en primer lugar, remiten a *la división transferencial respecto del objeto como cuerpo, falo simbólico, Demanda o juego de transferencia (localizando la relación objeto parlante y objeto parcial)*, en segundo lugar, de acuerdo a *el conflicto que se pone en juego*, remite a un posicionamiento subjetivo y, por último, a la disposición libidinal que hace –desde la lectura actual– a la expresión de *la constitución del sujeto con su objeto*. Tenemos entonces la relación técnica, es decir, *distintas modalidades de operaciones transferenciales*, tenemos también, *la constitución deseante en la estructuración dinámica de los síntomas* –lo cual sitúa la relación misma con la falta y su retorno como aquello que dice acerca de la modalidad en juego respecto de lo que intenta restituirse– y, finalmente nos encontramos con *las disposiciones libidinales*, –que, continuando con el legado Freudiano que nos deja tanto en *El malestar en la cultura* como en *El porvenir de una ilusión*–, como *la modalidad específica de satisfacción* que, –continuando con el camino abierto por Freud en *Tipos libidinales*– que no necesariamente coinciden y convergen con la relación ternaria clásica de Neurosis,

---

<sup>263</sup> Sigmund Freud, *Tipos libidinales* (1931), “Obras Completas, Tomo XXI”, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 1976, segunda reimpresión 1990, pp. 215-222.

Perversión y Psicosis, lo cual lleva a pensar la cualidad del objeto transferencial específico que se articula con cada sujeto, y que se localiza en la transferencia específica que tiene lugar en la operación analítica.

Por otro lado, encontramos en Lacan a la altura del Seminario 11, *Los fundamentos del psicoanálisis* (1964), en la reunión del 29 de abril de 1964 donde instituye, funda y escribe la relación que se establece entre *el deseo del analista, la técnica y la modalidad de satisfacción libidinal*. Ahí dice claramente que en este asunto no sólo “entra en juego lo que el analista se propone hacer con el paciente. También está lo que el analista se propone que su paciente haga de él.”<sup>264</sup>, teniendo en cuenta que este *se propone* es impersonal y no, yoico ni volitivo. En este sentido, Lacan señala ahí, a modo de ejemplo paradigmático, la posición (el deseo) de Abraham como *madre completa*, el de Ferenczi como *padre soltero* y el de Nürnberg al ubicarse como árbitro de los poderes de la vida y de la muerte, aspirando a una *posición divina*.

Una apreciación posterior. Lacan va a sostener en el Seminario 15, *El Acto Psicoanalítico (1967-1968)*, en la reunión cerrada del 27 de marzo de 1968, casi al final de la reunión la necesidad de establecer *un diagnóstico transferencial*, y lo que él entiende por *diagnóstico transferencial* desde el punto de vista psicoanalítico, a diferencia de lo que se concibe por diagnóstico psiquiátrico, se refiere al punto – dice él– “en que yo estoy cuando les digo que el control para que el analista escape a esta vacilación que lo hace inclinar fácilmente en una especie de enseñanza ética, es que *él se dé cuenta de lo que hay en cuestión en el mismo lugar de lo que condiciona la vacilación esencial, a saber el objeto (a)*, y que más que el que al cabo de sus años de experiencia, se considere como el clínico, a saber, *el que, en cada caso, sabe hacer la ubicación del asunto [...] nunca hago apologías, les muestro la realidad de lo que pasa en cuanto al analista*, figurada en otros ejemplos y de lo que no es asombroso que *sean ejemplos tomados del arte por ejemplo, algo para orientarse a saber, por tener otro tipo de conocimiento que esta especie de conocimiento de ficción que es el suyo y que lo paraliza, cuando se interroga sobre un caso, cuando hace la anamnesis, cuando lo prepara, cuando empieza a acercársele*, pero *una vez que entre en el análisis, que busque en el caso, en la historia del sujeto, de la misma forma que Velázquez está en el cuadro de las Meninas*, donde estaba él, el analista, en tal momento y tal punto de la historia del sujeto; [en ese drama lamentable, él sabrá lo que pasa con la transferencia.] [ahí el tendrá una ventaja, el sabrá aquello que ocurre en la transferencia aquello que es y está en la transferencia: ser como modo de estar] A saber, que (como todos saben) el pivote de la transferencia, eso, no pasa por su persona. Es algo *que ya está allí. Eso le daría otra manera de abordar la diversidad de los casos. Probablemente, a partir de ese momento, el llegará a encontrar una nueva clasificación clínica que la de la psiquiatría clásica que no ha sido tocada ni enhebrada [tocada, sacudida, quebrantada, debilitada,] [ébranlé]*, y por una buena razón, que hasta el

<sup>264</sup> Jacques Lacan, Je vous ferais l’analyse d’Abraham, simplement à partir de sa théorie des objets partiels. Il n’y a pas que ce que –dans l’affaire– que ce que l’analyste entend faire de son patient, il y a aussi ce que l’analyste entend que son patient fasse de lui. Abraham –disons– voulait être une mère complète.

– Et puis je pourrais aussi m’amuser à ponctuer les marges de la théorie de Ferenczi d’une chanson célèbre de Georgius: *Je suis fils-père*.

– Et que Nürnberg a aussi ses intentions, et que dans son article vraiment remarquable sur «Amour et transfer», se montre en position d’arbitre des puissances de vie et de mort où on ne peut pas ne pas voir, de quelque façon, l’aspiration à une position divine.” Leçon 12, 29 avril 1964, “Séminarie 11, Fondements de la psychanalyse, (1964)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 87.

*momento sobre ese tema nadie pudo hacer otra cosa que seguirla (y acompañarla)*".<sup>265</sup> Lacan claramente sitúa que la posición del analista en la transferencia en cuanto objeto, no sólo no tiene que ver con su persona sino con *su lugar en el cuadro de la lengua de ese análisis*, pero, además, *ubicar su posición como objeto y realizar un diagnóstico transferencial constituye la misma operación*. Este hecho, sitúa la dimensión de *localización en el decir, la dimensión de realización transferencial en juego y la dimensión de suplencia en juego* referida a las tres famosas preguntas clínicas que Faig expuso y desarrolló con extrema lucidez que nos ubican con relación a esto. Paso a describirlas, la primera: *¿Por qué me lo cuenta?* corresponde a Jorge Fukelman, quien precisaba que lo que el paciente *cuenta*, no coincide con el hecho de que *me lo cuenta*; precisión que localiza, en esta división orgánica, *el camino de acceso a la aprensión del objeto*. A su vez, las dos siguientes pertenecen a Carlos Faig: *¿Dónde estoy en el decir del paciente?* –con la siguiente aclaración que él hace al respecto, en tanto que “para situar la transferencia mediante esta pregunta, debemos esquivar adjudicarle alguna intención, [...] o que todo esto forme parte de un diálogo [...].”<sup>266</sup> ya que “pensar dónde estoy en el decir” resuelve la *falta de posición sexual del sujeto en análisis* (la S barrada es precisamente eso).<sup>267</sup> Esto lleva a atender luego, a la *realización transferencial* en juego. En cuanto a la tercera, “*¿Cómo hacer para que el analizante, el paciente, se encuentre con lo que dice?*”, esto es, *¿dónde se encuentra con lo que dice?* Esta dimensión –señala Faig– refiere a *la posición sexuada* (dando por supuesto que el desarrollo transferencial suple la falta de posición sexual del sujeto). Se observará que esta forma de *trabajar –ligando los planos del decir, la realización y la suplencia*– es casi *inmediatamente sexual y se opone al aire epistemológico del lacanismo*.<sup>268</sup> Por esto, cuando Lacan habla, en esta clase, de *la vida privada* se refiere por un lado, al goce sexual supuesto que el desarrollo transferencial suple respecto de la falta de posición sexual del sujeto y, al mismo tiempo a la ubicación del analista en el decir de la lengua de ese análisis (en el doble sentido que el genitivo le imprime a la expresión), que resuelve –como dice Faig– la *falta de posición sexual del sujeto en análisis* (la S barrada es precisamente eso). Este planteo se puede deducir de esto que Lacan enuncia de la siguiente manera, aunque no esté explicitado posteriormente por él ni llegue a desarrollarlo.<sup>269</sup>

---

<sup>265</sup> Jacques Lacan, *Leçon 15, 27 mars 1968, Séminarie 15, L'Acte Psychanalytique*, (1967 – 1968), Staferla, staferla.free.fr., p. 133.

<sup>266</sup> Carlos Faig, *Preguntas elementales III. Ecuaciones mínimas*, facebook grupo Textos, 2015.

<sup>267</sup> Carlos Faig, *Ibidem*.

<sup>268</sup> Carlos Faig, *Ibidem*.

<sup>269</sup> “*¿Qué es la vida privada? ¿Por qué está tan privada esta vida privada? Eso debería interesarnos.*

*A partir del momento en que uno hace un análisis hay que decir que no hay más vida privada.* Es necesario decir que cuando las mujeres están furiosas porque su marido se hace analizar, tienen razón. Eso puede molestarnos, a nosotros, analistas; es necesario reconocer que ellas tienen razón porque *no hay más vida privada. Eso no quiere decir que se vuelva pública*. Hay un cierre de esclusa intermedio: es una vida psicoanalizada o psicoanalizante. No es una vida privada.

Esto sirve para hacemos reflexionar. Después de todo, ¿por qué es tan respetable esta vida privada? Se los voy a decir: *Porque la vida privada es lo que permite mantener intactas esas famosas normas que a propósito del chalet de montaña yo estaba mandando a la mierda*.

*"Privada" quiere decir todo lo que preserva sobre ese delicado punto de lo que pasa con el acto sexual y todo lo que se deriva de eso, en el apareamiento de los seres, en el "tú eres mi mujer, yo soy tu hombre" y otras cosas esenciales sobre otro registro que conocemos bien: el de la ficción.*

*Es lo que permite mantenerse en un campo, donde nosotros, analistas, introducimos un orden de relatividad que, como ven, no es fácil de dominar y que podría ser dominado con una sola condición, si*

Retomando estas tres preguntas clásicas ya citadas, “*¿por qué me cuenta esto el paciente?*”, *¿dónde estoy en el decir del paciente?*, y *¿cómo hacer para que el paciente se implique en su decir?*, oiga lo que se está diciendo. Estas dos últimas nos llevan a precisar *el trabajo* que hacemos con respecto *la falta del Otro*, *con nuestra falta y con la falta de origen* (en el doble sentido del genitivo).

Cabe hacer aquí una aclaración, si bien es incorrecto la traslación de lo que ocurre en el análisis con un sujeto que presenta una posición postpubertad con un sujeto ubicado en la infancia; ya que, en la infancia, no solo se plantean diferencias respecto de la relación con *la palabra, el objeto, y el amor*, sino que principalmente con lo que en la infancia implica el juego, debido a que, postpubertad, lo que en la infancia quedaba planteado con relación al juego, toma respecto de la palabra, el nombre y la posibilidad de nombrarse; posiciones diferentes en tanto y en cuanto son posiciones diferentes frente a la castración. Sin embargo, el orden de estas preguntas tienen su pertinencia respecto del juego en tanto que, por un lado, el: *¿a qué estamos jugando?*, nos plantea una diferencia entre *el hecho de que juguemos* un juego manifiesto con respecto a *al juego que estamos jugando* en el que el juego manifiesto está sostenido, (dimensión que nos lleva a plantear el juego supuesto –al decir de Faig– o juego de transferencia –tal como lo desarrolla Marta Beisim–) en segundo lugar, *¿dónde me encuentro en el juego que estamos jugando?* plantea *mi ubicación con relación al personaje, los objetos pulsionales, al objeto parlante, la máscara*, de acuerdo a la edad del niño es decir, si es prelatente, latente, postlatente, y aquí, habría que hacer una salvedad respecto del púber y el adolescente con relación al juego y a la torsión que implica el complejo de

---

*pudieramos reconocer el lugar que allí tenemos, en tanto que analistas, no en tanto que analistas sujetos del conocimiento, sino en tanto que analistas instrumentos de esta revelación.*

Al respecto, se plantea la cuestión de la vida privada del analista. Sólo lo digo al pasar, puesto que, naturalmente, hay obras ampliamente difundidas y una de ellas que tiene el mayor éxito, donde se habla de la calificación, del abrochamiento de lo que debe ser el buen analista, lo menos que se le puede exigir es que tenga una vida privada feliz. ¡Es adorable! Y, además, todo el mundo conoce al autor; no quiero ponerme a especular. En fin...

Pero que un analista por ejemplo pueda mantener lo que acabo de definir como el estatuto de la vida privada es algo... Es justamente porque *el analista no tiene vida privada que más vale, en efecto, que mantenga muchas cosas al abrigo, es decir, que, si él tiene que saber en qué lugar estaba ya en la vida de los pacientes, la recíproca no siempre es forzosamente necesaria*.

*Pero hay otro plano, sobre el que se juega este asunto de la vida privada; es justamente el que acabo de destacar, a saber, el de la consistencia del discurso.* Es justamente porque *el analista no sabe, hasta ahora, sostener en ningún grado el discurso de su posición que se hace de cualquier otro. Todo está bien para él*.

*El hace esa especie de enseñanza*, que es como todas las enseñanzas, mientras que la suya no debiera parecerse en nada a las otras, a saber, *¿qué es enseñante de qué? De lo que le hace falta a los enseñados que ya lo están*, es decir, enseñarles sobre los temas, que se trate todo lo que ya saben, es decir, justamente lo que está más a mano; todas las referencias le son buenas; *enseñará todo, no importa qué, excepto psicoanálisis*. En otros términos, eso por lo que yo me preocupé de comenzar, tomando las cosas al nivel más a ras de tierra, a saber, lo que puede parecer lo menos cuestionable y mostrarnos que el psicoanálisis justamente las cuestiona, es imposible escribir si no es en forma de desafío las dos primeras líneas que están acá.

*Lo que hace el estatuto del analista es, en efecto, una vida que merece ser llamada vida privada, es decir, el estatuto que se da es propiamente en el que mantendrá (está construido para eso) la autorización, la investidura del analista, su jerarquía, el ascenso de su gradus, de forma tal que al nivel en que para él eso puede tener consecuencias, esta función la suya, la más escabrosa de todas que es la de ocupar el lugar de ese objeto (a), eso le permite conservar sin embargo estables y permanente todas las ficciones más incompatibles con lo que resulta de su experiencia y del discurso fundamental que lo instituye como hacer.*” Jacques Lacan, *Leçon 15, 27 mars 1968, Séminarie 15, L'Acte Psychanalytique, (1967 – 1968)*, Staferla, staferla.free.fr., pp. 133-134.

castración. Finalmente, en tercer lugar, *¿estoy jugando este juego sin saber?*, si es así, recién ahí se instala la condición necesaria para mi entrada en el juego ya que inscribiría *la potencialidad del no, en el juego*, es decir, que, si el juego se instala como tal, no hay posibilidad alguna de que el niño “*no pueda, no, no reconocerse ahí*”, él mismo, jugando. Esto último daría para un desarrollo más extenso respecto del concepto “potencia-del-no” que plantea Agamben<sup>270</sup>.

II.- Como la praxis analítica no obedece a una epistemología “científica” sino que se constituye en torno a una operación transferencial, –tal como intentamos establecer en el punto I–, el diagnóstico desde esta perspectiva queda en una relación de disyunción con la epistemología clínica. Situar el diagnóstico en términos epistémicos, o una clínica epistémica, excluye la ubicación de lo que entendemos por deseo del analista, ya que, al menos una condición de la posición del analista es el desprendimiento del saber en tanto “el analista dispuesto a reconocer lo que sabe, sufre de lo que se le demanda aliviar.”<sup>271</sup> En este sentido, el saber del analista *no se constituye por la objetivación de su experiencia*.

III.- La afirmación: Diagnósticos estructurales en psicoanálisis, lleva a plantear la pregunta: *¿Un diagnóstico Psicoanalítico?*

Daniel Rubinsztejn, decía que “La histeria”, es con su deseo insatisfecho, una manera adecuada de decir la estructura anormal de la sexualidad. Un malestar que acosa con demandas insaciables, satisfacciones libidinales conquistadas a las que no se quiere renunciar, y adherencias desgraciadas. La histeria en este sentido, diagnostica a la sexualidad. El sujeto del inconsciente no es diagnosticable, al menos en los términos que se plantea comúnmente el diagnóstico. *¿Habrá otro diagnóstico posible?*<sup>272</sup> Si el diagnóstico estructural implica “*Un*” diagnóstico Psicoanalítico, que estable una renegación del deseo del analista en tanto lo que no hay es “*Un*” diagnóstico Psicoanalítico sino una ubicación transferencial de ese analista en *la lengua de un análisis que lo determina como instrumento de la transferencia que la operación analítica produce*, en este sentido, diagnóstico y clasificación son cosas distintas. Hoy nos encontramos frente a la ausencia de diagnósticos transferenciales, con categorizaciones diversas, que tienden al infinito. De ahí el surgimiento cuantitativo, como novedad de lo actual, de las sistematizaciones que plantean bajo la alusión de una clínica actual, nombres que van de la enfermedad mental, trastornos de borde, patologías del acto, inclasificables etc. hacia una especie de espejismo de precisión que sustituye el diagnóstico por la clasificación, de modo tal que los diagnósticos “en términos del ser son algunos eufemismos utilizados por el esperanto psicopatológico. El eufemismo implica la suspensión de la función subjetivante, filiatoria de la lengua.”<sup>273</sup> Sostener que hay una clínica de los goces, o de lo real, o de los bordes, o de las psicosis, o del fantasma, o de la angustia”<sup>274</sup>, o de “*las infancias*”, o de las impulsiones, o del consumo, o de la patología del acto, etc.; “es el intento de construir un muro, justamente

<sup>270</sup> Cf. Giorgio Agamben, *¿Qué es el acto de creación?*, “El fuego y el relato”, editorial Sexto Piso, S.A., España, 2014, pp. 35-45.

<sup>271</sup> Jorge Jinkis, *Entrevista a Jorge Jinkis. Cuestiones sobre diagnóstico*, entrevista realizada por Elisa Ponieman, “Revista Principio N° 11”, revista del Servicio de Psicopatología del Hospital Dr. Cosme Argerich, Buenos Aires, 1998, p. 8.

<sup>272</sup> Daniel Rubinsztejn, *¿Un diagnóstico psicoanalítico?*, “Revista Principio N° 11”, revista del Servicio de Psicopatología del Hospital Dr. Cosme Argerich, Buenos Aires, 1998, p.15

<sup>273</sup> Daniel Rubinsztejn, *Ibidem*, p. 15. [Ver al respecto el trabajo de David Kreszes: “*Filiación y Juricidad de la Lengua*”, *Revista Redes de la Letra – escritura del psicoanálisis N° 7 La Ley: Violencia y Filiación. Direcciones de lectura.*, Ediciones Legere, Buenos Aires, 1997.]

<sup>274</sup> Daniel Rubinsztejn, *Ibidem*, p. 16.

frente a la angustia. Querer saber antes –de que estalle la angustia–, lo imposible de saber.”<sup>275</sup>

Cuando hablamos de casos, de estructuras, de cuadros, ¿Hablamos de una práctica generalizable, afirmando algún universo? “Si la respuesta es sí, lo hacemos a costa de borrar las marcas subjetivas, la constitución singular.”<sup>276</sup>

“... los psicoanalistas debemos poner a discusión el lugar que en la jerga y en los desarrollos conceptuales del psicoanálisis tiene el discurso psicopatológico, con su consecuente degradación del campo de la responsabilidad del sujeto. Cuando las llamadas estructuras clínicas dejan de nombrar posiciones del sujeto para señalar modalidades de la enfermedad psíquica, el Psicoanálisis empieza a transitar el *venturoso* camino de la ciencia, la cual tiene como marca indeleble de nacimiento, el rechazo del sujeto”.<sup>277</sup>

Entonces: ¿Cuál sería la función de un posible diagnóstico *en la operación analítica*?

Sara Glasman señala que intenta “descifrar a qué conflicto viene el síntoma a dar solución”. “El síntoma brinda alguna solución transaccional –pero como toda solución– fallida. Por eso, la consulta.

Insisto: La secuencia significante lleva, en la transferencia, a que el analista, si escuchó, diga o que no tenga nada que decir.

En este sentido, no decidimos interpretar, mejor dicho, es una decisión, pero una decisión sin agente.

Hay interpretación o no la hay. No hay buenas ni malas. Sólo hay, o no hay. Si es una interpretación es porque habrá sido una interpretación. Si un discurso, en transferencia, precipita que por boca del analista brote una interpretación, es porque el devenir de las asociaciones ha llevado ineludiblemente a la interpretación.”<sup>278</sup> Analista no es el que dice todo lo que se le ocurre. Pero a su vez este planteo desde la interpretación ubica una clínica muy específica y limitativa. Tendríamos que poder despejar esta cuestión y leer a nivel de la Propuesta del 67, la articulación entre suposición, sujeto, saber y goce, en distintas operaciones transferenciales. De lo contrario al definir estructuras con mecanismos preestablecidos, volvemos sin querer (¿Sin querer?) a una clasificación, que no podría dejar de ser psiquiátrica.

“A cada estructura, le corresponde un mecanismo (¡Una definición de ingeniero!).”<sup>279</sup>

“¿Es posible establecer posiciones subjetivas, que no se sostengan en los “mecanismos propios” de cada cuadro por fuera de la transferencia y de la demanda de análisis? ¿O podemos concluir un diagnóstico singular e irrepetible para otros casos?”<sup>280</sup>

“Si el problema es la relación del sujeto al deseo, a la falta siempre singular, sería conveniente que los analistas, dejáramos de lado los intentos de unificar el campo teórico encontrando nuevamente, en un gesto aburrido, lo que ya conocemos.”<sup>281</sup>

“Cuando se advertía que una parálisis significa “la cosa no marcha”, esto tenía consecuencias muy diferentes a decir, Astasia abasia...con el tiempo muchas personas

<sup>275</sup> Daniel Rubinsztejn, *Ibidem*, p. 16.

<sup>276</sup> Daniel Rubinsztejn, *Ibidem*, p. 15.

<sup>277</sup> David Kreszes, *Filiación y Juricidad de la Lengua*, “Revista Redes de la Letra – escritura del psicoanálisis N° 7 La Ley: Violencia y Filiación. Direcciones de lectura.”, Ediciones Legere, Buenos Aires, 1997, p. 75.

<sup>278</sup> Daniel Rubinsztejn, *Ibidem*, p. 16.

<sup>279</sup> Daniel Rubinsztejn, *Ibidem*, p. 16.

<sup>280</sup> Daniel Rubinsztejn, *Ibidem*, p. 16.

<sup>281</sup> Daniel Rubinsztejn, *Ibidem*, p. 16.

olvidaron que el psicoanálisis es eso: la reconstrucción de la lógica por la que un accidente adquiere el valor de una palabra no disponible que compromete la historización singular del pasado de un sujeto, su futuro.”<sup>282</sup>

En este sentido la respuesta a esta pregunta instituye una nueva: “¿Cuál es la política que guarda consistencia con el discurso que se descifra de la práctica analítica, para devolver a esa práctica la verdad de su política?”<sup>283</sup>

Lacan decía que “*el análisis es lo que se espera de un psicoanalista*”<sup>284</sup>, pero evidentemente, habría que tratar de entender qué quiere decir *lo que se espera de un psicoanalista; ¿hace falta agregar, hoy?*

## 2

### *Transferencia, diagnóstico y libertad.*

En este punto me gustaría tratar de pensar –teniendo en mente lo dicho hasta acá–, ¿qué ponemos en juego cuando tenemos o necesitamos diagnosticar, entendiendo que, necesariamente –como bien señala Fukelman– que el diagnóstico nos incluye.<sup>285</sup>

Quisiera volver ahora sobre el tema de la libertad. Fukelman decía que “la libertad es lo que nos permite conocer la ley moral”; y agregaba que, para que la libertad se constituya en cuanto tal, es condición necesaria que haya, tanto una potencia-de-no-ser como una potencia-de-ser. Potencia que nos lleva al concepto de potencia-de-no<sup>286</sup> que, –siguiendo el sentido que le imprime Agamben–, para que algo sea, no-no-podría no ser, o, a partir de esta potencia-de-no<sup>287</sup>, algo se constituye siendo. Es decir, que la libertad, la existencia y la potencia-de-no se encuentran anudadas. Por eso, Fukelman arriba a la pregunta acerca de “¿cómo se construye algo de esta libertad para nosotros, que, dicho sea de paso, tenemos *una relación con un cuerpo*? No quiero decir nuestro cuerpo porque el posesivo es difícil acá, pero digamos por lo menos que con este cuerpo algo tenemos que ver. Para que haya libertad es menester que el campo de la palabra en el que nosotros estamos, en el que nosotros *estamos representados, sea un campo en el*

<sup>282</sup> Jorge Jinkis, *Ibidem*, p. 8.

<sup>283</sup> Jorge Jinkis, *Artificio del deseo para conjeturar un estilo*, “La acción analítica”, Colección Rasgos Psicoanálisis, Homo Sapiens Ediciones, Buenos Aires, 1994, p. 207.

<sup>284</sup> Lacan, Jacques: *Leçon 3, 14 janvier 1970*, “Séminarie 17 L’ Envers de la psychanalyse (1969 – 1970), Staferla, staferla.free.fr., p. 31.

<sup>285</sup> Jorge Fukelman, *Diagnóstico e inicio de tratamiento I*, “Notas de Lectura”, www.lecturasclínicas.com.ar, Buenos Aires, 2014, p. 270, (Material de circulación interna).

<sup>286</sup> Cf. Giorgio Agamben, *¿Qué es el acto de creación?*, “El fuego y el relato”, editorial Sexto Piso, S.A., España, 2014, pp. 35-50.

<sup>287</sup> “en la potencia de ser, la potencia tiene por objeto un cierto acto, en el sentido de que, por ella, *energein*, ser-en-acto, sólo puede significar el pasaje a aquella determinada actividad (por esto Schelling definía a esta potencia como ciega, que no puede no pasar al acto); para la potencia de no ser, por su parte, el acto no puede jamás consistir en un simple tránsito de potencia ad actum: ella es, por tanto, una potencia que tiene por objeto la potencia misma, una *potentia potentiae*.

Sólo una potencia que puede tanto la potencia como la impotencia es, por ello, la potencia suprema. Si toda potencia es tanto potencia de ser como potencia de no ser, el pasaje al acto sólo puede tener lugar trasportando (Aristóteles dice «salvando») en el acto la propia potencia de no ser. Esto significa que, si a todo pianista pertenece necesariamente la potencia de tocar y la de no tocar su piano, Glenn Gould es, por tanto, sólo aquel que puede no no-hacerlo sonar y, dirigiendo su potencia no sólo al acto, sino también a su impotencia misma, hace sonar el piano, por decirlo así, con su potencia de no hacerlo sonar. Frente a la habilidad, que simplemente niega y abandona la propia potencia de no tocar, la maestría conserva y ejercita en el acto no su potencia de tocar (ésta es la posición de la ironía, que afirma la superioridad de la potencia positiva sobre el acto), sino aquélla de no tocar.” Giorgio Agamben, *IX Bartleby*, “LA COMUNIDAD QUE VIENE”, Ed. Pre-Textos, España 1996, pp. 26 - 27.

*que algo esté faltante.*<sup>288</sup> Falta, que nos remite entre otras cosas a la falta en el origen y a la extracción de la escena primaria.

Entonces, si esta falta se produce y se instala, en el Otro y en el sujeto, quedamos ubicados en falta respecto de lo que el lenguaje carece, de lo cual el lenguaje no puede dar cuenta, para dar cuenta *de la falta en el lenguaje*. Entonces, retomando la pregunta que se hace Fukelman, ¿qué falta en el campo del lenguaje para que nosotros tengamos alguna posibilidad de libertad?; para que la libertad no sea una palabra de la enciclopedia Universal y absoluta, sino algo que nos atañe. Fukelman responde que aquello que falta para que, en esta enciclopedia, es el “querer decir”; y que, la relación entre el querer decir y lo dicho pone en juego *la potencia de lo que se realiza y de lo que no se realiza*, es decir, que “*el querer decir es una potencia, que, como tal, queda en menos en lo efectivamente dicho*.

[...] El *querer decir*, es el campo producido por algo que no está y que se ha teorizado en el psicoanálisis como la voz, la voz de la que nosotros hablamos es una voz perdida. Es decir, [...], la voz animal es una voz que es homogénea al cuerpo, nuestra voz es la voz del querer decir, este es el objeto perdido ‘voz’. Tal objeto perdido ‘voz’, perdido en las palabras efectivamente pronunciadas, en lo dicho efectivamente pronunciado, requiere en ciertos momentos lógicos de la constitución de un sujeto que quienes ocupan un lugar, digamos más simplemente por ahora, los padres, reconozcan que hay algo del orden del juego, que el juego es un juego de palabras, es un juego que en este sentido quiere decir algo, e incluso aunque no sepan los padres qué quiere decir, sí pueden sancionar esto como un juego. Es decir, como algo que quiere decir algo. Esto es a mi entender importantísimo porque toda la distancia entre *un diagnóstico psiquiátrico y una intervención analítica* radica en que *la intervención analítica implica que algo quiere decir, y en tanto algo quiere decir y hay algo del orden de la falta, entonces hay libertad, por ende, habiendo libertad hay posibilidad de conocer algo de la ley moral.* [...]

[...] Que algo se esté queriendo decir allí implica, aunque no sepamos qué todavía, algo del orden del deseo, entendiendo que el deseo dice algo con relación al goce, si nosotros nos preguntamos algo respecto a qué es lo que nos gusta, no tenemos otra alternativa que seguirles la pista a nuestros deseos, porque justamente nuestros deseos están planteando en el campo de la palabra algo del orden de nuestro gusto. *Seguirle la pista a nuestros deseos*, no quiere decir que nuestros deseos sean congruentes con nosotros, ni que los vayamos a hacer congruentes con nosotros, quiere decir que nosotros vamos a tratar de ser congruentes con nuestros deseos, es decir, establecer, intentar establecer cuál es la relación entre *lo que decimos y nuestro gusto*, para lo cual, esto suele ayudar, tenemos que decir algo y no solamente tenemos que decir algo sino que tenemos que tener en cuenta qué es lo que decimos; ¿por qué?, hay una racionalidad, esa de la que trataba de comentarles hace un buen rato, entre aquello que hacemos y los efectos que esto produce. Entonces si decimos algo tenemos que tener en cuenta qué dijimos para poder tener en cuenta qué efectos tiene esto sobre nosotros, y no solamente sobre nosotros, sino eventualmente sobre otros, de nuevo, para lo cual tenemos que decir algo.

Pero, decir algo implica no solamente que haya esto que yo estaba tratando de plantear como pérdida, sino que haya los artefactos simbólicos que reconozcan que

---

<sup>288</sup> Jorge Fukelman, *El Superyó - Interlocuciones*, “Notas de Lectura”, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2014, p. 39, (Material de circulación interna).

queremos decir algo. Esto es muy importante porque *este reconocimiento implica algo del orden de la representación*, cosa que hoy en día se ha puesto, bien o mal, sobre el tapete.”<sup>289</sup> Porque si nosotros queremos plantear algo del orden del diagnóstico, ya sea en pacientes gravemente perturbados, chicos, adultos, etc., el diagnóstico que cuenta, el único que realmente importa, –parafraseando a Fukelman–, *es el diagnóstico de nuestras dificultades para sostener el espacio de representación*; y en el caso de los niños, el espacio de representación, es *este espacio de juego*. El diagnóstico entonces, *no es el diagnóstico de los que sucede allí, sino el diagnóstico de lo que sucede acá. Y en el acá, en este lado del espejo, son ustedes, soy yo, o cualquiera de nosotros que se ubique ahí con cada paciente.*

Para precisar este “*lo que sucede ahí con cada paciente*” voy a dar un rodeo.

“Siglos después de la aparición de la escritura posicional, surgen las lenguas alfabetizadas, lenguas en las que hay sonidos diferenciales que tienen nombre sonidos, esto lleva a la construcción de la letra. [...] Es a propósito de la construcción de la letra, que nosotros podemos plantear que *algo falta en el ritmo y en la melodía*; y que *esto que falta*, es lo que *nos sostiene para que no totalmente nos ubiquemos en la melodía y en el ritmo*.”<sup>290</sup>

Podemos encontramos entonces, con juegos en la infancia o discursos en la pospubertad, que parecen obedecer a un ritmo, a una melodía, a algo que sigue algún sonido, pero que nosotros no podemos plantear ahí fácilmente qué sucede; ese punto comienza a interrogarnos acerca *de qué se trata y de qué quiere decir eso que ocurre ahí*. Lo que encontramos allí, –nos enseña Fukelman– atañe a esa pérdida de significación que nos corresponde a cada uno en singular que Fukelman plantea como *la pérdida del origen* y que es precisamente ahí donde nos perdemos; eso es lo que se pone en juego ahí, en ese lugar y en ese momento. Entonces precisar un diagnóstico y ubicar nuestra posición ahí, es la misma cosa, es decir, por eso, *el diagnóstico nos incluye*.

Entonces, precisar este movimiento transferencial de la operación analítica que, tiene lugar ahí, nos lleva a situar que podemos (debemos) *pensar mucho en esta relación que se establece entre diagnóstico y representación* porque este planteo incluye esta época, y hacer un diagnóstico de esta época no es sencillo. Son épocas transnacionales, de depreciación y de dilución del Estado-Nación a nivel global, de globalización del estado de excepción y de proliferación de la inteligencia artificial donde además la articulación entre tecnociencia y mercado nos lleva al hecho de que fácilmente todos podemos ser sustituibles además de la dilución que se va produciendo entre el mundo real y el espacio virtual que plantea el metaverso. Por esto mismo, Fukelman también pensaba que esta época “es una época en la que proliferan los objetos, y es una época en la que cada vez más se nos hace difícil encontrar algo del orden de la representación. De la representación en el sentido de “Nos, los representantes del pueblo de la Nación Argentina”. (Nota: Preámbulo de la Constitución Argentina) Quiero decir que, supuestamente que siguiera existiendo la Nación Argentina, ¿cuánta gente podría decir que tiene representantes que la representan? Es una época en este sentido de globalización complicada.”<sup>291</sup> “Me parece que los analistas tenemos que estar muy ocupados en la actualidad en poder pensar cómo definimos y como pensamos esta actualidad.

<sup>289</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, pp. 39-40, (Material de circulación interna).

<sup>290</sup> Jorge Fukelman, *Diagnóstico e inicio de tratamiento III, Notas de Lectura*, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2014, p. 283, (Material de circulación interna).

<sup>291</sup> Jorge Fukelman, *Revista Fort - Da, Reportaje a Jorge Fukelman*, “Notas de Lectura”, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2014, p.64, (Material de circulación interna).

Vivimos en una actualidad, que lo menos que podemos decir es que es grave. Con lo cual incluso los parámetros diagnósticos cambian. Cambian quiere decir: tenemos que pensar qué ocurre cuando nosotros pensamos que alguien está grave.

Todo esto que yo acabo de apuntar hace un rato, con relación a la sustitución. Somos sustituibles... y eso se ve en las prepagas.

Luego, uno se está planteando, bueno, le voy a decir que trabajo así. Entonces me van a decir: “¡Ah!, ¿trabaja así?, vaya, trabaje así, pero en otra institución. En esta prepaga no, total, usted se va, y hay cien esperando para ocupar ese lugar”. Entonces: ¿Cómo influye eso en nuestro diagnóstico? ¿Cómo pensamos esta situación, que sin duda abarca la clínica? Esto es lo que creo puede hacer algo con relación al porvenir del psicoanálisis. Quiero decir, no hace falta que nos trate bien la sociedad, si esto fuera posible, sino que tenemos que poder pensar, no sé si decirlo en estos términos, “tenemos que pensar en qué mundo estamos”<sup>292</sup>

Pero, ¿qué quiere decir *pensar* en qué mundo estamos? Quiere decir, *lo que a mí me lleva a pensar* en qué mundo me encuentro, en qué mundo estoy; y, lo que “a mí me lleva a pensar, es lo que a mí me falta. Lo que a mí me falta, y a cada uno de ustedes les falta cuando se encuentran con una situación en la que el escudo sería ‘el diagnóstico es ese’; lo que nos falta es con lo que vamos a poder armar el diagnóstico de qué juego se trata, es decir, poder reconstruir ese ‘quiere decir’, eso perdido, y poder reconstruir ese plano de significación. Para poder reconstruir ese plano de significación, tenemos que poder encontrarnos con lo que para nosotros carece de significación, con lo que hemos ubicado ahí donde para nosotros la significación es ausente. Si bien esto es relativamente fácil de decir, en las situaciones –no voy a decir que es como quedarse delante del tren a ver quién es el que salta al final–, pero tiene un elemento de juego y de riesgo que puede hacer que nosotros sintamos, ‘esto no es de jugando’. Cuando nosotros sentimos ‘esto no es de jugando’, nosotros ponemos un escudo y decimos: el problema está allí.”<sup>293</sup>

“Para que haya decir es menester que desde otro lado se intuya que queremos decir. Este ‘queremos decir’ es lo que algo de lo que el espejo implica y el sostén constitucional de la relación especular requiere, esto es algo que en la actualidad está especialmente trabucado. Si no se reconoce el querer decir, el cuerpo marcado no puede trasladarse al verbo, entonces aparecen toda otra serie de situaciones que atañen a lo real del cuerpo, o bien la marca en el cuerpo y bien –lo que es groseramente ejemplificante–, lo que pensaban hacer esos pibes, ‘volamos la escuela, total morirán 500 personas, agarramos un avión, lo volamos sobre Nueva York’, las marcas se extienden por allí pero no son marcas que hayan pasado al decir, efectivamente, el deseo implica que se habla. Cuando se produce la relación con el espejo, que se reconozca que hay un espejo, implica que este espejo, en el que yo me estoy viendo, refiere a un espejo maestro, a un espejo último. Esto es la contrapartida de que no todo aparece en la imagen: ‘no todo aparece en la imagen’, quiere decir que algo queda del lado de acá.

Que existe el vacío que será metabolizado fálicamente y que, podemos decir, incluye el querer decir del lado de acá. Tenemos la imagen, pero tenemos un querer decir que no está todo dicho. Todo lo dicho, efectivamente dicho, lo podemos ubicar del lado de la imagen, pero el querer decir queda en menos, queda del lado de acá; la falta queda del

<sup>292</sup> Jorge Fukelman, *Revista Fort – Da, Reportaje a Jorge Fukelman*, “Notas de Lectura”, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2014, p.71, (Material de circulación interna).

<sup>293</sup> Jorge Fukelman, *Ibidem*, pp. 283-284.

lado de acá. En un sentido, entonces, la falta, el vacío, construye una zona de misterio, una zona de pregunta, una zona de incógnita.

Les cuento muy brevemente, que hace un tiempo me consultan por un pibe que tenía problemas. Lo veo y este chico me comenta que una de las dificultades en la escuela, a veces, para escribir necesita que el buzo, o la camisa, o lo que tenga, sea lo suficientemente largo para que entre el papel y la mano que porta la lapicera, haya algo que impida el contacto. El otro día, me decía, me olvidé el buzo y hasta que conseguí un buzo, había pasado el tiempo de la prueba. Yo pensé algo así como fobia al contacto, síntoma obsesivo. Al tiempo le pregunto, ¿te dieron mucho trabajo las manos esta semana? –yo lo dije pensando que las manos representaban bebés, que hay que cuidarlos, que dan trabajo–, me dijo: ‘Sí, justamente tuve un examen, me pasó esto, esto’. Después pensé que no eran tanto bebés como trabajo. Estamos en el campo no del diagnóstico sino del ‘quiere decir’. Es a propósito de este ‘quiere decir’ que las imágenes del campo de la representación podrán tomar la forma de máscaras, de personajes, que nos ubican en un mundo construido desde la palabra que es el mundo en que más o menos en tanto neuróticos, habitamos. Pero, fíjense que el mundo actual es un mundo que puede ser caracterizado, así lo ha sido. Es un mundo en el que todo es visible, no es un mundo de incógnitas, de misterio, de secretos; es un mundo donde todo puede estar a la vista.

Nosotros no podemos decir que estamos pre-edípicamente. No se trata de un diagnóstico que hacemos sobre alguien que está afuera, sino de un diagnóstico que nos incluya a nosotros, un diagnóstico que implique la transferencia. El problema es que cuando nos encontramos con situaciones graves, que para nosotros son graves, tenemos que trabajar con lo que para nosotros no ha sido suficientemente transcripto en términos de fonación, es decir, tenemos que trabajar con lo que para nosotros es traumático, esa es la dificultad fuerte. Cuando la dificultad es excesiva nos tiramos hacia el diagnóstico de la visibilidad: ‘Allí pasa tal cosa’; ya está todo dicho. Sacamos el ámbito del ‘quiere decir’, porque el ‘quiere decir’, nos incluye a nosotros, porque ¿quiere decir, para quién?, para mí, que estoy allí. Yo debo decir si quiero huir de eso que para mí es traumático, eso es fundamental. Yo ahí me fui, entonces excluyo el ‘quiere decir’.”<sup>294</sup>

Para finalizar con este punto sólo me resta recordar que –como bien nos advirtió Jorge Jinkis– “Lacan evitó trabajar con clases y prefirió hacerlo con conjuntos y combinatorias.

En cuanto a las palabras, neurosis, perversión y psicosis, cuyas definiciones en efecto, se apoya en una combinatoria (aunque no es lo único que las sostiene) pueden suministrar la ocasión de retornar al valor político del diagnóstico. Desde siempre, la política ha hecho uso del lenguaje médico y psicológico para moralizar y racionalizar. De hecho, la misma palabra, ‘diagnóstico’ es de uso más que frecuente. Ya está pues establecido un campo. Si el psicoanálisis se distingue por asignarle un valor distintivo y específico a esa palabra, ¿por qué habría de renunciar a intervenir en ese campo y lograr el efecto disruptivo que promete? ¿Podemos los agentes de ese discurso, hacernos cargo de los efectos de ese retorno?”<sup>295</sup>

<sup>294</sup> Jorge Fukelman, *El juego y el espejo II, Notas de Lectura*”, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2014, pp. 375-377, (Material de circulación interna).

<sup>295</sup> Jorge Jinkis, *Entrevista a Jorge Jinkis. Cuestiones sobre diagnóstico*, entrevista realizada por Elisa Ponieman, “Revista Principio N° 11, revista del Servicio de Psicopatología del Hospital Dr. Cosme Argerich”, Buenos Aires, 1998, p. 9.

*Pharmakós* (φαρμακός), *pharmakón* (φαρμακόν), y *pharmakeus* (φαρμακευσ).

El tema del diagnóstico, del sufrimiento, y del dolor, nos lleva a situar necesariamente la función de la medicación, es decir, el *pharmakós* (φαρμακός), el *pharmakón* (φαρμακόν), el *pharmakeus* (φαρμακευσ), y con esto, la relación que pueda establecerse entre el significante, el dolor, el goce, la dimensión del fantasma, el saber supuesto, la episteme, y el pasaje de la falla a la falta, y qué relación se establece entre la determinación transferencial del analista como instrumento de la transferencia y el lugar del *pharmakeus* (φαρμακευσ), en la relación que se establece *entre el trabajo del significante y la escritura en la operación de la letra*. Como verán, este punto tiene múltiples articulaciones y derivaciones y excedería el marco de este seminario; daría para un seminario en sí mismo, pero me parece importante poder establecer, algunos puntos, al menos, para situar el inicio de alguna de estas derivaciones y articulaciones.

Cuando Jacques Derrida habla del *pharmakós* (φαρμακός), no sólo se pone en juego la oposición clásica veneno/remedio, sino que, además, esta palabra que remite al significado de brujo, mago, envenenador, sinónimo de *farmakeus* –utilizada por Platón–, tiene la originalidad de haber sido sobre determinada, sobrecargada por la cultura griega con otra función y papel. En Grecia se comparó al personaje del *pharmakós* “con un chivo expiatorio. La enfermedad y el exterior, la expulsión de la enfermedad, su exclusión fuera del cuerpo (y fuera) de la ciudad, tales son las dos significaciones principales del personaje y de la práctica ritual.”<sup>296</sup>

Harpocratón, comentando la palabra *pharmakós* (φαρμακός), describe que en Atenas se expulsaba a dos hombres a fin de purificar la Polis, en cambio, en las Targelias, los hombres expulsaban a un hombre y las mujeres a otro. Aquí se puede apreciar la semejanza entre el personaje de Edipo y el personaje del *pharmakós* (φαρμακός), sin embargo, la institución del ostracismo, cuando se funda el ostracismo y se instituye como tal, –tal como nos muestra Jean Pierre Vernant–, implica un papel *simétrico e inverso al del ritual* de las Targelias<sup>297</sup>, ya que en *la persona del ostracizado, la ciudad*

<sup>296</sup> Jacques Derrida, II. 6. *El Farmacos, La farmacia de Platón*, “La diseminación”, Editorial Fundamentos, espiral/ensayo, séptima edición, España, 1997, pp. 196-197.

<sup>297</sup> “En la Atenas clásica el rito de las Targelias deja translucir incluso, en el personaje del *pharmakós*, ciertos rasgos que evocan la figura del soberano, dueño de la fecundidad.(111, 112, 113) El horrible personaje que debe encarnar la mácula es mantenido a costa del Estado, alimentado con platos especialmente puros: frutas, queso, galleta consagrada de máza («harina amasada»); si en el curso de la procesión se le adorna, como al eiresíone, con collares de higos y de ramos y se le golpea en las partes sexuales con cebollas albarranas, es porque posee la virtud bienhechora de la fertilidad. Su mácula es una calificación religiosa que puede ser utilizada en sentido benéfico. Como en Edipo, su ágos («mancilla») hace de él un *katharmós*, un *kathársios*, un purificador. Por lo demás, la ambigüedad del personaje queda marcada hasta en los relatos etiológicos que pretenden explicar la fundación del rito. A la versión de Heladio de Bizancio que hemos citado se opone la de Diógenes Laercio y la de Ateneo(114) en la época en que Epiménides purificaba a Atenas del loimós causado por el asesinato de Quilón, dos jóvenes, uno de los cuales se llamaba Cratino, habrían donado voluntariamente su persona para purificar la tierra que les había alimentado. Estos dos jóvenes aparecen no como desechos de la sociedad, sino como la flor de la juventud ateniense. Según Zetes, como hemos visto ya, se escogía para *pharmakós* a un ser particularmente feo, *άμορφότερος*: según Ateneo, Cratino era por el contrario *μειράκιον εύμορφον*, un hermoso adolescente.

La simetría del *pharmakós* y del rey legendario –asumiendo el primero por debajo un papel análogo al que desempeña el segundo por arriba– ilustra quizás una institución como el ostracismo, cuyo carácter, en muchos aspectos extraño, ha subrayado J. Carcopino.(115) En el marco de la ciudad griega, no hay ya sitio, como es sabido, para el personaje del rey, dueño de la fecundidad. Cuando se instituye el ostracismo ateniense, a finales del siglo VI, es la figura del tirano la que hereda, transponiéndolos, algunos de los

---

valores religiosos propios del antiguo soberano. El ostracismo tiende, en principio, a apartar al ciudadano que, habiéndose elevado demasiado alto, corra el riesgo de acceder a la tiranía. Pero bajo esta forma completamente positiva, la explicación no puede dar cuenta de ciertos rasgos arcaicos de la institución. Funcionaba todos los años, sin duda entre la sexta y la octava pritanía, y según unas reglas contrarias a los procedimientos ordinarios de la vida política y del derecho. El ostracismo es una condena que apunta a «apartar de la ciudad» a un ciudadano mediante un exilio temporal de diez años.<sup>(116)</sup> Es pronunciado por la asamblea al margen de los tribunales sin que haya mediado denuncia pública ni siquiera acusación formulada contra nadie. Una primera sesión preparatoria decidía a mano alzada si se utilizaba, o no, para el año en curso el procedimiento del ostracismo. No se pronunciaba ningún nombre, no se producía ningún debate. Si los votantes se declaraban favorables al ostracismo, la asamblea se reunía de nuevo en sesión extraordinaria algún tiempo más tarde. Se celebraba tal sesión en el Ágora y no, como de ordinario, en la Pnyx. Para proceder al voto propiamente dicho, cada participante inscribía sobre un trozo de cerámica el nombre por él elegido. Esta vez tampoco había debate, tampoco se proponía ningún nombre; no había ni acusación ni defensa. El voto se producía sin que se apelara a ninguna disposición razonable fuera política o jurídica. Todo estaba organizado para dar el sentimiento popular, que los griegos llaman *phthónosul* (a la vez envidia y desconfianza religiosa respecto al que sube demasiado alto, o triunfa demasiado), ocasión de manifestarse bajo la forma más espontánea y unánime (se necesitaban por lo menos 6.000 votantes) al margen de todo derecho o justificación racional. ¿Qué se reprochaba al ostracizado, si no su superioridad misma que le elevaba por encima del común y su excesiva suerte que amenazaba con atraer sobre la ciudad la venganza divina? El temor de la tiranía se confunde con una aprensión más profunda, de orden religioso, hacia aquel que pone en peligro a todo el grupo. Como escribe Solón: «Una ciudad perece por sus hombres demasiado grandes, ἀνδρῶν δ'έκ μεγάλων πόλις ολλυται». <sup>(117, 118)</sup>

Los párrafos que Aristóteles dedica al ostracismo son característicos a este respecto.<sup>(119)</sup> Si un ser, dice, supera el nivel común, en virtud y en capacidad política, no podría ponérsele en pie de igualdad con los demás ciudadanos. «Tal ser, en efecto, será naturalmente como un dios entre los hombres.» «Por eso», añade Aristóteles, «los estados democráticos han instituido el ostracismo. Al hacerlo, han seguido el ejemplo del mito: los Argonautas abandonaron a Heracles por un motivo análogo. El navío Argo se negó a llevarle como a los demás pasajeros debido a su excesivo peso». Y Aristóteles concluye que en este punto ocurre como en las artes y las ciencias: «Un maestro de coro no admitiría entre sus cantores a aquel cuya voz superara en fuerza y belleza al resto del coro».

¿Cómo podría admitir la ciudad en su seno a aquel que, como lióipo, «ha lanzado su flecha más lejos que cualquier otro» y que se ha vuelto isótheos? («igual a un dios»). Cuando funda el ostracismo, la ciudad crea una institución *cuyo papel es simétrico e inverso del ritual de las Tragedias. En la persona del ostracizado la ciudad expulsa lo que en ella es demasiado elevado y encarna el mal que puede venirle de lo alto. En la del pharmakós expulsa lo que es más vil y encarna el mal que la amenaza por abajo.*<sup>(120)</sup> Por este doble y complementario rechazo se delimita ella misma en relación al más acá y al más allá. *Adopta la medida propia de lo humano en oposición, por un lado, a lo divino y a lo heroico, y por otro, a lo bestial y monstruoso.*

Notas

111. Hesíodo, Trabajos y sigs.

112. Sobre el doble aspecto del pharmakós, véase R. L. Farnell, Cults of the Greek States, Oxford, 1907,4, págs. 280-281.

113. Souda, s. v. φαρμακούς; Hiponacte, fr. 7 (Bergk); Servius, ad. Aen., 3, 57; Lactancio Plácido, Comment. Stat. Theb., 10, 793: «[...] puhiblis sumptibus alehatur pit rioribus cibis....».

114. Diógenes Laercio, I, 110; Ateneo, 602 cd.

115. J. Carcopino, L'Ostracisme athénien, París, 1935. Se encontrarán los principales textos cómodamente reunidos en la obra de A. Calderini, L'Ostracismo, Cosmo, 1945. Debemos a L. Genet la idea de la relación entre la institución del ostracismo y el rito del pharmakós.

116. μεθίστασθαι τής πόλεως; véase Etimol. Magnum, s. v. ἔξοστρακισμός; Fono, v. v. ὄστρακισμός.

117. Obsérvese en Edipo Rey la presencia del tema del *phthónos* respecto a aquel que está a la cabeza de la ciudad, véanse los versos 380 y sigs.

118. «De las nubes se abaten la nieve y el granizo. El trueno sale del rayo resplandeciente. De los hombres demasiado grandes viene la pérdida de la ciudad»: Solón, fr. 9-10 (Edmonds).

119. Políticay 3, 1284 a3 -b 13.

120. En una conferencia pronunciada en febrero de 1958 en el Centro de Estudios Sociológicos, aún inédita, Louis Gernet observaba que, entre los dos polos opuestos, el del *pharmakós* y el del ostracizado, se ha producido a veces, en el juego de las instituciones, una especie de cortocircuito. Tal fue el caso durante la última puesta en práctica del ostracismo en Atenas. En el 417 había dos personajes de primer plano, Nicias y Alcibiades, que según todas las probabilidades iban a ser designados por el voto. Los dos compadres llegaron a un acuerdo y consiguieron que el ostracismo recayera sobre un tercero, un ladrón, Hipérbole, demagogo de baja estofa, generalmente odiado ypreciado. Hipérbole fue, pues, ostracizado pero, como observaba Louis Gernet, el ostracismo no se volvió a aplicar: aterrados por esta pérdida de dirección que subraya a la vez la polaridad y la simetría del *pharmakós* y del ostracizado, los atenienses rechazaron para siempre esa institución.”, Jean Pierre Vernant, y Pierre Vidal-Naquet, 5.

*expulsa lo que en ella es demasiado elevado y encarna el mal que puede venirle de lo alto. En cambio, en la del pharmakós expulsa lo que es más vil y encarna el mal que la amenaza por abajo. Por este rechazo doble y complementario se delimita ella misma en relación al más acá y al más allá. Adopta la medida propia de lo humano en oposición, por un lado, a lo divino y a lo heroico, y por otro, a lo bestial y monstruoso.”*<sup>298</sup> En este punto, es necesario subrayar, que la figura y personaje del *pharmakós* (φαρμακός), se encuentra con su reverso en el personaje<sup>299</sup> y figura del ostracizado. De modo tal que la excepción funda la posición de este personaje con la dualidad *divina y monstruosa* al mismo tiempo. Siguiendo este sentido, en la falla epistemo-somática, *como injuria en el cuerpo, se produce y se marca esta dualidad entre enfermedad y expiación*. Es necesario remarcar en este punto, que, en general –como señala Derrida– los *fármacoī* eran muertos, aunque esa no fuera, la finalidad esencial de la operación, sino más bien, la muerte sobrevenía, la mayoría de las veces, como efecto secundario de una enérgica flagelación que apuntaba en primer lugar a los órganos genitales. Este detalle no es menor ya que como señala Frazer, “el objeto de pegar en los órganos genitales a la víctima expiatoria humana con las albaranas, debió ser para libertar sus energías reproductoras de cualquier freno o conjuro a que pudiese estar sujeta por obra maligna o demoníaca, y como la Targelia, donde anualmente se sacrificaba a una de estas víctimas, era un anticipado festival de recolección celebrado en mayo, debemos reconocer en la víctima a un representante del dios progenitor y fertilizador de la vegetación. Mataban anualmente al representante del dios con el propósito, que ya hemos indicado, de mantener la vida divina en perpetuo vigor, no corrompida por las debilidades de la edad, y antes de matarle no dejaba de ser natural estimular su vigor reproductor con el designio de que pudiera transmitirse en plena actividad a su sucesor, el nuevo dios o nueva corporeización del dios viejo, que sin duda se suponía que tomaba inmediatamente el puesto del muerto.”<sup>300</sup>

Lo cierto es que, una vez alejados del espacio de la ciudad los *pharmakós* (φαρμακός), los golpes, debían expulsar o atraer al mal fuera de sus cuerpos. “¿Se les quemaba también a modo de purificación (*kazármos*)? En sus *Mil historias*, refiriéndose a ciertos fragmentos del poeta satírico Hipponax, Zezes describe así la ceremonia: «El (ritual del) *fármacos* era una de esas antiguas prácticas de purificación. Si se abatía una calamidad sobre la ciudad, que expresara el enojo de dios, hambre/peste o cualquier otra catástrofe, llevaban como a un sacrificio al hombre más feo de todos a modo de purificación y como remedio a los sufrimientos de la ciudad. Procedían al

Ambigüedad e inversión. Sobre la estructura enigmática del Edipo Rey, “Mito y Tragedia en la Grecia Antigua”, editorial Paidós, Barceloma, 2002, pp. 126-129.

<sup>298</sup> Jean Pierre Vernant, y Pierre Vidal-Naquet, *Ibidem*, 129.

<sup>299</sup> También es importante señalar en el personaje todo el peso de la etimología de su resonancia con la persona. Si buscamos en el sentido etimológico del término, nos vamos a encontrar con la palabra latina “personare” que significa: “resonar a través de algo” y con la palabra griega “prosopon” que significa: “cara, rostro, máscara”; en segundo lugar, nos encontramos con una construcción homofónica latina: “per se unum”, “por sí mismo uno”; en tercer lugar, aparece la palabra latina “phersum” se refiere al espejo. La persona como máscara que resuena en la cara del reflejo espectral, he ahí la constitución subjetiva, como máscara despegada de la piel produciendo un imaginario que consiste en otorgar un espesor y una dimensión (dit-masión) al pasaje de un cuerpo sin volumen (cuerpo como imagen), a un cuerpo que adquiere la tridimensión del lado de acá del espejo: La extracción del espejo que implica la operación de la falta que supone y conlleva la articulación del complejo de castración y la fantasía de castración efecto la puesta en marcha metáfora paterna.

<sup>300</sup> James George Frazer, LVIÍI. VÍCTIMAS EXPIATORIAS HUMANAS EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA, 2. LA VÍCTIMA EXPIATORIA HUMANA EN LA GRECIA ANTIGUA, “La rama dorada. Magia y religión”, EDICIONES F.C.E., S. A., octava reimpresión, España, 1981, pp. 653-654.

sacrificio en un lugar convenido y daban [al *fármacos*], con sus manos, queso, un pastel de cebada e higos, luego se le golpeaba siete veces con puerros, higueras silvestres y otras plantas silvestres. Finalmente le prendían fuego con ramas de árboles silvestres y esparcían sus cenizas en el mar y al viento, a modo de purificación, como he dicho, de los sufrimientos de la ciudad.»

El cuerpo *propio* de la ciudad reconstituye, pues, su unidad, se encierra en la seguridad de su fuero interno, se devuelve el habla que la vincula a sí misma dentro de los límites del ágora excluyendo violentamente de su territorio al representante de la amenaza o de la agresión exterior. El representante representa, sin duda, la alteridad del mal que viene a afectar e infectar al interior, irrumpiendo imprevisiblemente en él. Pero el representante del exterior no resulta en menor medida *constituido*, regularmente situado por la comunidad, escogido, si se puede decir, de su seno, mantenido, alimentado por ella, etc. Los parásitos eran, como es natural, domesticados por el organismo vivo que los alberga a sus propias expensas.<sup>301</sup> [...] “Pero en la civilizada Grecia la costumbre de la expiación victimaría tomó tintes más sombríos que el rito inocente que el amable y piadoso Plutarco presidió. Siempre que Marsella, una de las más famosas y brillantes colonias griegas, era asolada por una plaga, un hombre de la clase más pobre se ofrecía como víctima expiatoria y durante un año era mantenido a expensas públicas y alimentado con selectos y puros alimentos. Al expirar el año le ponían vestiduras sagradas decoradas con ramas sagradas y le conducían por toda la ciudad mientras se elevaban preces para que todos los males del pueblo recayesen sobre su cabeza. Después era expulsado de la ciudad o muerto a pedradas fuera de las murallas. Corrientemente mantenían los atenienses a expensas públicas unos cuantos seres degradados e inútiles, y cuando alguna calamidad como epidemia o hambre caía sobre la ciudad, sacrificaban a dos de estos proscritos como víctimas expiatorias. Una de estas víctimas era sacrificada para los hombres y la otra para las mujeres. La primera llevaba rodeando su cuello una ristra de higos negros y la segunda, de higos blancos. En ocasiones creemos que mataban a una mujer en favor de las mujeres. Eran conducidos por toda la ciudad y después sacrificados seguramente por lapidamiento fuera de la misma. Mas estos sacrificios no estaban limitados a las ocasiones extraordinarias de calamidades públicas; parece que todos los años, en el festival de la Targelia, en mayo, eran conducidas dos víctimas, una para los hombres y otra para las mujeres, fuera de la ciudad, donde las lapidaban hasta morir. La ciudad de Abdera, en Tracia, era purificada públicamente una vez al año y uno de sus vecinos, elegido al efecto, era muerto a pedradas como víctima expiatoria o sacrificio vicariante por la vida de todos los demás; seis días antes de la ejecución le dejaban incomunicado “con objeto de que sólo él llevase los pecados de todo el pueblo”.<sup>302</sup>”

“La ceremonia del *fármacos* se representa, pues, en el límite entre el interior y el exterior que ella tiene como función marcar sin tregua. *Intra muros/extra muros*.<sup>303</sup> *Intra muros/extra muros*, que, dicho sea de paso, habla no solo de la ciudad, de la polis como comunidad como unidad común política-social y religiosa, sino también el *Intra muros/extra muros* del cuerpo entre lo interno y externo que, en un sentido Moebiano, desaparece esta falsa oposición, del mismo modo que desde el sentido de inmixión de Otredad no hay separación entre sujeto y Otro. Pero, si en el origen “de la diferencia y

<sup>301</sup> Jacques Derrida, 6. *El Farmacos, La farmacia de Platón*, “La diseminación”, Editorial Fundamentos, espiral/ensayo, séptima edición, España, 1997, p. 201.

<sup>302</sup> James George Frazer, *Ibidem*, p. 252.

<sup>303</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 201

de la partición, el *fármacos* representa al mal introyectado y proyectado. Benéfico en tanto que cura –y por eso venerado, rodeado de cuidados–, maléfico en tanto que encarna los poderes del mal, y por eso temido, rodeado de precauciones. Angustioso y apaciguador. Sagrado y maldito. La conjunción, la *coincidentia oppositorum*, se deshace sin cesar mediante el paso, la decisión, la crisis. La expulsión del mal y de la locura restaura la *sofrosine*.

La exclusión tenía lugar en los momentos críticos (sequía, peste, hambruna). La *decisión* era entonces *repetida*. Pero el dominio de la instancia crítica requiere que se soslaye la sorpresa: mediante la regla, la ley, la regularidad de la repetición, la fecha fija. La práctica ritual, que tenía lugar en Abdera, en Tracia, en Marsella, etc., se reproducía todos los años en Atenas. Y aun en el siglo V, Aristófanes y Lisias aluden claramente a ello. Platón no podía desconocerlo.

La fecha de la ceremonia es notable: el sexto día de las Targuelias. Es el día en que nació aquel cuya condena a muerte –y no sólo porque su causa próxima fue un *fármaco*– se parece a la de un *fármacos* del interior: Sócrates.<sup>304</sup> Tenemos entonces una relación de repetición que se establece en el cuerpo entre las fechas fijas y una situación crítica que irrumpre rompiendo el equilibrio. La restauración del equilibrio, la *sofrosine*, va implicar para nosotros la restauración del anudamiento de los registros R.S.I. que llevarán a la extracción del espejo.

#### 4

### *El pharmakón (φαρμακόν) de la escritura.*

“Sócrates, apodado el *farmakeus* en los diálogos de Platón, Sócrates, que ante la acusación (*grafé*) lanzada en contra suya, se negó a defenderse, declinó la oferta logográfica de Lisias, «el más hábil de los actuales escritores», quien le había propuesto prepararle una defensa escrita, Sócrates nació el sexto día de las Targuelias. Diógenes Laercio lo testimonia: «Nació el sexto día de las Targuelias, el día en que los atenienses purifican su ciudad».<sup>305</sup> En este último punto de homologación que efectúa Derrida de Sócrates como *farmakeus*, pone en primer plano la relación entre *lógos* (*λόγος*) y *escritura* como *pharmakós* (φαρμακός). Cuando se homologa la escritura al *pharmakón* (φαρμακόν), con el pretexto de suplir a la memoria, reduce el saber haciéndonos “más olvidadizos”<sup>306</sup>, *producíendose una falla en la inscripción*. Así Derrida plantea en Platón la siguiente relación entre enfermedad-veneno-remedio-escritura-*pharmakón* (φαρμακόν), “La escritura no vale más, según Platón, como *remedio que como veneno*. Antes incluso de que Zamis deje caer su sentencia peyorativa, *el remedio es inquietante en sí*. Hay que saber, en efecto, que Platón desconfía del *fármaco* en general, incluso cuando se trata de drogas utilizadas para fines exclusivamente terapéuticos, incluso si se las maneja con buenas intenciones e incluso si son como tales eficaces. *No existe remedio inofensivo*. El *fármaco* no puede nunca ser simplemente benéfico.

Por dos razones y a dos profundidades distintas. *En primer lugar*, porque la esencia o la virtud benéficas de un *fármaco* no le impiden ser doloroso. El *Protágoras* clasifica a los *fármaca* entre las cosas que pueden ser al mismo tiempo buenas (*ágaza*) y lamentables (*aniara*) (354 a). El *fármaco* se encuentra siempre cogido en la mezcla

<sup>304</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, pp. 201-202.

<sup>305</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 202.

<sup>306</sup> Jacques Derrida, I. 4. *El Farmacón*, *La farmacia de Platón*, “La diseminación”, Editorial Fundamentos, espiral/ensayo, séptima edición, España, 1997, p.149.

(*simmeikton*) de que habla también el *Filebo* (46 a), por ejemplo, esa *hbris*, ese exceso violento y desmesurado en el placer que hace gritar a los intemperantes como a locos (45 e), y «el alivio que proporcionan a los sarnosos la fricción y todos los tratamientos similares sin que haya necesidad de otros remedios (*uk ales deomena farmakeós*)». *Ese doloroso goce, ligado a la enfermedad tanto como a su apaciguamiento, es un fármaco en sí. Participa a la vez del bien y del mal, de lo agradable y de lo desagradable. O más bien es en su masa donde se dibujan esas oposiciones.* Luego, más profundamente, más allá del dolor, el remedio farmacéutico es esencialmente perjudicial porque es artificial. En eso Platón sigue la tradición griega y con más precisión a los médicos de Cos. El fármaco contraría a la vida natural: no sólo a la vida cuando ningún mal le afecta, sino incluso a la vida enferma o más bien a la vida de la enfermedad. Pues Platón cree en la vida natural y en el desarrollo normal, si se puede decir así, de la enfermedad. En el *Timeo*, *la enfermedad natural es comparada, como el logos* en el *Fedro*, nos acordaremos, *a un organismo vivo al que hay que dejar desarrollarse de acuerdo con sus normas y formas propias, sus ritmos y articulaciones específicas.* Desviando el despliegue normal y natural de la enfermedad, el *fármaco* es, pues, *enemigo de lo vivo en general*, sea sano o enfermo.<sup>307</sup> En este punto es necesario destacar lo siguiente: La tesis que se sostiene es que la escritura como *pharmakón* (φαρμακόν), vale tanto como remedio que, como veneno, es decir, que su valor se plantea en ambos sentidos, pero, ¿qué quiere decir que valga tanto como remedio que, como veneno? Se debe a una cualidad que bien destaca Derrida relacionada con el exceso (la desmesura, lo sin medida) tanto de placer como de dolor que, ligado a la enfermedad tanto como a su apaciguamiento, el *pharmakón* (φαρμακόν), al participar de estas oposiciones como su esencia misma relaciona, anuda y estrecha la relación entre cuerpo y goce, siendo el cuerpo *la masa misma donde se dibujan y escriben esas oposiciones.* La segunda razón que establece solidaria con esta primera, es que *pharmakón* (φαρμακόν), “contraría a la vida natural: no sólo a la vida cuando ningún mal le afecta, sino incluso a la vida enferma o más bien a la vida de la enfermedad.”<sup>308</sup> Que afecte a la *vida natural*, implica una alteración que va de *la perturbación de la naturalidad del organismo a la particularidad del cuerpo como cuerpo parlante.* Esta afectación, este *pathos* (πάθος),<sup>309</sup> marca *la incidencia del*

<sup>307</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, pp. 147-149.

<sup>308</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 148.

<sup>309</sup> El *pathos* (πάθος) es uno de los tres modos de persuasión en la retórica (junto con el *ethos* y el *logos* (λόγος), según la filosofía de Aristóteles. Para Aristóteles en la *Retórica* (libro 1, 1356a), el *pathos* es el uso de los sentimientos humanos para afectar el juicio de un jurado. Un uso típico sería intentar transmitir a la audiencia un sentimiento de rechazo hacia el sujeto de un juicio para influir en su sentencia; en este sentido, se puede decir que crear en la audiencia un sentimiento de rechazo hacia el sujeto juzgado, al margen del hecho que se está juzgando, es, en el sentido etimológico de la palabra, crear un argumento patético. En un sentido más radical y extremando este empleo, podemos decir que, si el *pathos* afecta al juicio, es decir, intentar transmitir a la audiencia (al Otro, una *ob-(au)ediencia*) *un sentimiento de rechazo hacia el sujeto de un juicio para influir en su sentencia*, sitúa la obediencia (*ob-audiencia*) de lo inaudible y *en* lo inaudible como punto donde se rechaza, queda rechazado el sujeto (argumento) en su sentencia (discurso) que lo constituye en cuanto tal. Vemos entonces una relación de afectación y divorcio entre el juicio (Yo) y la constitución del sujeto en la inscripción misma, en el que se inscribe en el cuerpo respecto de aquello que no queda escuchado. Si recordamos que Lacan señaló en alguna oportunidad que el oído es el único agujero incapaz de cerrarse, –por esto, Quignard plantea que el oído no tiene párpados–, esta imagen que Quignard nos dibuja, no es un planteo comparativo con el ojo, sino una relación de anudamiento entre voz y mirada. ¿Por qué? Porque, no es que Quignard esté proponiendo acá que las orejas al no tener párpados no puedan cerrar el agujero, –de hecho, el agujero parpadea con la consonante, en tanto y en cuanto hay un corte ante lo que podría ser una continuidad

*desvío de la organización orgánica (natural) de la necesidad efecto de cómo el significante se inscribe en el cuerpo, por esto, la escritura misma opera como pharmakón (φαρμακόν), y se constituye en pharmakón (φαρμακόν), operando sobre el saber mismo, llevando, estableciendo y produciendo una relación entre saber, memoria y olvido.* Que, si lo extremamos a nivel más etimológico nos encontraríamos con un saber que al reducirse, al quedar reducido por efecto de la escritura, devine supuesto, y de la memoria al olvido,<sup>310</sup> la verdad (*alétheia, αλήθεια*)<sup>311</sup> queda expulsada (olvidada).

“Debemos recordarlo, –nos remarca Derrida–, y Platón nos invita a ello, cuando la escritura es propuesta como *fármaco*. Contraria a la vida, la escritura –o, si se quiere, el *fármaco*– no hace más que *desplazar* e incluso *irritar* el mal. Tal será, en su esquema lógico, la objeción del rey a la escritura: con pretexto de suplir a la memoria, la escritura nos hace más olvidadizos; lejos de acrecentar el saber, lo reduce. *No responde a la necesidad de la memoria*, apunta a un lado, *no consolida* la *mneme*, sino únicamente la *hipomnesis*. Actúa, pues, como todo *fármaco*. Y si la estructura formal de la argumentación resulta la misma, en los dos textos que ahora vamos a mirar; si en los dos casos, lo que se supone que debe producir lo positivo y anular lo negativo no hace más que *desplazar* y a la vez *multiplicar* los efectos de lo negativo, llevando a la proliferación la carencia que fue su causa, esa necesidad está inscrita en el *signo fármaco*, que Robín (por ejemplo) desmiembra, ora en remedio, ora en droga. Decimos el *signo fármaco*, queriendo señalar con ello que se trata *indisociablemente* de un significante y de un concepto significado.”<sup>312</sup> Aquí podemos diferenciar nosotros – apartándonos de Derrida–, el *pharmakón* (φαρμακόν) como escritura *en el cuerpo y sobre el cuerpo*,<sup>313</sup> de una marca que inscribe *al cuerpo* como tal, es decir, al cuerpo como *agujero* y como *Otro* (sobre esto volveremos en la siguiente reunión).

---

infinita de las vocales, (y escuchar, es posible y se plantea como posible, a partir de la pérdida, la caída de la voz)–, sino más bien, que este cierre no es voluntario; y en la *audiencia*, hay una *obediencia* en lo que *no se escucha*. De ahí que, –siguiendo con el planteo que Lacan establece– *yo oigo*, implica *yo gozo [j'ouïr]*, implica *jouir*, y a su vez, una afirmación del *yo* [je, oui]. Entonces, está planteando una relación de anudamiento entre *la voz y la mirada en el corte*, como efecto y producción de éste, es decir, *el corte produce y materializa este anudamiento*; pero, este anudamiento plantea *la existencia* correlativamente con *una obediencia*. Quiero decir, que el elemento métrico musical propio de un lenguaje encarnado en el otro, guía de algún modo a los cuerpos que contactan con el cuerpo del bebé, también las caricias, los abrazos, los gestos, etc. *dados y exteriorizados* al bebé. En este sentido, una voz es *un ritmo vaciado de sonido*, que hace aparecer *la imagen del cuerpo* en tanto libidiniza a este cuerpo con las *marcas que lo mueven*.

<sup>310</sup> En la mitología griega, Lete (en griego antiguo, Λήθη; romanización, *Léthē*; literalmente ‘olvido’), o también Leteo (del latín *Lethæus*), es uno de los ríos del Hades. Beber de sus aguas provocaba un olvido completo. Algunos griegos antiguos creían que se hacía beber de este río a las almas antes de reencarnarlas, de forma que no recordasen sus vidas pasadas.

<sup>311</sup> *Alétheia* (del griego antiguo: *αλήθεια* [alétheia] ‘verdad’) literalmente la palabra significa ‘aquel que no está oculto, aquello que es evidente’, lo que ‘es verdadero’. Lo verdadero como evidente es lo que se *desvela, devela y revela* a una mirada que dice y una voz que representa.

<sup>312</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 149.

<sup>313</sup> Que, –continuando con la línea argumental del análisis de Derrida acerca de la afectación de la memoria, pero al mismo tiempo apartándonos y extremando la argumentación–, podemos decir que es esta escritura-*pharmakón* (φαρμακόν) que afecta al cuerpo, en el sentido que lo borrara, lo ubica como ausencia y lo divorcia de su imagen: Un organismo elidido de su representación. En este sentido, –como señala Derrida– *ese doloroso goce, ligado a la enfermedad tanto como a su apaciguamiento, es un fármaco en sí. Participa a la vez del bien y del mal, de lo agradable y de lo desagradable. O más bien es en su masa donde se dibujan esas oposiciones*. Se anudan, por lo tanto, *la injuria física, el dolor, el cuerpo, la ciencia, J(A), la vida y la muerte*.

En el *Timeo*, cuando Platón diferencia Egipto de Grecia, está estableciendo la separación y la distancia entre *escritura* y *habla*. Esta separación y diferencia que establece resulta importante porque si el *pharmakón* (φάρμακόν), para Platón se constituye como remedio para la rememoración (hipomnesis)<sup>314</sup> y no para la memoria (Mneme) solidaria del habla y del logos, entonces para que la escritura “produzca, como dice él, el efecto «inverso» del que se podía esperar de ella, para que ese fármaco resulte, al usarlo, nocivo, es preciso que su eficacia, su poder, su *dynamis* sea ambigua.”<sup>315</sup> “Pero mientras que en el *Filebo* y el *Protágoras* el fármaco, porque es doloroso, parece malo y en cambio es benéfico, aquí, en el *Fedro*, así como en el *Timeo*, se hace pasar por un remedio bienhechor y, en cambio, resulta en verdad perjudicial. Una mala ambigüedad es, pues, opuesta a una buena ambigüedad, una intención de mentira a una simple apariencia. El caso de la escritura es grave.

No basta con decir que la escritura está pensada a partir de tales o tales otras oposiciones puestas en serie. Platón la piensa, e intenta comprenderla, dominarla a partir de la *oposición* misma. Para que esos valores contrarios (bien/mal, verdadero/falso, esencia/apariencia, dentro/fuera, etc.) puedan oponerse es preciso que cada uno de los términos resulte simplemente *exterior* al otro, es decir, que una de las oposiciones (dentro/fuera) esté ya acreditada como matriz de toda oposición posible. Es preciso que uno de los elementos del sistema (o de la serie) valga también como posibilidad general de la sistematicidad o de la serialidad. Y si se llegase a pensar que algo como el fármaco –o la escritura–, lejos de ser dominado por esas oposiciones, inaugura su posibilidad sin dejarse comprender en ellas; si se llegase a pensar que es sólo a partir de algo semejante a la escritura –o al fármaco– cómo puede anunciararse la extraña diferencia entre el interior y el exterior; si, por consiguiente, se llegase a pensar que la escritura como fármaco no se deja asignar simplemente un lugar en lo que ella sitúa, no se deja subsumir bajo los conceptos que a partir de ella se deciden, no abandona más que su fantasma a la lógica, que no puede querer dominarla más que para proceder aún de ella misma, habría entonces que *plegar* a extraños movimientos lo que ni siquiera

<sup>314</sup> En el *Fedro*, “el rey rebaja y desprecia al fármaco de la escritura, palabra que no habrá, pues, que apresurarse, tampoco ahí, a considerar como una metáfora, salvo si se deja a la posibilidad metafórica todo su poder de enigma.

Quizá podamos leer ahora la respuesta de Zamus:

«Y el rey replicó: «Incomparable maestro de artes, oh Zeuz (*O teijnikótate Zeuz*), uno es el hombre capaz de dar a luz a la institución de un arte; otro el que es capaz de apreciar lo que ese arte comporta de perjuicio o de utilidad para los hombres que deberán utilizarlo. Ahora, tú, en tu calidad de padre de los caracteres de la escritura (*pater ón grammátón*), les has, por complacencia hacia ellos, atribuido todo lo contrario (*tunantion*) de sus verdaderos efectos. Pues este conocimiento tendrá como resultado, en los que lo hayan adquirido, el volver olvidadizas a sus almas, pues dejarán de ejercitarse su memoria (*lecen men en psijais parexei mnemes ameletesiá*): confiando en efecto en lo escrito, será desde fuera, gracias a huellas exteriores (*día pistin grafes exocen ip'alontrión tipón*), y no desde el interior y gracias a ellos mismos, como se acordarán de las cosas (*uk endocen autus ifautón anamimneskomenus*). No es pues para la memoria, sino para la rememoración para lo que tú has descubierto un remedio (*ukun mnemes, ala ipomneseós, farmakon eures*). En cuanto a la instrucción (*Sofías de*), es la apariencia (*doxan*) lo que tú procuras a tus discípulos, y no en absoluto la realidad (*aleceian*): cuando en efecto con tu ayuda rebosen de conocimientos sin haber recibido enseñanza, parecerán buenos para juzgar de mil cosas, y la mayor parte del tiempo resultarán carentes de todo juicio; y serán además insoportables porque serán apariencias de hombres instruidos (*doxofoi*) en vez de ser hombres instruidos (*anti sófoi*)» (274 e-275 b).

El rey, el padre del habla, ha afirmado así su autoridad sobre el padre de la escritura. Y lo ha hecho con severidad, sin manifestar respecto a quien ocupa la posición de hijo suyo, esa indulgencia complaciente que unía a Zeuz con sus hijos, con sus «caracteres». Zamus se apresura, multiplica las reservas y no quiere visiblemente dejar a Zeuz ninguna esperanza.” Jacques Derrida, *Ibidem*, pp. 152-153.

<sup>315</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 153.

podría llamarse ya la lógica o el discurso. Tanto más cuanto que lo que imprudentemente acabamos de llamar fantasma no puede ser ya, con la misma certeza, distinguido de la verdad, de la realidad, de la carne viva, etc. Hay que aceptar que, en cierto modo, el dejar a su fantasma sea por una vez no salvar nada.”<sup>316</sup> Vemos una consecuencia importante en la distinción y diferencia entre *habla* y *escritura* como *pharmakón* (φαρμακόν), a partir de lo que Platón inaugura y establece. Si la escritura como *pharmakón* (φαρμακόν), debe producir un efecto beneficioso, para esto, su eficacia, su poder, su *dynamis* (δύναμις) debe radicar en la *buena ambigüedad* que diferencia *mentira* de *apariencia*.<sup>317</sup> Para nosotros esta diferenciación implica que la representación que se inscribe como ficción porta una verdad que se medio diga, esto es, que se inscriba, pero al mismo tiempo no pueda ser dicha. En este sentido, no basta con decir que la escritura está pensada a partir de las oposiciones puestas en serie sino de la *oposición* misma. ¿Pero la oposición misma entre qué y qué? Entre *habla* y *escritura*, entre *habla* y *escritura* como *pharmakón* (φαρμακόν). Esto lleva a que la instancia de la letra quede inscripta de modo tal que cada uno de los términos resulte simplemente *exterior* al otro, es decir, que la oposición (dentro/fuera) (sujeto/Otro) esté ya acreditada como matriz de toda oposición posible y al mismo tiempo se constituya en inmixión de Otredad. Y por esto mismo, la escritura como *pharmakón* (φαρμακόν) queda instituida en la inmixión misma de la oposición produciendo su inscripción en el cuerpo, resolviendo la identidad de lo mismo que se repite en la carne, pero que *no lo inscribe al cuerpo como tal cuando en éste ocurre una falla entre el saber y el cuerpo en el lugar mismo donde la operación de la falta se encuentra en suspenso, y es precisamente en ese punto donde la falla epistemo-somática se erige, se yergue anamórficamente*. (sobre el tema de la anamorfosis volveremos más adelante)

Ahora bien, –continúa Derrida–, si “la escritura produce, según el rey y bajo el sol, el efecto inverso al que se le atribuye, si el *fármaco* es nefasto, es que, como el del *Timeo*, no es de aquí. Viene de allá abajo, es exterior o extranjero: al ser vivo, que es el aquí mismo del interior, al *logos* como *zón* al que pretende socorrer o suplir. Las huellas (*típoi*) de la escritura no se inscriben esta vez, como en la hipótesis del *Teeteto* (191 ss.), en hueco sobre la cera del alma [psyché (ψυχή)<sup>318</sup>], respondiendo así a los movimientos espontáneos, autóctonos, de la vida psíquica. Sabiendo que puede abandonar o confiar sus pensamientos al exterior, a la consigna, a las señales físicas, espaciales y superficiales que se dejan sobre una tablilla, quien disponga de la *tejné* de la escritura descansará en ella. Sabrá que puede ausentarse sin que los *típoi* dejen de estar allí, que puede olvidarlos sin que abandonen su servicio. Le representarán incluso si él los olvida, llevarán su palabra incluso si él no está ya allí para animarlos. Incluso si

<sup>316</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, pp. 154-155.

<sup>317</sup> Si bien en Platón la apariencia se constituye como una suerte de reproducción, reflejo del mundo de las ideas (*eidōs*), nosotros podemos pensar que la apariencia toma dos dimensiones. Por un lado, la dimensión de la representación que hace a la diferencia entre la imagen del espejo y la presencia como extracción del espejo, y, por otro lado, al mismo tiempo, este movimiento de extracción plantea la dimensión de lo no representable en el espejo dando lugar a objeto como producto de la operación de corte y extracción. Por esto mismo, la apariencia, el semblante, es el objeto; objeto cuya dimensión se plantea en términos de conexión y separación entre significado y significante; conexión y separación que constituye el estatuto de la representación misma en cuanto siempre es metafórica y de sustitución (viene al lugar de) y metonímica –específicamente *sinecdóquica*, la parte por el todo–.

<sup>318</sup> El término griego ψύχω, *psycho*, significa «aire frío», y del verbo ψυχων, *psychein, soplar*. A partir de este verbo se forma el sustantivo ψυχή, *psyché*, que alude en un primer momento al soplo, hálito o aliento que inhala al nacer el ser humano. Dado que ese aliento permanece en el individuo hasta su muerte, ψυχή pasa a *significar la vida* en el doble sentido de la expresión.

está muerto, y sólo un *fármaco* puede detentar semejante poder, sobre la muerte sin duda, pero también en conclusión con ella. El *fármaco* y la escritura se trata pues, efectivamente siempre de una cuestión de vida o muerte.”<sup>319</sup> El efecto nefasto de la escritura como *pharmakón* (φαρμακόν) sobre el cuerpo hablante (el *logos* (λόγος) como *zón* al que pretende socorrer o suplir), se produce cuando *las huellas de la marca de la escritura (típoi)* resulta extraña, exterior y extranera al cuerpo hablante al que intenta, y pretende, suplir y socorrer. Esto lleva a que este intento de sustitución *al borrar la marca que inscribe al cuerpo hablante en cuanto tal, impide, demora y posterga la inscripción de la falta misma y al sujeto como falta en ser*, de modo tal que, como no hay pensamiento anterior a la palabra ni escritura previa al pensamiento resulta necesario que, para que todo no sea un puro placer o placer, es necesario que haya palabras que produzcan efectos que convuelvan al cuerpo hablante (al *logos* (λόγος) como *zón*) que nos lleven a pensar. Si la huella se encuentra *suspendida, dificultada o impedida de inscribirse* para que la marca se produzca, el pensamiento mismo independizado de la marca, enlaza al cuerpo [zón sin *logos* (λόγος)] con la imposibilidad de representación sin que la operación de la falta se inscriba. Esto plantea una dificultad respecto de la inscripción de la castración y al cuerpo hablante sin marca, sin *las huellas de la marca de la escritura (típoi)*, de modo tal que la aparición de *una lesión que se hace cuerpo* en esta falla, lo demanda aparecer, es decir, hacerse presente, salir del espejo.

Dicho esto, retomamos la siguiente pregunta que se hace Derrida, “¿Se puede decir sin un anacronismo conceptual –y por lo tanto sin cometer una falta grave de lectura– que los *típoi* son los representantes, los suplentes *físicos* de lo *psíquico* ausente? Más bien habría que pensar que las huellas escritas no atañen ni siquiera al orden de la *físis* porque no están vivas. No crecen; no más de lo que se habrá inseminado, como dirá Sócrates dentro de un instante, con una caña (*cálamos*). Violentan la organización natural y autónoma de la *mneme*, en la que no se oponen *físis* y *psiqué*. Si la escritura pertenece a la *físis*, ¿no es a ese momento de la *físis*, a ese movimiento necesario mediante el cual su verdad, la producción de su aparecer, gusta, dice Heráclito, de refugiarse en su cripta? «CRIPTOGRAMA» condensa en una sola palabra la proposición de un pleonasio.”<sup>321</sup>

Aquí, se nos hace necesario precisar algunos detalles. En primer lugar, tomando lo que afirma Derrida, pero diferenciándonos de él, establecemos que los *típoi*, no son *las huellas de la escritura* sino *las huellas de la marca de la escritura* (en el doble sentido del genitivo). En segundo lugar, una lectura a la letra nos lleva a diferenciar la relación entre *letra* y *espíritu de la letra*, así como Lacan lee a la letra a Freud, es decir, *interpreta el espíritu de su letra*, podemos establecer la misma operación con relación al planteo que hace Platón y el análisis de Derrida respecto del mismo. Su inscripción, *la marca de su inscripción*, implica cómo se establece y realiza *la inseminación* de la letra por el *cálamos*. *Cálamos*, que sitúa al Φ como ordenador lógico de la diferencia sexual y de inscripción de la falta. En este sentido, la violentación de “*la organización natural de la mneme*,” no se opone *físis* y *psiqué*, porque implica una convergencia de faltas; la *falta del viviente*, con la *falta del significante*, estableciéndose en esta *convergencia y anudamiento* una *comunidad topológica entre pulsión y lengua*. Desde esta perspectiva

<sup>319</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 156.

<sup>320</sup> El placer entendido como ausencia de inscripción huella y ligadura (anudamiento) entre pulsión y lengua, es decir, de la constitución de una comunidad topológica entre pulsión y lengua.

<sup>321</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, pp. 156-157.

es posible afirmar que la escritura misma en tanto y en cuanto implica *la inscripción de la letra* se constituye, y queda constituida como «criptograma» que, condensa en una sola palabra la proposición de un pleonasmo que *en-cripta* en su refugio *la inscripción de una marca*. *Cripta*, que toma el relevo de *la experiencia de lo que no tenemos experiencia* que remite *al origen* y *al final*. Es decir, de todo aquello que se plantea acerca de lo que el lenguaje *carece* para dar cuenta de *la falta en el lenguaje; falta simbólica de la cual el lenguaje no puede dar cuenta*. Convergencia de faltas, comunidad topológica entre pulsión y lengua, imposibilidad de representar sexualidad, muerte y conciencia, sitúan la constitución de la representación como *falta de la representación*.<sup>322</sup> *Falta de la representación*, que, en el doble sentido del genitivo, lleva a que esta imposibilidad de la memoria (*mneme*), el *pharmakón* (φαρμακόν) de la escritura y la escritura como *pharmakón* (φαρμακόν) intentarían fascinar, es decir, restituir el *fascinus*, *la economía de constitución de la falta en la falla que lo dificulta, en el intento de restituir al cuerpo su dimensión de Otro y al sujeto como hablante-ser en inmixión de otredad con el cuerpo como Otro*; de modo tal que, la memoria (*mneme*) independizada de *las huellas de la marca de la escritura (típoi)*, se abrirá y localizará en el ocultamiento y olvido (*lethé*), constituyéndose como *un saber no sabido*. *Memoria (mneme) y verdad (ἀλήθεια: des-olvido, o no olvido, si bien se lo traduce como desocultamiento) quedan anudadas*.

Las *huellas de la marca de la escritura (típoi)*, fascinando la memoria, la llevan a sucumbir en las aguas del olvido [*lethé* (λήθη)]; esta inmersión, *la conecta y aleja* de la verdad (ἀλήθεια) –no es posible separar memoria y verdad–, produciendo en ella *un saber no sabido* que, el *pharmakón* (φαρμακόν) de la escritura, establecerá en su producción, al ser leído, como *un saber supuesto*.<sup>323</sup>

La lengua de un análisis, es decir, el análisis mismo como órgano-lenguaje, no recurre a re establecer las huellas mnémicas sino a la lectura de *las huellas de la marca de la escritura (típoi)*; operación analítica, que lleva a la constitución del saber supuesto en la acción que *provoca, engendra y origina* como *acto performativo*. Aquí, entonces el límite “(entre el interior y el exterior, lo vivo y lo no-vivo) –que, topológicamente se presentan moebianamente–, no separan simplemente al habla y la escritura, sino que en el decir se opera una torsión moebiana al ubicar a la memoria como desarrollo que *reproduce la presencia en las huellas de la marca de la escritura (típoi)*, y la *rememoración* como repetición del monumento: la verdad y su signo, el ser y el tipo quedan anudados. La extimidad no se origina en la inmixión de lo que se denomina lo

---

<sup>322</sup> Cf. Primera conferencia del presente seminario.

<sup>323</sup> “Si creemos, pues, al rey fiándonos de su palabra, es a esa vida de la memoria a lo que el fármaco de la escritura vendría a hipnotizar: fascinándola, haciéndola salirse entonces de sí y adormeciéndola en el monumento. Confiado en la permanencia e independencia de sus tipos (*típoi*), la memoria se dormirá, no se mantendrá más, no se afanará ya por mantenerse tensa, presente, lo más próxima posible de la verdad de los seres. Fascinada por sus guardianes, por sus propios signos, por los tipos encargados de la guardia y vigilancia del saber, se dejará tragar por Lecé, invadir por el olvido y el no-saber.

No hay que separar aquí memoria y verdad. El movimiento de la *alecia* es de un extremo a otro despliegue de *mneme*. De la memoria viva, de la memoria como la vida psíquica en tanto que se presenta a sí misma. Los poderes de la Lecé aumentan simultáneamente los dominios de la muerte, de la no-verdad, del no-saber. Por eso la escritura, al menos en tanto que vuelve «olvidadizas a las almas», nos lleva del lado de lo inanimado y del no-saber. Pero no se puede decir que su *esencia* la confunda simple y *presentemente* con la muerte y la no-verdad. Pues la escritura no tiene esencia o valor propio. Mima en su tipo a la memoria, el saber, la verdad, etc. Por eso los hombres de escritura aparecen, bajo la mirada de dios, no como sabios (*sófoi*), sino en realidad como pretendidos o supuestos sabios (*doxosófoi*)” Jacques Derrida, *Ibidem*, pp. 157-158.

psíquico y lo físico, sino en el punto en que las huellas mnémicas, pero también recuerdo-pantalla (*mneme*), —la distinción entre ambos excede los límites de esta presentación—, en tanto representación, quedan sustituidos por la presencia: las *huellas de la marca de la escritura (típoi)*, como movimiento de la verdad. El espacio de la escritura, y el espacio como escritura, se abren en el movimiento de esa suplencia, en la diferencia entre memoria y rememoración (*mneme* e *hipomnesis*) como consecuencia de la actividad de lectura, que recae sobre estas marcas. La extimidad entonces, se encuentra ya en el trabajo de la memoria. El síntoma —a diferencia de la falla epistemoesomática—, podemos decir, se exterioriza, revela (se corre el velo y se da a ver) en la relación que queda establecida de la memoria, y en la organización de la actividad mnésica misma. Derrida nos recuerda que, como, la memoria es por esencia finita —Platón lo reconoce atribuyéndole la vida—,<sup>324</sup> al igual que a todo organismo vivo, le asigna límites ya que una memoria sin límite configuraría un oxímoron en la medida que plantearía una *memoria sin olvido*, una memoria sin la necesidad de signos para acordarse de lo no presente con lo que necesariamente tiene relación, y con esto, una presencia que aboliría a la representación misma en cuanto tal.

Ni la memoria es infinita, ni las *huellas de la marca de la escritura (típoi)* y la escritura misma, son un suplemento de la memoria ni mimesis de la misma; no hay duplicidad posible. Lo que se pone en juego aquí, es la relación misma entre presencia y representación, ya que una memoria infinita, una memoria sin olvido, llevaría a situar la lesión orgánica como reduplicación (mimesis de la marca, mimesis de las *huellas de la marca de la escritura (típoi)*) intentando producir a *mneme* (huellas mnémicas, pero también recuerdo-pantalla) como presencia, pero, en este intento fallado —y no fallido—, cayendo fuera de la vida, dejando la vida de lado. Si entendemos (leemos) aquí, el *pharmakón* (φαρμακόν) de la escritura como veneno, es en el punto en que la lesión intenta apelar a la marca para reestablecer falladamente el cuerpo como tal, pero, lo que esta falla produce, es una lesión sin marca, en este sentido, una de las dimensiones de lo mimético que se produce conecta organismo-ciencia por fuera de la representación. (sobre esto volveremos)

Lo que se escribe es posible leerlo, y leerlo implica al síntoma y su resolución, pero, ¿cómo resolver (disolver) la falla que no produce marca para que pueda ser leída?

Ahora bien, la escritura sería la posibilidad para el significante de inscribir su diferencia y salir de la repetición, al responder a una legalidad —(la ley es letra escrita)—, que otorga a la letra una *identidad inmutable* cuya permanencia queda *consolidada y fortalecida* con la *protección, conservación y resguardo que la legalidad provee e instaura*, de modo tal que, “podremos así escrutarla, interrogarla, consultarla, hacerla hablar sin alterar su identidad.”<sup>325</sup>

Si el pensamiento<sup>326</sup> [*logos* (λόγος)] es un ser vivo (*zōon*) —como señala Derrida que lo es para Isócrates y Alcidamas—, su riqueza, vigor, ductilidad, agilidad están limitadas (en el sentido topológico del término) y determinadas por la *estabilidad, consistencia y*

<sup>324</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 163.

<sup>325</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 169.

<sup>326</sup> Fukelman planteaba que, como no hay pensamiento anterior a las palabras, ni las palabras son expresiones de los pensamientos, —retomando lo que Freud enseñaba acerca de que, para que todo no sea un puro placer o un puro displacer—, es necesario que esto se ligue con palabras, en consecuencia, de lo cual hay pensamientos, es decir, “palabras que producen efectos, efectos que nos llevan a pensar”. Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Capítulo I: EL JUEGO SITÚA AL NIÑO*, Escolios. El juego es una pantalla, “Conversaciones con Jorge Fukelman”, Ed. Lumen, Colección Cuerpo, Arte y Salud Serie Roja, Buenos Aires – México, 2011, p. 26.

*solidez de la letra.* Lo escrito, en tanto que se repite y permanece idéntico a sí mismo, en las *huellas de la marca de la escritura* (*típoi*), no se pliega a todos los sentidos, a diferencia de quien habla, absolutamente libre en su hablar, aunque no así en su decir. Denotando esto una debilidad inherente en la libertad que se plantea en el hablar mismo que la escritura como remedio *pharmakón* (φαρμακόν), —Alcidamas lo recuerda en su tratado «*sobre los que escriben discursos*» y «*sobre los sofistas*»—, viene a curar y remediar.<sup>327</sup> Estamos en el espacio ambivalente e indeterminado del *pharmakón* (φαρμακόν), de lo que en el *logos* (λόγος) permanece en potencia: *el decir mismo que la operación analítica producirá en el acto analítico*. Lacan es muy preciso cuando señala que es “con esto que nosotros vamos a hacer el análisis, y entramos en el nuevo sujeto que es el del inconsciente. Justamente *en la medida en que él consienta en no pensar*, podremos, a lo mejor, saber algo un poquito más preciso, podremos sacar algunas consecuencias de los dichos; de los dichos, justamente, de los que no cabe desdecirse; esa es la regla del juego [*más allá del discurso corriente: la irrupción de un “decir”, de Otro discurso*]; de donde *surge un decir que no llega siempre hasta poder ex-sistir al dicho*, a causa, justamente de lo que le ocurre al *dicho* como consecuencia, y ahí está, la prueba donde algún *real*, en el análisis de quienquiera, por bestia [singular, raro...] que sea, puede alcanzarse. [cf. *El Aturdicho*: “*Que se diga, queda olvidado detrás de lo que se dice en lo que se escucha*”: *las consecuencias del “dicho” (lo que se escucha: el sentido unívoco) enmascara el “decir”*”]<sup>328</sup>

De lo dicho hasta acá nos da a pensar que se establece una relación (analogía) entre la relación *logos/psyché* (λόγος/ψυχή) y la relación *pharmakón* (φαρμακόν)/cuerpo que podemos designar como *logos* (λόγος), en tanto el pensamiento [*logos* (λόγος)] —tal como referimos anteriormente— implica una ligadura del placer/displacer con la palabra, ligadura que refiere a la pérdida de goce en el decir mismo. Podemos establecer además, que una consecuencia de esto es que, como *el nombre de la relación es el mismo que el de uno de sus términos*, el *pharmakón* (φαρμακόν) está comprendido en la estructura del *logos* (λόγος)<sup>329</sup> que se opone al *temor hechizante de la muerte*. “*Farmakeus contra farmakeus, fármaco sonoro, pues, fónico más bien, es decir, que penetra en el alma y arrebata el fuero interno.*”<sup>330</sup>, podríamos decir, *que produce una rectificación subjetiva de las relaciones del sujeto con lo real/realidad, que participan del mismo corte*.

Por lo dicho, *el pharmakón* (φαρμακόν) es *pharmakón-logos* (φαρμακόν-λόγος), como operación incide sobre *el sujeto y el cuerpo* a la vez.<sup>331</sup> Semejante operación no

<sup>327</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p.172.

<sup>328</sup> “C'est avec ça que nous allons faire l'analyse et que nous entrons dans le nouveau sujet qui est celui de l'inconscient. C'est justement *dans la mesure où il veut bien ne plus penser*, le bonhomme, qu'on en saura peut-être un petit peu plus long et qu'on tirera quelques conséquences des *dits*, des *dits* justement dont on ne peut pas se dédire, c'est ça qui est la règle du jeu [*au-delà du discours courant: l'irruption d'un «dire», d'un Autre discours*]. De là surgit *un dire* qui ne va pas toujours jusqu'à pouvoir *ex-sister* au *dit*, à cause justement de ce qui vient au *dit* comme conséquence, et que c'est là l'épreuve où un certain *réel* dans l'analyse de quiconque -si bête [singular, odd...] soit-il- peut être atteint.

[cf. *L'étourdit*: «*Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend*»: *les conséquences du «dit» (ce qu'on entend: le sens unívoco) masquent le «dire»*”] Jacques Lacan, *Leçon 3, 19 décembre 1972, “Séminarie 20 Encore (1972 – 1973)”*, Staferla, staferla.free.fr, p. 32.

<sup>329</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 175.

<sup>330</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 186.

<sup>331</sup> “Pero no se puede curar la cabeza por separado. Los buenos médicos curan «el todo» y es «curando el todo como se aplican a curar y a cuidar la parte enferma». Luego, pretendiendo inspirarse en un médico tracio, «uno de esos discípulos de Zalmoxis que, cuentan, saben hacer inmortales a las gentes», Sócrates muestra que el todo del cuerpo no puede ser curado más que en la fuente —el alma— de todos sus bienes y males. «Ahora, el remedio del alma son ciertos conjuros (*epodais tisin*). Estos consisten en los hermosos

resultaría posible si el *pharmakón-logos* (*φαρμακόν-λόγος*), no encerrase sobre sí esa inmixión de valores contrarios, y si *pharmakón* (*φαρμακόν*)-logos, en general no fuese, lo que, dándose como remedio, puede *perè-vert(e)r-se en veneno*, o lo que dándose como veneno puede *perè-vert(e)r-se* después de administrado en su verdad de remedio. Por esto, el *pharmakón-logos* (*φαρμακόν-λόγος*), al no presentar una representación ni escritura propia *no es susceptible de representación*. El *pharmakón-logos* (*φαρμακόν-λόγος*) es «ambivalente», por constituirse el medio en que se oponen los opuestos, el movimiento mismo y el juego que los relacionan mutuamente: sujeto/Otro/cuerpo, interior/exterior/extimidad, memoria/olvido/rememoración, habla/dicir/escritura).

## 5

### *El pharmakón (φαρμακόν) de la escritura: letra, verdad y representación.*

La rememoración implica la escritura en tanto produce un saber supuesto que supone al sujeto como tal.

La oposición *mneme/ lethé/ hipomnesis*, memoria/olvido/rememoración. Oposición sutil entre *un saber como memoria, un saber no sabido como rememoración y un saber supuesto como olvido*; ternario que hace a la repetición. Una repetición que inaugura una verdad como *αλήθεια* [alétheia] que muestra y presenta al *eidos* (*representación*); y una repetición de *muerte y olvido, λήθε* [lethé], que *revela la ausencia de representación y a la representación imposible*.

La hipomnesis (rememoración), a partir de la cual se anuncia y da a pensar aquí la escritura, que no coincide con la memoria pero que, en esta no coincidencia presenta a la verdad en su medio-decir, que recordamos en la famosa prosopopeya: *¡Yo, la verdad, hablo!*

“En el momento en que es llamada a comparecer ante la instancia paterna, la escritura se halla determinada en el interior de una problemática del saber-memoria; se halla, pues, desprovista de todos sus atributos y de todos sus poderes de desbrozamiento.”<sup>332</sup> Tras la muerte del padre, la inscripción de la marca en la operación que produce la economía de la falta, inaugura la rememoración conjuntamente con lo que evoca: la relación que se establece entre saber y verdad. En este sentido, la escritura no podría plantearse como los *logoi* escritos: la escritura no es la repetición viva del padre asesinado sino *el acto de incorporación de una falta* (el banquete totémico es la incorporación de la falta misma a partir del acto de asesinato; escritura e inscripción de la falta).

La escritura se emparenta con *la caída de la imagen*<sup>333</sup> y *no con la pintura*, como pretende Derrida, por eso, en ella la mimesis es imposible. Si lo mimético toma lugar, *si lo mimético se produce, es más bien porque la escritura ahí está diferida*. En este punto podemos pensar el porqué de la eficacia del *pharmakón-logos* (*φαρμακόν-λόγος*) en el intento de inscripción de esa escritura diferida a partir de una lectura que la restituya. *El pharmakón-logos* (*φαρμακόν-λόγος*), *escritura y letra* quedan entonces enlazadas a

---

discursos que hacen nacer en el alma la cordura (*sofrosirten*). Cuando el alma posee una vez la cordura y la conserva, es fácil entonces dar la salud a la cabeza y al cuerpo entero» (157 a). Y se pasa entonces al diálogo sobre la esencia de la cordura, el mejor *fármaco*, el remedio capital.” Jacques Derrida, *Ibidem*, p.188.

<sup>332</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 205.

<sup>333</sup> Cf. Sandra Gonzalez, Omar Fernández, *Espejito, espejito...*, “El juego: Espejo de la infancia. I”, REVISTA DE TRANSMISIÓN DE LA OPERACIÓN ANALÍTICA EN NIÑOS Año 1 N° 1, noviembre / diciembre 2012, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, pp. 10-13.

partir de una marca que se cuenta, que numera y que opera como número. Número, que en una de sus dimensiones lleva al tema del ritmo, la lengua y la filiación.

Contrariamente a lo expresado en el *Cratilo*, (430 e y 431 c) y a lo sostenido por Derrida<sup>334</sup>, no hay homología estructural ni topológica entre escritura y pintura, ya que, contrariamente a lo que Platón afirma, no sólo no pinta al habla viva, sino que el decir es posible sólo si la inscripción de la marca se establece a la espera de un acto que la haga legible, de manera tal que, en ese momento, performativamente, la marca deviene letra y, por tanto, no hay mimesis posible. La escritura no sustituye siquiera una imagen, sino más bien implica la caída de la misma; caída que inscribe el espacio de la voz perdida y de la pérdida de la voz.

La fascinación es siempre efecto de una representación, que captura y cautiva la forma del otro, la mirada y la voz.

Aun cuando la palabra fármaco (*φαρμακόν*) designa también el color pictórico, la materia en que se inscribe el zografema, —a diferencia de lo que Platón escribe en el *Cratilo* en su conversación con Hermógenes, en la que Sócrates examina la hipótesis según la cual los nombres imitan a la esencia de las cosas, comparando, para distinguirlas, la imitación musical o pictórica, por una parte, y la imitación nominal, por otra—, no sólo no hay mimesis posible al estar de entrada radicalmente perdido el mimetismo con el medio por efecto del lenguaje que conforma una comunidad topológica entre pulsión y lengua, sino que más bien, cuando la mimesis tiene lugar está produciendo una suerte de repetición fallada, al menos en uno de sus aspectos, —retomaremos esto más adelante—, que intenta restituir la dimensión del cuerpo suspendido al tratar de inscribir una diferencia que no termina de ser leída. Por esto mismo, en este punto, episteme-ciencia-cuerpo, quedan relacionados por fuera de la representación.

Derrida nos comenta que “*La República* llama también fármaca a los colores del pintor (420 c). La magia de la escritura y de la pintura es, pues, la de un afeite que disimula la muerte bajo la apariencia de lo vivo. El fármaco presenta y oculta a la muerte. Da buen aspecto al cadáver, lo enmascara y pinta. Lo perfuma con su esencia, como se dice en Esquilo. El fármaco designa también al perfume. Perfume sin esencia, como antes decíamos droga sin sustancia. Transforma el orden en atavío, el cosmos en cosmética. La muerte, la máscara, el afeite, es la fiesta que subvierte el orden de la ciudad, tal como debería ser regulado por el dialéctico y por la ciencia del ser. Platón, ya lo veremos, no tardará en identificar la escritura y la fiesta. Y el juego. Cierta fiesta y cierto juego.”<sup>335</sup> De aquí podemos extraer la siguiente reflexión. El *pharmakón* (*φαρμακόν*)-logos-escritura-letra, en su función cosmética de enmascaramiento, vela (produce olvido), de la muerte *bajo la apariencia de lo vivo*, bajo *el semblante de lo vivo*, en el doble sentido que el genitivo le imprime. Y si el *cosmos* deviene cosmética, es porque reinstala el corte entre *real* y *realidad*, corte que conecta y los separa al mismo tiempo, *enmarcando la realidad, produciendo el cuadro y la extracción del espejo* —sobre este punto volveremos más adelante—, de modo tal que la máscara, el personaje, el fantasma, el semblante, sexualidad y muerte se inscriben en el orden de la polis a partir de aquello que falta, es decir, aquello de lo cual no tenemos experiencia posible (lo extranjero). Falta y excepción fundan la realidad del lenguaje donde el sujeto queda articulado por un significante ante y para otro significante.

<sup>334</sup> Cf. Jacques Derrida, *Ibidem*, pp. 206-208.

<sup>335</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 215.

## *El pharmakón (φαρμακόν) de la escritura: La herencia, el padre, el hijo perdido.*

A diferencia de Platón, para quien el escrito, en tanto que *discurso escrito (logos guegrámmenos)*, constituía un simulacro, la escritura como *inscripción de la marca*, implica una operación *sobre el lenguaje y con el lenguaje* donde la imposibilidad que él mismo plantea a propósito de lo que el lenguaje carece para dar cuenta de la falta *en el lenguaje*, necesariamente ésta tiene que quedar redoblada por la prohibición; en este sentido, es que podemos decir que el *logos (λόγος) surge, se inaugura y produce* a partir del padre muerto, quedando articulados y anudados en esta operación, *lenguaje (logos, λόγος) y ley (nomos, νόμος)*.

Derrida da a entender que la escritura es el hijo *miserable*, un *hijo perdido* y un *huérfano* del *logos (λόγος)*, *del habla, del discurso*. “El huérfano es siempre en el texto de Platón –y en otros lugares–, el modelo del perseguido. Insistíamos para empezar en la afinidad de la escritura y del *mito*, en su oposición común al *logos*. La orfandad es quizás otro rasgo de parentesco. El *logos* tiene un padre; el padre del mito resulta casi siempre inhallable: de donde la necesidad de la asistencia (*boeceaia*) de que habla el *Fedro* respecto de la escritura como huérfano.”<sup>336</sup> La “muerte del padre abre el reino de la violencia [...] –[y es de eso de lo que se trata desde el origen]–, contra el padre, el hijo –o la escritura parricida– no puede dejar de exponerse. Todo eso se hace para que el padre muerto, [...], *no esté ya más allí*.<sup>337</sup> Sin embargo, el tema no es que no esté más allí, sino que el *estar-allí*, el *ya allí*, si fuera el de un *habla paterna, la voz del padre*, es el mito del origen. No hay voz previa a la pérdida, ni habla previa a la escritura, y por esto mismo, la escritura no puede situarse en el lugar de excepción, en el lugar del *fuerza-de-la-ley*, al quedar anudados y articulados *el habla y la ley, logos (λόγος) y nomos (νόμος)*.

¿Qué es el padre? El padre es –dice Derrida–, la escritura, el huérfano “no responde a esa pregunta, (se) escribe; y ¿qué (se) escribe?, que él, el padre *no está*, es decir, no está presente.”<sup>338</sup> Es decir, está ausente sobre el fondo de una presencia y presente sobre el fondo de una ausencia. Se escribe cuando esa voz queda perdida. Por eso, cuando “ya no es un habla descolgada del padre, suspende la pregunta *¿qué es?*, que es siempre tautológicamente la pregunta «*¿qué es el padre?*» y la respuesta «*el padre es lo que es*». Entonces se produce una avanzada que ya no se deja pensar en la oposición corriente del padre y del hijo, del habla y de la escritura.”<sup>339</sup>

Si Platón *escribe a partir de la muerte* de Sócrates, toda la escritura platónica –y no lo que quiere decir, o su contenido– escribe, la reparación del padre contra la *grafé* (*γραφή*) que decidió *su muerte* (el *nomos νόμος*), la ley es, pues, *leída a partir de la muerte de Sócrates*, en la situación de la escritura acusada en el *Fedro*. Leemos entonces, que se inscriben dos escenas en el nacimiento de la escritura: *La muerte del Urvater* y la *orfandad del hijo* conjuntamente con *la escritura* y el *nacimiento del habla*. *Discurso escrito y ley, logos (λόγος) y nomos (νόμος)* quedan anudados. El hijo huérfano, no queda conocido por la voz perdida del padre muerto, *lo que la escritura inscribe es la falta misma tras el padre muerto y la voz perdida*. En el famoso diálogo

<sup>336</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, nota 64, p. 221.

<sup>337</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, pp. 221-222.

<sup>338</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 222.

<sup>339</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 222.

paradigmático entre Sócrates y Fedro,<sup>340</sup> en el que Sócrates presenta a la escritura como un falso-hermano, en tanto se constituye como imagen o simulacro del discurso hablado (*ειδότος λόγον*), él es llevado por primera vez “a considerar al hermano de ese hermano, al legítimo, como otra especie de escritura: no sólo como un discurso sabio, vivo y animado, sino como una *inscripción* de la verdad en el alma. Sin duda se tiene normalmente la impresión de estar aquí ante una «metáfora». Platón –¿por qué no, y qué importancia tiene?– lo creía quizás también en el momento en que tenía lugar, comenzaba incluso, sin duda, la historia de una «metáfora» (inscripción, impresión, marca, etc., en la cera del cerebro o del alma) de la que la filosofía no podrá ya prescindir, por poco crítico que sea su tratamiento. Pero no es menos notable ahora que el habla supuestamente viva sea de pronto descrita por una «metáfora» tomada del orden mismo de lo que se quiere excluir, del orden de su simulacro. Préstamo hecho necesario por lo que liga estructuralmente a lo inteligible con su repetición en la copia, y el lenguaje que describe a la dialéctica no puede dejar de apelar a ello.”<sup>341</sup> Hasta aquí vemos que “el habla”, *el logos* (*λόγος*) (como pensamiento, como habla y como discurso), no es primero respecto de la escritura<sup>342</sup> sino *metáfora de una imagen de un simulacro*, donde se inscribe la verdad como ficción. Es, por tanto, en el juego mismo de *inscripción y decir*, donde se juega la *división del sujeto*.

La analogía: relación escritura-simulacro (en este otro sentido) con lo que representa –la escritura de la verdad en la constitución del sujeto como falta en ser, y de la inscripción de la *episteme* (*ἐπιστήμη*) como verdad; esa relación es *análoga* a la relación de la simiente generatriz: *Falo-escritura, inscripción de la falta en la constitución del sujeto*.

Escritura-simiente-agricultura plantean el mismo espacio –parafraseando a Derrida– que el de la operación de *injertar* (grabar); del cuchillo para injertar y del estilete para grabar la tablilla de cera. En francés el injertador es también funcionario público que redacta una minuta de proceso. Quedan aquí anudadas y articulados *cuerpo, sujeto y deseo*. En el anudamiento entre escritura, habla, *grafé* (*γραφή*) y *logos* (*λόγος*), se marca e inscribe la unidad de *logos* (*λόγος*) y *nomos* (*νόμος*): La muerte del padre hace posible que se escriba. *Que se escriba* va a implicar que en el momento en que el sujeto queda inscripto, como *lo que un significante representa para y ante otro significante* – recordando el viejo axioma lacaniano –, mantiene ese movimiento en el interior de una problemática de la *verdad* [*alétheia* (*ἀλήθεια*)], de la verdad misma que la escritura inscribe al escribir al sujeto. El límite que traza la inscripción de la huella es la distancia misma que se establece entre presencia y representación, dando lugar a *la palabra, la imagen, el cuerpo y la extracción del espejo*.

Derrida nos recuerda que en el *Timeo*, “no sólo todo el juego matemático de las proporcionalidades remite a un *logos* que puede prescindir de la voz, el cálculo de Dios

<sup>340</sup> “Sócrates: ¿Y bien? ¿Consideramos otro discurso, hermano de éste, pero legítimo, y vemos de qué manera nace, y cómo se desarrolla mucho mejor que éste y con más fuerza?

Fedro: ¿Cuál es, y cómo dices que nace?

Sócrates: El que se escribe, junto con la ciencia, en el alma del que aprende, capaz de defenderse a sí mismo y que sabe a quién debe hablar y ante quién callar.

Fedro: Te refieres al discurso del que sabe, vivo y animado, del cual el escrito podría llamarse, justamente, una Imagen.

Sócrates: Sí, exactamente. [...]”, Platón, *Fedro*, (276 a), edición bilingüe, la introducción, traducción, notas y comentario, Armando Poratti, 2010, Ediciones Akal, S. A., Madrid-España, 2010 p. 211.

<sup>341</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 226.

<sup>342</sup> Cf. Punto 2 *Presencia y Representación. Cuerpo y Nombre*, Séptima conferencia del presente Seminario, segundo párrafo, p.188

(*loguismos ceu*) (34, a), que puede expresarse en el silencio de las cifras, sino que, además, la introducción del *otro* y de la *mezcla* (35 a), la problemática de la causa *errante* y del *lugar* –tercer género irreducible–, la dualidad de los paradigmas (49 a), toda eso «obliga» (49 a) a definir como *huella* al origen del mundo, es decir, a la inscripción de las formas, de los esquemas, en la *matriz*, en el *receptáculo*. En una matriz o en un receptáculo que no están en ninguna parte y no resultan jamás ofrecidos en forma de la presencia o en presencia de la forma, suponiendo una y otra ya inscripción en la madre.”<sup>343</sup> [...] “La inscripción es, pues, la *producción del hijo*, al mismo tiempo que la constitución de una *estructuralidad*. [...] La estructura es leída como una escritura en la instancia en que la intuición de la presencia, sensible o inteligible, viene a faltar.”<sup>344</sup> Vemos en este antecedente que Platón intuye y conjectura con acierto, la relación primerísima entre *ritmo, número, la voz perdida, la constitución de una protoimagen del cuerpo y la extracción del espejo* como la constitución de *un cuerpo con volumen y del espacio tridimensional*. Elementos que refieren al origen y más precisamente a *la inscripción de una falta en el origen*, más precisamente a la *inscripción del sujeto como falta en el origen*, que en Derrida aparece como matriz o receptáculo y *la inscripción en la madre* que remite a *la inscripción en la lengua materna*, al pasaje del laleo universal al laleo en la lengua materna específica. En este sentido, podemos decir y acordar que *la estructura es leída como una escritura* en la instancia en que *la presencia*, viene a faltar, es decir, en la instancia en que *la presencia se resta de la imagen como falta*, dejándonos del lado de acá del espejo.<sup>345</sup>

Para concluir por hoy. “La entrada en escena del *fármaco*, la evolución de los poderes mágicos, la comparación con la pintura, la violencia y la perversión político-familiar, la alusión a los afeites, a la máscara, a los simulacros, todo eso no podía dejar de introducir al juego y a la fiesta, que no tienen lugar nunca sin algún apremio o despliegue de esperma.”<sup>346</sup> Vemos en este antecedente del pasaje del mito a la historia, y del mito a la estructura, una primera relación del *pharmakós* (φαρμακός) en el rito de purificación, con la articulación entre *una representación* y un *saber supuesto*; y al mismo tiempo su doble vertiente de *remedio* y *veneno*, la relación entre *cuerpo* y *psique*, *escritura* y *verdad*, *logos* y *escritura*, *memoria* (*Mneme*) y *rememoración* (*hipomnesis*), donde tanto *escritura como rememoración cumplen la función del pharmakón-logos* (φαρμακόν-λόγος). Esta relación con la representación implica *al saber, al cuerpo, al dolor, a la vida y a la muerte, y en esto al J(A), y por ende a la castración*.

Entonces, si pensáramos en qué consiste la operación misma del *pharmakón-logos* (φαρμακόν-λόγος), podemos establecer una relación directa con la función del *dolor* y *la constitución y destitución del sujeto*.

La operación *pharmakón-logos* (φαρμακόν-λόγος) intenta responder-interpretar *lo que la falla epistemo-somática procura borrar: la demanda de cuerpo que intenta presencia*. Por esto, podemos pensar que la refracción a la medicación en la falla epistemo-somática se procura *un llamado a la lectura de una inscripción, de una escritura que permita restituir la inscripción del sujeto en inmixinón de Otredad, al cuerpo como agujero y al Otro como cuerpo*.

<sup>343</sup> Jacques Derrida, 9. *El juego: Del fármaco a la letra y del cegamiento al suplemento*, *La farmacia de Platón*, “La diseminación”, Editorial Fundamentos, espiral/ensayo, séptima edición, España, 1997, p. 243.

<sup>344</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, pp. 246-247.

<sup>345</sup> Cf. Omar Fernández, *Tercera Conferencia, Cuarta Conferencia y Quinta Conferencia*, “Seminario Lecturas clínicas de la operación analítica en la infancia”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2020, pp. 41-102.

<sup>346</sup> Jacques Derrida, *Ibidem*, p. 227.

*Seminario*  
*Lectura clínica de la operación analítica*  
*La falla epistemo-somática: Migajas*

**QUINTA CONFERENCIA**

1

***Presentación clínica.***

En primer lugar, es necesario ver cómo podemos plantearnos aquello que Lacan llamó falla epistemo-somática en los llamados *trastornos psicosomáticos* en general. Fukelman decía que “de mínimo lo que podemos decir de los llamados psicosomáticos es que están dedicados –lo voy a decir con cuidado–, a la medicina. Quiero decir que, si nosotros atendemos un chico, o un adulto que tiene lo que él, o nosotros, o todos pensamos como trastornos psicosomáticos, nosotros vamos necesariamente a pensar qué relación hay ahí con la medicina.

Después pensaremos: ¿Es con la medicina o es con los médicos? Si es con la medicina nos vamos a encontrar con una situación más complicada, porque *la idealización es tan grande que borra muchas imágenes*. Si es con los médicos o con tal médico o con tal otro ya *restablecemos allí relaciones imaginarias*. Ustedes saben que con relación a las llamadas psicosomáticas y a lo imaginario ha habido y seguirá habiendo muchos trabajos.

Con relación a la niñez, tendremos que incluir, qué lugar ocupa el médico, para los padres y para el niño en cuestión. Si este camino lo podemos ir haciendo, puede ser que elementos que estaban en la psicosomática comienzan a circular de otros modos, con otros personajes, con otra mirada, con otra relación con la mirada.”<sup>347</sup>

Luego de esta reflexión precisa que nos deja Fukelman, me gustaría charlar con ustedes el recorrido de tres sesiones de una paciente que atiendo desde hace prácticamente una década, y a raíz de la ruptura de una relación amorosa –que ya venía dificultada– que tiene con su pareja en octubre del año pasado, desarrolla una suerte de erupción en el cuerpo que se le generaliza y le impide el contacto físico; la limita en el contacto físico, el estar afuera de la casa, el tomar sol, el teñirse el cabello, y el poder ingerir determinados alimentos que le gustan. Podemos decir que se encuentra interferida respecto del deseo, el gusto y la imagen corporal. Ella ubica esta lesión en el cuerpo que está con relación a esta ruptura en la relación y la falta del contacto, y lo que se plantea ella con relación al contacto.

La relación que había establecido con esta pareja, era una relación donde ella no sólo quedaba en segundo lugar, sino también que se proyectaba, en términos de *la otra*. No había un lugar para la relación, salvo en lo que se refiere a la actividad de bailar tango, –uno de los lugares de encuentro posible–, y cuando cogían, lo hacían en la casa de ella, porque en la casa de él era imposible. Él vivía con su mujer de la cual él dice que está separado: *una relación con poco contacto*. Podemos pensar entonces que *una relación*

---

<sup>347</sup> Jorge Fukelman, Jorge Fukelman, *Diagnóstico e inicio de tratamiento III, Notas de Lectura*”, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2014, p. 70, (Material de circulación interna).

*con poco contacto*, es también, la modalidad de relación que esta paciente mantiene con esta pareja.

Sin embargo, esta relación que llevaba ya cuatro años de duración con esta modalidad, no le hacía problema a ella, hasta que los espacios de salida con él, se van restringiendo cada vez más. Pasan de verse de tres veces por semana, a dos, y luego se reduce a una; *se va perdiendo el contacto* hasta quedar muy dificultada la posibilidad del encuentro.

A ella la estoy viendo desde hace ya varios años con una frecuencia quincenal.

Tres sesiones atrás, en esa sesión —que actualmente es por videollamada (año 2020)—, aparece con la cara hinchada, diciéndome que tiene un herpes zóster en el ojo, que le abarca el párpado del ojo derecho y parte de la cara. Consulta a un dermatólogo, —esto se relaciona con lo que comentaba reuniones atrás respecto del personaje del médico del que hablaba Lacan en *Psicoanálisis y Medicina. El lugar del Psicoanálisis en la Medicina*—; ella ya había consultado a varios dermatólogos por el tema de la erupción en piel, pero a raíz, de este herpes que le apareció de manera súbita, consulta a un dermatólogo, quien al final de esa consulta le dice que él es ateo, agnóstico, pero, que cada uno debe cargar con su propia cruz, mi propia cruz es, por ejemplo, la acidez estomacal —dice él—; y ahí, con ese comentario, la crucificó del todo.

Ella había salido con mucha bronca de esta consulta, sin haber podido decirle algo; *se había quedado enmudecida*, acerca de esto, se recalienta, literalmente, *estaba en llamas*. Además del brote de la erupción que le diagnostica el médico como psicosomática, aparece el herpes zóster, aparece también el tema del ardor y la imposibilidad de tomar sol. Paralelamente a esto, ella participa en un grupo de WhatsApp, integrado por las antiguas compañeras del profesorado, y surgen dos temas; el primero, referido al tema de la piel, porque la ven bastante mal al presentarse ella con la cara hinchada y brotada, y el segundo, referido a su relación con el Negro (su expareja), donde lo que ahí se plantea, es que se cortó la relación con el Negro (*no tuvieron más contacto*).

Las amigas le dan varios consejos. Cuanto más consejo recibe, más bronca acumula, más caliente está, y *la llamada* se transforma en una especie de *calentura*, una llama, literalmente, está que arde.

En esta *llamada* se encuentra (la llama, la amada, la ya amada) motivo que redobla la calentura y remite a la ausencia de llamada por parte del Negro en este período de cuarentena y, cuando en esa semana, él le deja un mensaje, ella se calienta más con esto porque —según refiere— ella no iba a responder *a este mensaje*.

En el significante *llamada*, está *la llama, la amada y la ya amada* en juego. En ese momento —y la intervención que se produce es acerca de cómo ella piensa la cuestión del amor y la relación con el Negro—, se desarrolla este tema en torno a una oposición que ella establece entre *el amor absoluto*, y *el amor como diferente al amor absoluto*. La sesión gira circundando lo que se le presenta como aquello que es importante para ella. Cuando la sesión gira en torno a distintos temas acerca de lo que es importante para ella, se lee en lo que se escucha ahí, es: *lo que importa*. Obviamente, lo importante no es que ella diga la palabra *importante*, sino cómo la sesión da vueltas alrededor de determinados *temas que son importantes* y que son importantes para ella; en esto se deja leer: *lo que importa*. Intervengo con relación a este significante que es *importar*, y que ella queda como *importada*, como si habláramos de una mercancía o, de *un producto importado*, pero también, *lo que le importa a ella*, y *lo que le importa a ella con relación al amor*.

Con relación al amor ella queda siendo *importada desde el exterior, un amor de contrabando*, etc. Este *importada desde el exterior*, va a tomar su relevancia en función de una característica que aparece en la conformación del síntoma (quedar afuera de lo que quiere o, de lo que es importante para ella), en el cual se manifiesta el hecho de que durante mucho tiempo tuvo la particularidad de que ella no podía estar mucho tiempo dentro de la casa, de su casa, y en este sentido, hacía todo lo posible para estar la mayor parte del tiempo fuera de la casa, estar afuera, y no poder entrar.

Con respecto a la particularidad de la casa, —en realidad es un departamento—, ella vive en el departamento de la madre, porque le había canjeado a la madre, su departamento por el de ella, con lo cual no puede sentir la casa como casa propia como su *hogar*, aquí también queda afuera. Este intercambio lo había realizado décadas atrás. A su vez, ella se ubica —señalo esto para ubicar algo del personaje que la toma y la liga al síntoma—, como alguien totalmente independiente, es decir, que, si se ubica como alguien totalmente independiente, no necesita nada de nadie, no puede pedir nada, con el riesgo de quedar *fuera de todo lo que importa*, con el consecuente matiz masoquista que esto conlleva y la bronca/odio que recae sobre ella misma bajo la forma de calentura extrema. Entonces, aparece acá el significante, introducido por esta construcción con relación a lo que se lee en lo que se escucha: *lo importante, lo que importa, lo importado*, que *se exhibe, se encuentra en suspense y en conflicto* en el movimiento que se produce en la sesión, es decir, que lo que se lee en lo que se escucha, *está en potencia*. Esto que está *en potencia*, ubica la relación con el amor, y alrededor de esto, se le arman dos preguntas: *¿cómo sé lo que quiero?*, y *¿cómo sé que lo que quiero lo quiero?* Entonces ubico que son preguntas centrales con relación a lo que se vino hablando en esa sesión, y hay ahí, una particularidad que venía teniendo hacia ya unos meses, y es que frente a lo que aparece como importante en la sesión respecto de lo que se dice, lo anota, lo escribe, pero con la particularidad de que eso que ella escribe y anota, a la sesión siguiente desaparece. No sólo desaparece en el olvido, sino que literalmente el papel en el que escribe eso que resulta importante para ella, desaparece, o lo tira a la basura, o lo pierde; no puede volver a aparecer, desaparece el papel, *deja de tener contacto con eso que se escribe*, y es ahí donde se formulan (aparecen) estas dos preguntas en la sesión: *¿cómo sé lo que quiero?*, y *¿cómo sé que lo que quiero lo quiero?* Hay una tercera pregunta que formula: *¿qué pasaría si lo que escribo lo pierdo?*, le digo, si lo que escribe lo pierde, en la próxima sesión le preguntaría algo así como: *¿por qué cree que perdió lo que es importante para usted?* Ahí termina esta sesión.

Al finalizar esta sesión, la cara estaba completamente deshinchada. Eso fue para mí sorprendente y bastante impactante respecto de la transformación *de su imagen*.

En la siguiente sesión, quince días después, dice que sigue con el brote en el cuerpo, pero sin herpes; fue *una semana de rebrote* —dice ella—. Señala que el Negro la había llamado, que ella no lo atendió, y que se había quedado con mucha bronca. Ahí, insiste *la llamada, la amada, la ya amada, la cosa está que arde* con el Negro, y ella se plantea el tema de su sexualidad con relación a tipos casados.

En su momento cuando ella tenía veintipico de años estuvo a punto de casarse, habían comprado los muebles, y a último momento ella rompe la relación. A partir de ahí, las relaciones que ella entabla con distintos hombres, tienen este rasgo en común: están casados; y cuando habla de su deseo con respecto a la elección de los distintos hombres, ella dice que privilegia *la calidad* por sobre la *cantidad*, yo le digo: ¡Bueno, se queda con *migajas*! Ahí, en *migajas*, —otro significante que aparece introducido desde la interpretación—, se localiza el tema de la amistad en términos de *amigas* y la diferencia

entre lo que es *el objeto del ideal* y *el objeto de deseo*; en *migajas* aparece principalmente el *poco contacto*, en lo poco que recibe *de* y *en* las relaciones que establece con los hombres.

Mientras la escucho y se ubica esta interpretación, me quedo pensando en las tres preguntas con las cuales finaliza la sesión anterior (de ahí surge esta interpretación), que no las trae ni aparecen, sino por una vía de rodeo a través del tema del amor, y lo que ella plantea con relación al amor como *todo o nada*, en el sentido de que *si ella no tiene todo se queda con nada*. Ahora bien, en esta falsa oposición, que se le plantea como *todo o nada*, la ubicación en la que queda respecto del ideal es la de *recibir migajas*. Cuando la interpretación de *migajas* se localiza, ella se pregunta: ¿cómo es que quedo ahí cuando *no tengo todo o poco*? Con relación a esta pregunta que va *de todo o nada a todo o poco (migajas)*, siento que ella está esquivando la pregunta que se plantean a través de estas digresiones, entonces le pregunto si ella de chica jugaba a *la quemada*. Con un orgullo y satisfacción manifiestas no sólo asiente que jugaba a la quemada, sino que, además —agrega con entusiasmo—, era *delegada*.

Comienza a aparecer un recorrido detallado en torno a cómo jugaba ahí y la articulación entre *la ca(l)idad* y *la ca(r)idad*. Ahí hay un cambio de letra, que lleva al tema del amor, pero es un cambio de letra que produce y determina a la interpretación que se introduce cuando ella dice que prefiere en las relaciones *la ca(l)idad* a *la ca(nt)idad*; eso que ella llama *ca(l)idad* es en verdad, *ca(r)idad* porque recibe migajas.

En el deslizamiento del significante *ca(r)idad*, aparece el tema de aquello donde aparece la lástima, lo que la lastima, la lastimadura y la relación con el Negro, de la cual ella recibe migajas.

En esto de “*el juego de la infancia*” respecto de la delegada y como esquivaba rebién, ubico y le señalo: ¡qué habilidad que para esquivar las preguntas y cambiar de tema!, entonces le marco que es como si tuviera una papa caliente en las manos.

Este *papa caliente* que lleva al tema del padre. Hago un paréntesis.

En la historia familiar cuando ella era chica los padres se separan, y el padre se va con su pareja homosexual con la que engañaba a la madre de la paciente. Cuando esta paciente nace, quien la inscribe en el Registro Civil es el padre, pero, con un nombre distinto del que la madre le pone. Ella figura en el D.N.I., con el nombre con el que el padre la inscribió que es el nombre de pila con el que la llaman todas las personas que son *importantes* para ella, menos la madre que la sigue llamando con el nombre que ella le puso, que es el nombre que no tiene, con lo cual no queda reconocida por la madre con su nombre propio, con el nombre de pila con el que el padre la registró.

El tema de la caridad aparece en la vertiente superyoica en términos de que este intercambio de viviendas que hace con la madre, ella le da a la madre, el departamento que tiene una comodidad mayor que el que dispone ella con su propio departamento, y ella queda en esa posición de *recibir migajas* activamente buscada. Un hecho importante respecto de este departamento en el cual ella habita, el que era de la madre, es que tiene un cuarto donde estaba lleno de porquerías, lleno de cosas que ella tenía que desechar; ella no quería (se rehusaba) a entrar a ese cuarto hasta que en un movimiento del análisis el año pasado, logra vaciar ese cuarto, acondiciona ese cuarto, toma ese cuarto como espacio propio y las sesiones —actualmente virtuales—, transcurren para ella, en ese cuarto. Cuando ocurre el tema de la pandemia, no sólo está a gusto en su casa, sino que empieza a disfrutar de estar adentro; señalo esto como el contexto anterior en el que se enmarcan estas sesiones. Cierro paréntesis.

Lo que me parece importante en este sentido, es cómo ella se habilita y queda habilitada *en este cuarto* que además toma el lugar donde se desarrollan las sesiones

virtuales. Entonces, esta sesión donde aparece el tema de la ca(l)idad/ca(r)idad, y donde toda la sesión gira en torno al trabajo de este significante (en el doble sentido del genitivo), termina con una intervención que se ubica: *la calidad bien entendida empieza por casa*, y ahí finaliza esta sesión.

Lo que me interesaba situar respecto de esto, era el tema del personaje, de *la papa caliente*, esta *papa caliente* –que en un aspecto remite al padre–, con relación a la caridad y el recibir migajas, y la sexualidad (la madre queda caliente). El síntoma que aparece en un sentido más manifiesto, a lo largo de todos estos años hasta que empieza a revertir el año pasado al punto tal que cuando aparece el tema de la cuarentena pude disfrutar de estar en casa, y por eso, esta intervención cierra la sesión a partir del cambio de letra ca(r)idad/ca(l)idad. El síntoma de *estar afuera* (en sus múltiples sentidos), pero, en particular el *no poder estar en casa*, se plantea al revés, en otro plano, donde el exterior se le transforma en *la imposibilidad de salir de la casa* (con todo lo que este símbolo de la casa implica), estar siempre metida adentro; por esto mismo, para poder entrar, es condición necesaria y previa, haber podido salir.

Hay un recuerdo infantil, que en su momento se trabajó, años atrás, donde frente al malestar familiar que sentía ella al estar en su casa familiar, cuando salía e iba a la casa de las amigas, estaba muy contenta y tenía la fantasía de que ella era parte de esa familia, como si estuviera adoptada por esta familia, el tema es que después tenía que volver, es decir, no podía nunca terminar de salir, por esto mismo, de grande, no puede estar dentro de su casa, no lo soporta. Podríamos decir, que, ahí donde en la infancia, ella estaba en otra casa con cierta felicidad, pospubertad, aparece el tema de la boda suspendida, y que *no se casa*, respecto del amor recibe migajas, *el afuera de casa*, que toma la forma sintomática de *la dificultad de salir de donde está*, es decir, de no poder cambiar fácilmente de posición (*se encierra en sus pensamientos*). Tema de los pensamientos, que plantean un exceso de pensamientos, un exceso en el pensar, y no poder decir, (*todo queda adentro*), y el exceso del pensar la lleva a esquivar los puntos centrales, y la ensordecen, y este valor de esquivar tiene un valor de repetición. ¿Qué se repite ahí? Se repite el hecho de lo que queda adentro, lo que no puede salir. *Fantasía transferencial del hijo nonato*.

Última sesión de esta semana. Lo primero que dice en esta sesión, es que ella prefiere ir de atrás para adelante. En la semana consulta a un nuevo dermatólogo, cuyo consultorio se encuentra en el mismo edificio donde ella vive. Dice esto, –generalmente en las sesiones se prepara un té, toma un té–, cuando ella dice esto, se le cae el té encima, y sobre el teclado de la computadora, entonces dice: “¡Menos mal que no estaba caliente porque si no, me hubiera quemado la pierna!”, eso queda ahí; un acto fallido. Dice entonces, que ella se había vuelto a brotar y es ahí donde ella consulta a este nuevo dermatólogo que le habían recomendado, que se encuentra en el mismo edificio donde ella vive, y comenta que le da una medicación que ella refiere que tiene un ansiolítico que justamente se llama *panaler*. El nombre del medicamento toca vía significante el trabajo de la red significante que se venía realizando en las sesiones (migajas, calidad, caridad, calidez, quemadura, que-madura, etc.); el dermatólogo está en el mismo edificio, *está adentro*, el medicamento tiene efectos ansiolíticos (baja la calentura), y contiene en el nombre, *el pan*, que remite a la red significante que viene trabajándose en las sesiones anteriores.<sup>348</sup> Esta crema dérmica tiene una particularidad, –que ella lee en

<sup>348</sup> Hay que recordar aquí lo trabajado anteriormente en la cuarta conferencia del presente seminario respecto del *pharmakón-logos* (*φαρμακόν-λόγος*), en los puntos 4 y 5, pp. 123-133.

el prospecto, cosa que habitualmente no suele hacer–, y es la siguiente: está indicada para bajar la ansiedad *en adultos* (aquellos *que-maduran*). De hecho, a diferencia de los medicamentos anteriores, funcionó, desapareció la erupción de la piel, pudo dormir bien, entra en un sueño profundo. En esta sesión, a partir de este acto fallido en el que se le cae el té caliente, pero que, a pesar de esto, ella no se quema, cambia de lugar, y va a la cocina de la casa, le pregunto acerca de lo que escribe y qué pasa que pierde los papeles que escribe. Ella dice que, en realidad, tira todos los papeles, y que se puso a pensar ¡basta de escribir papeles!, ¡voy a tirar los papeles!, pero, lo dice con una alegría inusitada, y finalmente me dice, que después de muchos años, –más de una década–, pudo tirar todos los recibos, recibos que tenían que ver con todos los recibos de *sueldo*. En lo que dice, se lee en el significante *todos los recibos de sueldo*, que puede tirar, todos los *recibos de sueldo*, en los que queda soldada respecto de lo que recibe, cosa que además fue un logro. Pudo tirar todos los recibos, y dice, *me amo por esto*. Hago una intervención acerca de los papeles, el cambio de papel..., ella dice, *¡no, a mi edad, cambiar los papeles...!*, eso, queda un poco ahí. Y me dice que el otro día ella se había acordado del cambio de letra –refiriéndose al tema de la ca(l)idad/ca(r)idad–, y que el martes de la semana anterior, por primera vez, pudo prestar atención que *tuvo miedo en su vida*. Nunca en su vida había tenido miedo, y por primera vez, había tenido miedo acerca de tres temas que le aparecieron en el pensamiento que le impactó en el cuerpo de manera sorprendente, en el sentido de que la sorprendió y que sintió el miedo en el cuerpo.

Los tres temas a los que este miedo refiere son los siguientes, el primero era, *quedarse con este problema de piel para toda su vida*, el segundo es acerca de *la finitud de su madre* –aclara–, es una persona mayor y puede morir (no porque esté mal de salud sino por la edad avanzada, más de noventa años), y en el tercero, sitúa que tuvo miedo con relación a *lo que había perdido con el Negro* en esta relación de más de cuatro años. Y ahí, se plantea algo de la ilusión, y lo que ella expresa es que se da cuenta que puso *ilusiones personales ahí donde él no ponía nada*. Entonces, la relación en términos de las migajas que recibía, estaban ubicadas en términos de *la ilusión que ella ponía donde el otro no ponía nada*, según su planteo; ahí *migajas*, aparece en términos del ideal.

Se pregunta por qué ella no podía atender al Negro por teléfono, –porque en esta época el Negro le deja una serie de mensajes a los cuales ella no responde, no quiere responder–, dice que no quiere responderle porque lo tiene superado hasta que aparece este tema del miedo, y entonces dice, “*;bueno, tan superado no estaba!*”, y es ahí donde se pregunta, por qué no podía atenderlo por teléfono. Ella, reflexionando acerca de esto, se da cuenta que ella era *la que todo lo puede*, que *siempre todo está bien, que puede con todo*, que *sigue adelante*; pero cuando les cuenta a las amigas que finalmente decidió cortar con el Negro, cortar la relación, –que diferencia del hecho de poder responder al llamado en tanto y en cuanto, hay algo todavía que quiere decirle y que necesita decirle, pero no puede–. Sitúa que para ella la relación –aunque se acabe la cuarentena–, no puede seguir en los mismos términos, y si él le propusiera continuar en los mismos términos, para ella ya no habría posibilidad alguna de continuar con la relación. Ahí, habría un corte. Finalmente, comenta que le responde a uno de los llamados, y le dice al Negro –refiriéndose a ella–, que hierba mala nunca muere. Señala que le hizo bien compartir todo esto con las amigas (finalmente empieza a salir lo que tiene adentro y salir de adentro), y comenta –refiriéndose al acto fallido del inicio de la sesión, sobre el cual hasta el momento yo no había intervenido de manera directa–, que se le había caído la leche, y en eso leo en lo que dice, un cambio de letra en el significante *ca(y)ó/ca(ll)ó*. Entonces le digo, con relación al Negro, que cuando uno se

quema con leche cuando ve la vaca llora, se caga de risa y vuelve sobre el tema del temor, y ahí le pregunto como la llama la madre en la actualidad. Entonces me responde que, a esta altura, no le va a decir a la madre que la llame por su nombre, yo le digo que el tema no es que la madre la llame o no por su nombre, sino que *ella pueda llamar a las cosas por su nombre*, que no llame *h por b*. El tema de llamar las cosas por su nombre me lleva a mí a introducir el tema de este recuerdo infantil respecto de la casa, en el relato del recuerdo que había traído a sesión acerca de cuando iba a la casa de la amiga y encontrada a la familia en la que se sentía feliz, y ubicar algo, nuevamente de la calidad respecto de la calidad de vida y el tema de la salida. Esa parte de la sesión gira en torno a eso, y empiezan a ubicarse una serie de cuestiones que tiene que ver con la ilusión y las distintas ilusiones que ella tiene. Finalmente, se encuentra ahí con un pensamiento en ella que la sorprende y dice que *la ilusión incoherente de la familia fue puesta por ella en el Negro*. Trabajamos ese tema de *la ilusión incoherente de la familia*, puesta por ella en el Negro, en el doble sentido de cómo se puede leer este *fue puesto por ella (ella referida a ella misma y ella referida a la familia)*. Entonces se trabaja qué es lo que la deja atrapada, sin salida, recibiendo migajas y en la posición de caridad y carente, que retorna luego en la calentura, es decir, la deja reca(l)iente/reca(r)iente. Finalmente, se ubica, al final de la sesión, que, al plantear *la ca(l)idad de su ilusión*, ahora puede abrir la puerta para poder salir y entonces transformar esa *alergia en alegría*, ahí termina la sesión.

## 2

### *Comentarios y Reflexiones.*

Dicho esto, me gustaría hacer una reflexión y situar una pregunta respecto de lo que plantea *la falla epistemo-somática*.

Reflexión. Cuando la paciente se sorprende por la aparición del miedo por primera vez en su vida, nos lleva a pensar acerca de la relación que se produce entre una representación que adquiere *la dimensión de presencia, lo ilimitado y el objeto fóbico*.

Si bien en este caso no se trata de una fobia, la aparición del temor nos lleva necesariamente a establecer una articulación entre la representación que adquiere la dimensión de presencia, el temor y lo ilimitado.

En nuestra segunda reunión había situado la importancia de la dimensión del marco cuando trabajamos acerca de la diferencia entre *presencia y representación* y *una representación que adquiere la dimensión de la presencia* respecto de lo que podemos ubicar como *falla epistemo-somática*. Si volvemos a ese punto y dando una vuelta más al respecto, vemos Lacan argumenta en la clase en la clase 18, del 18 de mayo de 1966, en el Seminario 13, *El objeto del Psicoanálisis (1965-1966)* que, lo que la experiencia analítica nos aporta está centrado sobre el fenómeno de la pantalla en la medida en que la pantalla no sólo *oculta lo real, sino que, al mismo tiempo, lo indica*. Ante esta afirmación se pregunta: “¿Qué estructura soporta este bastidor de la pantalla de una manera que la integra estrictamente a la existencia del sujeto?”<sup>349</sup> Señala ahí, el punto pivote a partir del cual si se quiere dar cuenta de los términos mínimos “que intervienen en nuestra experiencia como connotados por el término ‘escópico’”, y ahí, desde luego, no tenemos que ver sino con *el recuerdo encubridor [recuerdo pantalla]*, estamos frente a algo que se llama *el fantasma*, estamos frente a ese término que Freud llama, no representación, sino *representante de la representación*, estamos frente a muchas series

<sup>349</sup> Jacques Lacan, *Leçon 18, 18 Mai 1966*, “Séminarie 13, L’objet de la psychanalyse, (1965 – 1966)”, Staferla, staferla.free.fr, pp. 225-226.

de términos de los que tenemos que saber si son o no sinónimos. Es por eso que nosotros nos damos cuenta que este mundo *escópico* del que se trata no podemos simplemente pensarla en los términos de la linterna mágica, sino, que debe pensarse en los términos en una estructura que felizmente nos es suministrada.”<sup>350</sup> Lacan presenta aquí cómo toma lugar lo escópico en la experiencia del análisis bajo la forma de la pantalla en diversas manifestaciones tales como el recuerdo encubridor, el fantasma, la pulsión y el objeto (*a*), sin embargo, no alcanza a precisar las diferencias ni las particularidades clínicas que cada uno de estos elementos conlleva. Por otra parte, deja de lado un hecho fundamental en todo esto que es *el valor de la escena primaria y la captura que ésta conlleva*, porque si bien habla de pantalla, el tema que también está en juego es el de *la proyección sobre la misma: la escena de captura*.

La relación entonces entre escena primaria y libertad es evidente. Para poder precisar mejor este punto debemos situar la relación entre escena primaria, la segregación del objeto, y la construcción de la misma a partir del desplazamiento del objeto segregado.

Al respecto Carlos Faig desarrolla con precisión el valor clínico y técnico de esta construcción<sup>351</sup> estableciendo que la construcción sobre la escena primaria, “consiste en considerar al objeto como un desplazamiento de la escena e invertir los tiempos. La segregación del objeto deviene de una posición inicial donde el sujeto no sólo no dispone de objetos, sino que él mismo está tomado como objeto. La segregación, por tanto, no puede pensarse o construirse de modo directo a partir de la escena”<sup>352</sup> porque la repetición no es lineal, y por esto se hace necesario “interponer un desplazamiento por donde el objeto sexual se conecta con la escena. En la medida en que el analista debe disponer de alguna idea del objeto de goce, o de por dónde anda la transferencia, la construcción, se entenderá, exige un desarrollo previo relativamente prolongado del análisis. El objeto se ha localizado, aunque sea de modo parcial, y aunque el razonamiento del analista no sea del todo correcto. Sería irrisorio realizar una construcción en dos o tres sesiones y tampoco serviría de mucho. Dicho de otra forma, la construcción resulta de un trabajo interpretativo anterior que la permite. Opera sobre un material ya trabajado, si se quiere decirlo así.

Existen diversas formas de realizar estas construcciones, aunque nos limitemos aquí a una. Otra técnica produce una suerte de precipitado edípico, una sinopsis, como en el caso de paranoia contrario de Freud. Asimismo, la captura transferencial, o el antiguamente llamado *setting*, pueden eventualmente ligarse a la escena primaria. En ese caso, proveemos de una imagen a lo que está ocurriendo en el tratamiento. También pueden ligarse fantasías, transferenciales o provenientes del material, e interpretaciones en un denominador común vinculado, por ejemplo, al tipo de satisfacción en juego. [...]

Debemos observar que la construcción tiene un alcance presubjetivo y pulsional. Esto plantea al menos dos problemas en relación con la teoría clásica de la transferencia de Lacan. La construcción de la escena primaria no depende de que se instale *après-coup*. El objeto se produce retroactivamente, la escena no. Es una deducción de segundo grado, imposible de extraer sin ubicar el objeto, pero de otro orden temporal.

Una segunda cuestión ataña a la pulsión. La presencia pulsional es detectable y hay capturas que la hacen presente. Por tanto, debería dársele un estatuto en el desarrollo de la transferencia. Hasta ahora no lo tiene. A esto se agrega el hecho de que, si aceptamos

<sup>350</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 226.

<sup>351</sup> Cf. Carlos Faig los Faig, *Cómo construir sobre la escena primaria, “Técnica y Estructura”*, [www.elsigma.com/](http://www.elsigma.com/), 15 de noviembre de 2010, pp. 37-38.

<sup>352</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 37.

que debe trabajarse con caídas parciales del S.S.S., el fantasma no drena la transferencia. Es necesario sostener, desde entonces, otra instancia –ni Platón ni Claudel– que dé cuenta de su continuidad.”<sup>353</sup> Este punto técnico-clínico que desarrolla Carlos Faig es central –no se encuentra en Lacan, ni en los lacanianos en general–, porque lleva a trabajar en el análisis desde el punto que establece la captura pulsional que determina a la posición del analista en la transferencia, de modo tal que, la capacidad de tolerar ese objeto, de poder operar con él, va a depender del punto al que haya llegado el analista con relación a su propia escena primaria o, como decía Fukelman, con aquello que nos tiene agarrados, con aquello que remite, que nos remite a la perversión polimorfa de nuestros padres.

Ahora bien, situado el valor clínico y técnico de la construcción de la escena primaria, es necesario destacar el peligro de la captura por la escena primaria, es decir, que *el sujeto quede ubicado en posición de objeto* al no quedar segregado de la misma y de qué manera quedan articulados *la escena primaria, el cuerpo y el objeto*.

Si zona erógena y objeto participan del mismo corte<sup>354</sup> situando un borde que delimita y circunscribe zona erógena y objeto<sup>355</sup> si el objeto no queda segregado, produciría una posición letal.

Por eso, llegado a este punto Carlos Faig expone *¿por qué la posición de objeto comporta efectos tan letales?* Él desarrolla y demuestra que, el valor básico del cuerpo para el psicoanálisis, “en la perspectiva de este círculo tan particular que circunscribe su exterior, es un agujero, 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. [...]

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?

<sup>353</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, pp. 37-38.

<sup>354</sup> “La delimitación misma de la «zona erógena» que la pulsión aísla del metabolismo de la función (el acto de la devoración interesa a otros órganos aparte de la boca, pregúntenselo al perro de Pavlov) es el hecho de un corte favorecido por el rasgo anatómico de un margen o de un borde: labios, «cercado de los dientes», margen del ano, surco peniano, vagina, hendidura palpebral, incluso cornete de la oreja [Hay aquí un error en Lacan, los cornetes anatómicamente son las paredes internas de la nariz que presentan tres pares de huesos largos y delgados cubiertos con tejido que puede inflamarse y expandirse. A estos huesos se los denomina *cornetes nasales*, las alergias u otros problemas nasales pueden provocar que los cornetes se hinchen y bloquee el flujo de aire. No existe anatómicamente, como señala Lacan cornete de las orejas] (evitamos aquí las precisiones embriológicas). La erogeneidad respiratoria está mal estudiada, pero es evidentemente por el espasmo como entra en juego.

*Observemos que este rasgo del corte prevalece con no menos claridad en el objeto que describe la teoría analítica: pezón, escíbalo, falo (como objeto imaginario), flujo urinario.* (Lista impensable si no se le añade con nosotros el fonema, la mirada, la voz, el nada). Pues ¿no se ve acaso que el rasgo: parcial, subrayado con justicia en los objetos, no se aplica al hecho de que formen parte de un objeto total que sería el cuerpo, sino al de que no representan sino parcialmente la función que los produce?” Jacques Lacan, *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente Freudiano*, Escritos 2, siglo XXI editores, s.a., décimo cuarta edición, Argentina 1987, pp. 797-798.

<sup>355</sup> El claro ejemplo que despliega Carlos Faig en su artículo, *Otro texto sobre la escena primaria, “Técnica y Estructura”*, www.elsigma.com/, 15 de noviembre de 2010, pp. 42-44, muestra que si al representar este borde que sitúa Lacan como un círculo cuyo interior contiene al objeto, y su exterior constituye la zona erógena, la circunferencia del círculo limita tanto un plano como el otro, al tiempo que produce el corte. Es decir, que el corte produce la superficie y su límite. En este caso se trata de una superficie cerrada.

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*.

[...] 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 evaca 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 nenito 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.

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*.<sup>356</sup>

Un corolario que podemos extraer de esto es que, si 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, y en el caso del niño, de que el juego lo constituya en cuanto tal. Hay entonces una 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*.

Dicho esto, es necesario señalar que, Lacan, aquí, en este mismo seminario, *El objeto del psicoanálisis*, deja de lado todo esto, porque al enfocarse sobre el tema del *objeto extraído del cuerpo*, lo lleva a desarrollar el paralelo que se establece entre *el campo visual del fantasma y la estructura del cuadro desde la técnica de la perspectiva lineal, la geometría proyectiva y de superficies*. Despliega conceptualmente la diferencia entre

<sup>356</sup> Carlos Faig, *Otro texto sobre la escena primaria, “Técnica y Estructura”*, www.elsigma.com/, 15 de noviembre de 2010, pp. 42-44.

el cuadro y el espejo en lo atinente a la mirada, el mundo, la representación y el sujeto, diferenciando para esto, espejo de cuadro, y el espejo que está en el fondo del cuadro de *Las Meninas*, de aquél que está a nuestro nivel ya que, “*la relación del cuadro al sujeto es fundamentalmente diferente de aquella del espejo*”.<sup>357</sup> Diferencia que aborda en torno a cómo en el cuadro, —como campo percibido—, puede inscribirse el lugar del objeto (*a*) y su relación con la división del sujeto a través de la puesta en función, en el cuadro, de la presencia del sujeto, en tanto que es el modo donde, —a partir de una fecha históricamente situable—, se hace presente en el cuadro mismo. Para esto, la presencia del pintor en el cuadro es una metáfora de esta localización de este otro punto que, Lacan expresa como el punto en el infinito en el plano del cuadro, distinguiendo con esto en el campo escópico, la función del cuadro de la del espejo, y ubicando al mismo tiempo algo que ambos tienen en común: el marco.<sup>358</sup> De este modo comienza a abordar la diferencia entre ambos planos y cómo el marco en cuanto función, es lo que regula el límite de ambos.

“Pero lo que vemos en el espejo —dice Lacan en la clase 19 del 25 de mayo 1966—, lo que vemos es ese algo donde no hay más perspectiva que en el mundo real. La *perspectiva organizada es la entrada del campo de lo escópico del sujeto mismo*.<sup>359</sup> Es decir, que para que la mirada organice la profundidad y el espesor corporal, el sujeto necesariamente tiene que estar extraído, segregado de la escena que lo circunda. Por esto Lacan va a plantear que el cuadro es *el representante de la representación*, *Vorstellungsrepräsentanz*, el *representante de la representación “en” el espejo*, y no, la representación en sí misma. Si la *Vorstellungsrepräsentanz*, es *el representante de la representación “en” el espejo*, lo que denominamos pulsión, implica la relación y montaje que se establece entre *un representante y la representación “del” espejo*, es decir, la representación que *el espejo produce* y la representación que *en el espejo se produce*; esto implica una relación entre lenguaje, cuerpo y falta, porque a la representación *del* y *en* el espejo le falta aquello que no se refleja, le falta aquello que se encuentra en la presencia y, a su vez, el representante enlaza la presencia del lado de acá del espejo con la representación que se encuentra en el espejo, por ende cuerpo e imagen se encuentran en una correspondencia enlazada *por* el lenguaje y *en* el lenguaje, de ahí que Lacan más adelante defina a la pulsión como “*el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir*”.<sup>360</sup> Veamos como lo afirma. “En el espejo, ustedes tienen el mundo en bruto, es decir, este espacio donde ustedes se localizan con las experiencias de la vida común, en tanto que está dominada por un cierto número de intuiciones, donde se conjuga, no solamente el campo de la óptica, sino donde se conjuga con la práctica y el campo de los propios desplazamientos de ustedes.

Es este título, y a este título primero, que se puede decir, que *el cuadro estructurado tan diferentemente y en su marco, en su marco que no puede ser aislado de otro punto de referencia, que aquel ocupado por el punto S que domina su proyectiva, que el cuadro no es sino el representante de la representación. Es el representante de lo que es la representación en el espejo. No es de su esencia ser la representación*. Y esto, el arte moderno se los ilustra: un cuadro, una tela, con una simple mierda encima, una mierda real, porque, ¿qué otra cosa es, después de todo, una gran mancha de color? Y

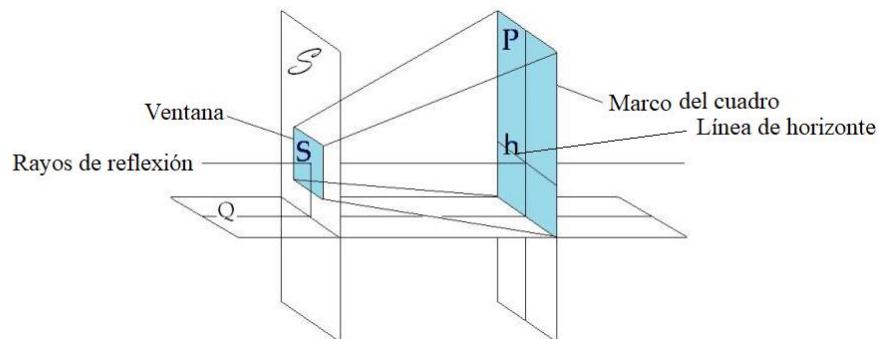
<sup>357</sup> Jacques Lacan, Leçon 19, 25 Mai 1966, “Séminarie 13, L’objet de la psychanalyse, (1965 – 1966)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 232.

<sup>358</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 233.

<sup>359</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 233.

<sup>360</sup> Jacques Lacan, Clase del 18/11/1975, “Seminario 23, El sinthoma, (1975-76)”, (versión crítica), traducción Ricardo Rodríguez Ponte, (material de circulación interna de E.F.B.A.), p. 7.

esto está manifestado de una manera, de algún modo provocativa, por ciertos extremos de la creación artística. Es un cuadro en la medida en que es una obra de arte el *ready made* de Duchamp, a saber, también la presentación frente a ustedes de algún perchero enganchado a una varilla para cortina. *Es de una estructura diferente de toda representación*. Es a este título que insisto sobre la diferencia esencial que constituye, tomando de Freud este término de *representante de la representación*, *Vorstellungsrepräsentanz*.



Es que el cuadro, por su relación al punto **S** del sistema proyectivo, manifiesta esto que, paralelo a él, existe enmarcando este punto **S** mismo en un plano [**S**], de modo que, paralelo al plano del cuadro [**P**], y que llamo *la ventana*, a saber, ese algo que ustedes pueden materializar como *un marco paralelo al del cuadro*, en tanto que da su lugar a este punto **S** que enmarca.

Es en este marco donde está situado **S**, que es, si puedo decirlo así, el prototipo del cuadro, aquel donde, efectivamente, el **S** sustenta no reducido a ese punto que nos permite construir en el cuadro la perspectiva, sino, como el punto *donde el sujeto mismo es resistente en su propia división alrededor de ese objeto (a) presente, que es su armazón*.<sup>361</sup>, es decir, se encuentra circundado, *en y por* la escena, no está segregado, por eso, lo va a ubicar respecto de cómo se proyecta en el cuadro como *representante de la representación*, *Vorstellungsrepräsentanz*. Sigue Lacan: “Es en lo cual *el ideal de la realización del sujeto* sería el de *presentificar* [nótese que está planteando el orden de la presencia y no el de la representación, es decir, si se presentifica, no se representa] *este cuadro en su ventana y es la imagen provocativa* que produce frente a nosotros un pintor como Magritte, cuando viene, efectivamente, en el cuadro a *inscribir un cuadro en la ventana*. Es también *la imagen* a la cual recurrí para explicar lo que concierne a *la función del fantasma*: la imagen que implica esta contradicción, si jamás fuera realizada en alguna habitación, como acá, iluminada por una sola ventana, que el logro perfecto de este ideal sumergiría a la sala en la oscuridad.

Es en lo cual el cuadro debe ser producido en algún lugar frente a este plano [ventana], *donde se instituye como lugar del sujeto en su división* y que la cuestión es saber lo que adviene de ese algo que cae en el intervalo, para que *el sujeto se separe del cuadro*.<sup>362</sup> Lacan establece acá la relación entre *la ventana, la luz y el cuadro*, y para que se produzca el intervalo, para que se produzca la separación entre *ventana y cuadro* y que el sujeto advenga como tal, como *sujeto elidido*, es necesario *una mirada que*

<sup>361</sup> Jacques Lacan, Leçon 19, 25 Mai 1966, “Séminarie 13, L’objet de la psychanalyse, (1965 – 1966)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 233.

<sup>362</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 233.

*diga y una voz que represente*<sup>363</sup> por eso, Lacan establece esta diferencia entre *mirada* y *luz* (luz que implica, el decir del Otro, y por ende, la Otra escena que se constituye *con y en el decir*).

Continúa Lacan, “Lo que adviene, eso que es el objeto ejemplar, alrededor del cual trabajo acá frente a ustedes, manifiesta que el sujeto bajo la forma de su división, puede inscribirse en el plano-figura [P], en el plano separado del plano [ventana] del fantasma [cuadro], donde se realiza la obra del arte.

El artista, como también cada uno de nosotros, *renuncia a la ventana para tener el cuadro.*<sup>364</sup> –renunciar a la ventana para tener el cuadro implica la extracción del espejo–, continúa Lacan, “y, ahí está la ambigüedad que yo daba el otro día, que indicaba sobre la función del fantasma. El fantasma es el estatuto del ser del sujeto, y *la palabra fantasma implica ese deseo de ver proyectarse el fantasma*, ese espacio de retroceso entre dos líneas paralelas, gracias a lo cual siempre insuficiente, pero siempre deseado, a la vez *factible e imposible*. [cuando dice ‘a la vez *factible e imposible*’, sitúa al mismo tiempo la relación real-realidad, en tanto y en cuanto participan del mismo corte.], el fantasma puede ser llamado a aparecer de alguna manera en el cuadro. El cuadro, sin embargo, *no es representación*. Una representación, *eso, se ve*. ¿Y cómo traducir este *eso se ve?* *Eso se ve*, no importa quien lo vea, pero también es *la forma reflexiva de esto que hay inmanente en toda representación, este verse. La representación como tal, el mundo de la representación y el sujeto como soporte de este mundo que se representa*, ahí está *el sujeto transparente a sí mismo* de la concepción clásica y ahí está, justamente aquello sobre lo cual nos es por la experiencia de la pulsión escópica, aquello sobre lo cual nos es demandado volver.

Es por esto, que cuando introduce la función de este cuadro con el ‘¡A ver!’ (*Fais voir!*), puesto en la boca del personaje sobre el cual vamos a volver hoy, el personaje central de la Infanta Doña Margarita María de Austria, ‘¡A ver!’, mi respuesta fue primero aquella que, en mis términos, hace dar a la figura de Velázquez, presente en el cuadro: *tú no me ves desde donde te miro*.

¿Qué quiere decir eso?

Como ya lo adelanté, *la presencia en el cuadro de lo que solamente en el cuadro es representación, la del cuadro mismo que está ahí como representante de la representación*, tiene la misma función en el cuadro que en un cristal en una solución sobresaturada, es que *todo lo que está en el cuadro se manifiesta como, ya no siendo representación, sino representante de la representación*. Como aparece el ver, –¿es necesario que haga, de nuevo, hacer resurgir la imagen?–, que todos los personajes que están ahí no se representan nada y, justamente, no lo que ellos representan. Aquí toma todo su valor la figura del perro que ustedes ven a la derecha. No más que él, ninguna de las otras figuras hace otra cosa que estar en esa representación, figuras de corte que miman una escena ideal donde cada uno está en su función de estar *en representación* sabiéndolo apenas, aunque ahí resida la ambigüedad que nos permite observar que, como se ve sobre la escena cuando se entrena un animal, el perro también es siempre, él, muy buen comediante.

---

<sup>363</sup> Cf. Omar Fernández, Tercera Conferencia EL JUEGO: EL ESPEJO EN EL QUE UN SUJETO SE REFLEJA COMO NIÑO, 2. *¿Qué es un espejo?*, “Seminario Lecturas clínicas de la operación analítica en la infancia”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, escritos, Buenos Aires 2020, pp. 42-54.

<sup>364</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 234.

*Tu no me ves desde donde yo te miro*, ya que es de una fórmula acuñada a mi manera que se trata, me permitiré hacerles observar que en mi estilo no dije en absoluto: *tú no ves ahí desde donde te miro*, que el ‘ahí’, *está elidido*, ese ‘ahí’ sobre el cual el pensamiento moderno puso tanto el acento bajo la forma de *Dasein*, como si todo estuviera resuelto de la función del ser, abierto a que haya *un ser ahí*. No hay ‘ahí’, que Velázquez invoque si lo hago hablar en este *tú no me ves desde donde te miro*. En este lugar hiante, en este intervalo no marcado, precisamente ese ‘ahí’ donde se produce la caída de lo que está en suspenso bajo el nombre del objeto (*a*). No hay, en absoluto, otro ‘ahí’ del que se trate en el cuadro que este intervalo que les mostré expresamente dibujado entre lo que yo podría trazar, pero que ustedes pueden, pienso, imaginar tan bien como yo de las dos ranuras que dibujarían el trayecto en este cuadro como sobre una escena de teatro del modo por el cual llegan estos *portantes o practicables*, de los cuales el primer plano, en esta línea ligeramente oblicua que ustedes ven prolongarse fácilmente, el ver solamente la figura de este gran objeto a la izquierda y otro trazado a través del grupo les enseñe a reconocer su surco que es aquel por el cual el pintor se hizo introducir como *uno de estos personajes de fantasmagoría* que se hacen en la gran maquinaria teatral para hacerse depositar, a buena distancia de este cuadro, es decir, un poco demasiado lejos que para nosotros no ignoramos nada de su intención.

Estas dos ranuras paralelas, este intervalo, este *eje* que constituye *este intervalo*, para retomar ese término de la terminología barroca de George Desargue, ahí y solamente ahí, está el *Dasein*. Es por esto que se puede decir que Velázquez, el pintor, –porque es un verdadero pintor–, no está, entonces, ahí para traficar su *Dasein*, si puedo decirlo así.

La diferencia entre *la buena y la mala pintura*, entre *la buena y la mala concepción del mundo*, es que, al igual que los malos pintores, nunca hacen sino su propio retrato en cualquier retrato que hagan y, que la mala concepción del mundo, ve en el mundo, el macrocosmos del microcosmos que seríamos; Velázquez, incluso, cuando se introduce en el cuadro como autorretrato no se pinta en un espejo, tampoco se hace ningún buen autorretrato. El cuadro, cualquiera sea, incluso autorretrato, no es *espejismo del pintor*, sino *trampa de miradas*. *Es pues, la presencia del cuadro en el cuadro lo que permite liberar el resto de lo que está en el cuadro de esta función de representación y es en esto que este cuadro nos capta y nos sorprende*.

[...] Y, entonces, *vamos a ver, en efecto, lo que primero nos sugiere esta función del espejo*. Es que este ser, en esta posición de vida fijada en esta muerte, que no las hace surgir a través de los siglos como casi viviente, a la manera de *la mosca geológica capturada en el ámbar*, es que, al verla hecha pasar, para decir su ‘¡A ver!’ (*Fais voir*), de nuestro lado, no evocamos, a propósito de esto, esta misma imagen, esta misma fábula del salto de Alicia que nos reuniría al zambullirnos según un artificio del que la literatura carrolliana hasta Jean Cocteau, supo hacer uso con el atravesamiento del espejo.

¡Sin duda!, en este sentido, hay algo que atravesar que en el cuadro se nos conserva, de alguna manera congelado, ¿pero en el otro?, a saber, el de la vía que, después de todo nos llama a nosotros a entrar en este cuadro; *no lo hay* porque es la pregunta que les es planteada por este cuadro a ustedes, que, si puedo decirlo, se creen vivientes, de esto solamente, que es una falsa creencia, que bastaría *con estar ahí para estar en el número de los vivientes*. Y ahí está lo que los atormenta, lo que toma a cada uno de las tripas, a la vista de este cuadro, como en todo cuadro, en tanto que los llama a entrar en lo que es en verdad, y que les presenta como tal esto: *que los seres están no ahí, representados, sino en representación*. Y ahí está el fondo de lo que vuelve a cada uno tan necesario *hacer surgir esta superficie invisible del espejo, de la que se sabe que no se la pueda*

*franquear*. Y es la verdadera razón por la cual en el Museo del Prado ustedes tienen ligeramente, a la derecha, y de tres cuartos para que ustedes puedan agarrarse en caso de angustia, a saber, un espejo porque es necesario para aquellos a los que les podría dar vértigo, que sepan que el cuadro no es sino un sueño, una representación. Porque, después de todo, en esta perspectiva, es el caso de decirlo, ¿en qué momento plantean la cuestión, o distinguen figuras del cuadro en tanto están ahí al natural, en representación y sin saberlo? Es así que, hablando del espejo, a propósito de este cuadro, sin duda, nos quemamos, por supuesto, porque no está ahí solamente, porque ustedes lo agregan: Vamos a decir, en efecto, hasta qué punto del cuadro es lo mismo, pero la punta que creí en el momento deber descartar de estas pequeñas *Meninas* con su tiempo de *Dasein* todavía afilada. [...]

*Estamos acá hoy para diseñar esta estructura.* ¿Qué hay, pues, de esta escena extraña donde lo que los retiene de saltar es simplemente que en el cuadro no haya suficiente espacio? Si el espejo los detiene no es por su resistencia, no por su dureza, es por la captura que ejerce en lo que ustedes se manifiestan muy inferiores a lo que hace el perro en cuestión, ya que es él quien está ahí, tomémoslo y que, por otra parte, lo que nos muestra es que, del espejismo del espejo, da la vuelta muy rápidamente una o dos veces: *él ha visto bien que no hay nada detrás*. Y si el cuadro está en el museo, es decir, en un lugar donde, si ustedes dan la misma vuelta, estarán muy seguros, es decir, que verán que no hay nada, no es menos verdadero que totalmente al contrario del perro, si ustedes no reconocen aquello de lo que *el cuadro es el representante*, es, justamente, por *faltar esta reacción [función] que tiene que recordarles*, que, a la vista de la realidad, *ustedes mismos están incluidos en una función análoga a esa que representa el cuadro*, es decir, *atrapados, en el fantasma*.<sup>365</sup>

Lacan realiza aquí una distinción central entre representación, *repräsentanz*, y representante de la representación, *Vorstellungsrepräsentanz*. Distinción que establece en el pasaje mismo del espejo al cuadro cuyo factor común es el marco que sostiene el espacio de representación y que, en el caso del espejo, hace consistir a la imagen. Como bien diferencia la *repräsentanz* el representante, de la *Vorstellungsrepräsentanz*, *el representante de la representación, no se puede confundir, representación con imagen, y, menos aún, representación con imagen especular*. Quiero decir, que para que la *imagen especular se produzca, realice y tenga lugar es necesario el anudamiento de la operación de una mirada que dice y una voz que representa*,<sup>366</sup> siendo el marco –en tanto y en cuanto factor común del espejo (ventana) y del cuadro–, el corte mismo entre real y realidad. Punto que Lacan plantea desde el desarrollo de la perspectiva, en conjunción con el punto de fuga, el punto de vista, y el plano proyectivo.

En este desarrollo podemos ver que uno de los puntos en los que Lacan se encuentra particularmente interesado es en el tema *del marco*, diferenciando *el marco del cuadro del marco del espejo*, pero a su vez, ubica *la ventana en el espejo y su proyección en el cuadro* donde, al mismo tiempo queda configurado *cuadro y marco*. En este proceso, simultáneamente *el marco oficia como corte entre real y realidad y, paralelamente plantea en el plano del cuadro, tanto el decorado de fondo como el bastidor mismo*. Es decir, que la proyección que va de *la ventana del espejo a la constitución del cuadro*

<sup>365</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, pp. 232-236.

<sup>366</sup> Cf. Omar Fernández, *Tercera conferencia: El Juego: el espejo en el que un sujeto se refleja como niño. Punto 2 ¿Qué es un espejo?*, “Seminario Lecturas clínicas de la operación analítica en la infancia”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2020, pp. 42-54.

*enmarcado*, no alude al marco exterior que encuadra la tela sino *al armazón del cuadro*. De hecho, con respecto al marco pone como ejemplo a René Magritte que tiene una forma muy singular de enmarcar, si nos remitimos, por ejemplo, a uno de los famosos cuadros titulado *La condición humana*.



Este cuadro en particular nos remite a las reflexiones anteriores de Lacan acerca de la diferencia entre el cuadro y el espejo y, a su vez, respecto del marco, la ventana y la realidad. Vemos aquí, que marco-realidad se separan y conectan al mismo tiempo, como real y realidad que participan del mismo corte. En cambio, cuando Lacan se refiere a *Las Meninas*, de Velázquez, le sirve, además, para establecer la diferencia y relación entre *representación* y *representante de la representación*, y el punto de la mirada para situar el famoso: “Tú no me ves desde donde yo te miro”. Con relación a eso, Lacan dice que no hay un allá desde donde Velázquez invoca ese “*tú no ves desde donde yo te miro*” es decir, que “ese lugar, ese intervalo no marcado es, precisamente, *ese allá*, donde se produce la caída de aquello que está en suspeso bajo el nombre de objeto (*a*). No hay otro allá del cual se trata, en el cuadro, sino de ese intervalo, de ese intervalo entre la ventana (espejo) y el cuadro. Intervalo, que concurre homotópicamente con la hiancia en la que el sujeto queda representado entre S<sub>1</sub> y S<sub>2</sub>.

De esta forma, Lacan ejemplifica lo que hace a la división del sujeto y la pérdida del objeto (*a*) como aquello que, en la constitución de la visión, conforma la base del fantasma, —por eso, en el gráfico se presenta como la proyección que va del espejo al cuadro enmarcado—, configurando ese intervalo donde Lacan dice que cae el objeto (*a*) un borde que circunda un vacío.

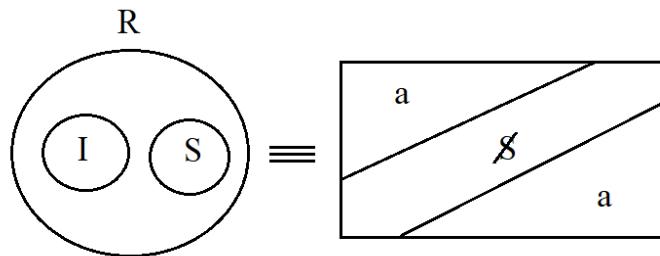


¿De qué manera *Las Meninas* ilustran al *Vorstellungsrepräsentanz*?

Faig demuestra que: “–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*; –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*), obviamente– 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 espectral 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 oponerte 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.)".<sup>367</sup>

Si como plantea Faig, "la relación *percipiens/perceptum* puede formularse en términos de la distribución entre *representación* y *representante*"<sup>368</sup> y "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 oponerte 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"<sup>369</sup>, nos encontramos clínicamente con dos variedades paradigmáticas al respecto: *el objeto fóbico y la falla epistemo-somática*.

Con respecto al primero podemos decir que como el vacío del intervalo significante es diferente al agujero producido por el horror presentificado en los fenómenos ominosos –ya que aquello que debería estar en falta, es decir, faltar a la imagen, aparece como presencia en la misma en tanto la imagen me mira–, el objeto fóbico enmarca y expulsa –al presentarse como marco–, esa mirada que –como señala Fukelman– puede devenir voraz. Pero, este marco no queda articulado al fantasma ya que, hay una hincia, un corte entre el espejo y el cuadro, con lo cual, los límites que el objeto enmarcaría desalojando la mirada, tambalean al producirse una relación de continuidad entre el espejo y el cuadro, entre lo que el espejo debería enmarcar y aquello que el cuadro enmarca con lo cual la distancia entre *la presencia y la imagen del espejo queda en continuidad sin corte*. Y, como consecuencia de esto, *el objeto como agujero*, que debería enmarcar al fantasma, devine *presencia en la imagen*. Y, en esta irresolución del objeto los límites devienen amenazadores ante la vacilación de ese objeto que al hacerse presente deviene *colosal*<sup>370</sup> e *incommensurable*.

Desde esta perspectiva, a nivel del espejo, el objeto toma un *valor icónico*<sup>371</sup> del objeto escópico, es decir, *la imagen devine presencia en el cuerpo del otro*, literalmente *salta al cuerpo del otro, ocluyendo el orificio corporal correspondiente*. El ejemplo puede extenderse al resto de los objetos. Una consecuencia de esto es que *imagen* y *significante quedan desarticulados en los momentos de pánico* al presentarse una dislocación entre *lo imaginario del objeto y su función significante*. La percepción queda separada del mundo en tanto y en cuanto, *percepción y memoria, percepción y conciencia tienden a homologarse y homogeneizarse, es decir, a desaparecer la distancia que las separa*. Con lo cual, al dificultarse esta separación, al dificultarse esta distancia, no sólo queda afectada la relación *presencia-representación*, sino que, tanto *el pánico como el dolor*, son intentos –aunque diferentes– de restituir esta *distancia que falla*; digo *falla*, porque *la falta queda impedita, o por lo menos dificultada*. Podemos decir entonces, que se abre un agujero que, al quedar *desanudado de lo simbólico confronta la división misma del sujeto a la falla del Otro*. Esta *falla* puede localizarse a nivel de la imagen, planteando las variedades propias de la fobia, o, si se localiza con relación al cuerpo y al saber, se plantean entonces la diversidad de fenómenos del cuerpo con relación a *la falla epistemo-somática*.

<sup>367</sup> Carlos Faig, *Nota Semiedípica al esquema R*, "Ensayos III. Freudianas, lacanianas y otras", Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires marzo 2014, pp. 100-102.

<sup>368</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 102.

<sup>369</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 102.

<sup>370</sup> Cf. Marta Beisim, *El Marco del juego II*, "Conferencias y Escritos", <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2019, pp. 376 - 377.

<sup>371</sup> Cuando me refiero al valor icónico, estoy planteando que adquiere valor de signo que toma el valor del objeto (*a*), con el que guarda una relación de identidad o semejanza formal isomórfica.

Jorge Fukelman hacía una distinción entre *gritarle a alguien* y *gritar a lo real* ya que, si se grita a lo real, se grita al vacío en el símbolo; y si se “grita al vacío en el símbolo, no hay artefacto simbólico que sostenga imágenes que posibiliten, aunque más no sea, gritarle a alguien. Yo puedo gritar para mandar, para exigir, para pedir, para lo que fuere, pero necesito el alguien, y el alguien sostenido por una cierta estructura simbólica.

Cuando yo me dirijo a lo real, lo real no me responde. Si yo grito, no le grito a ustedes, si yo me pongo a gritarles a ustedes voy a recibir algún tipo de respuesta: me echan, pero me dirijo a gente y obtengo una respuesta. Por supuesto, hay algo que trasciende a la gente, hay artefactos simbólicos donde ustedes como gente están sostenidos. Ahora, si yo grito, *no hay estrictamente la posibilidad de respuesta. En el lugar donde no hay posibilidad de respuesta, lo real se agujerea, se producen agujeros.* Con lo cual mi relación con este real agujereado se hace cada vez más inquietante porque este lugar agujereado, si *no está entroncado con el agujero que está tratando de plantear en lo simbólico*, es decir, si no está entroncado con *la castración*, este real agujereado se me presenta cada vez más con *una boca que puede tragarme, engullirme, deglutirme.*<sup>372</sup> Por esto mismo, a nivel de *la falla epistemo-somática* nos encontraríamos con algo homólogo a lo que podríamos aproximar como *un grito al cuerpo y en el cuerpo*: los gritos *del* cuerpo –como verán, esto es algo muy diferente al planteo que hace Nasio en su libro *Los gritos del cuerpo*<sup>373</sup>.

Por lo tanto, si el estatuto de la falla epistemo-somática nos ubica en esta localización como *un intento de perforación de esta circularidad que nos envuelve*, se requiere necesariamente de la constitución de un artefacto simbólico que enmarque. Este marco en el fantasma –heredero de la ventana en el espejo que plantea Lacan–<sup>374</sup> enmarca la escena de modo tal que “el marco de la escena recupera así toda su importancia en tanto lugar de clivaje que permite o no una articulación entre los dos lados de la escena: escena subjetiva y mundo. Esa diferencia entre las escenas la concebimos en torno a un contrapunto entre la manera en la que la escena fóbica enmarca su escena con un objeto del mundo”,<sup>375</sup> y la escena en la falla epistemo-somática que queda suspendida entre el espejo y el cuadro que enmarca el fantasma, y ahí, *el cuerpo aparece, se hace presente como injuria (no se representa)*, trazando una única escena en la que se intenta enmarcar una marca que no termina de inscribirse y donde en el dolor que se hace presente *en la injuria del cuerpo converge el mundo entero*.

Abro paréntesis. Desde esta perspectiva de diferenciación entre *objeto fóbico, objeto fantasmático y la injuria de la falla epistemo-somática*, se comprueba que a medida que el imaginario rearma la relación entre espejo y cuadro respecto de la constitución del marco, comienza a aparecer una serie de temores paralelos a la recuperación física de la injuria corporal. Esto se debe a que la constitución paradojal del objeto fóbico, tal como

<sup>372</sup> Jorge Fukelman, *Octava conferencia, 1 de setiembre de 1996*, “Seminario Ponerse en Juego”, (revisión crítica de la versión original), <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, (material de circulación interna), Buenos Aires, 2014, pp. 81-82.

<sup>373</sup> Juan David Nasio, *Los gritos del cuerpo*, Editorial Paidós, Buenos Aires – Argentina, septiembre 2008.

<sup>374</sup> Jacques Lacan, Leçon 19, 25 Mai 1966, “Séminarie 13, L’objet de la psychanalyse, (1965 – 1966)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 233.

<sup>375</sup> Verónica Diez, *Un sublime horror*, “VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-044/699>, ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eATH/bby>, Buenos Aires, 2016, p. 212.

explica y desarrolla Verónica Diez, que al abordar la fobia desde el punto de vista de la función de su objeto en la delimitación del contorno de su escena,<sup>376</sup> ese “objeto sirve para fijar un punto del espacio que permite delimitar un territorio habitable, frecuentable; pero al mismo tiempo favorece una suerte de continuidad entre la escena subjetiva y el fuera de escena, lo que conlleva el riesgo de homogeneizar ambos lados de la misma.”<sup>377</sup>

En el caso de *la falla epistemo-somática*, si bien estrictamente no se configura una fobia, estamos situando que en la salida de la injuria del cuerpo se reestablece un pasaje entre *el espejo* y *el marco del cuadro en el fantasma* de manera tal que *la escena fantasmática encuentra su borde en la letra, conformándose e inscribiéndose en una escena de palabras*. Esta salida aborda y expone, el restablecimiento del mundo, y la escena del mundo; y para esto, se instituye el objeto fóbico con su presencia parojoal produciéndose fenómenos de angustia, temor y del orden de lo inquietante. La diferencia con la fobia constituida como tal, es que, en la salida de *la falla epistemo-somática*, no queda *enmarcado ni apuntalado en un objeto único como en la fobia*, sino que *el objeto aparece indeterminado en una diversidad de temores*, o bien, emerge *el temor como temor indeterminado*. La posibilidad de operar en la constitución de un imaginario que *lige el temor inespecífico o los diversos temores a un campo de representación con relación al significante* va a dar lugar a la constitución del *marco fantasmático*, lo cual llevaría a localizar la operación de montaje de la escena sobre la escena, pudiendo diferenciarse *la escena del fuera de escena*.

Cuando Lacan, en este seminario *El objeto del psicoanálisis* (1965 – 1966), intenta explorar el campo visual del fantasma haciendo una analogía con la estructura del cuadro y la técnica de la perspectiva central, alude específicamente al marco del cuadro y al intervalo producido entre el punto del sujeto mirante y la escena representada en el cuadro, —como situamos en el esquema que desarrolla la distancia entre la ventana del espejo y la constitución del marco del cuadro—, llegando así a la famosa frase “*Tú no me ves desde donde yo te miro*” manifestando que *no hay un allá* desde donde Velázquez invoca ese “*tú no ves desde donde yo te miro*” sino que ese lugar, “ese intervalo no marcado es, precisamente, ese *allá*, donde se produce la caída de aquello que está en suspeso bajo el nombre de objeto (*a*). No hay otro *allá* del cual se trata, en el cuadro, sino de ese intervalo”,<sup>378</sup> en el que el objeto (*a*) queda alojado, conforma un borde que circunda un vacío; de modo tal que el intervalo mismo de la división del sujeto entra en correlación y concuerda con este vacío. Es decir, que la constitución de este vacío *aborda, expone y origina*, el vaciamiento de la imagen respecto de la mirada: una imagen vaciada de la mirada y de la voz; de modo tal que, *la representación* se constituye como *caída de una imagen que dice y de una voz que representa*. Esta caída plantea la distancia entre presencia y representación, entre el lado de acá del espejo y el lado de allá del espejo. Nos encontramos entonces con *un espejo enmarcado y una imagen constituida a partir de una falta*. Imagen que se forma a partir de la estructura combinatoria del objeto, quiero decir, una imagen que anuda el vacío en lo simbólico articulando *el vacío a la castración*. Si esta operación se produce y se realiza, entonces ese real agujereado, no se me presenta —recordando lo que Fukelman nos enseña—, como “*una boca que puede tragarme, engullirme, deglutirme*”.<sup>379</sup>

<sup>376</sup> Verónica Diez, *Ibidem*, pp. 212-213.

<sup>377</sup> Verónica Diez, *Ibidem*, pp. 212-213.

<sup>378</sup> Verónica Diez, *Ibidem*, p. 213.

<sup>379</sup> “Cuando yo me dirijo a lo real, en este sentido, es para esto, que lo real no me responde [...] Ahora, si yo grito, no hay estrictamente la posibilidad de respuesta. *En el lugar donde no hay posibilidad de*

### *¿Una escena sin intervalos?*

Lacan afirma que “lo que nos aporta nuestra experiencia, la experiencia analítica, está centrado sobre el fenómeno de la pantalla. Lejos de que el fundamento inaugural de lo que es la dimensión del análisis sea algo donde, como en un punto cualquiera, lo primitividad de la luz por sí misma haga surgir todo lo que es tinieblas bajo la forma de lo que existe, tenemos, en primer lugar, que lidiar con esta relación problemática que está representada por la pantalla. La pantalla no es solamente lo que oculta lo real, lo es seguramente, pero, al mismo tiempo lo indica.

¿Qué estructura soporta *este bastidor de la pantalla* de una manera que la integra estrictamente a la existencia del sujeto? Ahí está *el punto pivote* a partir del cual tenemos, si queremos dar cuenta de los términos mínimos que intervienen en nuestra experiencia como connotados por el término escópico, y ahí, desde luego, no tenemos que ver sino con el “*recuerdo encubridor*” (*souvenir écran*); tenemos que ver con ese algo que se llama *el fantasma*, tenemos que ver con ese término que Freud llama, no representación, sino *representante de la representación*, tenemos que ver con muchas series de términos de los que tenemos que saber si son o no sinónimos. Es por eso, que nos daremos cuenta que este mundo ‘*escópico*’ del que se trata, no debe simplemente ponernos en los términos de la linterna mágica, sino, que debe pensarse en los términos en una estructura que felizmente nos es provista.”<sup>380</sup>

Ahora bien, los términos de esta estructura que plantea la relación entre espejo y el cuadro, la pantalla y el bastidor, nos lleva a situar la relación entre el objeto, la presencia, la representación, el representante y el signo.

Comencemos por lo siguiente. Cuando hablamos de *representación*, pero ya no en el sentido lingüístico, ¿estamos hablando de *un signo que representa algo para alguien*?

Si tomamos el estadio del espejo como momento paradigmático de constitución de la imagen, nos encontramos con que del lado de acá se produce una presencia y del lado de allá la constitución de la imagen que dará lugar a la representación (no son lo mismo) se produce –a partir del movimiento de nutación del niño y el encuentro con y en la mirada del Otro en el otro–<sup>381</sup> un anudamiento entre una *voz que dice* y una *mirada que representa*, lo cual implica una caída del objeto mirada y del objeto voz inscribiendo una falta en la imagen, siendo el objeto no especularizable, faltante respecto de la imagen, y enmarcando el espejo que da lugar a la representación; luego podré decir que esa imagen *me representa* y recién ahí, ese *me* al adquirir, además, un valor déictico puede establecerse que la representación toma un valor sínico en tanto y en cuanto representa *algo para alguien*. Hay entonces un anudamiento entre cuerpo, imagen, y significante, efecto de esta operatoria, que permite que la distancia entre presencia y

*respuesta, lo real se agujerea, se producen agujeros.* Con lo cual mi relación con este real agujereado se hace cada vez más inquietante porque este lugar agujereado, si no está entroncado con el agujero que está tratando de plantear en lo simbólico, es decir, si no está entroncado con la castración, este real agujereado se me presenta cada vez más con una boca que puede tragarme, engullirme, deglutirme.” Jorge Fukelman, *Octava conferencia, 1 de setiembre de 1996*, “Seminario Ponerse en Juego”, (revisión crítica de la versión original), <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, (material de circulación interna), Buenos Aires, 2014, p. 82.

<sup>380</sup> Jacques Lacan, *Leçon 18, 18 Mai 1966*, “Séminarie 13, L’objet de la psychanalyse, (1965 – 1966)”, Staferla, staferla.free.fr, pp. 225-226.

<sup>381</sup> Cf. Omar Fernández, 2. ¿Qué es un espejo? Y 3. El juego no reconocido y la letra encarnada, *Tercera conferencia: El juego es el espejo en el que un sujeto se refleja como niño*, “Seminario Lecturas clínicas de la operación analítica en la infancia”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, escritos, Buenos Aires 2020, pp. 42-57.

representación, entre espacio virtual y espacio real, quede inscripta. Entonces, la inscripción de esta distancia entre presencia y representación, nos permite distinguir que efecto y producto de esta distancia tanto la presencia como la representación surgen de un anudamiento entre lo representado, el representante y el representante de la representación. En este sentido Fukelman estableció una precisión central entre el *ser copulativo* y el *ser óntico*; el traía la siguiente reflexión: “En el misterio de la Eucaristía, lo que dice el sacerdote es que el pan y el vino son el cuerpo y la sangre de Cristo, —esto se puede acotar— pero de todos modos lo que quiero señalar es que hay un punto en el que no se trata de representante, de si había importantes discusiones teológicas al respecto —y no solamente discusiones— sino que se trata de que ‘es’. Este ‘es’, para esto, no es un ‘es’ copulativo. No es lo que me permite decir, si acá hubiera un cuadro que representara a Bolívar, podemos decir ‘es’ Bolívar. Pero hay un ‘es’ que no es copulativo, sino que es de ‘ser’, que es un ‘ser’ óntico, es un ‘es’ óntico. Este cuadro ‘es’ Bolívar, si yo lo rompo se me puede castigar, no porque he atentado contra la representación de Bolívar, sino contra Bolívar. El espejo, [el] ‘dentro de’, ubicado en relación *al discurso, al lenguaje*, plantea un ‘no es’ aquello que está del *lado de acá del espejo*. El espejo representa algo, y en tanto en el espejo se representa algo, esto que se representa ‘no es’ lo que está del lado de acá del espejo. Hasta acá nos situamos todos. Esto no quiere decir que no podamos sentir —y se ha escrito al respecto— que del lado de acá pasamos al lado de allá.

Desde *Alicia en el país de las maravillas*, hasta las múltiples versiones en las que una pantalla de televisión nos lleva para el otro lado, para esto, ¿cuál es el otro lado? El otro lado, es el lugar donde *se unifica presencia y representación, donde la representación se hace presente*.<sup>382</sup>

La caída del objeto instituye *su falta como pérdida*<sup>383</sup> al permitir la constitución de la distancia entre *presencia y representación*, que no sólo inscribe *el marco del espejo* y *el cierre de la escena reflejada*, es decir, el cierre de *una escena de representación*, sino que, de ahí, se da lugar, *de manera performativa, al marco de la escena fantasmática*, que separa *escena y mundo*. La inscripción de esta distancia produce *al marco como límite* que *circunscribe, cierra y separa* la relación entre *presencia y representación*, y entre *escena y Real*, en donde se encuentra el mundo; por esto, como decíamos anteriormente *Real y realidad* participan del mismo corte. Con esto planteamos que la función del marco se presenta al mismo tiempo como *cierre y corte* planteando una heterogeneidad de dos lugares y, por ende, la inscripción de una diferencia entre real y realidad, de modo tal que, como planteaba Fukelman en el Seminario *Ponerse en juego*, podemos decir que *a es a*<sup>384</sup>, *es decir se establece una comunidad topológica entre pulsión y lengua*. En este sentido, al haber diferencia y heterogeneidad, ambos lugares quedan articulados simbólicamente, esto es, mediados por la castración de modo tal que puedo decir *esta imagen es “mía”* y sentir que *esta imagen es propia y “me” representa* de modo tal de *encontrarme representado en una escena y que esa escena a su vez, también “me” representa*.

<sup>382</sup> Jorge Fukelman, *Octava Conferencia, septiembre 1 de 1996*, “Seminario Ponerse en juego”, Cartagena de Indias, Agosto – septiembre 1996, Versión crítica, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2014, pp. 83-84. (Material de circulación interna).

<sup>383</sup> El doble sentido de la *falta de objeto*, indica tanto que el objeto falta como que el objeto instituye, produce e inscribe una falta. Esta inscripción, permite *leer*, esta falta como pérdida.

<sup>384</sup> Cf. Jorge Fukelman, *Sexta Conferencia y Séptima Conferencia, septiembre 1 de 1996*, “Seminario Ponerse en juego”, Cartagena de Indias, Agosto – septiembre 1996, Versión crítica, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2014, pp. 63-79. (Material de circulación interna).

Hay diversas situaciones clínicas donde nos encontramos frente a *la presencia y no a la representación*, una de estas es la angustia, como así también, podemos pensar que en la falla epistemo-somática, nos encontramos en este orden de situaciones. La diferencia en este caso, es que se hace presente la falla y no la falta. Quiero decir, la angustia, – siguiendo con el transitado concepto de que se homologa a *la falta de la falta*–, refiere que, si *falta la falta*, es porque *la falta misma se hace presente*, y por tanto queda borrada la posibilidad de representación, se borra la distancia entre *presencia y representación* o entre *lo presente y lo representado*. Ahora bien, de manera análoga y homotópicamente, si *falla la falta*, nos encontramos con que en la falla epistemo-somática, se borra la distancia, no sólo entre *presencia y representación* sino también entre *cuerpo y organismo*; con lo cual, la falla en la constitución de esta distancia, ubica que la inscripción de esta distancia que produce *al marco como límite que circumscribe, cierra y separa* la relación entre *presencia y representación*, y entre *escena y Real*, en donde se encuentra el mundo, se encuentra alterada y *el organismo toma lugar como deixis de aquello que debería faltar y está presente*. Deixis particular porque en este borramiento de distancia en el lugar mismo del marco se instala una *captura mimética del organismo con el medio* (sobre esto volveremos).

Una vuelta más.

Cuando Lacan enuncia que en el espejo tenemos “el mundo en bruto”, en tanto y en cuanto es el espacio donde nos localizamos y quedamos localizados “con las experiencias de la vida común, en tanto que está dominada por un cierto número de intuiciones, donde se conjuga, no solamente el campo de la óptica, sino donde se conjuga con la práctica y el campo de los propios desplazamientos de ustedes.”<sup>385</sup>, aquí está articulando la experiencia de la vida común como praxis, es decir, el tratamiento de lo real por medio de lo simbólico respecto de lo que la domina: el campo de las percepciones (intuiciones), donde se *enlaza, anuda, y conjuga gramaticalmente*, el *campo de la óptica*, no sólo en lo que hace referencia a las leyes que determinan la imagen sino también en lo que respecta –extremando el razonamiento– al *propio desplazamiento del sujeto*. ¿Qué quiere decir? Los desplazamientos en cuanto a la posición misma del sujeto respecto del objeto que remite al concepto de *anamorfosis* –concepto que trabaja Lacan respecto del cuadro Los Embajadores de Hans Holbein–, en el que el sujeto –obligado por el desplazamiento–, es llevado a adquirir un cambio en el punto de vista a consecuencia de lo cual, al quedar extraído de la relación entre *percepción-representación respecto del cuadro en el que está incluido*, podríamos decir que *quedá extraído del mimetismo que lo circunda*, estableciéndose como consecuencia de esta operatoria *otra dimensión de la representación respecto de la percepción y sensibilidad; cuerpo y sentido* (en tanto *significación, sentir, sensación y sensibilidad*), quedan *anudados* respecto de las *dos dimensiones de la falta que se articulan* (la del viviente que converge con la del significante), *reanudando* (en los dos sentidos de la expresión, esto es, tanto *reiniciando como produciendo un anudamiento*) *la comunidad topológica entre pulsión y lengua*.

En este sentido, este movimiento permite, el desplazamiento del acento que se produce en cuanto a la preeminencia del sujeto como “experiencia vivida” y constitución de la subjetividad, “en las formas de las condiciones de posibilidad de acceso a la sensibilidad del mundo de los objetos”,<sup>386</sup> es decir, a la constitución del

---

<sup>385</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 233.

<sup>386</sup> Raúl Sciarretta, Una nueva estética: la anamorfosis y la función imaginaria, Capítulo IV Las formas impuras de la sensibilidad: Anamorfosis y mirada, “Escritos Provisorios. Hacia un nuevo empirismo”,

pasaje de *la representación, al espesor corporal*. De hecho, nos ilustra Raúl Sciarretta, que en “la historia del arte se pensó a la anamorfosis como un factor de realismo restituyente de la tercera dimensión.

Dice Baltrusaitis que la palabra anamorfosis hace su aparición en el siglo XVIII, pero que revierte sus elementos y sus principios en el seno de la expansión científica. En lugar de una reducción a los límites visibles, se constituye en una proyección de formas fuera de ellas mismas, y resulta una dislocación, de manera tal que toman una nueva dirección de acuerdo al lugar desde el cual son vistas.”<sup>387</sup> Este cambio de perspectiva, que va de la perspectiva del cuadro que se ve igual desde todos los ángulos, a la perspectiva que lleva a borrar el cuadro y emerger una representación con el cambio en el punto de vista producido por un cambio en la posición del sujeto fuera del cuadro, en el plano de la realidad, produce un efecto en lo real. Esto lleva a pensar, por un lado, – tal como reflexiona Lacan–, que “no hay realidad fenoménica si no es a través de la percepción que está atravesada por lo imaginario”,<sup>388</sup> con lo cual *Real* y *realidad* participan del mismo corte. En este sentido, podemos decir que en la medida en que la anamorfosis establece y participa de la construcción de una representación sacando al sujeto del marco, pero enmarcándolo nuevamente en otro lado, se ubica en el límite del *rebus*, en el límite entre *imagen* y *palabra*. Al cuestionar *la representación misma*, la historia de las representaciones, *real e imaginario* se encuentra en *disyunción* poniéndose en evidencia en *la representación misma de la anamorfosis*, en el doble sentido del genitivo, en la representación que la anamorfosis plantea y en la representación de la anamorfosis misma. Si la perspectiva tradicional establece normas para representar el orden del espacio real, de modo tal que esta legalidad permite que el espacio real tridimensional quede representado tratando de hacer olvidar el pasaje de la tercera dimensión a la segunda estableciendo el espacio ficcional, en la perspectiva anamórfica en cambio, este espacio representacional queda derrumbado, al pasar de la segunda dimensión a la tercera, es decir, la representación se yergue, sale del cuadro; el cuadro desaparece al ubicar al sujeto en la extracción de la pantalla, en la extracción del cuadro, en la extracción de las representaciones, llevando al imaginario hasta el extremo de su estallido al romper y desgarrar el orden perceptual mismo; *las imágenes descompuestas se restablecen desde otro lugar*.

En el siglo XVIII se explican exhaustivamente estos dos tipos de perspectivas y comienzan a hacerse un lugar en la gnoseología, pero “no como ciencia, sino como punto de fractura, a partir de las leyendas y las cosmogonías en las que las anamorfosis están enhebradas. Se las asocia a los autómatas, seres naturales que se vuelven artificiales por *el hacer de una mirada*. Razonamientos alrededor de las máquinas que reglan las formas de vida. [...] ahora, desde el punto de vista óptico, la mirada como un instrumento nuevo, hace su aparición en el dominio anamórfico hacia 1615-1625. Geométricamente es la sustitución en *el ángulo visual del ángulo de reflexión*.”<sup>389</sup> Desde este punto de vista, la perspectiva deja de ser una ciencia de la realidad para convertirse en “un sistema matemático de la física alrededor del cual se fundan las formas iterativas y las especulaciones metafísicas”,<sup>390</sup> es decir, se pone en cuestión la certidumbre perceptiva, o más bien sitúa un desfasaje entre percepción, representación,

---

Colección Filosofía <> Psicoanálisis, Ediciones del Signo, Buenos Aires – Argentina, abril de 2000, p. 154.

<sup>387</sup> Raúl Sciarretta, *Ibidem*, pp. 155-156.

<sup>388</sup> Raúl Sciarretta, *Ibidem*, p. 156.

<sup>389</sup> Raúl Sciarretta, *Ibidem*, pp. 156-157.

<sup>390</sup> Raúl Sciarretta, *Ibidem*, p. 157.

saber y lenguaje. Por ende, el pensamiento queda diferenciado de la percepción y de las representaciones en tanto y en cuanto, como no hay pensamientos y luego palabras que los expresen,<sup>391</sup> sino que –como señalaba Fukelman retomando a Freud–, “para que todo no sea puro placer o placer, es menester que esto se ligue con palabras. En consecuencia, hay pensamientos”; –y como *resultado, consecuencia, efecto y secuela* de esto–, “hay palabras que producen efectos, efectos que nos llevan a pensar.” Es evidente que esto nos plantea un primer contacto con el corte respecto de la presencia, y al *perceptum como continuum*. Corte que *delimita, establece, e inscribe* una relación de *separación y anudamiento* entre *presencia y representación, entre cuerpo y lenguaje*.<sup>392</sup>

¿Por qué traigo esto con relación al tema de la falla epistemo-somática?

En las *migajas*, y en el trabajo significante, de la red significante que se produce vía interpretación y distintas intervenciones, se está planteando el tema del Toro anudado al Toro –planteo esto en un sentido ilustrativo y metafórico con todas las limitaciones e imprecisiones que tiene esta metáfora al reducir diversos planos a uno solo de ellos en el anudamiento de los dos anillos–, ahí aparecen dos cuestiones. Por un lado, vemos que el agujero central donde se ubica el objeto, converge con el anillo interno del lado del Otro. Entonces, si el anillo interior del Toro es el anillo de la Demanda, cuando se completa el circuito de la demanda queda un agujero que no había que es el agujero central, del Toro, que conecta el interior con el exterior. Sobre ese anillo se entrelaza el otro Toro que es el lugar del Otro, pero en ese lugar de objeto es donde se produce la interpretación.

¿Esto qué quiere decir?

Quiere decir que vía significante vuelve aquello que queda ubicado del lado del objeto.

¿Se entiende?

Si esta intersección, (el entrelazamiento de los Toros), se presenta, se proyecta y desarrolla como inmisión de otredad, en el sentido de lo que está disuelto, pero en un sentido químico, es *una solución*. Esta metáfora química plantea que el hecho de inmisión de otredad lleva a la *solución del síntoma* en el doble sentido del genitivo. Cuando se produce la *fanerosis*, como proceso inverso de la inmisión, por medio de la intervención, la interpretación o construcción de la red significante, ésta aborda el trabajo del significante sobre el sujeto; desarrolla, la vuelta desde la articulación significante, desde el espacio significante, vuelve un significante que toca la historia relanzando un proceso asociativo (esto del lado del sujeto) ya que –como enseñaba Lacan en el Congreso de Boneval–, lo inconsciente se produce como *corte en acto entre el sujeto y el Otro*; del lado del analista, en el agujero central, se ubica lo que se plantea como el producto de las vueltas de la demanda.

¿Se entiende?

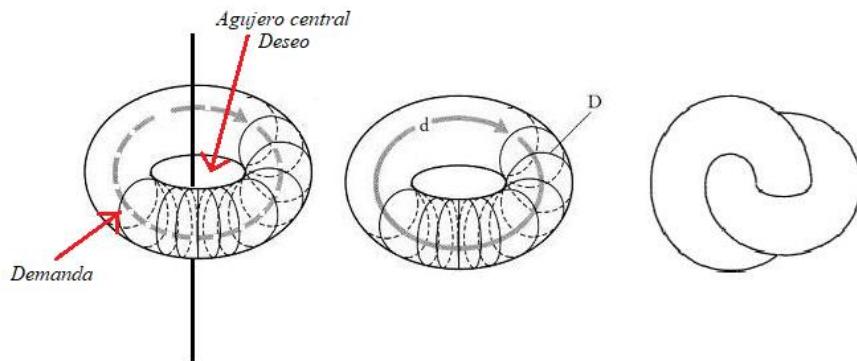
En el agujero central del Toro del Otro (el analista), se ubica el producto efecto de las vueltas de la demanda del lado del Toro del sujeto. Si yo tengo los Toros entrelazos por el agujero central, entonces lo que es objeto del lado del sujeto como producto de las

<sup>391</sup> Paula M. de Gainza, Miguel J. Lares, *Capítulo 1: EL JUEGO SITÚA AL NIÑO*, Escolios. *El juego es una pantalla*, “Conversaciones con Jorge Fukelman”, Ed. Lumen, Colección Cuerpo, Arte y Salud Serie Roja, Buenos Aires – México, 2011, p. 26.

<sup>392</sup> Cf. Omar Fernández, *Tercera conferencia: El Juego: el espejo en el que un sujeto se refleja como niño. Punto 2 ¿Qué es un espejo?*, “Seminario Lecturas clínicas de la operación analítica en la infancia”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2020, pp. 42-54.

vueltas de la Demanda, determina lo que vuelve como interpretación del lado del Otro, en respuesta a la demanda del lado del sujeto; la Demanda reducida a objeto vuelve del lado del Otro como interpretación.

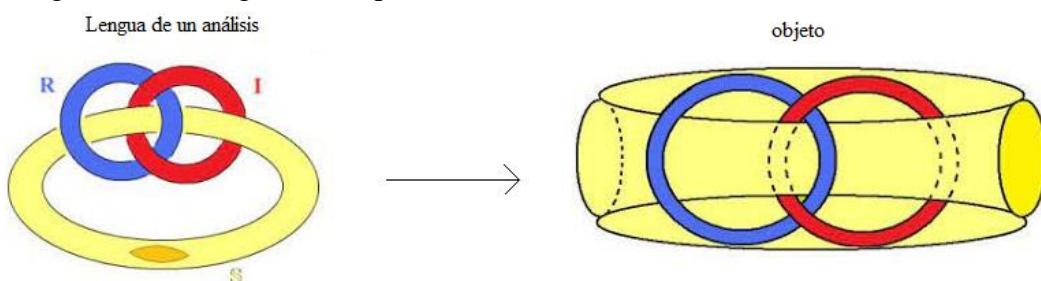
Esto podemos graficarlo de la siguiente manera:



En esto que estoy tratado de ilustrar vemos las limitaciones de esta metáfora, ya que lo que vuelve del lado del Otro, no es una Demanda del analista, porque las posiciones son asimétricas y no son intercambiables. Con esta ilustración sólo pretendía subrayar, por un lado, la inmixión de otredad entre sujeto (\$) y Otro (*A*), y, por otro lado, que esta inmixión plantea una determinación del lugar del analista por la lengua de ese análisis, que produce *la commutación de la lengua en objeto a partir de las vueltas de la demanda*, (en el doble sentido que el genitivo, que le imprime la expresión).

Por otro lado, si tuviera que aproximar otra imagen metafórica –con todas las limitaciones e imprecisiones que puede tener–, respecto de esta *commutación de la lengua de un análisis en objeto*, en la medida que el objeto se presenta como agujero y la lengua perforada, si situamos que la lengua se presentaría como el anudamiento borromeo tórico de los tres registros, entonces la metáfora que aproximaría esto sería la del Toro trique, porque el agujero de lo simbólico en la torsión que produce, permite la envoltura de la ex-sistencia real y consistencia imaginaria en el enlace borromeo de los tres registros.

Llegamos así al siguiente esquema:



Si tomamos esta ilustración propuesta, podemos sospechar que *la imagen del Toro trique* nos lleva a pensar –por la analogía que su imagen nos suscita–, que *la lengua de ese análisis commutada en objeto* nos acerca a aquello que Lacan nos enseñaba en la *Proposición del 9 de octubre*, al decirnos que *el objeto (a) y la -φ, tienen idéntica estructura*. La desventaja de esta imagen es que, en la misma, se pierde el concepto de inmixión que proponía la imagen de los Toros entrelazados por el agujero central; siempre nos encontramos con que, en cualquier ejemplo como ilustración de un concepto, hay una ganancia y una pérdida.

Dicho más sencillamente, lo que vuelve al paciente como el retorno del propio discurso en forma invertida desde el Otro, está sobredeterminado por la posición de

objeto en la que queda constituido y localizado el analista por la lengua de ese análisis que se inmixiona al sujeto (\$) y al Otro (*A*). Por eso, las vueltas de la Demanda que produce el objeto del lado del paciente, quedan localizadas en el agujero central, como las vueltas internas del lado del Otro, que vuelven como interpretación; en este sentido, podemos entender por qué Lacan afirma que en la neurosis el objeto es la Demanda.

Esta metáfora es una aproximación, porque las posiciones no son simétricas, sino que se encuentran en inmixinón desde las faltas en juego; la falta del lado del sujeto y la falta del lado del Otro. El analista ofrece su falta para que un decir se *localice, se produzca y se realice a través del trabajo del significante*.

En otro plano, esto nos llevaría a pensar que en la psicosis el objeto es el cuerpo, y que de acuerdo a cómo se organiza con relación a la imagen, el cuerpo toma espesor, y en la perversión el objeto es el Falo simbólico ( $\Phi$ ); a su vez, lo que se plantea como el análisis en niños sería de un orden diferente respecto del juego de transferencia, el objeto parcial y el objeto parlante como efectos del mismo, pero esto sería otro tema que excede los límites del presente seminario.

Por último, y con esto voy cerrando, la serie de intervenciones, que van desde lo que hizo que se desinflamara la cara en la primera sesión de las que relaté, cuando en la segunda aparece que tuvo un brote pero ya no tenía herpes, en la tercera, aparece el tema de que puede descansar y se le fue el brote en la piel, paralelamente el médico que encuentra dentro del mismo edificio donde ella vive y, en el medicamento recetado por este médico, hay un significante que toca al trabajo que tiene que ver con las *migajas* que es el *pan-aler*. Pero, además, en el *pan*, está el tema del padre y el tema del miedo. Ahí en la aparición del *miedo*, aparece el tema que empieza a ubicar a partir de tres frases citadas, *medios*, para salir de eso que le marca la piel, el lenguaje (las tres frases significantes). Acá podemos recordar esto que Lacan plantea en términos del lenguaje como chancro, el chancro del lenguaje en el cuerpo humano, en el humus que es el hombre, entonces a la inversa de esto, el tema de *la lesión orgánica* aparece como *un chancro que invierte, la marca del lenguaje en el cuerpo*, produciendo *con la presencia del organismo* un llamado a la producción de *una marca imposible en el lenguaje*. Entonces, esta inversión plantearía una suerte de movimiento que intentaría *perforar el lenguaje con el organismo* para *recuperar la producción de un cuerpo*, es decir, *re establecer la distancia entre presencia y representación* a partir del cuerpo como agujero.

Si esto es así, la pregunta entonces es ¿por qué tuvo cierta eficacia esta serie de intervenciones y la interpretación? Entonces, si pensamos el significante en esta vía de los Toros entrelazados, ubica la dimensión simbólica –esto que señalaba hoy respecto del nudo o, más precisamente la cadena borronea, como esquema metafórico que escribe Lacan en la intersección cuerpo-ciencia y este límite, como borde, la intervención que toca el límite de esta línea simbólica que viene en la extraterritorialidad que el síntoma plantea (borde), marca el límite simbólico, la separación y conexión con lo real y la constitución/construcción del cuerpo como imagen al poder trabajar sobre una imagen a través de la palabra. Ahí, se produce esta inversión donde *el cuerpo marca al lenguaje y la lesión en el cuerpo orgánico se transforma en chancro en el lenguaje*; el cuerpo del lenguaje queda lesionado: aparece una falla en el lenguaje en el lugar de la falta que el cuerpo del lenguaje nos plantea.

Hasta acá la presentación.

Mónica Rolandelli: Yo con lo que quedé es que hay algo en la secuencia de intervenciones donde vos planteas esa diferencia entre la inmixinón y la fanerosis, vía la

secuencia de intervenciones, lo que me parece que se arma es diferencia respecto de que ella estaba siempre afuera, pero, porque no había adentro. El afuera era encerrante, porque cuando uno se pega, se confunde el reflejo con lo reflejado, se borra la distancia, esa distancia se recupera con este entramado simbólico que trae la interpretación y arma esta diferencia entre poder disfrutar del adentro con cierta exterioridad, porque tiene el afuera armado. Porque, aunque sea adentro del edificio hay una exterioridad respecto de ese médico. Lo que se me ocurría es que no está el personaje en el primer médico, el personaje del médico, o sea, no hay distancia, el personaje es una distancia porque es per-sonare, porque para que resuene tiene que haber un hueco, tiene que armar esa distancia. Ella dice –con el primer médico– que no puede contestar, queda como caliente, llena, o explotada sin explotar.

Hubiera sido distinto si ella hubiera podido resonar algo en el sentido de decir con el otro vía la interpretación y la química del remedio también, tampoco vamos a descontar la química...

Omar Fernández: Claro, pero la química hace efecto también vía significante, fíjate lo que situamos en otra reunión respecto del *pharmakón* (*φαρμακόν*)-*logos-escritura*. Un efecto de esta relación *pharmakón* (*φαρμακόν*)-*logos-escritura*, podemos referirla a lo que figura en el prospecto de las medicaciones con relación a la estadística que presentan de estudios a doble ciego con medicación placebo, y en la medicación placebo en algunos medicamentos pueden llegar a tener una efectividad hasta de un 40% en algunos casos.

Ahora, dos características de este dermatólogo, la primera es que lo encuentra dentro del edificio, si bien siempre había estado ahí. Ella lo encuentra después de la sesión donde se había trabajado el significante que surge ca(l)idad/ca(r)idad con el cambio de letra y que finaliza con la intervención “*la calidad bien entendida empieza por casa*”.

La segunda cuestión es que una característica que ella remarca de este médico es la *calidez* con la que fue recibida.

Mónica Rolandelli: Después hay otra cosa que me quedaba dando vuelta del “*mi*”, que las migajas tienen esto del “*mí*”, y ella queda en una exterioridad como alojada desde el nombre en una relación como que es de exterioridad como extraña, como que ante el mundo ella está reconocida con el nombre que el padre le puso, pero en el “*mí*”, de *mi mamá*, o de la cosa materna, no. Es como que esto de cómo se transita el mundo, vía el lugar al que uno fue llamado, –digo, el nombre es el lugar al que uno fue llamado–, tiene que quedar medio afuera y como rebotando, porque está adentro y está afuera, no puede no enganchar muy bien ahí. ¿Cómo plantear el “*mí*” ahí? Esa es la pregunta, este “*mí*”, que me sonaba en las *mi-gajas*.

Omar Fernández: Ahora que vos decís esto, diría que la dirección de ese “*mi*” está en relación a la última frase de la última sesión cuando ella se queda pensando y encuentra como un hallazgo, yo retomo esa frase y trabajamos un poco antes del corte de esa sesión, que tiene que ver con que –y es el tercer punto del temor que sintió en el cuerpo–, que ella se da cuenta que *la ilusión incoherente de la familia* –no dice *mi familia*, dice *la familia*–, la puso en el Negro y ahí, queda recibiendo migajas. Entonces, cuando ella dice esto y se da cuenta de esto con asombro, frente a eso, aparecen ilusiones propias que la diferencian de *la familia*, convergen con lo que es el tema del recuerdo infantil que es la casa *de familia*, que no era la suya (en los dos sentidos), estaba afuera y el estar afuera.

Mónica Rolandelli: El “*mí*” estaba afuera, no alojado.

Omar Fernández: Claro, el “*mí*” no alojado estaba afuera, entonces, ella puede empezar vía las ilusiones que ahora aparecen propias, –puede decir ilusiones “*mías*”–, diferente y separada de *la ilusión incoherente de la familia*; puede empezar a salir, porque en esta separación la familia pasa a ser “*mí*” *familia*, entonces se puede empezar a encontrar adentro y, por ende, empezar a salir. Este es todo un trabajo que recién se ubica en el final de esta sesión.

Andrea Gonzalez: Dos cosas cortitas. Se me vino una frase de Borges que creo que decía que el sabor no estaba ni en el paladar ni en la manzana sino en ese *entre* y en el contacto, entonces acá me parece que va recuperando algo del gusto por ahí con relación a algo que quiere, que puede querer.

Y con relación al herpes zoster, herpes tiene *her* en inglés, o sea que aparece el ella, y zoster tiene la homofonía de *sos*, o sea que, hay algo del ser, pero también tiene restos (leído al revés y con el cambio de letra), que es la operación que puede hacer a partir de que vacía el cuarto y produce otra cosa.

Sofía Tafetani: Me resultó muy rico el material y el modo de presentación, te iba escuchando y hay varios puntos que me interesan y varias preguntas que me fueron surgiendo. Una de ellas, es lo que vos ubicás ahí, por un lado, todo el recorrido y el cambio de la letra hasta que llegás a ubicar el significante *migajas* con relación al ideal. Ahí me surge como subrayado para ver si podés ampliar algo de eso, y, por otro lado, me preguntaba cómo se articulaba los efectos que eso tuvo, para el surgimiento del lado de la paciente, quizás para retomar la próxima, esa serie me interesaba, hay otras.

Omar Fernández: Volveremos sobre este tema dando alguna otra vuelta.  
Nos vemos en quince días.

*Seminario*  
*Lectura clínica de la operación analítica*  
*La falla epistemo-somática: Migajas*

**Sexta CONFERENCIA**

*Presentación clínica. Continuación.*

Hoy continuamos en parte retomando lo de la vez pasada, pero viendo cómo va continuando esta paciente, ya que se trata de un tratamiento en curso y la estoy viendo quincenalmente. Ya viene desde hace más de tres semanas con una remisión de la erupción en la piel. Sí apareció un vuelco en su posición fantasmática respecto del ideal, retomando la frase con la cual cerró la sesión anterior a esta que les voy a comentar, que era la siguiente: *la ilusión incoherente de la familia*, en la cual, había surgido una transformación del “*la*” por el “*mi*”, donde ella refería con sorpresa: “Había puesto la ilusión incoherente de “*mi*” familia en la relación con el Negro”; y en esta diferencia entre el “*la*” y el “*mi*”, empezaba a surgir sus propias fantasías con independencia de las fantasías familiares, para decirlo rápidamente.

Al final de esa sesión aparece un juego de palabras entre *alegría* y *alergia* y que ella ahora podía decidir abrir la puerta para salir *a la alegría*. En este punto concluye la sesión anterior a la que les voy a comentar hoy.

En la sesión de esta semana, aparece con mucha bronca respecto de todo, y que lo que se le cae al piso tiene ganas de pisarlo, y aparece ahí algo con relación al tema de la bronca, en la misma línea de la calentura que había planteado la vez pasada, y algunas vueltas al respecto de no tener ganas de hablar y cómo se ubican algunas imágenes, pero aparece una fantasía, que siempre tuvo y, que tiene que ver con la idea de ser un hombre, ser un hombre para poder, desde el lugar de donador, tener el amor del otro. Ahí aparece –no sólo el *qué pito toco ahí*, en el sentido de no sólo de *qué hago ahí*, sino también en el sentido de si soy un hombre, ¿qué pito toco?–, esa es una vertiente. La otra vertiente –que es por la que avanzó esa sesión– es ser igual a superman, estar en el aire y no poder una relación estable, porque siempre sale volando en función de satisfacer el pedido del otro, reclamo, del otro, etc. y lo que recibe son migajas porque el deseo propio no se realiza. Aparece bastante humor con relación a eso y hay toda una vuelta alrededor del superhombre, superman, el superar y la posición deseante como mujer y ahí termina la última sesión.

Un resumen un poco apretado de cómo evolucionaron las sesiones desde la falla epistemo-somática hasta la *ubicación (construcción)* fantasmática que aparece por primera vez.

Sandra Gonzalez: O sea, que ¿la construcción es sobre esa falla, que es ese vacío entre el reflejo y lo reflejado que vos ubicabas la vez pasada?

Omar Fernández: A ver. Retomando un poco el planteo de la vez pasada hay como varios niveles para pensar esto que Lacan llama *falla epistemo-somática* en *Psicoanálisis y Medicina. El lugar del psicoanálisis en la medicina*, que por otra parte es un texto que está mal titulado y mutilado en *Intervenciones y textos*, en la versión oficial, porque el título original es el que mencioné recién y están desaparecidas las

intervenciones anteriores de los otros expositores, pero en la traducción de Rodríguez Ponte está la versión completa. A lo que voy es que, en la articulación entre este texto *Psicoanálisis y Medicina...*, con la *Conferencia de Ginebra* y *La tercera*, —al menos desde mi lectura—, otros toman también el Seminario 11, y la holofrase, y ese es un error en Lacan. Digo *un error en Lacan*, teniendo en cuenta lo que Lacan formula posteriormente, y sobre todo porque la holofrase niega de plano el concepto de transferencia al borrar el intervalo significante; tal como lo trabajamos cuando abordamos la crítica de este concepto en la segunda reunión que tuvimos, y lo que demuestra Faig en su artículo *El niño débil, brotado y con una úlcera perforada*.<sup>393</sup>

Entonces, o bien hay una falla epistemo-somática y es posible trabajar analíticamente, o bien hay holofrase; si hay holofrase no hay posibilidad ninguna de ubicar ahí, una diferencia ni representación de sujeto como supuesto ya que, al borrarse el intervalo, se anula el concepto de transferencia también, entonces si ahí no hay transferencia tampoco hay posibilidad de lectura, por lo tanto, si pensamos a la holofrase como un concepto, no es un concepto clínicamente productivo para pensar cómo se interviene transferencialmente y cómo da lugar eso que aparece como falla a la constitución de una falta y la dimensión fantasmática.

Yo me baso en este hecho que quise exponer porque cuando decidía la presentación tenía una sesión sola, a la sesión siguiente que coincidió con la semana de nuestros encuentros, ahí tuvo lugar la segunda sesión con la paciente; y, en la tercera, que es esta que relato hoy, aparece el tema fantasmático, no es algo que yo haya estructurado conceptualmente previamente, yo me encuentro con esto. Esto me llevó a pensar en los textos de Lacan que estoy presentando; lo único que tenía claro previamente es que —y esto desde hace años—, es que el concepto de holofrase es *un error clínico en Lacan*, porque *rechaza el concepto de transferencia* y, por lo tanto, no es un concepto clínicamente fructífero para poder trabajar. Faig señala que Lacan al utilizar el concepto de holofrase para explicar la psicosomática, debilidad mental y psicosis incluye en una misma categoría entidades completamente disímiles, con lo cual, “la distancia que separa la debilidad mental y la psicosomática ya es mucha para agregar todavía la psicosis. Un modelo que explique la enuresis y las verrugas junto con la neurosis sería sospechado de inmediato; se diría que hay allí una bolsa de gatos. Y ese es el caso.”<sup>394</sup>, acuerdo plenamente con esta crítica.

Sandra Gonzalez: La falla en el cuerpo de la que vos hablás, de la que decís, no se da a leer, por eso no puede ser un jeroglífico, ¿se sitúa sí o sí en el cuerpo?, ¿hay falla en el cuerpo? ¿hay falla a nivel del Otro?, ¿lo que puede pasar es que no hay inscripción a nivel de la falta en el Otro, o sea, significar esa falla como falta del Otro?, ¿eso es lo que puede pasar en estos casos en vez de la holofrase?

Lo que quiero preguntar es, ¿se podría decir en cambio, que se puede explicar eso mismo de la holofrase como una falla en el Otro que no se ubica como falta en el Otro?

Omar Fernández: Aun tomando el hecho de que el Otro es el cuerpo, aunque nos llevaría por otros senderos, no, clínicamente no. ¿Por qué tomo esta articulación entre estos tres textos que mencioné? En *Psicoanálisis y Medicina...*, el punto central que me parece nodal en Lacan esto que situaba la otra vez de la posición del médico con

<sup>393</sup> Cf. Carlos Faig, *El niño débil, brotado y con una úlcera perforada*, “Ensayos III. Freudianas, lacanianas y otras”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires 2014, pp. 20-27.

<sup>394</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 21.

relación al personaje del médico y el relevo que toma el psicoanalista respecto de esa posición vacante que deja el médico, pero vacante respecto de su subsunción en todo el desarrollo tecnocientífico y la OMS como *representante representativo* de este desarrollo, que nos llevaría a desarrollar un tema muy interesante acerca de cómo surge el sujeto de la ciencia a partir de Descartes planteándose el sujeto elidido, que no es un sujeto psicológico, y funda la ciencia moderna, este es el sujeto del psicoanálisis (el sujeto elidido, que no es el sujeto psicológico). Y cómo durante la primera mitad del siglo XX con la física cuántica se produce un giro e inversión respecto de la relación de la ciencia, con la técnica y su determinación por el mercado con el avance del capitalismo hasta la globalización.

Quiero decir que, —dicho rápidamente y muy a grosso modo—, con el inicio de la modernidad y hasta el siglo XIX, la ciencia determinaba la técnica como una consecuencia de la ciencia, es decir, la técnica era como comúnmente se denominaba, a la ciencia aplicada; a partir de los desarrollos de la física cuántica esto se invierte. Se invierte por varias razones, en primer lugar, es que como efecto de la física cuántica *el mundo desaparece en cuanto mundo*, la segunda cuestión, es que *se invierte el principio de causalidad lineal*. El experimento paradigmático es el que se realiza sobre el electrón ya que por el principio de incertidumbre o indeterminación de Heisenberg establece que no se puede determinar, en términos de la física cuántica, simultáneamente, ciertos pares de variables físicas, como son, *la posición y el momento lineal (cantidad de movimiento) de una partícula* es decir, cuanta mayor certeza se busca en determinar la posición de una partícula, menos se conoce su momento lineal y, por tanto, su masa y velocidad.

El principio de indeterminación establece que las propiedades de la partícula se encuentran *en estado de superposición* y por tanto, tienen *atribuidos a la vez diferentes valores de posición y de momento lineal*. En la intervención, a la hora de medir, obligamos a una de las magnitudes a tomar un valor, colapsando su función de onda, y dándonos así un resultado preciso para esta, por lo que aumenta irremediablemente la indeterminación en la otra medida. Por lo tanto, el principio de indeterminación afirma que las variables dinámicas como posición, momento angular, momento lineal, etc., se definen de manera *operacional*, esto es, en términos relativos al procedimiento experimental por medio del cual son medidas; la posición se definirá con respecto a un sistema de referencia determinado, definiendo el instrumento de medida empleado y el modo en que tal instrumento se usa. Sin embargo, cuando se examinan los procedimientos experimentales por medio de los cuales podrían medirse tales variables resulta que la medida siempre acabará perturbada; es decir, que, por el mismo hecho de realizar la medida, el experimentador modifica los datos de algún modo, introduciendo un error que es imposible de reducir a cero.

Algunos señalan que, si la posición se mide determinando la perturbación que genera la partícula en el campo gravitacional que le rodea, puede reducirse el error a cero debido a que toda partícula es afectada en diferentes medidas por los campos generados por otras.

Esta descripción cualitativa del principio de indeterminación, sin ser totalmente incorrecta, es engañosa en tanto que omite el principal aspecto del principio de indeterminación: *el principio de indeterminación establece el límite de aplicabilidad de la física clásica*. La física clásica concibe sistemas físicos descritos por medio de variables perfectamente definidas en el tiempo (velocidad, posición, ...) y que, en principio, pueden conocerse con la precisión que se deseé. Aunque en la práctica resultara imposible determinar la posición de una partícula con

una precisión infinitesimal, la física clásica concibe tal precisión como alcanzable: es posible y perfectamente concebible afirmar que tal o cual partícula, en el instante de tiempo exacto  $t$ , estaba en la posición exacta  $p$ . En cambio, el principio de indeterminación, al afirmar que existe un límite fundamental a la precisión de la medida, en realidad está indicando que, si un sistema físico real se describe en términos de la física clásica, entonces se está haciendo una aproximación, y la relación de incertidumbre nos indica la calidad de esa aproximación.

Por motivos culturales y educativos, cuando solemos enfrentar al principio de incertidumbre por primera vez, lo hacemos condicionados por el determinismo de la física clásica. En ella, la posición de una partícula puede ser definida como una función continua en el tiempo; *si la masa de esa partícula es y se mueve a velocidades suficientemente inferiores a la de la luz, entonces el momento lineal de la partícula se define como masa por velocidad, siendo la velocidad la primera derivada en el tiempo de la posición.*

Dicho esto, atendiendo a la explicación habitual del principio de incertidumbre, podría resultar tentador creer que la relación de incertidumbre simplemente establece una limitación sobre nuestra capacidad de medida que nos impide conocer con precisión arbitraria la posición inicial y el momento lineal inicial. Entonces, de acuerdo con el principio de incertidumbre, no podrán conocerse la trayectoria que seguirá la partícula de manera absolutamente exacta. Este razonamiento es, sin embargo, incorrecto, pues en él subyace la idea de que, pese a que, —y no se pueden conocer exactamente—, es posible continuar usando la descripción clásica en virtud de la cual una partícula seguirá una trayectoria definida por la solución general de las ecuaciones de movimiento, introduciendo la noción añadida de que las condiciones iniciales y no pueden conocerse al detalle: esto es, no podemos conocer exactamente qué trayectoria va a seguir la partícula, pero estaremos aceptando que, de facto, va a seguir una.

Esta forma de proceder es, sin embargo, totalmente incorrecta ya que el principio de incertidumbre conlleva un desvío completo de las concepciones clásicas, haciendo que la noción clásica de trayectoria debe ser desechada, por eso mismo, preguntar cuáles son simultáneamente los *valores de posición y de momento lineal* en el que se encuentra una partícula es un absurdo. Así dicho, podría resultar paradójico que primero se establezca una relación de incertidumbre en términos de posición y momento lineal, para luego afirmar que aparecen en dicha relación; esto no tiene sentido. Si no tiene sentido, ¿qué sentido puede tener una relación que las emplee? Ocurre que, en física cuántica, es posible introducir una serie de entidades matemáticas y que se correspondan en muchos aspectos con la posición y el momento clásicos. Dichas entidades no son, no obstante, exactamente iguales a la posición y el momento clásicos: el principio de incertidumbre sencillamente indica que si interpretamos esas entidades como posición y momento lineal —y por tanto interpretamos el movimiento de una forma clásica—, entonces existe un límite fundamental en la precisión con que dichas variables pueden ser conocidas; esto es, si intentamos introducir variables clásicas e intentamos interpretar el movimiento de forma clásica, la precisión con que estas variables pueden ser especificadas está limitada.

¿Qué consecuencias podemos extraer del principio de indeterminación?

Este principio supone un cambio básico en la naturaleza de la física, ya que se pasa de un conocimiento absolutamente preciso (en teoría, aunque no en la práctica), al conocimiento basado solo en probabilidades. Aunque debido a la pequeñez de la constante de Planck, en el mundo macroscópico la indeterminación cuántica es casi siempre completamente despreciable, y los resultados de las teorías físicas

deterministas, como la teoría de la relatividad, siguen teniendo validez en todos casos prácticos de interés.

Las partículas, en mecánica cuántica, no siguen trayectorias definidas. No es posible conocer exactamente el valor de todas las magnitudes físicas que describen el estado de movimiento de la partícula en ningún momento, sino solo una distribución estadística. Por lo tanto, no es posible asignar una trayectoria a una partícula. Sí, se puede decir que hay una determinada probabilidad de que la partícula se encuentre en una determinada región del espacio en un momento determinado.

Comúnmente se considera que el carácter probabilístico de la mecánica cuántica invalida el determinismo científico. Sin embargo, existen varias interpretaciones de la mecánica cuántica y no todas llegan a esta conclusión. Según puntualiza Stephen Hawking, la mecánica cuántica es determinista en sí misma, y es posible que la aparente indeterminación se deba a que realmente no existen posiciones y velocidades de partículas, sino solo ondas. Los físicos cuánticos intentarían entonces ajustar las ondas a nuestras ideas preconcebidas de posiciones y velocidades. La inadecuación de estos conceptos sería la causa de la aparente impredictibilidad.

Resumiendo. Lo dicho respecto del principio de incertidumbre, nos lleva a pensar que cambia nuestra relación con el mundo ya que el mundo medible exacto como referente externo deja de existir en cuanto tal, esto se puede leer de manera detallada en el famoso libro del filósofo Vasco Xavier Xubirí, *Naturaleza, Historia, Dios*.

Xubirí describe que desde los inicios de la modernidad hasta el siglo XIX, nosotros contábamos con la existencia de un mundo, el experimento y un sistema de medición exterior al experimento y que no modificaba aquello que se iba a medir. Por ejemplo, si yo quiero en la física clásica medir la velocidad de un móvil que va de un punto A, a un punto B, yo tengo el mundo, el experimento –el montaje de la escena sobre la escena del mundo–, tengo el sistema de medición de tiempo y distancia, y tomado el tiempo y sabiendo la distancia, puedo calcular la velocidad. Entonces, tengo el mundo, la escena del mundo y con el artefacto simbólico del que dispongo armo la escena sobre la escena del mundo.

Ahora, con la física cuántica, aparece un primer problema y es que no se puede determinar –como ya dijimos–, los *valores de posición y de momento lineal* de una partícula sin alterar uno o el otro, a diferencia del experimento anterior donde la medición de la velocidad del móvil no altera su posición y viceversa.

Con lo cual, para determinar los *valores de posición y de momento lineal* del electrón hay que realizar dos experimentos diferentes, pero con la particularidad de que el experimento mismo se constituye en el sistema de medición, por lo dicho anteriormente. Entonces *experimento y sistema de medición* son lo mismo, con lo cual, una consecuencia importante de este hecho, es que construyo algo que no había previamente, pero al mismo tiempo, el mundo desaparece. Es decir, que construyo un mundo y no tengo un mundo dado, esto, a su vez, altera el principio de causalidad lineal, ya que la construcción del mundo obedece al hecho de que el experimento y sistema de medición quedan en un mismo plano, y, al mismo tiempo, redefine el concepto de recursividad y contingencia.<sup>395</sup> El mundo queda construido desde un modelo armado que no existe en lo real ya que al ser el experimento el sistema de medición modifica la naturaleza del objeto que queda construido por el sistema de

---

<sup>395</sup> Yuk Hui, *Recursividad y Contingencia*, Caja Negra editora, Buenos Aires, 2022.

medición mismo. Un ejemplo de esto es el experimento de doble hendija para determinar la naturaleza de la luz como onda o partícula. De acuerdo a lo que se esté midiendo, presenta una naturaleza ondulatoria o corpuscular.

Sofía Tafetani: Cuando vos decís que no hay mundo, ¿cómo estás pensando la definición de mundo ahí?, ¿qué sería el mundo?

Omar Fernández: Esto nos remite al texto *Psicoanálisis y Medicina...*, cuando Lacan plantea el tema de los satélites y dice que los planetas no piensan, y circulan en sus órbitas –ya planteado en uno de los primeros seminarios y retomado aquí en este texto–, lo que está en el núcleo de este planteo es que, por un lado, el tema del pensamiento, que nos llevaría entre otras cosas al agujero del pensamiento en el sentido de la imposibilidad de aprehender el pienso como objeto de mi pensamiento, pero, a su vez, el pensamiento como racionalidad que lleva a la emergencia del sujeto de la ciencia, es decir, el sujeto del psicoanálisis, el sujeto elidido, esto por un lado. Por otro lado, nos lleva también al tema del saber y del saber con relación a la ciencia.

El saber científico pasa de plantearse desde los inicios de la modernidad hasta el siglo XIX como la pretendida posibilidad de la construcción de un saber absoluto, a la constitución de un saber imposible, lógicamente imposible. Por eso, uno de los planteos de Lacan de lo Real es como *lo imposible lógico*, no sólo en términos de lo que no cesa de no escribirse sino la imposibilidad lógica misma. Por otro lado, desde el punto de vista epistemológico tenemos tres métodos lógicos, el hipotético deductivo, el inductivo y el abductivo, pero lo que me interesa marcar, es que no se puede probar científicamente de manera absoluta la verdad de una hipótesis, sólo se puede probar la falsedad, en cambio, la verdad de una hipótesis siempre es una aproximación, esto, por un lado. Por otro lado, si vemos los distintos tipos de epistemologías que existen, tenemos desde los programas de investigación científica y el falsacionismo, Popper, Lakatos, tenemos en Khun una epistemología social desde la construcción de paradigmas en y por una comunidad científica, tenemos la neopositivista clásica empirista con la verificación experimental clásica donde hay una realidad objetiva y el experimento permite la contrastación de hipótesis cosa que es al revés porque cuando vos vas a medir algo ya hay una hipótesis previa que arma el sistema de medida, el instrumento de medición, tenemos las epistemologías dialécticas por ejemplo, con Athanase Joja, lógicas ternarias, etc.

Pero, en lo que me interesa hacer hincapié, es que se plantea la imposibilidad de constitución de un saber absoluto desde las ciencias, y la imposibilidad de tener certeza sobre la verdad porque lo que podés verificar es el funcionamiento de una hipótesis o teoría, y a su vez, desde la lógica tampoco podés demostrar cómo es que algo no existe, al respecto está la famosa anécdota entre Wittgenstein y Bertrand Russell del rinoceronte, de la que ya hablamos. Esto, por un lado.

Por otro lado, se agrega, respecto de la revolución informática y la realidad virtual, y la inteligencia artificial, un tema más que implica que la tecnología, y la tecnología ligada al mercado, produce una inversión respecto de su relación con la ciencia, y va a determinar el desarrollo de los programas de investigación.

¿Qué quiero decir con esto?

Aparece –obedeciendo directamente al imperativo de la economía de mercado del semiocapitalismo– la economía de mercado *plantea, produce e inaugura* una necesidad que no había, y la respuesta la demanda de esta necesidad que la economía de mercado produce, es la construcción de un elemento técnico a esa necesidad neoproducida por el

semiocapitalismo, *originando, provocando y engendrando*, la constitución de *objetos sin cuerpo*<sup>396</sup> a los cuales no les falta nada y, por ende, *rechazan la castración* en tanto y en cuanto son además *unánimes, universales y anónimos*. Faig señala que, así como “el genio es aquél que produce un objeto para *el que no hay cuerpo*. Lo separa de un lugar que no existe, [...] la expansión de la ciencia, sobre todo en su faz tecnológica, produce algo muy similar a lo que yo llamaba ‘*objetos sin cuerpo*’. La voz, lanzada al aire en las comunicaciones radiales [comparable a un sonido sin cuerdas vocales]; la televisión, comparable a una imagen sin retina, son órganos sin cuerpo. La castración, por este hecho, no los concierne. *Lo que la ciencia separa es el cuerpo* en todo caso, *no el pene*. De modo que convergen los genios locos y la estructura de la ciencia”.<sup>397</sup> Cabe agregar en la faz del desarrollo tecnológico actual desde la virtualidad que opera sobre la realidad y el desarrollo de la I.A., que además de la creación de objetos para los cuales no hay cuerpo, el sujeto elidido de la ciencia empieza a tener consecuencias sobre el sujeto psicológico al quedar éste despojado de las características psicológicas clásicas efecto del entrecruzamiento de la virtualidad, realidad ampliada, I.A., y constitución del metaverso.

Paréntesis. Una consecuencia de esto –Fukelman claramente lo plantea así–, es que el desarrollo científico, y más marcadamente en la actualidad, plantea la distancia entre *el mito y la estructura* en tanto “tiende a *expulsar al sujeto* que se relaciona con *la repetición, con el hablar, y con la lectura de un cuerpo* que está marcado justamente por *la lengua, por los significantes*.<sup>398</sup>

Este objeto del desarrollo científico, que el desarrollo científico *origina, provoca y engendra*, no es homologable al *objeto a* en tanto produce *el rechazo de la castración, la abolición de la falta y la ausencia de cuerpo*, pero viene (intenta) localizarse en el lugar mismo del *objeto a*, es decir en el lugar *originado, provocado, engendrado, inaugurado y abierto por la castración*. Entonces, este objeto técnico o servomecanismo<sup>399</sup> que obedece a los imperativos del mercado, es un objeto nuevo, un objeto que no había y que luego por su aplicabilidad pasa a ubicarse como necesario, indispensable y que *no, no-puede no faltar* –obturando a la castración en potencia estableciendo el rechazo de la castración que Lacan nos enseñaba como el efecto que el discurso del capitalismo produce y replica en todo discurso que quede entroncado en él–, y que se desarrolla a partir de la implementación de programas de investigación ad hoc constituyéndose desde la ciencia-mercado, en *un objeto para el cual no hay cuerpo*.

Este objeto, en tanto y en cuanto *es un objeto para el cual no hay cuerpo, no produce falta*, sino que establece *un agujero artificial sobre el cual se constituye y arma un cuerpo no erógeno, un cuerpo determinado por el mercado*, para el que se rechaza la relación Necesidad-Demanda-Deseo y se establece una nueva relación –efecto del rechazo de la castración que el discurso del capitalismo produce e instala–, que se podría escribir como: imperativo de consumo sin necesidad, ni demanda, ni deseo produciendo *un deseo anónimo, unánime y universal*. Esto no establece relaciones

---

<sup>396</sup> Carlos Faig, *Comentario sobre Genio y Locura de Karl Jaspers*, “La Clínica Psicoanalítica: Estilo, objeto y transferencia”, Colección Ensayos Lacanianos dirigida por Rogelio Fernández Couto, Ediciones Xavier Bóveda, Buenos Aires, 1986, p. 137.

<sup>397</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 137

<sup>398</sup> Paula M. de Gainza y Miguel Jorge Lares, *Cap. 3, Edipo*, “Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis: juego e infancia”, Editorial Lumen, colección Cuerpo, Arte y Salud, serie roja, primera edición Buenos Aires 2011, p.54.

<sup>399</sup> Néstor A. Braunstein, *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, Siglo XXI editores, México, 2011.

nuevas de goce ya que no hay ni cuerpo ni deseo, sino el rechazo a la relación goce-deseo y, por ende, el rechazo del lenguaje mismo; la relación con el lenguaje es lo que queda en suspenso y en amenaza de disolución, o por lo menos, gravemente perturbado. Un efecto de esto es lo que Agamben nombra como *la laguna del lenguaje y la imposibilidad del testimonio* que inaugura Auschwitz,<sup>400</sup> y *el espectáculo integrado* que origina Timisoara.<sup>401</sup>

Abolida la experiencia –como planteaba Benjamin–, rechazada la posibilidad del testimonio frente a la ausencia del lenguaje, –como veía Agamben después de Auschwitz–, sin muerte y con la política como espectáculo integrado (Agamben/Debord), una consecuencia directa de esta nuda vida y el Lager globalizado como consecuencia de la globalización del estado de excepción, es la realización y consolidación de *una imagen sin cuerpo*. A diferencia del planteo de Deleuze-Guatari en el *Anti-Edipo*,<sup>402</sup> de los *órganos sin cuerpo*; este sistema produce es *una imagen sin cuerpo, una imagen que es Todo del otro lado del espejo*, es decir, *cuerpo e imagen son uno porque queda abolida la distancia entre presencia y representación*. Esto plantea la posibilidad de que cuerpo e imagen devengan superponibles.

Internet plantea a nivel de la sexualidad la observación “*de un coito continuo y repetido: la intimidad es revelada, es por completo visible una abstracción de ella. Todo se sabe y el saber no presenta poros que resguarden la subjetividad, que resulta hallarse cada vez más rechazada*.

Resumo: la falta de representación sexual, de marcas familiares, de psicología, convergen con el sujeto de la ciencia.”<sup>403</sup> Pasamos del cuerpo sin órganos que planteaba Deleuze y Guatari en *El Anti-Edipo*, a la constitución de una imagen no especular y sin cuerpo, de ahí que, sin anatomía que se haga cargo del destino sexuado, los flujos deseantes se encuentran sin borde y la insatisfacción deslocalizada se globaliza en un cuerpo inexistente. De este modo, el valor de la representación queda directamente atacado y en cuestión.

Este *servomecanismo*, que se implementa como dispositivo, son *imágenes sin cuerpo*; el viejo ejemplo que citaba Faig refiriéndose a la televisión, como una imagen sin retina o la radio como un sonido sin cuerdas vocales, hoy, con el desarrollo de internet y los espacios virtuales múltiples, la Deep web, y el desarrollo acelerado de las redes, la implementación de la inteligencia artificial, y sus variantes diversas, nos encontramos con algo análogo respecto de la abolición del sujeto psicológico. En primer lugar, porque esto genera una ampliación y subversión en el campo de la economía pasando de la economía capitalista clásica a la constitución de un semiocapitalista y economía virtual. En antecedente de esto es el reemplazo en Norteamérica del patrón oro por el dólar, en tanto ya no podés recibir el oro por dólar sino dólar por dólar, papel por papel, se desmaterializa el valor de la referencia y se reemplaza, sustituye y modifica el patrón de cambio; al eliminar el objeto se desmantela la referencia. Esto tiene repercusiones en diversos planos de constitución de la subjetividad y de la producción de mundo.

<sup>400</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo, Homo sacer III*, Valencia, Pre-textos, 2000.

<sup>401</sup> Giorgio Agamben, MEDIOS SIN FIN. Notas sobre la política, Ed. Pre-Textos, España 2001.

<sup>402</sup> Gilles Deleuze y Felix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., España, 1985.

<sup>403</sup> Carlos Faig, *Mercado, sexual, género y nuevas sexualidades, "Sér y Sinthôme. Escritos políticos"*, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires, 2014, p. 82.

Ahora con la moneda virtual por ej. el bitcoin, y la inversión del sistema de producción respecto de la mercancía y la plusvalía, lo que era el consumidor queda desplazado y reemplazado por *la extracción de los atributos del sujeto psicológico que devienen mercancía* en un capitalismo de signo, un semiocapitalismo que genera ganancias. Entonces, este avance de la ciencia sobre el mercado sexual a través de la estadística, lleva a la expulsión del sujeto y la anomia como modo de cálculo y predicción de comportamientos, ya no, desde una relación de causalidad sino, desde una *probabilidad estadística sin causa*. Es decir, que se conjugan *la anomia, la ausencia de causalidad sobre la determinación del resultado, y la inclusión de los atributos del sujeto psicológico junto con la sexualidad* como mercancía en un semio-mercado global. En este contexto la sexualidad pasa a tener también un estatuto diferente quedando despojada de un sujeto psicológico atribuible a ella. En la relación que se establece entre sexualidad y mercado, Faig cita una vieja fórmula que aparece en *El Capital* de Karl Marx, que establece *la ley decreciente de la tasa de ganancia*. La idea que plantea es la siguiente: “a mayor capital invertido, puesto en juego en los negocios, y si el mercado permanece idéntico, la proporción de ganancia sobre el capital que se va acrecentando por la reinversión, es menor”,<sup>404</sup> a mayor capital invertido, por un lado, menor ganancia por el otro, entonces para que la ganancia aumente se hace necesario avanzar sobre otros mercados, o sobre nuevos mercados, es decir, crear mercados que no existen hasta ese momento. De este movimiento, Lenin deduce la constitución del Imperialismo.

“En la situación actual –dice Faig–, ya no hay mercados reales, existentes, a los que conquistar. El imperialismo ‘clásico’ terminó; encontró su tope. Y por eso vemos, entre otros fenómenos, que se avanza sobre mercados potenciales.”<sup>405</sup> Así, siguiendo esta línea de situación, el sexo se implanta y establece como “un mercado potencial” e “ideal”, en este sentido, el sexo pasa a formar parte del capitalismo “El sexo es global, universal por sí mismo, y en cierta forma esto lo pone a la par de la mundialización de los medios y la técnica.”<sup>406</sup>

De esta manera, siguiendo el desarrollo de Faig, entendemos que, la inserción del sexo en el mercado global, lo provee de un sentido (al sexo y al mercado), de una dirección, y de un módulo (es medible en caracteres numéricos, estadísticos y económicos). Al respecto dos hechos paradigmáticos, uno “corresponde a Internet y los medios en general, otro al avance de la cirugía y la biología sobre los cuerpos, la ciencia aplicada, la tecnología médica.”<sup>407</sup> De esto se desprende una consecuencia: *la inscripción del sexo en el espacio virtual y tecnocientífico del semiocapitalismo y su consecuente escisión respecto del goce*, esto es, que se origina y se engendra con esta operación del mercado como aparato, servomecanismo o dispositivo global, la producción –como resultado de este proceso–, de *un goce no marcado*, y con esto, *sujeto, cuerpo y goce se independizan del discurso*.

*La falta deslocalizada e independiente es homotópica con la deslocalización discursiva que introduce, plantea, y crea performativamente el espacio virtual produciendo y constituyendo en acto, un espacio no virtual que provee una imagen a la que le falta cuerpo.*

<sup>404</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, pp. 77-78.

<sup>405</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 78.

<sup>406</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 78.

<sup>407</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 78.

Desde Lacan –a diferencia de Freud–, las identificaciones cubren la ausencia de relación sexual, es decir, la ausencia de un significante que nos represente. En este sentido, la reivindicación de ciertas posiciones sexuales con la consecuente exclusión y rechazo de la diferencia que plantean al tratar de forcluir lo hetero como lo otro, y homogeneizar la diferencia, no deja de ser ideológica ya que “ni el deseo ni el goce pueden sostener esos enunciados. Y esto sin apelar a ninguna cuestión de orden moral o social. Simplemente se trata de evaluar si el goce resulta más concernido por estas prácticas que por otras.”<sup>408</sup> Un ejemplo al respecto es el libro de Paul B. Preciado Manifiesto contrasexual, donde al confundir fallo con pene, y establecer al dildo (servomecanismo) una eficacia y eficiencia mayor y mejor que el dildo de carne, luego se le presenta como necesario establecer un contrato de prácticas que regule la sexualidad. Eliminando al Falo ( $\Phi$ ), y reemplazándolo por el dildo (servomecanismo), la sexualidad queda regulada por *un contrato entre las partes* (en ambos sentidos del término). Es clara la confusión que establece entre el concepto de Falo ( $\Phi$ ), al homologarlo al pene (órgano), a éste con un dildo de carne y de ahí el último paso metonímico y de sustitución por el dildo tecnológico que se encuentra como servomecanismo en el mercado global.

“¿Qué ideología acompaña al avance de la globalización, el capitalismo y la ciencia, sobre la sexualidad? ¿Dónde dirigirse para hallar la ‘superestructura’ de la ‘infraestructura sexual’ en mutación?”<sup>409</sup> Con esta interrogación Faig llega a ubicar las coordenadas del planteo acerca de cuáles son los obstáculos que se debería derribar para que “el sexo se transforme en un producto que pueda circular sin encontrar límites”.<sup>410</sup> La primera es la familia, la segunda, la identidad sexual.

Con la llegada de Internet y la revolución digital, y el desarrollo de la Inteligencia Artificial, se produce un nuevo cambio en la era del *tecnoceno*,<sup>411</sup> pasando del mundo que mostraba un sentido, a darle sentido a los cambios desde el interior de los cambios; porque si no damos sentido desde el interior de los cambios, entonces, la revolución digital que está sucediendo, ella, se pone a funcionar más allá de todo sentido y capturada por un sentido único universal absoluto y económico, del poder del signo dictatorial del semiocapitalismo, que se pone a funcionar de manera independiente sin sujeto.<sup>412</sup> Entonces, con Internet, la revolución digital, y el desarrollo de la I.A., se produce un nuevo cambio desde este poder absoluto o símbolo dictatorial, que ya no tiene que ver con la explotación del obrero, la plus valía, respecto del objeto como producto final, sino que el usuario pasa a ser la mercancía –un ejemplo de esto puede verse en el documental *Nada es privado*, que se encuentra en Netflix–, pero a diferencia de lo que se presenta en este documental, la mercancía actual no sólo es el usuario sino la expropiación de sus características psicológicas que toman valor en el mercado del semiocapitalismo global.

Cuando vos, por ejemplo, en Facebook cliqueas el me gusta, entrás en un sistema algorítmico organizado en Google a través de un sistema de Inteligencia Artificial,

<sup>408</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 79.

<sup>409</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, pp. 79-80.

<sup>410</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 80.

<sup>411</sup> Flavia Costa, *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*, editorial Taurus, Buenos Aires, 2021.

<sup>412</sup> Cf. Miguel Benasayag, *La Revolución tecnocientífica*, [canalabierto.com.ar](https://canalabierto.com.ar), <https://canalabierto.com.ar> › 2021/01/07 › miguel-ben..

donde la cuestión principal no es el robo de datos, sino que ese clic empieza a definir perfiles y de acuerdo a ese perfil te llegan propagandas específicas. Esos perfiles configurados estadísticamente determinan modalidades de comportamientos de los usuarios y predicen gustos. La pregunta sobre el flujo de dinero que se genera es, quién pone la guita. El que pone la guita son las multinacionales que pagan la publicidad como inversión en la mercancía que la publicidad produce, esa mercancía sos vos, en el perfil que te determina gustos y comportamientos en el mercado global. Cada vez que hacés una operación en el espacio virtual, estás alimentando el algoritmo, el algoritmo precisa el perfil que selecciona publicidad. Entonces, la publicidad que te llega te determina conductas, que determinan efectos de feedback que entrás en un circuito donde sos la mercancía que vende Google a quienes pagan por subir publicidad. Pero a su vez, esto genera modificaciones en la citoarquitectura cerebral, —Miguel Benasayag escribió varios libros sobre estas temáticas y se ocupa de estas investigaciones entre tecnología y neurociencias—.

La pregunta sería ¿Qué producto es el que se extrae en esta producción cuando aparentemente las acciones que ejecutamos en el espacio virtual que crean perfiles y, no tienen estatuto clásico del trabajo y la plus valía?, y a su vez, ¿qué consecuencias psíquicas produce esto?

Cuando nosotros estudiábamos en la Facultad Psicología General y veíamos respecto de las funciones del Yo, la percepción, memoria, atención, pensamiento, anticipación, exploración, ejecución y coordinación de la acción, esto es lo que la red te roba produciendo como consecuencia de esto el borramiento del sujeto psicológico tanto a nivel de cuerpo, sexualidad, pensamiento y gustos, que quedan reemplazando al cuerpo erógeno, por un cuerpo protésico, en el terreno de la sexualidad, la falta indeterminada, a nivel del pensamiento (en un sentido amplio) la sustitución de la división del *sujeto por una división deslocalizada y la falta de signo que se vuelve todo*.<sup>413</sup> Y a nivel de gustos, la satisfacción pulsional queda sustituida por la *satisfacción del consumo*. Esto nos lleva a pensar la relación que se establece entre la *transparencia del mal*,<sup>414</sup> el valor de uso, el valor de cambio, el valor semio-económico y la producción del “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 aun, 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”<sup>415</sup> dando lugar a un carácter novedoso de la sexualidad que “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)*.<sup>416</sup>

Todos estos elementos sitúan aquello que Lacan precisaba como *el rechazo de la castración* que el discurso del capitalismo inaugura con la consecuente alteración respecto de la constitución del deseo singular localizando un “deseo” *anónimo, unánime y sin falta*, produciendo además a nivel cerebral modificaciones en la citoarquitectura

<sup>413</sup> Cf. Carlos Faig, *After the Orgy, “Sér y Sinthôme. Escritos políticos”*, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires, 2014, p. 55.

<sup>414</sup> Jean, Baudrillard, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Editorial Anagrama S.A., Colección Argumentos, cuarta edición, Barcelona, octubre 1997.

<sup>415</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 57.

<sup>416</sup> Carlos Faig, *Ibidem*, p. 58.

cerebral. Todo esto nos lleva a replantearnos el tema del cuerpo, el tema del mundo, el tema de la constitución del sujeto en la medida en que quedamos *no representados en y por la palabra* sino *ubicados, emplazados y localizados* por un algoritmo que nos determina conductas de consumo social y que produce efectos y transformaciones en el cuerpo.

A su vez, el aparato se transforma en una extensión del cuerpo como una prótesis; en este sentido, todo esto resitúa cómo desde la lógica (la I.A. es una lógica absoluta) es *possible plantear* –recordando la famosa anécdota del rinoceronte entre Wittgenstein y Bertrand Russell–,<sup>417</sup> que, como no es posible *probar lógicamente la inexistencia de un ente*, esto nos lleva a la pregunta acerca de *¿cuál es la relación entre la lógica y la existencia*.

Para esto es preciso localizar lo que el significante nos plantea a partir de lo que consideramos llamar ‘el trabajo *con* el significante’

¿Qué estoy diciendo cuando digo ‘el trabajo *con* el significante’ y, a su vez, ¿qué implica trabajar *con* el significante?

El trabajo *con el significante* –que a diferencia de un trabajo *con el signo*–, nos acerca al concepto de *materialidad de la letra o materialidad del instrumento*; por esto mismo, este trabajo *con el significante* es, sobre todo, “*no confundir el significante de la diferencia, con la palabra*, que tiene una repercusión imaginaria distinta.”<sup>418</sup> Por esta razón, Fukelman sostenía que la construcción en análisis ataña al camino que lleva a trabajar *con el significante*, en tanto implica un trabajo *con la falta*. En este sentido, el trabajo *con el significante* no deja de remitirnos al corte, y en esto en particular, al Complejo de Edipo que, desde el punto de vista clínico, tal como lo plantea Fukelman –y ésta es la principal razón y valor del Complejo–, “se trata de una elaboración de dichos en análisis.”<sup>419</sup>

Entonces, este orden de preguntas, sitúan en lo cotidiano, *nuestra relación con la falta y un deseo no anónimo*; es decir, la salida de la globalización del estado de excepción en el que nos encontramos con la posibilidad de lo que ataña a mi deseo con relación al Otro y al otro, es decir, *con el deseo del otro y con el deseo del Otro*.

Cuando Lacan localiza que *el discurso del capitalismo produce el rechazo de la castración y al psicoanálisis como retorno en lo real de este rechazo*, implica que nuestra posibilidad de trabajo *con la falta y con un deseo no anónimo*, da lugar a la salida de *la anomia y del rechazo de la segregación y del desamparo (Ban)*.

Entonces, si empezamos a ubicar el tema de *la falla, la falla epistemo-somática*, acá hay una articulación entre la episteme respecto *del saber y no del pensar* –porque el saber se transforma en una episteme–, la falta que se ubica en términos de falla, y el soma como el cuerpo que se *sitúa, dispone y localiza* en términos de la modificación que se construye a partir de lo que es el artefacto tecnológico o el servomecanismo como lo llama Néstor Braunstein.

Si en el siglo XIX la histeria establecía y desafiaba el retorno de una verdad respecto del saber médico y del personaje del médico sobre el cual el saber queda impotentizado, en cambio, en la época actual, nos encontramos –a diferencia de lo que suele decirse y plantearse en nuestro medio como las patologías del acto, psicosis ordinarias y sus

<sup>417</sup> Cf. nota 15 del presente seminario, p. 11.

<sup>418</sup> Jorge Fukelman, *Reportaje a Jorge Fukelman*, versión completa, “Notas de Lectura”, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), 2014, p. 99, (material de circulación interna).

<sup>419</sup> Paula M. de Gainza y Miguel Jorge Lares, *Cap. 3, Edipo*, “Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis: juego e infancia”, Editorial Lumen, colección Cuerpo, Arte y Salud, serie roja, primera edición Buenos Aires 2011, p. 52.

derivaciones–, nos encontramos con *la angustia que toma el cuerpo a raíz del rechazo del inconsciente como tal* y conjuntamente con esto, *con el cuestionamiento del estatuto de la extraterritorialidad del síntoma*,<sup>420</sup> entonces lo que entiendo como representativo del concepto de falla epistemo-somática, y la constitución del cuerpo alrededor de esto conjuntamente con el rechazo de la falta, es el tema de lo que Lacan llama, la enfermedad epistemo-somática y no psicosomática o trastorno psicosomático.

Ahora, la pregunta sería ¿cómo aparece el cuerpo ahí?

El cuerpo aparece como cad(á)-ver –retomando lo trabajado en nuestro segundo encuentro–. Si el cuerpo aparece como cad(á)-ver, el tema es pulsional. ¿Por qué? Porque si el cuerpo aparece como cad(á)-ver, se presenta en primer plano algo así como el mimetismo logrado: ser uno con el medio.

La pregunta entonces sería si la pulsión intenta cernir el objeto perdido.

Si afirmamos con Faig, que *el objeto sólo mitologiza*, entonces, la pulsión, *el trabajo de la pulsión, intenta reintroducir la presencia en el Otro* en tanto y en cuanto su constitución implica que se ha perdido la captura mimética del organismo,<sup>421</sup> ¡Qué mejor representación para esto que el cad(á)-ver!, a este lugar viene *la lesión orgánica*.

Sofía Tafetani: ¿Cómo pensás esa articulación entre el mimetismo y el cadáver?

Omar Fernández: El mimetismo es ser *Uno con el medio*, el trabajo pulsional es el intento de restitución de *la posición mimética y la desaparición del cuerpo*, porque si el cuerpo es el cuerpo erógeno,<sup>422</sup> –al menos para nosotros en uno de sus planos–, en términos de las marcas que lo constituyen, en el sentido de que las marcas que la zonas erógenas lo constituyen localizando pulsión y zona erógena participando del mismo corte y, realizando en la unificación pulsional, y con esto, al cuerpo como objeto parcial, al adquirir un punto de vista efecto del corte, se pierde es el medio, a consecuencia de lo cual, el cuerpo queda recortado y unificado. Ahora, si del lado de la episteme lo que se establece es la desaparición del mundo, del lado de la desaparición del cuerpo, lo que lleva a un intento de restitución del cuerpo es el tema pulsional en términos de ser *Uno con el medio, borramiento de la marca*, cad(á)-ver.

¿Por qué digo cad(á)-ver?

Porque la única posibilidad de ser *Uno con el medio* en el sentido físico es que el cuerpo y el entorno sean Uno, es decir, las partículas, los átomos constitutivos, Carbono, Hidrógeno, Oxígeno y Nitrógeno, etc., vuelven al entorno y, por otro lado, del lado de la episteme, el cuerpo descuartizado, milimetrado, disecado, se lo estudia como cadáver, no hay sujeto, ni individuo, ni persona, es un cuerpo *Universal, Anónimo y Unánime*.

Ahora, en la *falla epistemo-somática*, aparece *el rechazo de la marca*. El rechazo de una marca que marca al cuerpo en el intento de hacerlo presente en el propósito y en la finalización de restitución del cuerpo recortado; y un lenguaje independiente que no puede ser leído. Es decir, un intento de que *el lenguaje habite, marque y perfore el cuerpo* para que pueda producirse *una lectura retroactiva sobre el lugar que la lesión*

<sup>420</sup> Omar Fernández, *Reflexiones Clínicas*, “Revista Lecturas Clínicas N°2, El Psicoanálisis: Es posible Aún. El Malestar – La Clínica – La Teoría”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires, octubre 2010.

<sup>421</sup> Cf. Carlos Faig, IV. Internet y su incidencia en nuestra sexualidad, “¿Qué es la sexualidad? y ¿Qué es el psicoanálisis?”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires, octubre 2014, pp. 67-84.

<sup>422</sup> Lo cual implica que *el cuerpo es el Otro: Encore – En corps* (en cuerpo).

*impide, para que una marca advenga, y que advenga la marca como pérdida y perdida,* de modo tal que, aquello que fue *falla en la episteme sobre el soma* devenga *falta y el cuerpo advenga como agujero*. Por eso, decía la otra vez, que una línea de abordaje para esto podríamos tomar las primeras doce clases del Seminario 9 *La Identificación (1961-1962)*.

Sandra Gonzalez: ¿Podrías repetir esto último?

Omar Fernández: Decía que, si el tema que está en juego en la falla epistemo-somática, es la relación entre *falla y falta*, es decir, lo que la falla impide y dificulta para que la falta se instituya como tal, —como verán no tiene nada que ver con la holofrase—, lo que se pone en juego entonces, es la relación de la relación Saber-episteme, en una correlación de imposición de la episteme sobre el saber supuesto, suspendiendo al saber supuesto, rechazando la suposición, y el rechazo de la falta, produciéndose como consecuencia de esto, la ubicación de la falla en la episteme-soma, y la localización de la lesión en una ausencia de marca intentando la aparición de una marca que tendrá que ser producida para que pueda producir, para que produzca, para que haga presente, al cuerpo como cuerpo erógeno y al cuerpo como Otro. Porque la falla no es la falta ni la marca —como verán el hecho de hacer presente al cuerpo implica una separación entre presencia y representación porque si no, solo habría mimetismo y no presencia—. Entonces, decía que ahí, una de las vías de abordaje para estudiar este hecho, se encuentra en la línea que inaugura Lacan en términos de marca, rasgo, significante, letra, etc, desarrollado en las doce primeras clases del Seminario 9, *La Identificación (1961-1962)*, esta sería una vía que no desarrollé en este mismo esquema, la otra vez, pero, que estaría implícita en los puntos que iba mencionando.

Sandra Gonzalez: ¿Falla y huella...?

Omar Fernández: Lo que trato de ubicar ahí, es que el tema de la falla se produce como consecuencia del rechazo de la falta; y ahí donde no hay falta que organice el cuerpo, se produce una falla que se materializa en una lesión orgánica; no hay falta, hay falla, y la falla es epistemo-somática. ¿Por qué? Porque frente al rechazo al (del) saber supuesto, la episteme, produce al rechazo del (al) cuerpo, del (al) soma; por eso, *el trabajo de la pulsión* nos plantea este anudamiento entre *cuerpo, marca, y falta*, —y acá vamos al tema clínico de cómo lo pienso en términos de posibilidad de abordaje transferencial, si no, no tendría ningún sentido, sería un tema médico, un tema técnico y no habría ninguna posibilidad de remisión a partir del trabajo con el significante—. Ahora bien, con el esbozo clínico que presenté, y con lo que me encuentro en la sesión que era una hipótesis, pero queda corroborado por el material de la paciente con relación a la fantasía de ser un hombre el personaje de Superman, y el fantasma del nonato; nos encontramos entonces con una fantasía, un fantasma, un personaje, y el cuerpo.

Sandra Gonzalez: ¿Qué edad tiene la paciente?

Omar Fernández: Más de sesenta.

Sandra Gonzalez: Eso se me complica, me hablás de personaje a los sesenta y pico...

Omar Fernández: Obviamente no estamos hablando en el mismo sentido que el personaje en la infancia, en uno de los textos, en el último seminario que les pasé *Lecturas Clínicas de la operación analítica en la infancia*, al final de la primera conferencia, ¿*Qué es el psicoanálisis?*, desarrollo brevemente un fragmento de un caso donde aparece recortado el personaje de “*el bolas tristes*”; ahí está vinculado el juego no reconocido por parte de él hacia su hijita de seis años, el personaje de él pospubertad que es *el bolas triste referido al síntoma analítico*, y el recuerdo encubridor de él en la infancia con su hermano cuando jugaban a la pelota y el hermano –diez años mayor que él– *lo hacía pelota*. El personaje en la infancia de pelota, vira pospubertad en el personaje del *bolas tristes*.

Pero, además si tomamos el hecho de que el significante porta una imagen y que en la conformación de la imagen –retomando la referencia lacaniana de *Más allá del principio de realidad*–, cuando dice que “en su reacción misma al rechazo del oyente, *el sujeto va a revelar la imagen que lo sustituye*. Con su *imploración*, con sus *imprecaciones*, con sus *insinuaciones*, con sus *provocaciones* y sus *ardides*, con las *fluctuaciones de la intención que le dirige* y que el analista registra, inmóvil, pero no impasible, comunica a éste *el dibujo de esta imagen*. Sin embargo, a medida que sus intenciones se tornan más expresas en el discurso, mézclanse a ellas testimonios con los que el sujeto las apoya, les da vigor, les hace retomar aliento: allí formula aquello de lo que sufre y que quiere dejar atrás, confía el secreto de sus fracasos y el éxito de sus designios, juzga su carácter y sus relaciones con el prójimo. De ese modo informa acerca del conjunto de su conducta al analista, quien, testigo a su vez de un momento de ésta, encuentra allí una base para su crítica. Ahora bien, lo que tras una crítica semejante esa conducta le muestra al analista es que en ella actúa permanentemente la *imagen misma* que éste ve surgir en lo actual. Pero el analista no está al final de su descubrimiento, ya que, a medida que la petición cobra forma de alegato, el testimonio se amplía con sus llamados al testigo; son los relatos puros que parecen ‘fuera de tema’ y que el sujeto saca ahora a flote de su discurso, los acontecimientos sin intención y los fragmentos de los recuerdos los que constituyen su historia, y, entre los más desunidos, los que afloran de su infancia. Pero de pronto entre ellos el analista encuentra *la misma imagen que, con su juego, ha suscitado del sujeto, y cuya huella ha reconocido impresa en su persona*, esa imagen a la que sabía, desde luego, de esencia humana, puesto que provoca la pasión y ejerce la opresión, pero que sustraía sus rasgos de la mirada del psicoanalista, como también éste lo hace respecto del sujeto. Ahora descubre esos rasgos en un retrato de familia: imagen del padre o de la madre, del adulto todopoderoso, tierno o terrible, bienhechor o castigador; imagen del hermano, niño rival, reflejo de sí o compañero.

Pero el sujeto *ignora* esa imagen que él mismo presenta con su conducta y que se reproduce incesantemente; la ignora en los dos sentidos de la palabra, a saber: que lo que repite en su conducta, lo tenga o no por suyo, no sabe que su imagen lo explica, y que desconoce la importancia de la imagen cuando evoca el recuerdo representado por ella.”<sup>423</sup> A esto llamo personaje pospubertad. Ahora, respecto del trabajo al que el analista se ve convocado, sobre determinado como instrumento de la transferencia, dice Lacan que “el analista concluye por *reconocer esta imagen*, [y] el sujeto a su vez, termina por imponerle su papel a través del debate que prosigue. De esa posición extrae el analista el poder del que va a disponer para su acción sobre el sujeto.

<sup>423</sup> Jacques Lacan, *Más allá del principio de realidad*, “Escritos I”, siglo veintiuno editores s.a., décimo cuarta edición en español, segunda reimpresión, Argentina 1988, pp. 90-91.

En adelante, efectivamente, el analista actúa de tal modo que el sujeto toma conciencia de la unidad de la *imagen* que se refracta en él en efectos extraños, según la represente, la encarne o la conozca. No hemos de describir aquí de qué manera procede el analista en su intervención. Opera en los dos registros de la elucidación intelectual por la *interpretación*, y de la maniobra afectiva por la *transferencia*; pero fijar sus tiempos es asunto de la *técnica*, que los define en función de las reacciones del sujeto, y regular su velocidad es asunto del *tacto*, merced al cual el analista advierte el ritmo de estas reacciones.”<sup>424</sup>

Volviendo al tema pulsional, el análisis progresó a partir de la posición pulsional que toma el analista. ¿Esto qué quiere decir? Esto quiere decir que la posición de objeto en la que queda comutada la lengua de un análisis —que es coextensivo a la posición del analista—, a través del trabajo de transferencia, pero independizándose del trabajo de transferencia, esto es, que el trabajo de transferencia lleva a todo el proceso de comutación, porque la línea transferencial va en relación al fantasma. El fantasma plantea el tema del corte —y acá hay una diferencia central entre los lacanianos y la lectura clínica que hace Faig—, ya que, en *Crítica del corte*, Carlos Faig establece que “si en el seminario IV y en cuanto a la lectura de Juanito, podemos constatar que la estructura de los mitos sustituye a los elementos propios del análisis de niños, con consecuencias todavía a la vista, el análisis de adultos sufre una sustitución similar, también ligada a la estructura. En efecto, el corte sustituye de golpe, y tempranamente, a la fantasía, el análisis de la transferencia y las cuestiones ligadas a ella. Lacan reduce y resume la eficacia del análisis así y le da con el corte su concepto. La concepción es audaz e incorrecta. La estructura, según señalamos en otro sitio, concebida no ya de manera binaria, en la oposición de dos elementos significantes, resulta tomada en su intervalo, se subsume en la falta de significante que pueda designar la oposición (si se quiere, como un dibujo de figura/fondo). Esta concepción gana terreno rápidamente en la teorización y termina por identificarse a la castración. Paralelamente, en el plano de la técnica, el corte de la sesión induce un efecto metonímico: el objeto (a). Estos desarrollos son brillantes, pero pierden la sustancia específicamente analítica y enajenan su campo. El efecto mayor que se lee en ellos hace a la falta de análisis.”<sup>425</sup>

Si se toma *Proposición del 9 de octubre*, respecto del matema de la transferencia, se ubicaría que el objeto se produce al final de una cura, ahí tenemos la teoría del atravesamiento del fantasma, etc., Fukelman decía respecto del atravesamiento del fantasma que es una fantasía de iniciación puberal, es como romper la telita, entonces el análisis se transforma en un rito de iniciación en todos los sentidos, esto es lo que se plantea al menos desde la mayor parte del lacanismo.

Faig, tiene otra lectura —siguiendo la lectura transferencial planteada por Fukelman—, que no es el corte sino la letra la que *cierra la cadena significante permitiendo cernir el agujero fálico por donde se atisba la satisfacción*, satisfacción que ubica la satisfacción pulsional; siguiendo este planteo, entonces en el análisis el corte de sesión traza y establece *la localización del objeto en cada sesión y no al final de una cura*, esto implica que se producen *caídas parciales del objeto*, con lo cual se instaura una relación entre la finalización de una sesión y el inicio de la siguiente. Entonces, podemos plantear que *la finalización de sesión produce un corte efectuado por el objeto y no a la inversa*, de lo contrario, *cortaríamos la cadena, no se localizaría el objeto y no sería*

---

<sup>424</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 91.

<sup>425</sup> Carlos Faig, *Crítica del corte*, “Compilación de textos del face, por Carlos Faig”, facebook textos, 2014.

*necesario interpretar.* Esto no es un tema de tiempo breve de la sesión sino de establecer la relación entre *el objeto y el corte, el corte determinado por el objeto.*

Sandra Gonzalez: Vos decías la otra vez algo así como, si nuestra relación entre cuerpo e imagen, fuera una relación únicamente con los espejos, habría un reflejo, una imagen cambiante todo el tiempo, y para que la imagen no cambie, necesita una marca. O sea, que necesito algo que me represente más allá del espejo. Esto implicaría la posibilidad de extraerme del espejo y estar distanciado de la imagen que me representa. Si la imagen del espejo tuviera una fuerza tal que no me permitiera esa distancia, no habría lugar para el sujeto y para la palabra, porque *la imagen del espejo, –“del espejo”,* en el doble sentido del genitivo–, y lo reflejado serían iguales, serían uno.

La distancia que se produce entre el reflejo y lo reflejado, remite a la distancia que hay entre un significante y otro donde se localiza el sujeto.

Sofía Tafetani: Él dijo: “Para que la diferencia entre el reflejo y lo reflejado tenga lugar, es necesario que una pérdida se ponga en juego, es decir, que este algo que falta entre el *reflejo y lo reflejado, plantea ese vacío entre un significante y otro.* Fukelman dice que ese vacío –que es un vacío imposible de llenar–, refiere al vacío del Otro; de modo tal que cuando logramos ubicar esa falta en el vacío del Otro, lo limitamos. Ese límite, es lo que nos permite salir y estar ubicados del lado de acá del espejo. Esta falta en la cadena nos permite ubicarnos en el campo visible... ”, vos Omar, habías leído una cita de Fukelman.

Andrea Gonzalez: Lo habíamos interrumpido a Omar cuando hablaba de la pulsión y la marca con relación a la falla epistemo-somática.

Omar Fernández: La marca implica la inscripción del pasaje de la falla epistemo-somática, a la localización de *la falta en el Otro y del Otro.* La marca es el pasaje de lo que se plantea como falla epistemo-somática, a la ubicación, a la localización, de *la falta en el Otro y del Otro*, aunque decir *del Otro* implica los dos sentidos.

Entonces, lo que estaba intentando situar respecto de esta articulación entre pulsión y cuerpo, es que ahí, donde aparece el soma, no se podría ubicar como intento fallido de la inscripción de la marca.

Si la transferencia, el trabajo de transferencia, produce la conmutación de la lengua en objeto, este hecho produce la localización de la posición del analista vía el trabajo de la pulsión donde converge el trabajo de la pulsión con el trabajo significante. Entonces, podemos decir que la falla epistemo-somática plantea la constitución de poner la falta en juego con relación al lenguaje, y al mismo tiempo, la constitución y reubicación del cuerpo como cuerpo erógeno y como Otro, en el sentido de que, si el significante mortifica el cuerpo, éste hace desaparecer el cadáver que nunca fuimos; por tanto, *la falla epistemo-somática demanda un cuerpo para un sujeto,* es decir, para que *el sujeto pueda localizarse en el hueco que cava la pulsión.*

Entonces, retomando la lectura a través de lo que planteamos desde Faig respecto del corte de la sesión, la localización del objeto, el cierre de la deriva significante, la satisfacción fálica y la correlación entre el final de la sesión y el inicio de la siguiente, y el corte producido desde la posición de determinación pulsional al que el analista se ve llevado, podemos decir, que en *la falla epistemo-somática, la distancia entre imagen y cuerpo, está en suspenso.* Esto no quiere decir que sean

uno, por eso no hay holofrase, no están holofraseados, de hecho, la holofrase tampoco plantea la relación imagen y cuerpo. Ahora bien, que la distancia entre *imagen y cuerpo esté en suspenso* indica que *la falla no hace sistema con el lenguaje*, no hace sistema con la lengua, pero para poder incidir sobre esta imposibilidad que la falla suscita, causa y origina, es necesario que *lo imaginario y la imagen que el significante vehiculiza entren en correlación “en” y “con” una escena de discurso*. El ejemplo que traía la vez pasada era que, en un momento frente a mis intervenciones, la paciente esquivaba las intervenciones. Entonces intervengo planteándole como afirmación y con humor lo siguiente: Seguro que Ud., de chica era muy buena jugando al quemado –el juego del quemado tiene distintos nombres, como el delegado, etc.–, el hecho de que se haya dicho el quemado, refiere a la determinación transferencial en la que me encuentro por la lengua de este análisis que hace de la palabra quemado un significante que remite a la problemática de la piel, el ardor, lo ardiente, el tema de la sexualidad con relación al ardor, la calentura, el deseo, el Negro (la pasión), la quemadura, la que madura. Todo eso es una construcción que puedo pensar a posteriori de la intervención que localizan las razones de los efectos que produjo; la intervención fue en respecto *al quemado y no al delegado*, porque acá no hay un tema (un sujeto) de delegación.

Ahora, ¿desde dónde aparece esto?

Puedo ver que desde octubre del año pasado hasta la actualidad hubo distintos modos de abordaje a lo largo de las sesiones respecto de la relación amorosa con el Negro, el tema de la enfermedad, la erupción en la piel, la bronca, etc. que, podríamos decir, se condensan en esta intervención casi un año después, con relación al quemado. Entonces, ella me dice con cierto orgullo, que sí, que era muy buena, que siempre la elegían para eso, (ser la delegada, la que tiene tres vidas y no es fácil que la quemen). A partir de ahí, a partir del trabajo del significante, del trabajo con el significante y lo que el significante trabaja,<sup>426</sup> aparece la restitución de una imagen en una escena dentro de la escena analítica (dos escenas), entonces, desde esta Otra escena una lectura es posible. Escena que remite a la infancia, al juego de la infancia que lleva al juego en la palabra pospubertad (esquivar las intervenciones), y las derivaciones significantes, quemado, quemadura, ardor, etc. toda una serie ahí. Al finalizar esa sesión, que había comenzado con el herpes en la cara y la cara muy hinchada, la cara aparece notablemente deshinchada. La cuestión es que con respecto a esa imagen que *se introduce* vía intervención, (*no es que yo introduzco*, sino que *se introduce* porque *en la intervención quedo determinado por la lengua de este análisis*), al punto tal que puedo pensar, reflexionar después, retroactivamente por los efectos que se producen, qué había ocurrido. Paréntesis, como verán esto nos lleva al tema que Lacan plantea en *Dirección*

<sup>426</sup> Este es el concepto de *materialidad del instrumento*, que plantea Fukelman, en tanto y en cuanto muestra cómo la materialidad del instrumento produce algo, tiene su raíz en el concepto lacaniano *materialisme*, aunque presente diferencias notables respecto del mismo, en la medida que refiere a la operación transferencial en juego en la operación analítica específica en la cual se produce, a diferencia del concepto del cual deriva. Fukelman decía, por ejemplo, que si un chico quería pegar algo tenía que pasar un tiempo que dependía “de la materia, del pegamento, es una primera aproximación a lo que es la materialidad de la letra. ¿Por qué comento esto? Porque justamente lo que me parece importante es cómo distintos autores en distintos momentos logran zafar de las anteojetas del pensamiento expresado en la palabra, y trabajan sobre lo que está sucediendo ahora en la sesión, con el juego, con la palabra, con el dibujo.” (Jorge Fukelman, *Psicoanalista de niños. La verdadera historia, “Notas de Lectura”*, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2014, p. 7, (Material de circulación interna)).

*de la cura y los principios de su poder*, respecto de las tres formas de pago por parte del analista, con sus palabras (no hay yo del analista, se pierde la conciencia de sí), con su persona (máscara donde resuena el decir) y con el juicio sobre su acción (la relación de disyunción entre el acto y el juicio sobre su acción, es decir, las razones que fundamentan las consecuencias de la producción del acto, que el acto produjo, que es retroactivo). Por eso, necesariamente debe el analista encontrar y encontrarse con estas razones que es muy distinto a justificar por qué *lo* hizo; esto es correlativo a la constitución de las dos escenas que se ponen, se realizan, en acto. Cierro paréntesis.

Entonces, la intervención que viene vía pulsional, es decir, por el trabajo de la pulsión, incide, en que la pulsión cae en el agujero significante estableciendo esta serie, las dos escenas y la ligadura entre presencia y representación en términos de producción de ese espacio, estableciendo ese vacío al que me refería anteriormente, y el enlace significante que arma cadena, y red, instituyendo, creando y organizando una textura, un tejido, un texto que se da a leer. Este trabajo de la pulsión sitúa, en su trabajo, el hecho de cómo opera la falta en juego.

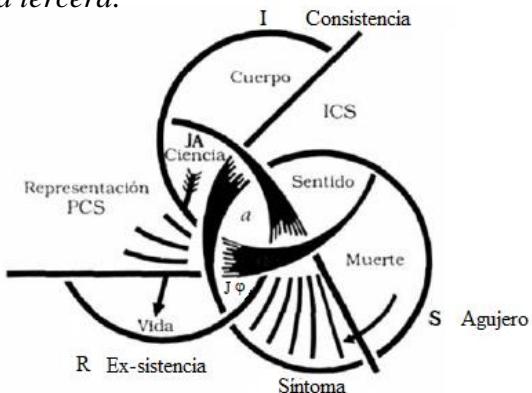
¿Qué quiero decir?

Si hay una superposición de faltas, y el analista queda determinado por la posición pulsional como aquello que produce un intento de restitución del mimetismo, esto converge con el intento del significante de significarse a sí mismo, y es ahí, en ese punto preciso donde se constituye una imagen: el significante transporta una imagen. Esa imagen que transporta el significante, recién pospubertad, va a constituirse en un personaje que alimenta la escena fantasmática; si el fantasma es una escena, hay *un personaje que se juega en esa escena, y tiene un valor fálico*. Si no, no podríamos pensar por qué se produce una modificación a nivel del cuerpo físico a través del trabajo que el significante realiza y produce. De hecho, esa intervención lleva a todo el despliegue del tema del amor y las migajas, y el cambio de letra, tal como lo había situado la vez pasada. Entonces, decía, que una de las consecuencias era esta modificación en el cuerpo respecto de aquello que Lacan llamaba falla epistemo-somática; por eso, por lo que decía anteriormente, la falla epistemo-somática cuestiona tanto el tema de los denominados síntomas contemporáneos, como la patología del acto. En primer lugar, porque los denominados síntomas contemporáneos, no implican la misma estructura del síntoma clásico con un cambio de envoltura formal, sino que ponen en cuestión la estructura clásica del síntoma en cuanto al estatuto mismo de extraterritorialidad que el síntoma establece. En segundo lugar, porque la patología del acto no podría leerse en un sentido sintomático, sino que, habría que situarla respecto del cuerpo, en todo lo referente a la problemática de la inscripción y la falta de marca, y frente a esto, o bien la constitución del cuerpo se produce respecto de falsos agujeros,<sup>427</sup> o bien, las marcas sobre el cuerpo respecto de la dificultad de inscripción de las marcas simbólicas, cuestiona la extraterritorialidad del síntoma, y su función, queda puesta en cuestión.

La segunda consecuencia que podemos extraer de aquello que la falla epistemo-somática plantea, ocurre a nivel de la constitución subjetiva con respecto las derivaciones producidas por la ideología de género; digo *ideología* y no *filosofía* de género, porque es netamente ideológico y funcional al semiocapitalismo globalizado al quedar regulada la sexualidad *en y por* un mercado global. Este es un hallazgo luminoso

<sup>427</sup> Cf. Carlos Faig, *La marca de Pierce*, “~~Ser~~ y Sinthôme. Escritos políticos”, Ricardo Vergara ediciones, Buenos Aires 2014, pp. 66-69.

que Faig desarrolla en el Seminario *¿Qué es la sexualidad y qué es el Psicoanálisis?*; la sexualidad como mercancía y la desaparición del sujeto psicológico como consecuencia de Internet, redes y sexualidad en el espacio virtual. Entonces, son los dos puntos que podemos ubicar respecto de lo que Lacan señala en la falla epistemo-somática, que nos lleva a pensar, por un lado, la relación entre *falla* y *falta* y, por otro lado, la relación episteme y saber supuesto y, en esto, a desplegar, y producir un desarrollo de la operación analítica en juego. En este sentido, es que tomé los textos *Psicoanálisis y Medicina..., Conferencia de Ginebra*, respecto del síntoma. Lacan hace ahí, nuevamente menciona *la falla epistemo-somática*, a pesar de que en este caso la ubica mal al referirse a ella como *fenómeno psicosomático*, ya que por lo que venimos diciendo, *la falla epistemo-somática* refuta el concepto de *fenómeno psicosomático* y, por último, tomando el esquema de *La tercera*:



Teniendo en cuenta este esquema, podemos apreciar, con relación a los tres registros, que Lacan ubica el cuerpo en el registro imaginario, la muerte en el registro simbólico, y la vida en el registro real. Fíjense que, en la articulación entre imaginario y real, en el punto de intersección, Lacan ubica ciencia y el Goce del Otro J(A); el goce fálico está ubicado en la intersección entre el registro real y el simbólico, y el sentido,<sup>428</sup> en la intersección entre el registro simbólico y el imaginario.

Lo que quería resaltar es que la Ciencia queda ubicada entre el registro imaginario y el real y, el límite, el borde, que da entre el imaginario y el real viene de una línea abierta del síntoma que viene del simbólico y va de lo imaginario a lo real y se cierra en el borde entre Ciencia y cuerpo. Si ven el esquema se sigue fácil lo que estoy diciendo.

Hasta acá queda expuesto, por un lado, la intersección de registros y, por otro lado, al mismo tiempo, la constitución de bordes; esto nos permite pensar algo de la articulación de este esquema con la conjunción que se establece entre *Psicoanálisis y Medicina...*, y la *Conferencia de Ginebra* sobre el síntoma.

Podemos afirmar entonces que, por un lado, está la intersección de registros imaginario con el real, y la Ciencia queda ocupando el lugar de esta intersección, ahí se ubica el Goce del Otro sin barrar (JA), que, dicho sea de paso, hay una flecha que apunta hacia la vida, pero pasa por debajo de lo que Lacan escribe como Representación Pcs., que nosotros podríamos situar como una elusión del campo mismo representacional, una elusión de la representación y de lo que la dimensión del espejo

<sup>428</sup> El sentido, tanto en el matiz de *lo que se oye* como en el matiz de *lo que se siente*, podría establecerse como el *go(cs)entido, joui(s)ense*; el *je ouis sense*, yo siento/oigo sentido, yo sí (*je oui*) me afirma en eso que oigo como sentido del cual gozo, y forzando un poco la homofonía, *je suis sens*, yo soy sentido, tanto en la dimensión de que *encarno el sentido*, como en la dimensión de que *soy escuchado y del son, del sonido* sentido en el registro de la sensibilidad. Como verán se articula *lo que se oye, con el goce y el sentido y el goz(o)igo sentido*. Si se pone sólo sentido, se pierde todo este matiz.

establece. En este punto es importante precisar la diferencia entre  $J(A)$  y  $J(A)$ , ya que éste último queda articulado a la función del fantasma que intenta recubrir ese campo pero falla y que, como consecuencia de esta falla, se produce el síntoma como tal; en cambio Lacan sitúa con respecto al primero, en este esquema del nudo, el intento por parte de la ciencia de colmar el goce del Otro mediante la sutura de la falla. Este es el punto en el que nos encontramos con la falla epistemo-somática, respecto de cómo se articula la episteme y no el saber supuesto, con la Ciencia, el cuerpo y el Goce del Otro  $J(A)$ . Abro un paréntesis. Un corolario de esto nos lleva a pensar la función que ejerce y articula el fármaco en la coyuntura que establece entre *la injuria física, el dolor*, –al que ya nos referimos con diversos matices y articulaciones–, *el cuerpo, la ciencia, J(A), la vida y la muerte*, y con relación a esta articulación poder pensar la función del *pharmakón-logos-escritura-letra* tal como lo referimos en nuestra cuarta reunión. Cierro paréntesis.

Volviendo al tema de la constitución de los límites, bordes y fronteras, tenemos lo siguiente. En primer lugar, si tomamos la intersección donde Lacan ubica *la Ciencia y el goce del Otro*, tenemos el límite superior configurado por lo real que viene del borde constituido por la *apertura, avance y emplazamiento de la frontera* que abre *lo real por sobre lo simbólico, compuesto y establecido por el síntoma*. El límite lateral izquierdo está configurado por lo imaginario que viene del borde constituido por la *apertura, avance y emplazamiento de la frontera* que abre *lo imaginario por sobre lo real, compuesto y establecido por la representación preconsciente*. Atravesando el límite por debajo de la frontera que abre lo imaginario por sobre lo real, compuesto y establecido por la representación preconsciente, dirigiéndose de lo imaginario hacia el registro real, nos encontramos con la vida. Y, por último, el borde lateral derecho, está constituido por la *apertura, avance y emplazamiento de la frontera* que abre *lo simbólico por sobre lo imaginario, compuesto y establecido por lo inconsciente*. Tenemos entonces que el agujero donde se localiza la Ciencia y el goce del Otro, está conformado por dos límites y un borde.

Esta intersección de registros, configuración de límites, constitución de bordes, y emplazamiento de fronteras, ubica lo que desarrollaba anteriormente respecto de que la falla no hacía sistema con el lenguaje hasta que pudiera ser leída en el trabajo que el significante *ejerce, produce y realiza*, transportando una imagen y constituyendo una escena en la escena del cuerpo, en la escena que toma cuerpo y que se incorpora.

Estoy explicando sólo esta primera intersección donde se encuentra la Ciencia. Entonces, ahí tenemos la constitución de la Ciencia en la intersección configurada por la articulación de registros y constitución de bordes, ubicando qué bordes está tocando y por qué bordes se está conformando. Si entendemos episteme en el lugar mismo de la Ciencia, en el lugar del saber de la Ciencia, comenzamos a establecer la relación entre episteme y saber supuesto.

Para ir cerrando por hoy quedaría explicar las otras dos intersecciones y sus goces correlativos y cómo, como consecuencia de este anudamiento entre registros y constitución de bordes, los goces convergen en el *a* como plus de gozar, cómo el goce del Otro  $J(A)$ , el goce fálico  $J(\Phi)$  y el goce del sentido, convergen en el plus de gozar, en la constitución del objeto (*a*); esto hace a la comutación de la lengua de un análisis en objeto.

Siguiendo la misma lógica de intersección de registros y constitución de bordes, entonces, nos encontramos con que en el objeto (*a*), convergen la constitución de bordes e intersección de registros en un anudamiento Borromeo. Si el analista se constituye en ese lugar, las intervenciones producen este anudamiento entre lo inconsciente, el

síntoma y la representación o, dicho de otro modo, entre la palabra (trabajo del significante), síntoma e imagen.

Bueno, por hoy hasta acá, seguimos la próxima.

*Seminario  
Lectura clínica de la operación analítica  
La falla epistemo-somática: Migajas*

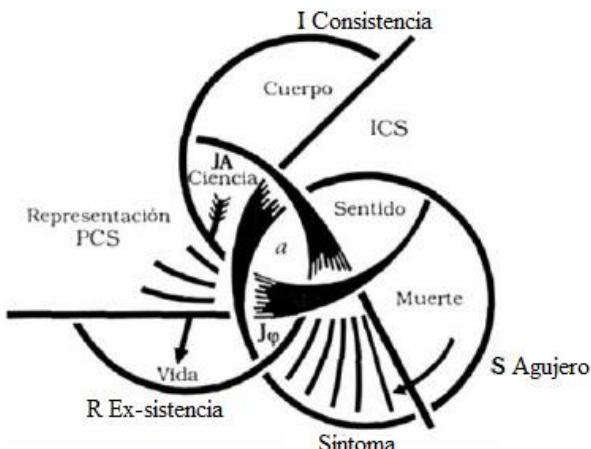
**SÉPTIMA CONFERENCIA**

1

*El Nudo: Fronteras, Bordes y Límites.*

Hoy me gustaría retomar, el tema del nudo, sobre todo las otras dos intersecciones que habían quedado pendientes la última vez. No vamos a entrar a desarrollar el tema del nudo ni la ilación del Seminario 22, *R.S.I. (1974-1975)*, que nos llevaría varios encuentros, simplemente retomo de una manera superficial y descriptiva lo que quedaba pendiente de la vez anterior.

Retomando el tema de *la falla epistemo-somática*, había hecho una distinción entre *límite, borde, frontera y agujero*. Por un lado, lo que se plantea en el nudo de tres, en la intersección entre lo imaginario y lo real, la Ciencia y el Goce del Otro, entre lo real y lo simbólico, el goce fálico y, entre lo simbólico y lo imaginario el sentido o el go(cs)entido.



Al final del Seminario 22, *R.S.I. (1974-1975)*, hay una conferencia que Lacan había dado en Londres donde hace el mismo esquema, pero, pone el sentido directamente en el registro imaginario y no en la intersección. Ahora, si pensamos que en la intersección de los registros se articulan los distintos goces, el goce del Otro [J(A)], el goce fálico [J(Φ)] y el go(cs)entido, y el *a* como plus de gozar en el centro de la intersección de los tres registros; vemos que los goces convergen en el plus de gozar. Simplemente quería señalar que, con relación a dónde se ubican los distintos goces, y la ciencia en la misma intersección que el Goce del Otro [J(A)], habría una articulación entre límites, bordes y fronteras que configuran cada una de las intersecciones como agujeros.

En primer lugar, si tomamos la intersección donde Lacan ubica la Ciencia y el goce del Otro [J(A)], tenemos el límite superior configurado por lo real que viene del borde constituido por la *apertura, avance y emplazamiento* de la frontera que abre lo real por sobre lo simbólico, compuesto y establecido por el síntoma. El límite lateral izquierdo está configurado por lo imaginario que viene del borde constituido por la *apertura, avance y emplazamiento* de la frontera que abre lo imaginario por sobre lo real,

compuesto y establecido por la representación preconsciente. Atravesando el límite por debajo de la frontera que *abre* lo imaginario por sobre lo real, *compuesto y establecido* por la representación preconsciente, dirigiéndose de lo imaginario hacia el registro real, nos encontramos con la vida. Y, por último, el borde lateral derecho, está constituido por la *apertura, avance y emplazamiento* de la frontera que abre lo simbólico por sobre lo imaginario *compuesto y establecido* por lo inconsciente. Tenemos entonces que el agujero donde se localiza la Ciencia y el goce del Otro [J(A)], está conformado por dos límites y un borde.

Si vamos ahora a la intersección donde Lacan ubica el sentido (el go(cs)entido), nos encontramos con que el límite superior se encuentra configurado por lo simbólico que se *abre, avanza y emplaza*, sobre lo imaginario configurando la frontera *compuesta y establecida* por lo Inconsciente.

El límite inferior está configurado por lo imaginario que viene del borde constituido por la *apertura, avance y emplazamiento* de la frontera que abre lo imaginario por sobre lo real, *compuesto y establecido* por la representación preconsciente.

Y, por último, el borde lateral está constituido por *apertura, avance y emplazamiento* de la frontera que abre lo real por sobre lo simbólico *compuesto y establecido* por el síntoma.

En la intersección donde Lacan ubica el goce fálico [J(Φ)], nos encontramos con que el borde superior está constituido por la *apertura, avance y emplazamiento* de la frontera que abre lo imaginario por sobre lo real, *compuesto y establecido* por la representación preconsciente.

El límite lateral derecho se encuentra configurado por lo real que se *abre, avanza y emplaza* por sobre lo simbólico constituyendo una frontera *compuesta y establecida* por el síntoma.

Por último, el límite lateral izquierdo se encuentra configurado por lo simbólico que viene del borde constituido por la *apertura, avance y emplazamiento* de la frontera que abre por sobre lo imaginario configurando la frontera *compuesta y establecida* por lo Inconsciente.

Cada uno de los tres agujeros formado estas tres intersecciones donde quedan emplazados el Goce del Otro [J(A)] y la Ciencia, el goce fálico [J(Φ)] y el go(cs)entido (*jouï(s)ense*), se encuentran conformados por dos límites y un borde.

Finalmente nos encontramos en el esquema que el objeto *a*, como plus de gozar se encuentra localizado en el agujero central de la intersección de los tres registros formado por tres bordes.

El borde lateral izquierdo se encuentra constituido por la *apertura, avance y emplazamiento* de la frontera que lo simbólico abre por sobre lo imaginario *configurada, compuesta y establecida* por lo Inconsciente.

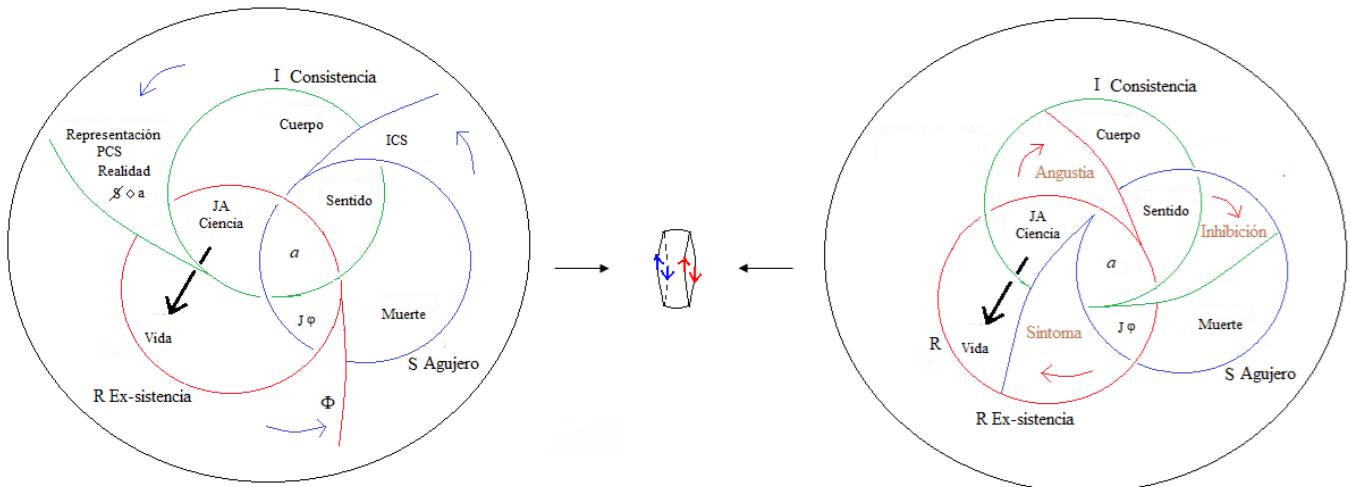
El borde lateral derecho se encuentra constituido por la *apertura, avance y emplazamiento* de la frontera que lo real abre por sobre lo simbólico, *configurada, compuesta y establecida* por el síntoma.

Y, finalmente, el borde inferior se encuentra constituido por la *apertura, avance y emplazamiento* de la frontera que lo imaginario abre por sobre lo real, *configurada, compuesta y establecida* por la representación preconsciente.

El agujero central del anudamiento de registros donde se localiza el objeto (*a*) como plus de gozar, queda creado por tres bordes.

En el esquema descripto de anudamiento de registros, la apertura de la línea de avance de un registro sobre otro tiene un sentido levógiro (flechas negras), pero Lacan en la clase del 17 de diciembre de 1974 en el Seminario 22, *RSI (1974-1975)*, plantea

sobre el esquema anterior un giro dextrógiro (flechas rojas), que permiten ubicar en los distintos registros, el ternario freudiano Inhibición (avance de lo imaginario por sobre lo simbólico), Síntoma (avance de lo simbólico por sobre lo real) y Angustia (avance de lo real por sobre lo imaginario), tal como podemos apreciar en el siguiente esquema modificado:



Si tomamos la realidad metafórica que presentan estos gráficos y resumimos el nudo en un agujero que gira, nos encontramos con dos giros sobre el mismo plano uno levógiro y otro dextrógiro.

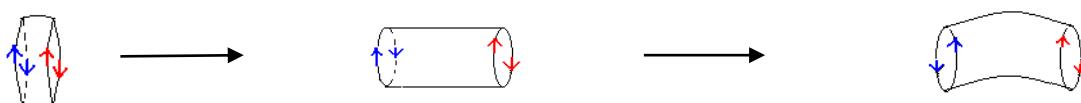
Carlos Faig demostró<sup>429</sup> que el Seminario tanto su ilación como su estructura gira en torno a un agujero, o a la demostración de un agujero; la consecuencia clínica de lo demostrado *en el nudo y con el nudo borromeo es la captura mimética que el agujero plantea*; el tema entonces es pulsional.

Si intentáramos representarlo mediante el esquema de una rueda, y tuviéramos que representar el doble giro de los agujeros superpuestos uno en cada cara de la rueda, tenemos lo siguiente:

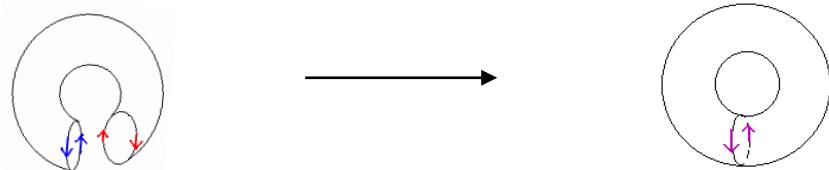


Si la rueda gira hacia adelante, y nosotros estamos ubicados frente a la cara derecha de la rueda (flechas rojas), tenemos que el sentido de giro de las flechas es dextrógiro, en cambio el de la otra cara (flechas azules), es levógiro.

Supongamos ahora que estiramos la rueda, la transformamos en un cilindro y uniéramos ambas caras, entonces tendríamos lo siguiente

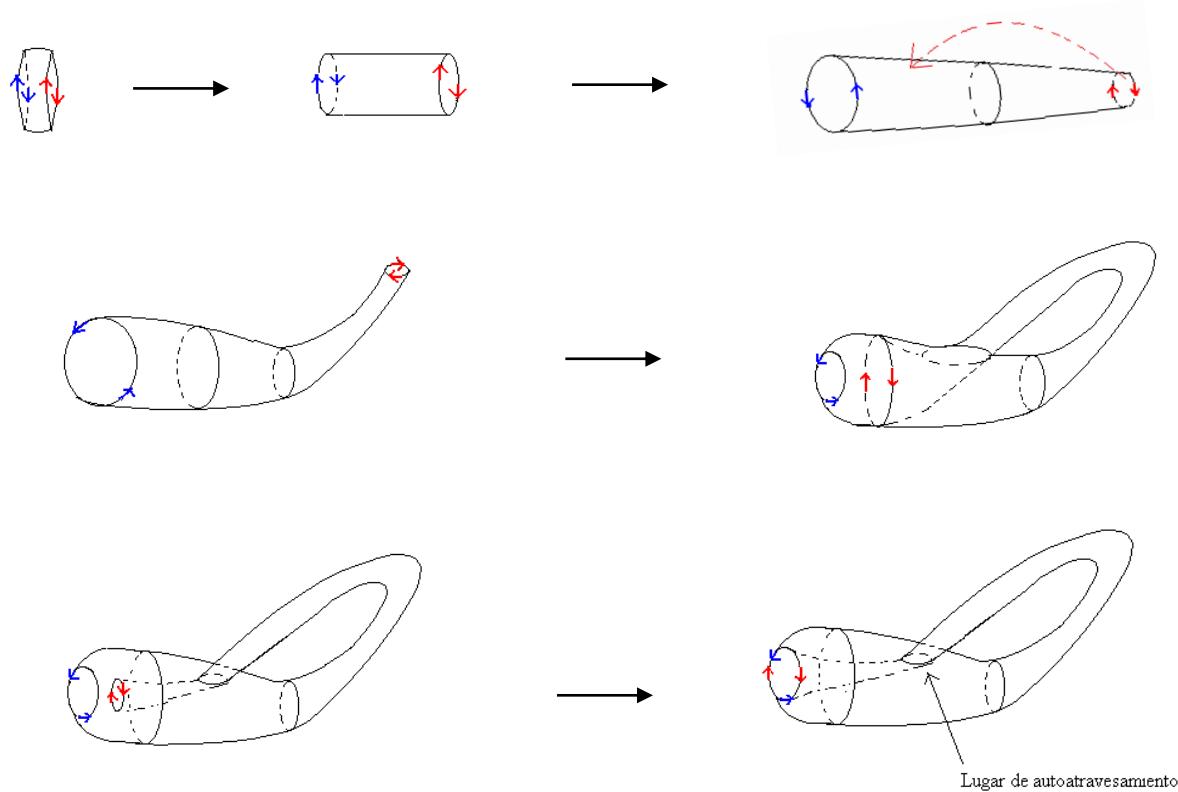


<sup>429</sup> Cf. Carlos Faig, *Formalización en torno al axioma italiano*, “Formalización del Seminario de Lacan”, Ricardo Vergara ediciones, Buenos Aires- Argentina, 2014, pp. 77-100.



Vemos entonces que cuando ambas caras se unen, pasan a formar un Toro y el sentido de los giros de ambas caras coinciden.

Ahora bien, si en lugar de un Toro, formáramos una botella de Klein tendríamos lo siguiente:

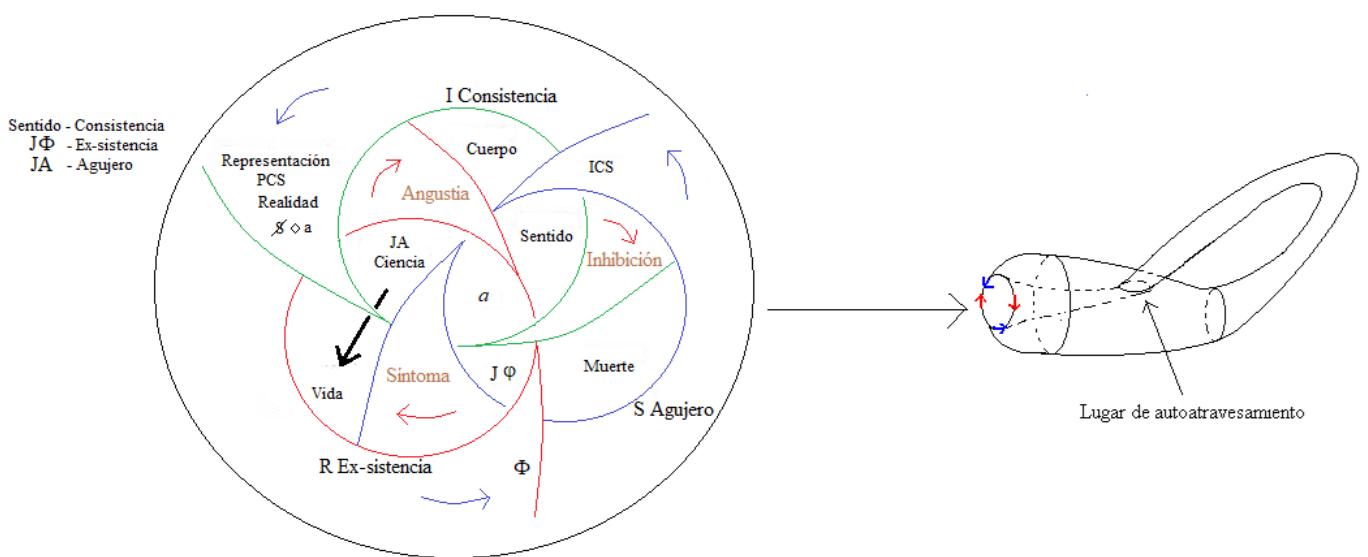


Tenemos entonces que al formarse la botella de Klein se juntan ambas caras, las mismas mantienen el sentido correspondiente de sus giros, pero en el mismo plano, es decir, giran a la vez en sentido dextrógiro y levógiro.<sup>430</sup>

¿Qué importancia clínica reviste esto?

Por un lado, si tenemos en cuenta las fronteras establecidas con los límites respectivos y vemos que ambos giros se superponen, nos encontramos con que cada frontera se presenta en banda de Moebius, con lo cual, por ejemplo, permite la articulación del ternario *go(cs)entido (joui(s)ense)* /inhibición, Goce fálico [J(Φ)]/síntoma y Goce del Otro, [J(A)]-Ciencia/angustia respectivamente con Inconsciente, Falo (Φ) y representación preconsciente, realidad y fantasma, siendo la conformación y producción del objeto (*a*) el centro sobre el cual se produce el giro.

<sup>430</sup> Cf. Jorge Fukelman, *Ibidem*, pp. 91-92, respecto de la relación entre juego y síntoma pospubertad.



Por otro lado, la relación entre la conformación del agujero y su consecuencia: el planteo del tema pulsional, y al mismo tiempo, se sitúa el hecho de cómo la ciencia queda enmarcada con relación a estos dos bordes y este límite en el sentido del giro levógiro, y cómo aparece la articulación en el mismo plano de la tríada Inhibición, Síntoma y Angustia respecto del giro dextrógiro transformando cada uno de esos límites en bordes. Tenemos entonces, por un lado, la superposición de giros en ambos planos que hace al tema pulsional, y por otro lado, la superposición de giros en ambos planos que hace a la constitución de bordes y agujeros respecto del primer giro, articulándolos con el ternario Inhibición, Síntoma y Angustia.

Esto reviste su importancia porque de esta manera se conecta lo pulsional con el anudamiento y conformación del agujero, y si para esto, situamos que el cuerpo es el Otro y el cuerpo es un agujero, entonces la lectura transferencial de la operación analítica, ubica la localización pulsional del analista respecto de cómo el trabajo pulsional lleva a la *constitución, aparición, y emplazamiento del significante a partir de la relación que se establece entre falta y agujero*.

Simplemente quería señalar este punto y no profundizar el tema que daría para un seminario en sí mismo.

Retomando ahora, lo trazado en la reunión anterior, quería enfatizar dos cosas. Por un lado, el punto que señala Lacan nominándolo *no como trastorno psicosomático o enfermedad psicosomática* como generalmente se presenta, sino de *la falla epistemosomática*, donde lo que está en juego es la relación elidida saber/episteme, en el sentido de que si nos quedamos del lado del saber, ahí ubicamos la relación entre Demanda, transferencia y el saber supuesto, y del lado de la episteme no hay sujeto psicológico, elimina el sujeto psicológico, e inaugura el sujeto de la ciencia, sujeto que es el sujeto que el psicoanálisis retoma, –no me voy a extender en esto–, pero la episteme tiene distintas modalidades del saber desde aquello que sería la teoría de las ideas en Platón, hasta el tratamiento que hace Foucault acerca del saber y del poder que repercute sobre el cuerpo, –esto nos llevaría para otro lado–, pero quería subrayar principalmente que lo que se esboza y marca del lado de la ciencia, es que el saber no es supuesto, el acceso a la verdad es imposible –sólo hay aproximaciones–, y desde la lógica no se puede demostrar la no existencia. A diferencia de esto, desde el desarrollo que en el

psicoanálisis se inaugura, la verdad queda localizada *como estructura de ficción y medio decir, el saber como saber supuesto, la falta misma como articuladora y productora del decir y localización del cuerpo en la articulación de dos faltas homotópicas que se superponen* (pulsión y lengua son homotópicos: concurren en el mismo lugar, es decir, presentan una comunidad topológica). En el artículo *Castración y concepto*, Faig señala que: “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*<sup>431</sup>); 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.*”<sup>432</sup>

En cuanto a lo somático, en *Psicoanálisis y Medicina...*, Lacan sitúa la diferencia entre el cuerpo como consistencia (registro imaginario) –que nos llevaría al tema del agujero–, y lo que se plantea como el cuerpo tridimensional, medible y modificado por la ciencia con el correlato de la pérdida del personaje del médico. Tomando en cuenta lo que Lacan afirma en este texto, recorto y destaco principalmente una frase, donde dice explícitamente que *la dimensión del goce está completamente excluida por lo que él ha llamado la relación epistemosomática*, ya que la ciencia, al igual que el sujeto que engendra, sabe lo que puede, pero, no lo que quiere.<sup>433</sup> Esto es todo lo contrario de lo que se afirma en general cuando dicen *psico-somática*. Por ejemplo, Nasio en *Los gritos del cuerpo*, hay algunas cosas en las que acierta, pero otras donde va para otro lado, en una lectura freudo-lacaniana, hace un uso pragmático instrumental tanto de Freud como de Lacan, utilizando a cada uno, de acuerdo a la conveniencia respecto de lo que quieren decir, finalizando así, en una psicologización del fenómeno con un “lenguaje psicoanalítico”. Sin embargo, lo que quiero resaltar es que Nasio plantea el término *frontera* con relación al tema real y realidad, eso nos llevaría a otro tema que es el esquema R que desde mi perspectiva no tiene nada que ver con la falla epistemo-

<sup>431</sup> Jacques Lacan, *Conferencia en la facultad de medicina de Estrasburgo*, <https://www.lutecium.org> > 1967/10 > Jacques-lacan-c..., 06 de octubre 1967.

<sup>432</sup> Carlos Faig, *Agujeros Periféricos. Castración y concepto*, “Freudianas, lacanianas y otras”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires 2014, p. 222.

<sup>433</sup> “Permítanme más bien destacar como *falla epistemo-somática, el efecto que va a tener el progreso de la ciencia sobre la relación de la medicina con el cuerpo*. Ahí todavía, para la medicina está subvertida la situación desde el exterior. Y es por eso que, ahí todavía, lo que antes de ciertas rupturas permanecía confuso, velado, mezclado, embrollado, aparece con brillo.

Pues lo que está excluido por *la relación epistemo-somática*, es justamente lo que va a proponer a la medicina *el cuerpo en su registro purificado*. Lo que así se presenta, se presenta como pobre en la fiesta en la que el cuerpo irradiaba recién por estar enteramente fotografiado, radiografiado, calibrado, diagramatizado y posible de condicionar, dados los recursos verdaderamente extraordinarios que oculta, pero quizás, también, ese pobre le aporte una posibilidad que vuelve de lejos, a saber del exilio a donde ha proscrito al cuerpo la dicotomía cartesiana del pensamiento y de la extensión, la cual deja caer completamente de su aprehensión lo que es, no el cuerpo que ella imagina, sino el cuerpo verdadero en su naturaleza.

Ese cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. *La dimensión del goce está completamente excluida por lo que he llamado la relación epistemo-somática*. Pues *la ciencia no es incapaz de saber lo que puede*, pero *ella, no más que el sujeto que engendra, no puede saber lo que quiere*. Por lo menos, lo que ella quiere surge de un avance cuya marcha acelerada, en nuestros días, nos permite palpar que supera sus propias previsiones.”, *Psychanalyse et médecine. La place de la psychanalyse dans la médecine*. Conferencia durante una mesa redonda del *Collège de Médecine*, en La Salpêtrière, el 16 de febrero de 1966 y debate posterior, pp.13-14, traducción Ricardo Rodríguez Ponte.

somática; Nasio lo lleva para ese lado para situar el tema de las formaciones del objeto (*a*), a partir de una lectura errónea que hace del concepto de objeto (*a*) en Lacan, llevado por analogías –las lecturas clínicas de Lacan son netamente analógicas–, en lugar de realizar una lectura clínica-transferencial de la operación analítica en juego. No hay formaciones del objeto (*a*), –como sostiene Nasio en su lectura analógica y psicologicista–, en la que ubica en una línea relacional homologando *pasaje al acto, alucinación y fenómeno psicosomático*; vieja analogía que nos remite al error lacaniano respecto de la holofrase, amén de la diferencia que se establece al decir fenómeno psicosomático y no extraer ninguna consecuencia respecto de un concepto clínico productivo como el de *falla epistemo-somática*. Decía entonces, que para homologar esto, el concepto de holofrase lo tiene en su horizonte, específicamente como Lacan lo sitúa en el Seminario 11 *Los fundamentos del psicoanálisis* (1964); en el cual, sin percibirlo, él mismo con el concepto de holofrase refuta la transferencia. Este concepto que está mal en Lacan –tal como desarrollamos precedentemente en el transcurso de este seminario–, ya que plantea lo siguiente: o bien hay holofrase y no hay transferencia, entonces no hay ninguna posibilidad del abordaje transferencial de la alucinación, debilidad mental, el mal llamado fenómeno psicosomático, etc., o bien no hay holofrase, y tenemos que ubicar ahí, en lo que la transferencia nos plantea en la operación analítica, qué relación hay entre el tema del goce, el cuerpo y lo que aparece como lesión orgánica respecto de lo que se localiza como falla epistemo-somática.

Lacan dice en *Psicoanálisis y Medicina...*, que *la dimensión del goce está completamente excluida por lo que él llamaba la relación epistemo-somática*, entonces hay una relación de exclusión entre el goce y lo que él llama, la falla epistemo-somática, en la relación epistemo-somática que se establece *con* el cuerpo y *en* el cuerpo, contrariamente a la idea general de los postlacanianos que trazan la localización del goce en el cuerpo físico que provoca la lesión orgánica. Lacan dice que el goce está excluido, es justo al revés, entonces hay una relación de exclusión entre el goce y la falla epistemo-somática. Si bien Lacan no desarrolla el tema, el punto que establece ahí es altamente significativo respecto del cuerpo tomado, localizado en el registro imaginario y la relación con la ciencia, el saber y el goce. Si hablamos ahí de goce, nos estamos refiriendo al Goce del Otro sin barrar,<sup>434</sup> en la intersección entre lo real y lo imaginario, pero interpuesto entre este límite y lo imaginario la frontera de la angustia abierta por el giro levógiro abierto por lo real por sobre lo imaginario. Por otro lado, el cuerpo queda limitando con la frontera de lo inconsciente abierto por el giro dextrógiro de lo simbólico por sobre lo imaginario que se interpone entre cuerpo y *go(cs)entido (jouï(s)ense)*, lo cual nos da a pensar acerca del tema del sentido y qué particularidad se establece entre el síntoma y la lesión de órgano que ahí se plantea y, a su vez, si *el goce está excluido de la falla epistemo-somática*, ¿qué quiere decir?

Dicho esto, me gustaría retomar una relación que habíamos esbozado la reunión anterior entre *el mimetismo y el orden de la falla epistemo-somática en el cuerpo*. Caillois en *Medusa y Compañía*, plantea tres características respecto del mimetismo, la característica de *disfraz*, la característica de *camuflaje* y la característica de *intimidación*, son distintas características que describe respecto del fenómeno mimético.

Ahora, si pensamos que la característica de *disfraz* propone y sugiere una relación con *la máscara y el personaje*, la del *camuflaje* con *el velo* y la de *la intimidación* con el

<sup>434</sup> En este sentido, es necesario diferenciar el goce del Otro barrado *J(A)*, que al articularse con la función del fantasma, intenta recubrir ese campo que al fallar produce el síntoma, del goce del Otro no barrado *J(A)*, que al articularse con la ciencia (episteme), intenta suturar la falla.

corte, podríamos decir que la función de *la máscara* (que define al personaje), *oculta nuestra presencia frente a la mirada del Otro*, *la función del velo oculta el falo*, y *la intimidación plantea el corte con el entorno*, –literalmente, el *entorno se constituye en la cizalla con la que se produce el corte respecto del otro*, porque el que huye es el otro mientras queda el animal mimetizado *con el entorno*; nótese que el animal queda mimetizado con *el entorno* y, no con *su entorno*, es decir, el corte se produce de un solo lado, se produce con el otro, al mismo tiempo que se pierde el pronombre personal respecto del entorno: desaparece el “*mi*”. Por ejemplo, si tomamos el caso de las mariposas búho pertenecientes al Género: Caligo; Hübner, Familia: Nymphalidae y Orden: Lepidoptera, que tienen esos grandes ocelos en las alas; reciben este nombre por los grandes ocelos que aparecen en la parte posterior de las alas y que se asemejan a ojos. Tienen un gran tamaño. En algunas de las especies las larvas pueden alcanzar los 15 centímetros y los adultos superar los 20 centímetros. Se pueden observar desde el sur de México hasta el sur de Brasil. No se conoce con precisión la función de estas manchas, pero su similitud con otras mariposas más estudiadas, como la subfamilia Satyrinae, sugiere que su función es desviar el ataque de los pájaros a estos puntos, protegiendo el abdomen y la cabeza.

Son animales de hábitos crepusculares, momento en el que hay pocos pájaros en actividad. Otro de sus depredadores más habitual son las lagartijas. Otra hipótesis parece indicar que estos lepidópteros imitan la cabeza de las ranas del género *Hyla*, depredadores naturales de estos reptiles.



Si realizamos una suerte de analogía con respecto a cuando la mariposa queda mimetizada con el entorno, podemos decir que, en ese momento, *escapa a la captura de la mirada que la rodea desde el mundo circundante*. La mariposa pasa a ser el paisaje que la envuelve casi sin diferenciarse del mismo. De esta manera *al ser uno con el medio no hay la pérdida ni se localiza y la falta no se establece*.

Hay un texto de Faig, *Ilaciones en torno al axioma italiano*, en el que desarrolla la función de *la máscara* y la función *del velo*.<sup>435</sup>

<sup>435</sup> Carlos Faig, *Ilaciones en torno al axioma italiano*, “Formalización del Seminario de Lacan”, Ricardo Vergara ediciones, Buenos Aires- Argentina, 2014, pp. 87-88. “Es necesario apreciar el campo que abre el Seminario desde dos ópticas, y situarse del lado de la pulsión tanto como del lenguaje, aunque tampoco se obtenga así un panorama completo. La lengua y el sexo no se visualizan ni se aprehenden juntos; concurren y se imbrican uno en el otro. *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) [J. Lacan, seminario XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, París, 1973, p. 165.]. 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, localizada la falta) nos circunda, y puede traducirse entonces en términos de infinito,

Si el tema de la pulsión tiene que ver con el mimetismo, —en este sentido tomaba el tema del disfraz como función de la máscara, el camuflaje como función del velo y la intimidación como corte con el otro al precio de que *al ser uno con el medio la pérdida no se localice y la falta no se establezca*—, habría ahí, que señalar dos características. La primera, referida a la relación entre pulsión y Falo, que nos llevaría a trabajar este texto de Faig, *Ilaciones en torno al axioma italiano*, y cómo hay una relación entre significante y presencia o, dicho de otra manera, una comunidad topológica entre pulsión y lengua, que hace referencia a la convergencia de faltas que Lacan desarrolla en el Seminario 11, *Los fundamentos del psicoanálisis* (1964).

Planteado esto, el tema de la falla epistemo-somática, atañe —al menos como lo estoy pensando—, a la posibilidad de poder armar la construcción de un imaginario para producir el corte que no termina de producirse entre el sujeto y el entorno para que el entorno devenga *su* entorno, de modo tal que se restituya el *mi*.

¿Qué quiero decir?

Si el cuerpo se presenta como organismo, y este organismo presenta —de acuerdo a los distintos tipos de lesiones que en él se manifiesten—, *la imposibilidad de una de las dimensiones del corte*, se hace entonces necesario e imprescindible poder ubicar ahí qué tipo de relación se está estableciendo entre *cuerpo* y *nombre*, y *entre presencia y representación*.

¿Por qué digo esto?

En cierta ocasión Nicolaïdis le pregunta a Lacan en la famosa *Conferencia de Ginebra*, si se puede decir que *el psicosomático* “se expresa con un lenguaje jeroglífico, mientras que el neurótico lo hace con un lenguaje alfabetico”, a lo que Lacan responde que, si tomamos las cosas por ese sesgo, el cuerpo es considerado como “cartucho, como entregando el nombre propio.”<sup>436</sup> Tema que lo lleva a reflexionar acerca de la diferencia entre la palabra hablada, el habla, y la palabra escrita, entre *parole* y *mot*. Ahí Lacan establece una hiancia (*béance*), a través de la cual sitúa, en ese hueco a la ortografía (*òρθογραφία*), etimológicamente viene de *orthos óρθός* (recto, canónico), y *grafein γραφεῖν* (escribir, grabar), con la importancia que ésta sitúa en la escritura recta, correcta que se *instila y graba en el agujero, en el hueco (béance) que abre y que cifra*.

---

*esfericidad, incluso omnipotencia.* Si partimos de la afirmación 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 imitando a 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 Caillois, sea más juguetona que adaptativa, la estructura es similar. El animal identificado es el paisaje que era antes. Apenas se diferencia de él. Y, además, en el animal, que sepamos, no existe la pérdida ni se localiza falta alguna. 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 pareja en tanto funciona como -φ), 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. Resulta confrontado a un goce que pone en juego su presencia. 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.”

<sup>436</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 37.

Por eso, Lacan va a afirmar que es “por el escrito que la palabra haga su brecha, – [recuerden lo que trabajamos en la cuarta reunión respecto del *pharmakón-logos* (φαρμακόν-λόγος)]–, por el escrito y únicamente por el escrito, el escrito de lo que llamamos *las cifras*, porque no se quiere hablar de los números. Ahí hay algo que es del orden de lo que recién se formulaba como pregunta –del orden de la inmanencia. *El cuerpo en el significante hace trazo*, y trazo que es un Uno. Yo traduce el *einziger Zug* que Freud enuncia en su escrito sobre la identificación, por *trazo unario*. *Es alrededor del trazo unario que pivotea toda la cuestión del escrito*. Que el jeroglífico sea egipcio o chino, es a este respecto lo mismo. *Es siempre de una configuración del trazo que se trata*. No es por nada que la numeración binaria no se escribe más que con unos 1 y unos 0. Se debería juzgar la cuestión a nivel de –¿cuál es el tipo de goce que se encuentra en el psicosomático? Si evoqué una metáfora como la de lo *congelado*, es porque hay, ciertamente, esa especie de fijación. No es por nada, tampoco, que Freud emplea el término de *Fixierung*– es porque *el cuerpo se deja llevar a escribir algo del orden del número*.”<sup>437</sup>

Tenemos acá varias cosas. Por un lado, *el cuerpo en el significante hace trazo*, notarán que está invertido la relación entre cuerpo y significante, es el cuerpo que hace trazo en el significante, hace un trazo que es Uno, trazo unario y dice Lacan que *es alrededor de este trazo unario que pivotea toda la cuestión del escrito*, y por otro lado, al mismo tiempo, la cuestión al orden del cero y el uno –que, dicho sea de paso remite a varias cosas, la función del realismo del número, la numeración y ubicación posicional en la cadena filiatoria, la significación de lo que cuenta y queda descontado, y la relación en esto entre Nombre del Padre y Falo Φ, y lo que trabajamos acerca del realismo del número, la cifra, el cifrado y el desciframiento y su articulación con el nombre propio)–, llegando a la pregunta por el goce específico que se encuentra en esto respecto de la metáfora de lo congelado y la fijación.

Sin embargo, diez años antes en *Psicoanálisis y Medicina...*, él dice que “ese cuerpo no se caracteriza simplemente por la dimensión de la extensión: un cuerpo es algo que está hecho para gozar, gozar de sí mismo. *La dimensión del goce está completamente excluida por lo que he llamado la relación epistemo-somática*. Pues la ciencia no es incapaz de saber lo que puede, pero ella, no más que el sujeto que engendra, no puede saber lo que quiere. Por lo menos, lo que ella quiere surge de un avance cuya marcha acelerada, en nuestros días, nos permite palpar que supera sus propias previsiones.”<sup>438</sup>

Entonces, cómo entender esto segundo que dice Lacan respecto del goce y la relación epistemo-somática, que como bien le señala Vauthier está trazando una paradoja, ya que cuando la palabra goce vuelve a tomar “*un sentido con un psicosomático, ya no es psicosomático*. ”<sup>439</sup>

Frente a este señalamiento, Lacan reconoce la paradoja de lo que acaba de enunciar, acuerda con Vauthier y dice, de manera elíptica y general, que hay que abordarlo partiendo de esta fijación, creando lo inconsciente a través de “darle el sentido de lo que está en juego. *Lo psicosomático* es algo que, de todos modos, *en su fundamento, está profundamente enraizado en lo imaginario*. ”<sup>440</sup>

<sup>437</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, pp. 39-40.

<sup>438</sup> Jacques Lacan, *Psychanalyse et Médecine. La place de la psychanalyse dans la médecine*. Conferencia durante una mesa redonda del Collège de Médecine, en La Salpêtrière, el 16 de febrero de 1966 y debate posterior, p.14, traducción Ricardo Rodríguez Ponte.

<sup>439</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 40.

<sup>440</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 40.

La pregunta que se nos plantea aquí es la siguiente: ¿Cómo entender esta paradoja y contradicción que sitúa Lacan?, y ¿qué nos traza clínicamente este desarrollo altamente condensado por Lacan?

Lacan equivoca el tema de *dar sentido* con el hecho del *enraizamiento imaginario*. Es decir, *dar sentido* entendido como una de las formas de la restitución de sentido, sugiere y esboza el anudamiento *con lo imaginario* (en el doble sentido que la frase le imprime) de lo que se encuentra suspendido o por fuera del registro, hecho que ataña al cuerpo como imagen; esto es diferente del *enraizamiento imaginario*, porque lo que queda arraigado *en la imagen pierde espesor corporal*, es decir, *presencia y representación devienen uno*, se unifican (nuevamente aquí nos encontramos con otra dimensión que involucra al número). Entonces, podríamos decir que la restitución de sentido en la falla epistemo-somática implica no sólo *el anudamiento y restitución de la dimensión del cuerpo en el registro imaginario*, sino que en esta operación se produce *una inscripción que permite el pasaje de la falla a la falta* para que el cuerpo adquiera (recupere) espesor corporal, esto es, *restitución de la distancia entre presencia y representación y la extracción del espejo*.

## 2

### *Presencia y Representación. Cuerpo y Nombre.*

Entonces, si bien, cuando Lacan sitúa lo del goce congelado tiene resonancias con relación al tema de la holofrase, si vinculamos el tema del *goce excluido, no está en relación a la holofrase* sino a *lo que no queda inscripto*, o a *lo que queda en suspeso en cuanto inscripción*. Tema que nos lleva a la marca, la huella, el significante, la presencia y la representación.

En principio, este desarrollo altamente condensado por Lacan, *marca, traza y delimita, la siguiente pregunta, ¿qué orden de presencia se presenta en la falla epistemo-somática que avanza y toma lugar en la lesión del cuerpo físico?*

Vamos a dar un rodeo.

En el fantasma, en tanto se constituye como soporte del deseo, el sujeto *está y queda representado en el momento de su desaparición*, entonces hablar de sujeto afectado por la barra, sujeto elidido, es lo mismo. Ahora bien, si observamos la correspondencia que se produce entre el juego en la infancia y la relación con el fantasma pospubertad respecto de la ubicación, localización del sujeto y la relación que se establece entre el deseo, la presencia y la representación, podemos pensar lo siguiente: En la infancia, aquello que efectivamente se realiza en el juego, es lo que constituyen el campo enmarcado de lo que llamamos *deseos infantiles*, en este sentido, —siguiendo con los planteos de Fukelman y Marta Beisim—, se establece una ligadura, en el sentido freudiano, entre “*la operatividad del juguete*” que lleva al *apuntalamiento de la significación y el deslizamiento de las representaciones en la constitución del despliegue de la escena del juego con la idea de presencia*, por esto, Marta Beisim afirma que es “*en la actualidad del acto de juego que el deseo se realiza como presencia*”.<sup>441</sup> La pregunta que se nos patentiza en este punto nos lleva a tener que precisar qué entendemos por presencia en aquello que se presenta como lesión en la falla epistemo-somática, ya que, se diferencia y distancia del juego en la infancia respecto de las consecuencias que entraña la constitución del fantasma pospubertad. Pero, por otro lado, hay una correspondencia entre aquello que en la operatividad del

<sup>441</sup>Marta Beisim, *Objetos, presencias, “Conferencias y Escritos”*, Lecturas Clínicas, www.lecturasclinicas.com.ar, Buenos Aires, 2019, p.158.

juego en la infancia *no se realizó como presencia* y lo que *retorna en el cuerpo pospubertad* en cuanto *falla epistemo-somática*, el alto grado de idealización que allí se ubica, la realización del deseo en suspenso, y la correlación con la ciencia.

Abro paréntesis. Tendríamos que diferenciar lo que se podría llamar psicosomática en la infancia, respecto de aquello que se presenta como falla epistemo-somática pospubertad. Podríamos establecer como hipótesis que a diferencia de la falla epistemo-somática pospubertad, así como tampoco podemos hablar de síntoma analítico en la infancia, tampoco podríamos hablar de falla epistemo-somática en la infancia en el mismo sentido que lo estamos haciendo pospubertad, sino que tendríamos que tener en cuenta que, la falla epistemo-somática en la infancia se encuentra articulada no sólo con aquello no reconocido como juego en la infancia (que hace al retorno de lo reprimido de los padres en el cuerpo del niño), el alto grado de idealización en los padres que borra cualquier imagen, la relación que los padres establecen con la medicina (Ciencia) o con los médicos (restitución de una imagen y de la alteridad) y, del lado del niño, si el deseo de ser grande, efecto de lo anterior, *no toma lugar como presencia en el juego, afecta al cuerpo lesionándolo*. Cierro paréntesis.

Volviendo a lo que estaba situando, me gustaría ubicar dos referencias que hace Lacan. La primera se encuentra en el seminario 6, *El deseo y su interpretación* (1958-1959), acerca del juego en la infancia; la segunda, la hallamos en el seminario 9, *La identificación* (1961-1962) referido a las articulaciones que hace entre lenguaje y escritura.

“Voy ahora a precisar bien lo que entiendo hacerles comprender en lo concerniente a estas relaciones del \$ y de *a*. Voy ante todo a darles un modelo que no es más que un modelo, el Fort-Da, es decir, algo que no tengo necesidad de comentar de otro modo, a saber, ese momento que podemos considerar como teóricamente primero de la introducción del sujeto en lo simbólico, en tanto que es en la alternancia de un par significante que reside esta introducción, en relación con *un pequeño objeto cualquiera que sea*, digamos una pelota o igualmente un pequeño cabo de cordón, algo deshilachado en la punta del pañal, con tal que esto aguante, y que pueda ser arrojado y vuelto a traer.

He aquí, pues, el elemento del que se trata y en el cual lo que se expresa es algo que está justo antes de la aparición del \$, es decir, el momento en que el \$ se interroga por relación al otro/[Otro] en tanto que presente o ausente. [...]

[...] ¿A partir de cuándo podemos considerar a ese juego como promovido [*a su*] función [*en el*] deseo? A partir del momento en que deviene fantasma, es decir, en el que el sujeto no entra más en el juego, sino que se anticipa en ese juego, en que cortocircuita ese juego, en que está enteramente incluido en el fantasma. Quiero decir, *se captura a él mismo en su desaparición*.

No se capturará allí jamás sin pena, ya que es exigible para lo que yo llamo fantasma, –en tanto soporte del deseo–, que el sujeto está representado en el fantasma en el momento de su desaparición.”<sup>442</sup>

Como bien señala Marta Beisim, “la diferencia fundamental a establecer entre juego y fantasma, surge entonces de una interrogación con relación al deseo”<sup>443</sup>; el juego produce al niño dejando al sujeto fuera del juego, y en este sentido, “plantea algo que se

<sup>442</sup> Jacques Lacan, *Clase 23 del 3 de junio de 1959*, “Seminario 6, El deseo y su interpretación (1958-1959), Staferla, staferla.free.fr, pp. 293-294 (Traducción personal).

<sup>443</sup> Marta Beisim, *Ibidem*, p.159.

encuentra antes de la aparición del sujeto barrado”,<sup>444</sup> del sujeto elidido, de modo tal que el que está presente o ausente –retomando el señalamiento que hace Lacan– es el Otro. Lacan hacía referencia a ciertas palabras-marca, con lo que precisa lo que es atinente al juego, estas palabras-marcas, podemos decir, *localizan, dan lugar y realizan* el hecho mismo de la entrada del niño al juego, es decir, como plantearía Fukelman, *el juego produce al niño*, y en este sentido, parafraseándolo, *el juego es el espejo* en el que un sujeto se refleja [reconoce] como niño. Por esto mismo, es a través de *ese pequeño objeto* –al que hacía referencia Lacan que toma el estatuto de juguete–, que se *localiza y encuentra* al niño para entrar *al juego* y ponerse *en juego*, es decir, el niño se localiza *en el juguete como presencia en la actualidad del acto del juego* que *realiza al deseo como presencia*,<sup>445</sup> y esta localización que *el juego plantea* y que *en el juego se traza* mediante *los objetos que apuntalan al juego* como tal localizando al niño en él, se encuentran antes de la elisión del sujeto, antes de la barradura del sujeto, antes de su desaparición en tanto y en cuanto, el niño entra en juego dejando al sujeto fuera del mismo. Pero, es necesario entonces un movimiento pospuberal para que este sujeto que se encuentra fuera de juego aparezca representado entre un significante y otro en su desaparición, y, por esto mismo, el valor que toma el fantasma pospubertad se constituye como heredero del juego infantil, y en este sentido, *suscita, causa y produce* un movimiento inverso al quedar el sujeto elidido, capturado en el fantasma y, desaparecido quedando afectado por la barra.

De este modo, en esta relación que se establece de herencia y reversión entre infancia y pospubertad, la localización del sujeto varía. En el primer caso, quedando presente en el objeto y al mismo tiempo, fuera de juego, en cambio, en el segundo, *desaparecido en el objeto y representado por un significante para otro significante*. Por eso, Marta Beisim va a concluir de manera general que “*no es lo mismo estar desaparecido en un objeto que presente en él*”.

De igual forma, *no es lo mismo estar desaparecido en una palabra que se constituye en significante que presente en ella*.

Si una paciente adulta produce un lapsus en sesión y dice la condensación: *enlecho*, en lugar de decir la palabra *helecho*, en el momento de referirse a un regalo recibido por parte de alguien significativo para ella, diremos a modo de interpretación que la presencia intervalar del sujeto, desaparecido entre las palabras *enlecho* (construida) y *helecho* (sustraída), apunta posiblemente a cuánto mejor sería que el asunto se resolviera *en el lecho* y no con *un helecho*.

Es decir, apuntaría a algo que causa el deseo y lleva al acto sexual

Debemos aclarar que con *presencia intervalar* sólo aludimos a desaparición del sujeto.

En cambio, si un niño pequeño dice: tengo tres hermanos, Pablo, Pedro y yo para volver al ejemplo tan paradigmático que da Lacan, en lo que hace a la posibilidad de estar desaparecido en las palabras, este sería un ejemplo opuesto ya que *el niño no se*

---

<sup>444</sup> Marta Beisim, *Ibidem*, p.159.

<sup>445</sup> Al establecer que el niño *se localiza en el juguete como presencia* estamos ubicando varias dimensiones a la vez. La dimensión del apuntalamiento de la realidad y *del lenguaje* (en el doble sentido del genitivo en ambos acasos), la constitución de la imagen del cuerpo y su significación fálica, y la pregunta por el deseo del Otro, que adquiere relevancia particular en la etapa fálica. Si esto se encuentra alterado o dificultado, el cuerpo orgánico comienza a presentar alteración, al punto tal que *el me duele* no se constituye como tal, y ahí *el dolor toma al cuerpo, lo lesiona*, por eso, como podemos extraer de la enseñanza de Fukelman, “*no hay ‘me’ duele sin espejo*”.

*descuenta del dicho.* Es lo que se ha expandido como que el que cuenta en este caso no está descontado de lo que dice.

Podemos afirmar que, de un modo muy general, *el niño no sólo no está descontado en el juego, sino que se cuenta en él como presencia.*<sup>446</sup>

Llegado a este punto es preciso ubicar la siguiente pregunta, *¿de qué orden es la presencia que intenta presentar al sujeto en la falla epistemo-somática?*; y digo *intenta presentar*, porque de ninguna manera puede *representar al sujeto*. Tenemos entonces una relación que se establece entre, *presencia, cuerpo y presentación en una falla que enlaza un saber con el cuerpo que llama a la representación*.

En este sentido, este trabajo implica el intento de producción de una marca para que *el cuerpo se inscriba como agujero y como Otro*, y que, como resultado de esta operación, el sujeto se *produzca, origine y constituya como sujeto elidido por la barra*.

Vamos a dar un rodeo por un punto que Lacan plantea en el Seminario 9, *La identificación* (1961- 1962).

En la clase 4 del 6 de diciembre de 1961, Lacan diferenciando el significante del signo llega al tema de la huella, pero con el siguiente valor; la huella, *toda huella, es la huella de un paso (la trace d'un pas)*. Rodríguez Ponte nos aclara en una nota a pie de página que en la edición AFI se encuentra entre corchetes seguido a esta frase *la trace d'un pas [et le pas de trace]*, la huella de un paso (y de un no) [y *el paso* (el no) de la huella]; esta acotación se adelanta respecto de la anfibología que introduce a continuación Lacan, entre *pas* como “paso” y *el pas* como *no*, término fuerte de la negación en francés. Una consecuencia que se deriva de esto es que el paso de una huella, la traza de una huella, implica el *no* de la huella, es decir, que el trazo de una huella implica su borramiento, la desaparición, (*effacer*)<sup>447</sup> que nos indica que *ahí hubo una huella y que esa huella responde a una presencia*, es decir, que *está presente en falta*, mostrando y manifestando entonces, *la presencia de una falta*.

Siguiendo en esta misma línea, remite, a su vez, a la importancia de la negación a partir de lo que en Freud se fundamenta como el juicio atributivo que implica una doble operación, afirmación y expulsión. Afirmación que ubica una marca que va a producir una división en la cual el juicio de existencia se va a constituir, y a la vez, a raíz de la constitución de este juicio de existencia, una segunda división (interior - exterior), que nos llevará a ubicar con Lacan que es por efecto del significante que surge el sujeto<sup>448</sup> como sujeto elidido y por tanto no representable.

Así es que, Lacan emplea la ficción de Robinson Crusoe como metáfora de la constitución del sujeto a partir de la afirmación de la marca, de la traza, tras el borramiento de la huella y que, de la distancia que se inscribe en este paso y el no, (el de la huella borrada), se encuentran los dos extremos de la cadena, donde en ese *pasillo* y en ninguna otra parte va a surgir el sujeto elidido, *el sujeto marcado por la desaparición*.<sup>449</sup>

<sup>446</sup> Marta Beisim, *Ibidem*, p.159.

<sup>447</sup> El término francés *effacer*, cuya forma sustantivada correspondiente a la primera persona del plural del presente del indicativo, es *effaçons*, significa tanto borrar como hacer desaparecer. Este verbo en francés, *effacer*, deriva del término griego ἀφάνισις *aphanisis*, que Lacan utiliza para situar la desaparición del sujeto.

<sup>448</sup> Jacques Lacan, *Leçon 4, 06 décembre 1961, "Séminarie 9, L'identification (1961 – 1962)"*, Staferla, staferla.free.fr, p. 21, (traducción personal)

<sup>449</sup> Jacques Lacan, *Leçon 4, 06 décembre 1961, "Séminarie 9, L'identification (1961 – 1962)"*, Staferla, staferla.free.fr, p. 21, y se puede comparar con, *Clase 4 del 6 de diciembre de 1961, "Seminario 9, La identificación (1961-1962)", (Versión crítica Ricardo Rodríguez Ponte)*, p. 6. “Para adelantar lo que trato de hacerles captar aquí, para adelantarla en una corta imagen a la que no se trata sino de dar todavía más

Tenemos entonces tres tiempos en la constitución de la elisión del sujeto. En el primero está la huella (pas de trace), en el segundo su borramiento (trace de pas) y, en el paso entre el primero y el segundo, un tercer tiempo que abre un *pasillo* (pasaje, pasadizo, pero también en el paso que da para entrar en él) en el que se ubica el sujeto elidido, desaparecido y borrado marcado por el símbolo de la negación (juicio de existencia), apareciendo un sujeto como falta, como falta en ser. En este tercer tiempo, se podrá retomar –luego de que la huella hubo sido borrada–, el lugar de ese borramiento marcándolo, y en ese movimiento, –retomando el paso–, *la marca pasa a representar que por allí pasó alguien*, pero sólo *a posteriori de su desaparición*.

Cabe preguntarse aquí, en este punto de qué naturaleza es esta marca y qué marca la marca. Esta marca tiene la naturaleza de *una falta*, de *una falta que marca que allí hubo huella del paso* (trace de pas), y, por lo tanto, *marca al mismo tiempo su desaparición* (pas de trace). *La marca*, por lo tanto, *recuerda y evoca a la huella faltante*; es *un recuerdo y llamado a la vez, de su falta*.

Pero, ¿de qué falta se trata? *De la falta de un cuerpo y de una imagen que desaparece*; conmemora en su recuerdo, *la presencia de una falta y la falta de una presencia*. Es decir, que si el sujeto –retomando el gastado aforismo lacaniano ampliamente revisitado– es *lo que un significante representa ante/para, otro significante*, el sujeto *pasa* (pas), –desaparecido y borrado–, por el significante, pasa y desaparece, se elide por la barra que lo marca y que hace huella en él. Así, en el otro extremo de la cadena se establece *un movimiento de retoma que marca en el significante su desaparición*. Por eso, en este pasaje que es un pasar (pas), se establece un movimiento y un ritmo en el que *la huella borrada hace y se hace presente en la marca*.

En este sentido, este *tema* (sujet), en su movimiento, y en su ritmo, va a tratar de dar cuenta de las relaciones que se establecen entre: *significante, voz, mirada, imagen, letra, y escritura*.

En la clase *Clase del 14 de mayo de 1969*, del Seminario 16, *De un Otro al otro* (1968 – 1969),<sup>450</sup> Lacan va a plantear que la huella se basta a sí misma y se distingue del significante de una manera distinta respecto del signo, ya que si *el significante es lo que representa al sujeto para otro significante y, el signo representa algo para alguien, la huella al bastarse a sí misma, no tiene ninguna necesidad de nadie*, entonces se pregunta si es posible situar ahí en la huella, lo que él había referido como *esencia del sujeto*. Él responde a este interrogante diciendo que: “Nosotros podemos plantear, de ahora en adelante, eso que deviene huella, por metáfora; el signo, si ustedes quieren, por metáfora también. Esas palabras no están en su lugar en tanto acabo de descartarlas... lo que significa un sujeto en tanto que esa huella, ese signo, contrariamente a la huella

---

que una suerte de valor de soporte, de apólogo, midan la diferencia entre esto, que al comienzo quizás va a parecerles un juego de palabras, pero justamente, es uno: está la huella de un paso (*la trace d'un pas*). Ya los he llevado sobre esta pista, fuertemente teñida de un aire mítico, correlativo, justamente, del tiempo *en que comienza a articularse en el pensamiento la función del sujeto como tal*, Robinson, ante la huella de paso (*la trace de pas*), que le muestra que en la isla no está solo. La distancia que separa este *pas* (paso) de lo que devino fonéticamente el *pas* (no) como instrumento de la negación, ahí están justamente los dos extremos de la cadena que aquí les pido que sostengan antes de mostrarles efectivamente lo que la constituye, y que es entre las dos extremidades de la cadena que el sujeto puede surgir, y en ninguna otra parte.”

<sup>450</sup> Jacques Lacan, *Leçon 20, 14 Mai 1969*, “Séminarie 16, D'un Autre à L'autre, (1968 – 1969)”, Staferla, staferla.free.fr, pp. 158-159.

natural, no tiene otro soporte que la *en-forma* [en-forme][de] A.”,<sup>451</sup> es decir, se soporta, su soporte es, –lo voy a rescribir así–, la (*aen*)-*forma*<sup>452</sup> del Otro,<sup>453</sup> es decir, la (*aen*)-*forma de Otro y en el Otro*. ¿Qué quiere decir esto?

Lacan dice que la huella pasa de la (*aen*)-*forma*<sup>454</sup> [en-forme] de A de acuerdo a los modos en los que ella es borrada, con lo cual, en esta operación analítica de conmutación de la lengua de un análisis, el (A) adquiere un estilo. Es decir, el estilo es un estilete que marca la borradura presentificando al sujeto como barrado, elidido por la barra que lo marca.

En este sentido, el sujeto, son los modos mismos (las mismas formas), por los cuales, como impresión (como marca), la huella se encuentra borrada señalando una distinción –nos viene a decir Lacan– “intitulando lo que podría decirse de ello: los cuatro borramientos del sujeto”<sup>455</sup> [cuando dice *cuatro*, respecto de los borramientos que atañen al sujeto, se refiere a las cuatro formas que toma el objeto (*a*), aunque en sentido estricto, las formas que puede tomar, como son singulares y no se reducen a cuatro.]

El sujeto, –dice Lacan en esta clase–, es el que borra la huella transformándola en mirada; mirada a ser entendida como hendidura, vislumbre [*entr'aperçu*],<sup>456</sup> siendo por allí que él aborda lo que se refiere al otro que ha dejado la huella, que ha pasado por allí, y que está más allá. De este modo, llega a situar que aquello que define al sujeto y que lo distingue de *todo organismo viviente* en tanto animal que habla, es que puede borrar sus huellas, pero, de modo tal, que esta borradura que hace sobre las mismas huellas, y esto hace de ellas algo más que huellas, es decir, puede hacer “*citas que se da a sí mismo*”. Vemos aquí, que estas “*citas que se da a sí mismo*” remiten a dos hechos; el primero, refiere al lugar donde acude, y el segundo, al hecho de *poder volver sobre sus dichos*: “*se cita*”. En ambos casos, –que se producen en sincronía–, se juega en esta cita, la ex-citación, es decir, no sólo la *citación desde afuera* –punto necesario para acudir a la cita, es decir, es necesario estar afuera (en otro lugar) para poder acudir a la cita–, sino también en este movimiento, la relación que se establece entre lo que *desaparece y sobre lo cual se apoya, se da cita (se ex-cita)*, articulando, pulsión y significante, es decir, *ubica, sitúa, y realiza*, cómo la satisfacción logra localizarse en la representación. Y, al mismo tiempo, esta operación da lugar a una estructura, de acuerdo a la lectura que se haga; ya que, este hecho le va a permitir *reinscribirse en Otro lugar*. Si a este movimiento lo denominamos *estructura*, estamos entendiendo aquí *estructura* como una *operación de conmutación de la lengua en objeto* al producirse

---

<sup>451</sup> Jacques Lacan, *Leçon 20, 14 Mai 1969*, “Séminarie 16, D'un Autre à L'autre, (1968 – 1969)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 159, (traducción personal).

<sup>452</sup> En francés *an-forme* y *en-forme* son homofónicos, por eso hay un juego homofónico del *a* incluido en la forma del Otro, siendo lo que lo conforma y le da forma.

<sup>453</sup> No podemos dejar de notar, a su vez, que, escrito así, la (*aen*)-*forma de Otro*, presenta la siguiente resonancia: la (*a*) en forma del A, es decir, que la (*a*) toma la forma del Otro, se trans-forma, el Otro deviene (*a*). Si lo pensamos de esta manera atañe directamente al plano transferencial en una operación en el que la lengua (A) conmuta en objeto (*a*), al producir el (*a*) dicha transformación, o más bien, dicha conmutación.

<sup>454</sup> El juego homofónico de *en-forme* con *in-forme* en francés además remite a estar informado, hecho que revela el tema de la notificación también por escrito.

<sup>455</sup> En el neologismo *effaccons*, Lacan realiza un juego de palabras entre faron (manera) y eifarons (de effacer, “borrar”).

<sup>456</sup> Lacan efectúa un juego homofónico entre “*entre aperçu*” (entrever- vislumbrar haciendo mención a lo que fulgura y destella, que se ve a través de la hendidura (fente) y “*entr'aperçu*” lo que se percibe como *a*, a través de la hendidura, remitiendo al objeto mirada.

una convergencia de faltas entre *pulsión* y *lengua*, por eso, cuando Lacan dice que: “Cuando Pulgarcito esparce las piedritas blancas, éstos, son otra cosa que huellas.

Sientan aquí la diferencia que ya se esboza en la manada, que al perseguir algo tiene una conducta, —conviene decirlo—, que se inscribe en el orden del olfato, del husmeo —como se dice—, y la cosa no es forzosamente extraña (ajena) al animal humano. Pero, otra cosa es esa conducta y la escansión de una huella (traza) señalada como tal, sobre el soporte de una voz. Ustedes tocan aquí el límite. A nivel de la jauría, este ladrido, ¿quién osará sostener que él recubre las huellas (trazas)?

Esto ya es al menos eso que se puede llamar *esbozo de palabra* (*esbozo de habla*), pero, distinto; distinto es ese *soporte de la voz*, de lo dado de la voz. *Allí donde hay lenguaje, allí es donde está ese soporte que caracteriza de un modo autónomo un cierto tipo de huella (traza). Un ser que pueda leer su huella (traza), eso basta para que pueda reinscribirse en otra parte que allí de donde él la había llevado (producido primero). Allí, en esta reinscripción se encuentra (está), el lazo que lo hace dependiente de Otro, cuya estructura no depende de él.*

Todo se abre dando lugar a eso que es del registro del sujeto definido como: *aquél que borra sus huellas.*<sup>457</sup>

Continúa la cita: “El sujeto, en el límite, y para hacer sentir la dimensión original de eso que se trata, lo llamaría: aquél que reemplaza sus huellas (trazas) por su firma.

Y ustedes saben que una firma no exige mucho para convertir a alguien en sujeto; en la Municipalidad, un iletrado que no sepa escribir, basta con que haga una cruz, —símbolo de la barra barrada, de la huella (traza) borrada—, es la forma más clara de eso de lo que se trata cuando se pone en primer lugar un signo, y después algo que lo anula; esto alcanza como firma. Y que ésta sea la misma para todo aquel al que se le pida, no cambia en nada el hecho de que ésta será recibida para autentificar en el acto en cuestión, la presencia efectiva de alguien que jurídicamente es considerado, ni más ni menos, como un sujeto. Pero, es ahí, en ello donde trato de definir el nivel, —no ciertamente para hacer de él un absoluto—, sino, justamente para señalar (marcar) sus lazos de dependencia, porque el señalamiento comienza aquí: *El significante nace de sus huellas (trazas) borradas.*

Entonces, ¿qué consecuencia tiene esto?

Es que estas huellas (trazas) borradas no valen más que para el sistema de las otras [huellas/trazas borradas], ya sean semejantes o las mismas que esas otras [huellas/trazas borradas] establecidas (instituidas) en sistema. [cf. Seminario sobre la carta robada:  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$ ]. Es sólo allí que comienza el alcance tipo del lenguaje. Esas otras huellas (trazas) borradas son sólo admitidas. ¿Admitidas para quién?

Y bien, ahí volvemos a ponernos de pie, del mismo modo que al nivel de la definición del sujeto, en tanto que un significante lo representa para otro significante, (las huellas/trazas) son las únicas admitidas, ¿para quién? Respuesta: para otras huellas; un (pa-âté) [no se ha ido/paso ido] —como dice Bridoison en *Las Bodas*<sup>458</sup>— eso no cuenta. Por eso, él tiene tanto interés, porque para Bridoison, quien se toma en serio las huellas (trazas), podría ser que contara; Es alguien sin apuro (c'est un “pas hâté”).<sup>459</sup>

Lacan efectúa aquí un juego de palabras entre *pa-âté* homofónicamente similar a *pas hâté* que puede traducirse como *no se ha ido*, pero también *el paso ido*, haciendo

<sup>457</sup> Jacques Lacan, *Leçon 20, 14 Mai 1969*, “Séminarie 16, D'un Autre à L'autre, (1968 – 1969)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 159.

<sup>458</sup> Se refiere a las Bodas de Fígaro.

<sup>459</sup> Jacques Lacan, *Leçon 20, 14 Mai 1969*, “Séminarie 16, D'un Autre à L'autre, (1968 – 1969)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 159.

referencia al pie que se fue, que daría lugar a varios sentidos, entre ellos, a un mal paso o metida de pata por alusión, ya que metida de pata en francés es *faux pas, paso en falso* y podríamos forzar a *falso no*. Siguiendo esta línea, podemos decir que *pa-âté* llevaría a pensar –tomando en cuenta el contexto en que Lacan alude a Bridoison en Las Bodas de Fígaro–, que la metida de pata, el paso ido, el paso en falso, de un no casado, no cuenta hasta que se tiene en cuenta la huella que deja el paso ido. El punto principal radica en *la huella como efecto del paso que se fue, y su borradura*.

Continúa Lacan: “Desde entonces, si sabemos que esas huellas (trazas), esas huellas que no son borradas más que por estar ahí, borradas –como una lámina en papel de aluminio–; esas huellas tienen otro soporte que es justamente, la (*ae*)n-forma del A (*Otro*) [l’en-forme du A], en tanto que, es necesario para esto que él haga un *a*, un *a* que funcione a nivel del sujeto; entonces nosotros tenemos que considerar estos *a* en el plano de la sustancia.”<sup>460</sup> Aquí Lacan plantea esta metáfora de la lámina u hoja de papel de aluminio comparándola con las láminas de pintura, esto es lo que se resalta y permite, por diferencia, ver algo más. Lo que Lacan nos presenta aquí, y que es tan difícil de comprender, es la relación de la lámina que hay entre la sublimación y materialización; en este sentido, Bridoison, debe marcar la diferencia entre el paso ido, el que se fue, la huella, el trazo que deja, y la lectura que, de ahí, de eso, se desprende. Entonces, podemos entender en esta articulación una relación que se establece, entre el borramiento del sujeto, su imagen, el origen significante en la borradura de la huella, la firma que constituye al sujeto en el marco de la legalidad sostenida desde el Otro, la lectura, que plantea siempre una mirada retroactiva que recae sobre la huella borrada, la voz que, como señalamos anteriormente, remite a la cita a la que acude el sujeto en la lectura que se hace respecto de la huella borrada, y la ex-citación en todo este movimiento que plantea una estructura y por esto mismo, la mirada ex-citada, lo plantea como “lo que hace el alcance de un elemento, por ejemplo, como una mirada en el erotismo, y se plantea la pregunta –porque ella es sensible– a nivel de la relación de eso que se inscribe de la mirada, a la huella.”<sup>461</sup> En este “*de la mirada a la huella*”, localiza *lo que la mirada inscribe como huella y la lectura que ésta realiza respecto de la inscripción que produce*, de ahí la pregunta que se formula acerca de si una mirada erótica (ex-citada), –citada ahí y que ahí toma lugar–, deja huellas a nivel de algún otro. Y, no sólo dice que efectivamente es así, sino que además, en este nivel se plantea el registro del pudor en el que esta mirada se inscribe de un modo sensible, por esto señala que el pudor “es una dimensión sólo propia al sujeto como tal”, aseverando que “*la escritura se afirma en relación con la escritura de la mirada como objeto (a)*: Allí está lo único que puede dar su estatuto correcto a una gramatología”,<sup>462</sup> es decir, a una ciencia de la escritura, ciencia que podemos entender en esta relación *que establece* y *que se establece entre mirada y huella*, respecto de lo que ya había señalado como “*lo entrevistado*”, es decir, *el corte en lo visto*, donde la mirada en este corte *inscribe, produce e instala una marca que marca al cuerpo originando, provocando y causando un sujeto borrado por esta marca que lo constituye*, por eso, el sujeto va a localizarse ahí en el hueco que la pulsión (mirada) cava en el cuerpo.<sup>463</sup> Estableciéndose –como ya señalamos–, en esta convergencia de faltas, la localización de la satisfacción en la

<sup>460</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, pp. 159-160.

<sup>461</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 159.

<sup>462</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 160.

<sup>463</sup> Un corolario que podemos extraer esto mismo, es que en los casos en los que se presenta la falla epistemo-somática siempre hay una correlación entre *la enfermedad orgánica y la vergüenza, una vergüenza furtiva y secreta*.

representación, es decir, una comunidad topológica entre pulsión y lengua; por eso Lacan establece claramente, que, la mirada produce, “en toda su ambigüedad –que ya señalé anteriormente a propósito de su relación con la huella–, *lo entrevisto*, y para decirlo todo, *el corte en lo visto, la cosa que abre más allá de lo visto.*”<sup>464</sup>

En esta *cosa que abre más allá de lo visto: la escritura*, toma una relevancia central para evaluar lo que atañe al lenguaje, y Lacan nos muestra que este acento recae en que ésta “*sea primera y deba ser considerada como tal a la vista de eso que es el habla (parole)* y que la escritura sea primera y deba ser considerada como tal; es lo que, después de todo, quizás, puede ser considerado no sólo como lícito, sino hecho evidente, por la sola existencia de una escritura como la china donde, claramente, eso que es del orden de *la aprehensión de la mirada*, no es ni está sin relación de eso que se traduce a nivel de *la voz*; a saber, que hay elementos fonéticos, pero también que hay muchos de ellos que no lo son, siendo esto en particular tanto más sorprendente, porque desde el punto de vista de la estructura, de la estructura estricta de eso que pertenece (se encuentra y está) en un lenguaje, ninguna lengua se sostiene de un modo más puro que esta lengua china donde cada elemento morfológico se reduce a un fonema.”<sup>465</sup> En este punto es necesario notar que contrariamente a lo que se sitúa acerca de la escritura como posterior al habla, que Lacan invierte el orden; es lógicamente necesario que la escritura sea primera para que el habla se constituya en cuanto tal. Ahora bien, ¿en qué sentido podemos hablar de escritura? En el sentido de que *la huella borrada es leída en el punto en el que el sujeto aparece en la lectura de este borramiento*, por esto mismo, tal como aparece en la escritura china, *la aprehensión de la mirada en la lectura de la huella borrada* se encuentra en relación directa, *con eso que se traduce a nivel de la voz*, con elementos fonéticos que mueven el cuerpo desde el origen; esto hace a la estructura, a *la estructura que pertenece, se encuentra y está en un lenguaje que toca al cuerpo* a través de los primerísimos fonemas que lo mueven desde el origen. En este sentido, la escritura lejos de ser la transcripción de lo que se enuncia en palabras, “*es otro sistema; un sistema al cual, eventualmente se engancha lo que es recortado en otro soporte: el de la voz.*”<sup>466</sup>

El corte, entonces, *define y materializa los soportes en la mirada y la voz*,<sup>467</sup> que, *reemplazando a la huella* (traza), instituye –indica Lacan– “esta suerte de conjunto donde una topología se construye, en última instancia, definiendo al Otro”.<sup>468</sup> Sin embargo, va a explicar Lacan, que estas consideraciones subestructurales no nos van a decir nada acerca de cómo ha comenzado, cómo se ha originado este Otro; y, por esto

<sup>464</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 160.

<sup>465</sup> Jacques Lacan, *Ibidem*, p. 160.

<sup>466</sup> Jacques Lacan, *Leçon 20, 14 Mai 1969*, “Séminarie 16, D’un Autre à L’autre, (1968 – 1969)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 160. [“Es entonces, precisamente allí, donde habría sido más simple –si se puede decir así– que la escritura no sea más que la transcripción de lo que se enuncia en palabras. Es sorprendente ver que, por lo contrario, la escritura [china], lejos de ser transcripción es otro sistema; un sistema al cual, eventualmente se engancha lo que es recortado en otro soporte: el de la voz.”]

<sup>467</sup> Si el corte, entonces, *define y materializa los soportes en la mirada y la voz*, no es más que, porque este soporte lleva a la pérdida de la mirada y la voz para que una imagen se construya en el espejo, de modo tal que, esta imagen se estructura desde el Otro como lugar que la aloja en tanto se produce, articula y emerge a través de una voz que representa y una mirada que dice, efecto de lo cual, el cuerpo queda extraído del espejo y el significante *porta, y transporta una imagen*, a partir de esta caída y pérdida de la voz y la mirada.

<sup>468</sup> Que una topología se construya definiendo al Otro, implica que este Otro queda definido como lugar (*topos*) en el que el sujeto se va a inscribir, y por esto mismo queda definido en Lacan –al menos en uno de sus aspectos–, lo inconsciente como el corte en acto entre el sujeto y el Otro.

mismo, “¿cómo se sostiene eso cuando él está allí?; ¿de dónde surgió?, eso es justamente lo que hasta el presente se ha dejado entre paréntesis.”<sup>469</sup>

Sigue Lacan: “Observación al margen porque continúo diciendo –lo que después de este 1 y este 2 concernientes a la mirada y la voz–, lo que podría venir a continuación es un aporte tomado por ese sesgo.

No es –inmediatamente ustedes lo ven– en la relación del sujeto al Otro en tanto que estructurado que ocurre lo que se anuncia ahora como siendo la demanda. Cosa singular, entonces, que en el orden del objeto (a), el pecho y las heces parezcan venir al primer plano, al punto casi de dejar en una cierta sombra los términos de la mirada y la voz, en el manejo más frecuente de lo que se trata en la regresión analítica. Ustedes ven aquí que estamos forzados, al contrario, a suponerlos construidos sobre soportes, mirada y voz. Lo que va a hacer, por supuesto, elemento en la demanda, y que si reencontramos aquí un objeto (a), es, por lo tanto, la ocasión de señalar que lo que es demandado, no es jamás más que un lugar, y que no es por nada que el lugar [place] evoque ese enchapado [placage],<sup>470</sup> que es la esencia donde definimos en el pecho como análogo de la placenta, en la medida que él define la relación subjetiva fundada –tal como conviene instituirla–, en las relaciones del niño y de la madre.

El rol amboceptor del seno entre el niño y la madre, es en realidad un rol predominante. Es en tanto que objeto (a), como ser enchapado [plaqué] a esa pared que el niño-sujeto<sup>471</sup> se articula, y que su mensaje es recibido de la madre y que le es respondido.

Lo que se demanda con sus significantes. He aquí cuál es el tercer término, y ustedes pueden ver su enlace con ese otro elemento (*a*), [la voz].

En fin, al articular las cosas por ese sesgo, nosotros veremos, podremos palpar eso que se engendra, a saber, todo lo que es sentido, hablando propiamente: el significado; es en tanto efecto de caída de ese juego que debe ser situado aquí.

Lo que hay en el sentido..., que no es sólo efecto, sino efecto rechazado, pero también efecto que se lleva, y efecto que se acumula..., la cultura –para decirlo en su totalidad– participa de ese algo que se destila, participa de una economía fundada sobre la estructura del objeto (a), a saber, que es precisamente como desecho, como excremento de la relación subjetiva como tal, que es eso que hace a la materia de los diccionarios, –de lo que se dice ser el cúmulo de los sentidos que se han concentrado en el curso de cierta práctica registrable por haber devenido común alrededor de un

<sup>469</sup> “Seguramente, el término del corte es lo que predestina esos soportes –también bien definibles materialmente como la mirada y la voz– lo que los predestina a esta función de ser, lo que, reemplazando a la huella, instituye esta suerte de conjunto donde una topología se construye, en última instancia, definiendo al Otro.

Como ustedes ven, no se trata aquí más que de consideraciones subestructurales, por supuesto, éstas no son del todo originales, porque, después de todo, esto no dice cómo ha comenzado este Otro, sin embargo, ¿cómo se sostiene eso cuando él está allí?; ¿de dónde surgió?, eso es justamente lo que hasta el presente se ha dejado entre paréntesis.”, Jacques Lacan, *Leçon 20 14 Mai 1969*, “Séminarie 16, D'un Autre à L'autre, (1968 – 1969)”, Staferla, staferla.free.fr, p. 160.

<sup>470</sup> Hay un juego de palabras entre lugar (place) y aplique, revestimiento o enchapado (placage). A su vez, conviene señalar que *placage* deriva de verbo *plaquer*, y se refiere a la aplicación o revestimiento de una materia sobre otra con mayor valor, un ejemplo puede ser un anillo de acero enchapado en oro. También se aplica en el sentido del revestimiento y parte de una obra que no forma parte del resto del cuerpo de aquella. En este caso, entendemos que el revestimiento que se establece entre pulsión y la lengua produce la escritura como tal, si entendemos que la letra es lo que se escribe.

<sup>471</sup> En este giro *enfant sujet* (niño-sujeto), a partir del juego que Lacan establece con lugar, enchapado, adherido y sujeto, sitúa a su vez, la sujeción, pero también *el tema* (*le sujet*), en el que se encuentra adherido *en y por* ese discurso materno.

significante—, es precisamente del registro del segundo objeto como objeto (a), del objeto anal, que es necesario aquí, inscribir en esta perspectiva.

Tales son las *cuatro desapariciones*<sup>472</sup> (borramientos) [effaçons], por las cuales el sujeto puede inscribirse. El sujeto que, en medio de esto es, seguramente hablando con propiedad, inaprehensible al no poder ser representado más que por un representante.

Es, en tanto él se inscribe en el campo del Otro, que él subsiste, y es a esto que debemos atender, si queremos dar cuenta correctamente de lo que está en juego (lo que es la apuesta) en el psicoanálisis.”<sup>473</sup>

Entonces, retomando y resumiendo lo que venimos desarrollando, Lacan exponía que bastaba con que un ser pueda leer sus huellas para que pueda reinscribirse en otra parte que allí de donde él las ha sacado, siendo que el sujeto queda definido como aquél que borra sus huellas reemplazándolas por su firma. Esto plantea la relación entre *inscripción, escritura, borramiento, lectura y presencia*. Siguiendo este desarrollo, hay un comentario que hace Marta Beisim en su artículo *Objetos, presencias*,<sup>474</sup> acerca de una acotación un poco lateral que efectúa Lacan en el Seminario 9, *La identificación* (1961-1962), cuando comenta que, para sacar un conejo de la galera, es necesario haberlo puesto primero. Vamos a ver, respecto de esta referencia aparentemente tangencial en Lacan –a partir de una reflexión sobre el comentario que Marta Beisim realiza sobre la misma–, la relación entre *significante, saber supuesto, sujeto, marca, letra, lectura, signo y escritura*.

Marta Beisim subraya que la importancia de este comentario reside en que el conejo que se puso en la galera y aquél que luego aparece, *es y no es el mismo*, ya que en un sentido es el mismo, en tanto y en cuanto, *es el que posibilita el truco*, pero, no es el mismo en tanto y en cuanto, *en distintos momentos su función es distinta*.

Distingue entonces tres momentos. En el primero, el mago coloca al conejo en el doble fondo de la galera, pero sustraído a nuestra mirada; hay allí oculto ante nuestra mirada *un conejo presente*. Se muestra entonces en este vacío la presencia de una ausencia (la del conejo cuya presencia en otro lado ignoramos).

En el segundo –que para los observadores es el primero– el mago muestra la galera vacía; allí, no contamos con la presencia del conejo. Podríamos decir que el conejo fue borrado ante nuestros ojos sin saberlo, mostrándose ante nosotros el lugar vacío o, dicho de otro modo, se nos muestra en este lugar vacío *la presencia de una ausencia*. Dice entonces Marta que por allí “había pasado un conejo, pero se borró”.<sup>475</sup> Afirmación que sólo puede ser hecha retroactivamente; en el tercer momento (el del acto mágico) cuando el conejo sale de la galera vacía, es en ese instante en el que se marca como presente la huella de un conejo borrado, y agrega que “no se nos presenta solamente un conejo que sale de la galera, porque además si fuese así, no produciría ningún placer el acto mágico; se nos presenta *un conejo que es a la vez un no conejo, ese que no estaba en la galera*.

*El placer de la magia* reside en que se realice el *no conejo como presencia*.<sup>476</sup> Es decir, que, en esta realización de *el no conejo como presencia*, pasamos de la presencia de una ausencia (la determinación de un lugar vacío, un lugar vacío que va a determinar

<sup>472</sup> Lacan se refiere aquí a los cuatro objetos clásicos, oral, anal, voz y mirada.

<sup>473</sup> Jacques Lacan, Leçon 20 14 Mai 1969, “Séminarie 16, D'un Autre à L'autre, (1968 – 1969)”, Staferla, staferla.free.fr, pp. 159-161, (traducción personal).

<sup>474</sup> Marta Beisim, *Objetos, presencias*, “Conferencias y Escritos”, Lecturas Clínicas, www.lecturasclinicas.com.ar, Buenos Aires, 2019, pp. 158-168.

<sup>475</sup> Marta Beisim, *Ibidem*, p.160.

<sup>476</sup> Marta Beisim, *Ibidem*, p.161.

una presencia), a la *ausencia de una presencia* (el lugar vacío) que se presenta como marca, es decir, –como dice Marta Beisim– “*el sacar un conejo de la galera*”, *es una marca, marca que representa algo que se lee como “¡Oh! Hizo magia” para nosotros.*

“La galera vacía es eso: *la determinación de un lugar vacío.*”<sup>477</sup> Pero, he aquí que, en la aparición del conejo, es decir, en su presentación, *se realiza como presencia la ausencia de una presencia de manera retroactiva*, esto es, *la suposición de que en ese vacío tuvo que haber habido un conejo desaparecido, borrado*. Entonces, la lectura de esa marca que presenta el conejo aparecido, nos permite saber “*que el lugar se vació*”, se tuvo que haber vaciado y que en realidad quedó vacío *porque algo desapareció allí, y efectivamente se borró*; sin embargo, en sentido estricto se borró algo que *nunca estuvo ahí presente*, ya que el conejo desde el vamos nunca ocupó ese lugar vacío sino que siempre estuvo escondido en el doble fondo de la galera, en este sentido, esta presentación en acto produce e inaugura una suposición de saber respecto de lo borrado: el conejo del primer momento.

Entonces, la presencia que se presenta en el conejo se reconstruye après coup, como huella de su desaparición, de modo tal que en esta presencia emerge un decir: *allí debía haber habido un conejo presente, pero ausente a nuestra mirada, por lo tanto, es un truco*. Hay entonces *un saber que se hace presente como supuesto y un placer que se realiza en esa suposición*, efecto del acto que se realizó como mágico.

Tenemos entonces, en la realización del acto mágico la formulación de un tiempo lógico que comprende *un instante de ver* (adquisición de un punto de vista respecto de un recorte que sitúa la determinación de un vacío), *un tiempo de comprender* (el tiempo posterior a la aparición del conejo en el acto mágico) y *un momento de concluir* (la lectura con la letra, de la estructura localizada del objeto que aparece y produce el cierre como efecto de la marca, en una diacronía en la que se sostiene el tiempo lógico).

Marta extiende la analogía del acto mágico con la emergencia del significante de la siguiente manera. Forzando la comparación para dar cuenta de la emergencia del significante, decía que cuando se marca la presencia del conejo mágico que sale de la nada, “ese movimiento no sabe nada de aquél otro conejo presente en el primer tiempo dado que lo que se recupera es una nueva presencia que requiere de su previa desaparición.”<sup>478</sup> –señala ella–, pero, en sentido estricto, –como situamos anteriormente–, *no se recupera una nueva presencia sino la presencia de una ausencia que se presenta en el conejo*, en este caso, *en el objeto que aparece como letra donde la marca que se produce el cierre lo localiza permitiendo en ese acto una lectura en el tercer momento*. En este sentido, el segundo momento, el de la huella borrada, ubica retroactivamente ese borramiento como desaparición del sujeto situando, como bien señala Marta Beisim, de que *el primer momento represente al sujeto para el segundo*. Entonces, esto que señalamos como momentos, adquieren un valor y estatuto de significante en tanto cortes, de una temporalidad lineal e infinita, situando en esta pulsación, que en este segundo momento (corte) al no saber nada respecto del primero, lo supone. ¿Qué supone? La desaparición de un sujeto. La consecuencia clínica más inmediata de esto resulta que *el sujeto nunca sabe dónde está*, ya que *se ubica como falta, como falta en ser, un ser que está en su desaparición y en relación con algún elemento que no lo termina de representar*.

El tercer momento, cuando aparece el conejo en la galera, en la determinación de ese lugar vacío del primer momento, se marca; *el acto produce una marca como cierre en*

<sup>477</sup> Marta Beisim, *Ibidem*, p.161.

<sup>478</sup> Marta Beisim, *Ibidem*, p. 161.

*la presentación del objeto que aparece*: el conejo en el acto mágico, pero siguiendo con la comparación, *la letra que se lee en la marca que produce un cierre*. En este sentido a diferencia de lo que sitúa Marta Beisim, no se alcanza el nivel del signo, —que siguiendo la definición de Lacan representa algo para alguien—, sino *la dimensión del objeto* en tanto *la marca produce un efecto de cierre y posibilita una lectura, la lectura de la localización del objeto*: un goce especificado, localizado. Esta es una operación transferencial en tanto y en cuanto el saber que se produce es *un saber supuesto* en los dos sentidos: *supone un sujeto y esta suposición configura un saber supuesto*, produciendo performativamente *un sujeto supuesto saber*. Es decir, que frente a *la imposibilidad de representación se sigue la vía de la suposición de algo que nunca estuvo*. En este sentido, —siguiendo con la comparación—, el conejo que sale de la galera no es un signo como plantea Marta Beisim, sino *un objeto que causa al sistema significante localizando en este sistema una marca que lo cierra; cierra el deslizamiento infinito de los significantes*, y así, en este sistema, *el sujeto queda representado por un significante para otro como falta*. Como consecuencia de esta lectura hay *un placer que se recupera y una satisfacción que se pierde* —no me voy a extender en esto—.

Ahora bien, si el tercer momento —como decíamos— marca la desaparición del sujeto —operación que tendría lugar pospubertad—, Marta Beisim señala acertadamente que en el niño “esto no sería posible, porque, si bien está en relación con la presencia y la ausencia y con la falta de objeto, la falta que importa y que lo determina es, en principio, la del Otro. También la propia —por ejemplo, cuando descubre que su pene real no entra en el circuito de la demanda como en el caso de Juanito—, pero *no llega a la falta de representación absoluta que lo sitúa como ser sexuado y parlante cuando puede disponer del acto sexual*.

Diremos entonces que, en vez de *marca* hay *juguete* y que *el juguete presentifica al objeto borrado como si fuera el mismo [...] Se cumple lo que se describe como propio del juego en el sentido de que el que juega o el objeto con el que se juega, pasan a ser otros distintos de quienes son.*<sup>479</sup>

El hecho del padecimiento sufrido en un paciente adulto que se exterioriza en la manifestación de una falla epistemo-somática, nos da a pensar acerca de las dificultades respecto de la inscripción de la falta que se consolida con el descubrimiento de que el pene real no entra en el circuito de la demanda posibilitando el avance hacia el significante faltante cuando ya dispone del acto sexual. Podemos decir entonces que, si encontramos *una falla en esta inscripción*, quedaría comprometida la posibilidad *de presencia del objeto, conjuntamente con su borramiento*. De modo tal que, así como se plantearía en el primer momento del ejemplo, del conejo que sólo sería visible para el mago, no podríamos saber el estatuto y la dimensión de estos objetos cuya presentación no termina de definirse, es decir, su presencia queda comprometida y con esto el borramiento del sujeto queda en suspenso, de modo tal que no podríamos situar allí ninguna significación. En este sentido, es el registro del cuerpo el que queda comprometido conjuntamente con su registro imaginario. *La instalación del malestar en ese momento se plantea desligado del sistema del lenguaje*. Con lo cual podemos establecer que es un tiempo en el que todavía *un decir no logra constituirse como tal* en tanto y en cuanto es *un tiempo no vacío sino cargado con la traza, con la marca de un padecimiento que no termina de inscribir una huella y, por ende, su borramiento*. Un padecimiento que *no arma sistema con el lenguaje, con la lengua*, ubica a una persona

---

<sup>479</sup> Marta Beisim, *Ibidem*, p.162.

*totalmente de manera absoluta*, en la cual presencia y representación pierden distancia y es tragada por la situación dirigiéndonos una presencia que no podemos leer, porque ahí, el sujeto queda en suspenso. Sería incorrecto decir que la lesión de órgano nos plantearía una inscripción que no podemos llegar a leer, ya que, por lo que dijimos es más bien, *la falla en la inscripción lo que lleva a que el órgano en cuestión quede lesionado*.

Cuando –en la situación clínica que les comentaba anteriormente de esta paciente–, surge el movimiento de *esquive de las preguntas* de su lado, y la intervención acerca del juego del quemado, en ese mismo movimiento, *un decir se presenta saliendo de esa presencia ausente* dando lugar a la constitución de *la fantasía* que aparece posteriormente *borrando en ese movimiento la presencia de esa ausencia y borrando el padecimiento ligado al momento en que no se podía decir. Emerge un decir en el hablar y se reestablece la distancia entre presencia y representación*. Se produce *una inscripción y borramiento al mismo tiempo*, ubicando a la huella como *huella borrada*, (pas de trace), situando el *borramiento del paso* (pas) en el que el sujeto todavía no desaparecido se localizaba y ese mismo paso (pas), se presenta como *no* (pas) en el decir, constituyendo un decir. *Un decir queda afirmado y la negación queda inscripta*.

Como podemos apreciar se producen dos planos, dos escenas que quedan conectadas, *la de la infancia (juego del quemado)* y *la del padecimiento pospuberal* que, al quedar el cuerpo representado, constituido en el registro imaginario, *es posible una lectura en el decir*. La dimensión de la repetición se relanza en el acto mismo del decir, y comienzan a inscribirse diferencias; con esto surge el humor, recuperación de placer y pérdida de satisfacción, en tanto y en cuanto la satisfacción queda localizada en la representación.

La conmutación de la lengua en objeto con su caída parcial en estas tres sesiones que traje para compartir con ustedes posibilita que la significación se detenga en el movimiento que se produce en el corte mismo de la sesión y el inicio de la siguiente, permitiendo una lectura: *La letra se localiza conjuntamente con la inscripción de la huella; la huella se hace presente*. Esta operación propicia una realización de deseo en el interior mismo de la lengua conjuntamente con recuperación de placer y pérdida de satisfacción.

La operación transferencial en juego implica las caídas parciales del objeto sesión tras sesión, permitiendo la inscripción y borramiento de la huella inicial. La localización de fantasías (superman, ser madre, etc.) y la fantasía transferencial (el nonato), ubican un personaje; esta localización permite dar el paso que efectiviza que la huella se borre (pas de trace), dando lugar la producción de significación en el acto de decir.

### 3

#### *De la Falla a la Falta en la operación analítica. Conclusión.*

Podríamos decir que en el pasaje de la falla epistemo-somática a la localización de la falta, ésta *debe ser producida, descubierta y reconocida* como si su presencia estuviera amenazada. Todo resulta como si primero hubiera que asegurarse de que *hay*; y este *hay* (que no es el grito de dolor, sino que se localiza en el dolor mismo), *va a poder producir, descubrir y reconocer la falta*, es decir, *va a haber falta*, para *poder decir; para que un decir vuelva a tener lugar*. Por esto mismo, *la falla epistemo-somática demanda cuerpo y al cuerpo como Otro*.

### 4

## *El juego en la infancia y la constitución del síntoma pospubertad.*

Si nosotros pensamos que la constitución del síntoma pospubertad se encuentra en relación directa con el juego no reconocido en la infancia, hay necesariamente una vinculación entre lo que Fukelman plantea como *pictograma en la infancia y su relación* con la actualidad del acto del juego que se encuentra dificultado en el hecho de que el deseo se realice como presencia, y *la falla epistemo-somática pospubertad* respecto del concepto de presencia, tal como situábamos anteriormente.<sup>480</sup> Esto, por un lado.

Por otro lado, si pensamos cómo remite esto transferencialmente y ubicamos que hay una relación entre lo que ubicamos como falla epistemo-somática y relación con el establecimiento de la fantasía transferencial, y la cuestión pulsional que ubica una relación entre la máscara y el velo, entonces ahí se podría producir una *interpretación que lee una escritura que produce una inscripción de algo que llamaba, demandaba ser leído*, es decir, *de algo que llamaba a la lectura*.

*En el fantasma el objeto representa una marca que plantea la desaparición del sujeto; en la pulsión el corte orgánico da una posición.* En la pulsión hay un corte orgánico que tiene que ver con las zonas erógenas dando un punto de vista y delimitando una posición: la extracción del mimetismo. Esto propone toda la dimensión que trabaja Fukelman con relación a la función de la máscara, con lo cual la función de la máscara no está en relación al fantasma, está en relación al trabajo de la pulsión, a la caída de la pulsión.

El camuflaje desarrolla la función del velo en el sentido de la ocultación del Falo, y ahí aparece lo fantasmático en Lacan con relación al sujeto elidido y el objeto que representa la marca. Entonces, hay una relación de congruencia entre lo que es la función de la máscara y el Falo simbólico  $\Phi$ .

En todo sujeto, un objeto que nos representa, nos retira de la omnipotencia; retiro de la omnipotencia que produce una marca que al constituirse en el corte orgánico ubica y nos ubica en una posición otorgándonos un punto de vista. Esta es la vía pulsional en la que ubicamos la representación ligada al fantasma; entonces aquí tenemos la línea de la filiación, del tótem y el intento de representar la desaparición cuando todavía estamos acá. Para quienes quieran profundizar este desarrollo pueden consultar el texto de Faig, *Ilaciones en torno al axioma italiano*.<sup>481</sup>

Volviendo a la presentación clínica que hice, en la última sesión aparecía –a partir de lo que trabajé en la primera reunión–, una fantasía en la cual la paciente afirma: “yo tenía que obrar como hombre porque con eso iba a conseguir lo que quería”. En esa sesión se trabaja este punto con relación al personaje de superman. Cuando se trabaja esto con relación al personaje de superman –y en *superman* aparece la relación del *superhombre* en términos de *dejar el deseo singular de lado en función de satisfacer la demanda del otro*, cosa que estos años se venía trabajando en esta paciente–, aparece otra fantasía donde ella dice que fue equivocado en ella pensar que en esa posición de superman –donde se trabaja su posición de espectadora, quedar expectante del espectáculo del mundo–, ella dice que estaba equivocada en haber pensado que *desde esa posición y en esa posición iba a recibir algo de lo que fantaseaba que iba a venir*, y

<sup>480</sup> Con respecto al concepto de pictograma, se puede consultar el texto de Fukelman, *Del pictograma, “Del pictograma y otros textos”*, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2020. (Material de circulación interna), pp. 22-29.

<sup>481</sup> Carlos Faig, *Ilaciones en torno al axioma italiano*, “Formalización del Seminario de Lacan”, Ricardo Vergara ediciones, Buenos Aires- Argentina, 2014, pp. 87-100.

que no había para ella otra forma conocida porque las formas vistas en los otros –y se refiere a los personajes familiares–, la ubicaban en torno al ideal. Pero, este ideal era por un lado *el desamor* en vez del afecto donde se pregunta, “si así no iba, ¿qué podía hacer yo para el amor, más que dar, más que pedir? En este *dar más que pedir*, aparece el tema de *la espectadora como personaje* que la vincula a la relación fantasmática, *superman, la cuestión del Fallo y el velo*.

Por el lado de lo pulsional aparece el tema invocante, concerniente a *la imposibilidad de pedir*.

Sesión siguiente a esa, quince días después, comienza preguntándose y preguntándome “¿por qué hay gente que le interesa saber cuánto cobra uno por el trabajo que hace?”, le pregunto quién le había preguntado eso, y me dice que fue la madre. La madre le pregunta acerca de su trabajo como masajista, entonces le digo que *si la madre le pregunta eso es porque se quiere ahorrar algo sabiendo que ella cobra poco*. Ella se ríe, y me dice “mi madre siempre me da letra”.

En las reuniones pasadas habíamos trabajado en las ilaciones de estas sesiones, todo el tema del *cambio de letra*, el pasaje de *la cantidad a la calidad*, el tema de las *migajas, cómo remitía al recuerdo infantil, la relación de amor, y cómo se vinculaba eso con el tema del ardor, la quemadura*. Entonces, se queda reflexionando y dice “tengo que agradecer a la cuarentena que por primera vez vi lo que puse afuera. Pude ver a la distancia cuánto le puse a mi madre, al Negro...”, todo en esa línea el afecto en relación al amor, el afecto en relación al refugio, y después de esto dice “¿no sé por qué ahora me aparece la palabra deseo?”, entonces le digo, porque a lo mejor como no lo puede ocultar, está a flor de piel. Podemos decir, que en esto que “*sale*”, puede empezar a ver porqué lo que ella quería “*no salió*” como quería.

Entonces dice que bueno, al final ella es como todo los seres humanos, que no tienen nada para sonreír, aparece esta queja, y tiene ahí una asociación respecto de que siempre que se levanta, sueñe o no sueñe, ni bien se levanta lo primero que le aparece es la palabra crueldad, piensa en esta palabra; con relación a esta palabra, ella piensa que *crueldad*, es una crueldad hacia ella misma, pero no hacia los otros, al contrario, siguiendo esta fantasía de superman, *ella da, pero no puede pedir*, entonces siempre está a disposición del otro. Entonces, con relación a esto de la crueldad, de la crueldad con ella misma, empieza aemerger (nacer) un tema, y dice que esta semana en la espalda tiene un brote. Ahí intervengo ubicando que esto que carga que está atrás, –lo del pasado–, y si la crueldad es con ella misma, esto que le pesa atañe al tema de “*el ser madre, y no haber podido serlo*”. Este es un tema bastante *pesado* en tanto en estos años, no dialectizó demasiado para ella, ya que siempre quiso ser madre, pero no pudo serlo, pero tampoco adoptó pudiendo haberlo hecho, entonces yo le digo ahí que si la crueldad es con ella misma es porque *ella puso el cuerpo para proteger a sus hijos en el sentido de que la mejor manera de protegerlos era no tenerlos, y por eso puso el cuerpo*. Esta construcción le plantea alivio, contrariamente a lo que sucedía en otros momentos donde se angustiaba mucho por este tema. Entonces, ella tiene la crueldad a flor de piel, y la piel al soportar la crueldad permite proteger el deseo; esto en algún momento le sirvió, pero ya no le sirve más en la medida que el deseo aflora a flor de piel. Tan es así, que ahora puede hablar de otra manera, incluso pensando en la relación con el Negro, y dice que ahora no se siente la exigencia y la urgencia de contestarle inmediatamente los mensajes, pudiendo disfrutar de no estar exigida y respondiendo cuando ella quiere. Abro paréntesis. Retomando aquí lo desarrollado en nuestra segunda reunión respecto de la reflexión del número, la cifra y lo cifrado y la función del

realismo del número, podemos decir que el deseo de ser madre en esta paciente queda cifrado a flor de piel, ahí donde el deseo de su madre le borra (cifra) el nombre.

Entonces, tomando la pregunta que a ella se le hace al principio, el tema del deseo y la crueldad, se me presenta una cita que leí en el Seminario 22, R.S.I.,(1974-1975), donde Lacan hace referencia a su escrito *Acerca de la causalidad psíquica*, y la cita es la siguiente, ahí dice que “hay tres cosas sobre las cuales nada deja huellas, el hombre en la mujer, el paso de las gacelas sobre las peñas, y, más inaccesible a nuestros ojos hechos para los signos del cambista, la huella sobre la moneda tocada, huella que no hay, hay solamente usura. Es ahí que viene a soldarse, es el caso decirlo, ese algo anudado del que se trata.”<sup>482</sup> En este párrafo hay una nota a pie de página de Ricardo Rodríguez Ponte en la que subraya que “Dada la relación que hay entre esta autorreferencia de Lacan a su *Escrito*, y este momento del seminario en el que está hablando del círculo, que a su vez remite a lo imaginario, es interesante destacar que en dicho escrito Lacan pone en relación ese “proverbio árabe” con los “aspectos de la *imago*”, cf. *Acerca de la causalidad psíquica*, Escritos, pp.182-183. Sin embargo, hay una frase al final de este párrafo y comienzo del siguiente –que no se encuentra en la versión traducida por Rodríguez Ponte– que es la siguiente: “Je «trouve» assez pour avoir à fomenter le cercle, qui n'est du trou que la conséquence.”, “Yo encuentro lo suficiente por tener que comentar en círculo [para fomentar el círculo R.S.I], que *no hay otra consecuencia más que la del agujero*”. Si lo imaginario es la consistencia y la consecuencia que se extrae del círculo es el agujero, se marca en esto la relación con la *imago perforada*; pero, *la imago perforada* remite a la *perforación del sentido*, o dicho de otra manera, cómo la satisfacción se localiza en la representación, lo cual nos remite al tema de la relación que se establece entre *presencia, cuerpo y representación*. Otra manera de plantearlo es la comunidad topológica entre pulsión y lengua establece consecuencias en el agujero que es el cuerpo, situando a su vez, al cuerpo como -1.<sup>483</sup>

Volviendo al tema de la paciente, se articula con el hecho de que los hombres la marcan junto con la imposibilidad de tener hijos, y paralelamente a esto y en consonancia con esto, *el darse a ver y ser reconocida*, por la madre y por los hombres en el amor, en el sentido de *hacer roncha*.<sup>484</sup>

Entonces, con esta construcción respecto de la protección de los hijos y de la crueldad con ella misma, lo que surge es que más que *Cruela de Vil*, ella es *Cruela de “mí”*, ella ahí se ríe y me dice: “¡Lindo título para un tango! Bueno, ahora Ud. ya puede escribir un stand up, la música es un tango.” Acá termina la sesión. Lo interesante de este movimiento es que ella me pasó la letra, literalmente: *me dio letra*.

En esta interpretación y cambio de letra *Cruela de “(V)il”*, por *Cruela de “(m)í”* *nombre y cuerpo quedan localizados respecto de un personaje/máscara (satisfacción fálica) y cuerpo que se hace presente llamando a una lectura. Cuerpo y nombre se presentifican*.

Entonces, a lo que voy, respecto del planteo anterior, es esta relación de articulación entre lo fantasmático con relación al tema del mimetismo, que toca el tema del velo y el

<sup>482</sup> Jacques Lacan, *Seminario 22 R.S.I.*, Escuela Freudiana de Buenos Aires, traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, p.118.

Jacques Lacan, *Séminarie 22 R.S.I.*, Staferla, p. 100.

<sup>483</sup> Carlos Faig, *El cuerpo como lugar del Otro*, X Jornadas de Psicoanálisis y Psicosis Social, “Psicoanálisis y psicoterapia en el siglo XXI”. Coordinación general: Prof. Dr. Raúl Courel, Facultad de Psicología U.B.A., Buenos Aires, 31 de agosto de 2016.

<sup>484</sup> En lunfardo porteño, *hacer roncha*, significa:1.- Hacerse notar o admirar. 2.- Gravitar en forma merecida en algo.

disfraz como máscara que oculta la presencia: lo invocante la fantasía transferencial en *juego implica una lengua suelta, o una lengua que se suelta*. Ahora ella ya puede hablar eso que no podía decir y a mí termina dándome, letra, literalmente, me la pasó, en este lugar de *receptor de letras mudas* estoy siendo localizado en la transferencia.

Bueno, este el comentario que tenía para hoy.

Andrea Gonzalez: Omar, no te puedo seguir en esto de la máscara y la letra.

Omar Fernández: Si ella *no puede pedir*, queda *oculta detrás de la voz del Otro*. Su *mutismo la hace presente detrás del pedido* –que viene mediatizado por el otro–, y al mismo tiempo, *desaparecida en esa presencia* (recordá el tema de la fantasía transferencial del nonato como queda actualizada en esto; si no nace, entonces el que no llora no mama).

Hay una frase bastante conocida de Lacan que se encuentra en el *Aturdicho, L'etourduit*, que dice: “*Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha*”, es decir, que el simple hecho de hablar queda opacado por el sentido gestado en la interlocución con el Otro. Por eso, este diálogo no llega a conformar un trayecto cerrado ni circular. Ahora, si la letra es esto que se lee, ubica ahí, una diferencia entre lo que se dice tras lo que se escucha en eso que se escribe.

Ahora, ¿qué se escribió acá?

Hay toda una vertiente en lo que incumbe al cambio de letra ca(r)idad/ca(l)idad, el tema del trabajo de la fantasía respecto del significante *migajas*, que arma toda una cadena, red, significante con amigas, migas, amor... Hay toda otra relación entre la calentura, la llama, el llamado, el ardor y el Negro. La habilitación en lo tocante al amor, a la madre, al padre que abandona a la madre y la abandona a ella, y en el registro civil cuando la va a inscribir le cambia el nombre, la inscribe con un nombre distinto del que le puso la madre. En el exterior, en lo social la llaman por el nombre de pila que le puso el padre, pero la madre la llama por el nombre que ella le había elegido pero que no quedó inscripto. Por eso, todo el tema de lo invocante ubica ahí el tema y la posibilidad del nombrarse y la posibilidad del pintar o no pintar, de hecho, durante mucho tiempo pintó cuadros que no podía firmar con su nombre ¿pintaba o no pintaba?, es decir ¿cómo pintaba?, ¿quedó representada o no? Hasta que en un momento puede firmar los cuadros que pinta y entonces comienza a pintar. A lo que voy con respecto al cambio de letra no sólo tiene que ver con el cambio de letra en lo que dice, sino cómo se lee eso.

Síntoma: no poder estar adentro de la casa, no poder aparecer, ser invisible para los otros, todo esto está altamente condensado en la fantasía transferencial del nonato.

Recuerdo infantil, recuerdo encubridor: la casa de las amigas ahí aparece amigas ligado con migas, migajas, caridad, el amor y el refugio, que pospubertad aparece como síntoma en términos de no poder quedarse en la casa, tener imperiosamente que estar afuera. Este *estar afuera*, la ubica efectivamente *estar fuera, estar afuera y no poder entrar*, en todos los sentidos que el término plantea. Este *no poder entrar*, en realidad se invierte en un *no poder terminar de salir al mundo*, fantasía de no nacida, síntoma correlativo quedar oculta y no poder dar a luz, no poder tener hijos. En este *quedarse oculta, invisibilizada*, el hombre la tiene que descubrir donde queda cubierta.

Entonces, esta falla epistemo-somática que presenta la paciente, aparece en lo que concierne a la separación con el Negro, la cuestión del amor y esto de no contacto y evitar el contacto. Todas estas vías fueron trabajadas por lo menos un año atrás, sin embargo, recién hace cuatro sesiones se precipita toda esta serie de significantes que fui

desplegando en estas reuniones, conjuntamente con dos fantasías centrales en torno a superman y el amor la ca(l)idad/ca(r)idad, y aparecen una serie de intervenciones que llevan al juego del quemado.

¿Cómo se llega al juego del quemado?

No es por la vía significante sino por cómo quedaba capturado en ese momento en el discurso en tanto y en cuanto ella esquivaba lo que le tiraba.

El quemado es un significante que emplaza, en la lectura, el registro imaginario abriendo y dando lugar al personaje y a la fantasía.

Andrea Gonzalez: Ahí, con relación a la madre ella queda no pudiendo ser madre, pero tampoco sería hija para esta madre.

Omar Fernández: Hay una frase de la abuela materna donde lo que aparece dirigido hacia la madre es: “Tus hijos te van a pagar con la misma moneda conque vos me pagás a mí”. Ahí, está condensado todo el tema de la usura, ca(l)idad/ca(r)idad, el síntoma de no darle importancia al dinero y no poder tenerlo, etc. y, cómo en la decisión por un lado de querer tener hijos, querer ser madre y al mismo tiempo protegerlos lo que queda expuesto es el cuerpo como una membrana, una superficie, una piel. A lo que voy, es que si esto tiene una relación entre el pictograma en la infancia y la falla epistemo-somática pospubertad hay una relación necesaria entre cómo se trabaja en la infancia respecto de que ese objeto pueda ser leído por el imaginario del juego enmarcado –poniendo un marco al juego no marcado y al juego infinito–, y cómo pospubertad esa lectura quedaría articulada en referencia a un corte dirigido al cuerpo que produce una articulación entre lo que está separado<sup>485</sup> (pulsión y fantasma) produciendo una comunidad topológica entre pulsión y lengua. Abro paréntesis, Cuando anteriormente situábamos –acordando con Marta Beisim–, que: “la operatividad del juguete” que lleva *al apuntalamiento de la significación y el deslizamiento de las representaciones en la constitución del despliegue de la escena del juego con la idea de presencia*, y que esto, llevaba a Marta Beisim a afirmar que es “en la actualidad del acto de juego que *el deseo se realiza como presencia*”.<sup>486</sup> Decíamos entonces que, en este punto, la pregunta que se nos patentizaba nos llevaba a tener que precisar qué entendemos por *presencia en aquello que se presenta como lesión en la falla epistemo-somática*, ya que, se diferencia y distancia del juego en la infancia respecto de las consecuencias que entraña la constitución del fantasma pospubertad. Pero, por otro lado, hay una correspondencia entre aquello que en la operatividad del juego en la infancia no se *realizó como presencia* (el deseo), y lo que retorna en el cuerpo pospubertad en cuanto falla epistemo-somática, el alto grado de idealización que allí se ubica y la correlación con la ciencia. En este sentido, el deseo no realizado en la infancia como presencia en el juego, el alto grado de idealización que se mantiene pospubertad y la correlación con la episteme que no da lugar a la constitución del saber supuesto, establece la falla epistemo-somática pospubertad, como heredera de esta inscripción en suspenso que no

<sup>485</sup> Digo *separado*, en el sentido un corte en suspenso ahí, un corte que está parado. Por eso, el tema, el fenómeno del mimetismo toca las tres características, de *disfraz*, la característica de *camuflaje* y la característica de *intimidación*, son distintas características que describe respecto del fenómeno mimético. Ahora, si pensamos que la característica de *disfraz* plantea una relación con la *máscara y el personaje*, la del *camuflaje con el velo* y la de *intimidación con el corte*, como decía anteriormente.

<sup>486</sup> Marta Beisim, *Objetos, presencias*, “Conferencias y Escritos”, Lecturas Clínicas, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2019, p.158.

terminó de realizarse en la infancia. Desde esta perspectiva, si el pictograma en la infancia se correlaciona con el juego no reconocido, la falla epistemo-somática pospubertad se correlaciona con esta escritura no realizada y en suspenso de la infancia. Cierro paréntesis.

Si esto es así, la elaboración de esta escritura en suspenso, en el sentido que ya desarrollamos, nos lleva a la producción de esta comunidad topológica entre pulsión y lengua produciendo una marca que marca al cuerpo quedando el organismo que nunca fue definitivamente perdido. Marca en el cuerpo que dará lugar a *la representación, la imagen y el decir*, entonces, *ahí donde la lectura estaba en suspenso y se reinstala una demanda de lectura*, y en esto, *de presencia*.

Andrea Gonzalez: Con esto que vos decís, como si se produce la posibilidad de extracción ella se presenta y habla, es como *tomar la voz*.

Omar Fernández: Claro, la voz cantante. Pero, a su vez el matiz sexual que aparece en esto es en este *alzar(la) vo(z/s)*: “*alzar(la) vo(z/s)*” en tanto aparece, nace y se da a oír, es decir, se hace presente y visible. Acá hay dos cosas, si la posición de objeto tiene que ver con lo invocante, esto es en el plano general, ahora, el plano general no dice nada del caso particular. ¿Cuál sería el objeto acá? El objeto acá a partir de “*alzar(la) vo(z/s)*”, si tuviéramos que aproximar un nombre sería, como ubicamos anteriormente, *la lengua que se suelta*, pero, esto por un lado plantea el plano de la realización:<sup>487</sup> “La voz cantante”, es una *voz que se erige, se levanta, se para*. Acá convergen el objeto fálico del fantasma con el objeto pulsional. Por eso, acá planteaba por un lado, toda la línea fantasmática que giraba alrededor de distintas fantasías que se produjeron en estas sesiones en las que, el objeto es fálico (lo que tenía como superman en esa posición de omnipotencia era chiquito: migajas), y la temática pulsional que va de la pulsión invocante en el plano general al tema de que localiza *la voz cantante* (la que sale, emerge, nace y se da a ver) en el plano singular respecto del pasaje de la letra muda, como posición de objeto en la transferencia, que plantea el tema de la realización y el *alzar la voz(la) vo(z/s)* lleva al plano de la suplencia de la satisfacción sexual en juego. Si atenemos al juego homofónico que plantea en este pasaje de la *letra muda* (la voz cantante), a “el *alzar(la) vo(z/s)*”, converge lo fálico con lo invocante en tanto y en cuanto el pasaje de la letra muda (voz cantante) hace que la voz se alce, “se pare” la voz en el doble sentido, se erija y nazca de modo tal que se haga oír. Por tanto, en la localización transferencial de la posición del analista en la operación analítica quedan

<sup>487</sup> Para poder situar el movimiento de un análisis en el sentido de la comutación de la lengua de ese análisis en objeto, hay tres preguntas centrales. La primera, ¿por qué me lo cuenta? corresponde a Fukelman, quien precisaba que lo que el paciente cuenta, no coincide con el hecho de que me lo cuenta; precisión que localiza, el camino de acceso a la aprehensión del objeto. A su vez, las dos siguientes pertenecen a Carlos Faig: ¿Dónde estoy en el decir del paciente? –con la siguiente aclaración que él hace al respecto, en tanto que “para situar la transferencia mediante esta pregunta, debemos esquivar adjudicarle alguna intención, [...] o que todo esto forme parte de un diálogo [...]”, ya que “pensar dónde estoy en el decir” resuelve *la falta de posición sexual del sujeto en análisis* (la S barrada es precisamente eso).” Esto lleva a atender luego, a *la realización transferencial en juego*. En cuanto a la tercera, “¿Cómo hacer para que el analizante, el paciente, se encuentre con lo que dice?, esto es, ¿Dónde se encuentra con lo que dice? Esta dimensión –señala Faig– refiere a *la posición sexuada* (dando por supuesto que *el desarrollo transferencial suple la falta de posición sexual del sujeto*). Se observará que esta forma de trabajar –ligando los planos del *decir, la realización y la suplencia*– es casi inmediatamente sexual y se opone al aire epistemológico del lacanismo.” Carlos Faig, Preguntas elementales III. Ecuaciones mínimas, facebook grupo Textos, 2015.

localizados el objeto fantasmático y el objeto pulsional, que en este caso son objetos diferentes, en un plano general uno da cuenta del objeto invocante y el otro, del objeto fálico.

Hay un tema que no toqué que está planteado en uno de los casos de *Comutación de la Lengua*,<sup>488</sup> en el cual digo que, diferenciando el concepto de '*conversión histérica*', del concepto '*facilitación somática*'. Abro paréntesis. Voy a situar el caso al que me refiero.

Una analista manifiesta haber pensado en "*un nuevo caso*" que "*tiene en el consultorio*"; si bien al momento de comunicármelo sólo había tenido una entrevista con la paciente, remarca, con cierto énfasis, que –desde el primer contacto telefónico (hecho por la hermana de la paciente) y la primera entrevista en el consultorio–, la paciente la llevó a repensar la posición como analista, la transferencia y en particular el síntoma en el cuerpo considerándolo a la luz del concepto de *facilitación somática*.

La analista destaca que se trata de una paciente con *cáncer en etapa terminal*, y que la hermana de la paciente la contacta "para que comience a atenderla para que ella pueda *salir adelante*." Al respecto le comenta que el comienzo de la enfermedad se dio en febrero de ese año con un tumor mamario, que fue intervenida quirúrgicamente y que se le *extirgó la mama*. "El día anterior a verme –dice la analista–, la hermana retira los últimos estudios que la médica traduce (vía telefónica) como metástasis en la columna y varios órganos más, con un pronóstico de sobrevida muy desalentador. Esta información no se le dio completamente a la paciente ya que corresponde que sea informada en la próxima consulta con su oncóloga, solo se le habló de un tumor en la columna y el hígado cuyo tratamiento comenzará en unos pocos días."

La analista me cuenta que la paciente se presenta angustiada, y que ésta le comenta que su única experiencia terapéutica había ocurrido unos meses atrás con un psicooncólogo de la clínica en la que se atendía; experiencia que no le había gustado porque el psicooncólogo había comenzado a preguntarle por la muerte. Dicho esto, la paciente le pregunta a la analista por dónde empieza a hablar, a lo que la analista le plantea que, si bien ella se había comunicado con su hermana, tenía muy poca información sobre lo que le está pasando a ella, así que le gustaría que ella comience por donde quiera.

Respecto de la enfermedad, la paciente le da la misma información que su hermana, a modo de *carta de presentación*, a excepción de lo referido a la metástasis; sin embargo, relata que tiene cáncer en la columna y en el hígado, y que en unos días va a iniciar nuevamente el tratamiento de quimioterapia. Tratamiento en el cual *se vio* muy afectada anteriormente, al punto tal que luego de cada sesión llegó a pasar hasta una semana en la cama sin poder levantarse. "Ahí comienza a aparecer el discurso médico, el *saber* médico" –expresa la analista–; su oncóloga le dice que la mayoría de los pacientes que ella atiende han atravesado situaciones de mucho dolor como la muerte de un hijo o una separación. La paciente describe que dos meses antes de que le detectasen el cáncer de mama, ella se había separado de su pareja luego de una relación violenta en la que no hubo golpes porque ella siempre se callaba para no generar *más conflictos*. Cuenta que cuando comenzó a estar en pareja la relación iba muy bien hasta que luego de unos años de noviazgo ella queda embarazada, y ahí comienzan los celos, la persecución, las humillaciones; él se va a estudiar a otra ciudad y ella aumenta sus horas de trabajo *para mantenerlo*. Cuando él se recibe vuelven a convivir y a las dos semanas

<sup>488</sup> Omar Daniel Fernández, *Comutación de la Lengua*, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, escritos, Buenos Aires 2017, pp. 39-40.

se entera que él la engañaba con una compañera de trabajo. Ella lo deja ese mismo día sin confrontar. Explica que la actual pareja de su ex –aquella con quien él la engañaba–, siempre aparece con golpes, y habla de situaciones de violencia que su hijo de 3 años presencia cuando visita a su papá. Este tema la preocupa mucho, señala que su hijo presenta cambios de conducta, que se asusta y llora cuando alguien sube el tono de voz, y manifiesta que está pensando en hacer una consulta con una psicóloga para el niño. Luego de esto, menciona su temor ante lo que pueda pasar con su hijo si ella ya no está, y señala que su expareja no es como su papá; cuenta que su madre muere cuando ella tenía dos años y que su papá siempre la cuidó mucho, y formó una nueva familia con una mujer a la que ella llama mamá.

La analista plantea la importancia de organizar las cuestiones que la preocupan de su hijo, y recomienda la evaluación de una psicóloga para él, y para que ella pueda estar más tranquila con este tema, subrayando además la importancia de empezar a delegar algunas responsabilidades que ella no puede soltar, de modo tal que consiga empezar a ocuparse de su tratamiento.

En este caso la analista ubica muchas cuestiones con respecto a la maternidad, la madre que muere cuando ella era niña –la paciente evita decir que su madre falleció de cáncer, información que aporta su hermana–, el hombre que se transforma cuando ella está por convertirse en madre, el cáncer y la posterior *extirpación de la mama*, la pareja de su padre a la que llama mamá y que tanto la acompaña en este proceso. “Su tema en la sesión no fue la muerte, ni la enfermedad, ni la separación sino *la maternidad*, que aparecía constantemente en su discurso” –destaca la analista–.

“El saber médico que enlaza algo que para ella toma estatuto de verdad, la separación y la enfermedad –algo que intento relativizar durante la sesión–, no lo emocional desembarcando en el cuerpo, sino que el dolor provenga de esa separación, podría tratarse de la primer separación (*extirpación*) de la madre o de la separación que está por venir con su hijo, como una repetición siniestra.”, –explica la analista–, al tiempo que se queda pensando acerca de la posición como analista y la transferencia en las sesiones que vendrán. “Si bien el encuentro siguiente va a presentar un nuevo escenario, ya que ella va a estar atravesando el tratamiento de quimioterapia y va a conocer la totalidad de su diagnóstico y los pronósticos del mismo”, la analista piensa que “la vacilación fantasmática que la trae a la consulta tiene que ver con la maternidad.” Así, piensa su posición como analista tratando de “*no encajar a la paciente en el modelo de lo que debería ser un enfermo de cáncer en etapa avanzada* (como el texto plantea con Freud encajando a Dora respecto de lo que debería ser una señorita), tal vez asociado a que se debería hablar de la muerte y los miedos.” Piensa en el esfuerzo que conlleva correrse de esa posición teniendo en cuenta que “*el tiempo apremia*, pero sabiendo que hay que trabajar con lo que el paciente trae y lo que dice de lo que le pasa. Sin dejar de lado la importancia que para esta paciente tiene el saber supuesto del médico, como sucedió con su oncóloga, ya que si de facilitación somática del síntoma hablamos en este caso se ve al extremo.”

Acá termina la comunicación de la entrevista.

Voy a dividir mi comentario en dos partes, una clínica y la otra, una breve reflexión teórica sobre el término *facilitación somática* y su relación con este caso (entre-vista).

#### *Lectura clínica de la operación analítica.*

Hay una referencia de Lacan en la *Proposición del 9 de octubre*, en la que señala que en todo análisis la transferencia está de entrada. Esto no significa que no se tenga en cuenta la importancia técnica que revisten las entrevistas preliminares o *tratamiento de prueba* –como lo denominaba Freud–. Entonces, ¿qué quiere decir que la transferencia

está de entrada en todo análisis? En principio que no hay análisis sin transferencia cuando el análisis queda constituido como tal, pero –voy a decir una obviedad–, no hay análisis sin analista ya que el analista es solidario del concepto de inconsciente.

El pedido de tratamiento viene mediatisado por la hermana, en el sentido que es ella quien realiza el primer contacto telefónico, y a través de quien se vehiculiza el pedido de *salir adelante*. Pedido un tanto paradojal para una paciente en estado terminal. Los matices imaginarios fácilmente se deslizan entre *ayudarla a morir, o que no muera*, es decir, entre matarla y darle vida como el anverso y reverso de la misma moneda.

Esto está presente en un sentido más o menos manifiesto, al punto que la información le llega a la analista y no a la paciente, es decir, a ella se la dan *dosificada*. Por otro lado, si la paciente no tiene dificultad física para hablar, ¿por qué llama la hermana? ¿Habla por ella? ¿Aporta datos que la paciente no debería saber? ¿Esboza un panorama completo para que no se pierda nada? Este ‘*dar a ver*’ una imagen completa, –que plantea la hermana–, del panorama que tiene fragmentado la paciente, no deja de remitirnos a la teoría del espejo, y cómo la madre sostiene al bebé *con y desde* una mirada que dice y una voz que representa.

Siguiendo el relato de la analista respecto de la aparición del cáncer de *mama*, ubica con precisión que el tema central gira en torno a la maternidad: “la madre que muere cuando ella era niña (la paciente evita decir que su madre falleció de cáncer, –información que aporta su hermana–), el hombre que se transforma cuando ella está por convertirse en madre, el cáncer y la posterior *extirpación de la mama*, la pareja de su padre a la que llama mamá y que tanto la acompaña en este proceso. Su tema en la sesión no fue la muerte, ni la enfermedad, ni la separación, sino la maternidad”. En este sentido, resulta crucial su intervención respecto de relativizar que el dolor provenga de la separación (relativizar el saber médico), porque la *separación*, se plantea como *extirpación*. Efectivamente, tal como la analista relata, “podría tratarse de la primera separación (*extirpación*) de la madre o de la separación que está por venir con su hijo, como una repetición siniestra”. Desde esta perspectiva, la fantasmática materna es mortal, es *la mama morta*. Por otro lado, remite a la posición del bebé, en tanto y en cuanto *el que no llora no mama*.

Hasta acá tenemos que la hermana habla por ella, como la madre que habla por el bebé (donde se condensa el ve-ve, como orden de *ir hacia* y como dirección de *una mirada que obliga a ver*). En este sentido, lo superyoico del mandato se traduce en un personaje, *la bebé ciega* (con el doble sentido que esto conlleva: que la bebé esté ciega y que la bebé enceguezca al otro).

A su vez, hay en ella dos puntos importantes en los que comienza abrir los ojos, cuando el psicooncólogo ubica la temática alrededor del tema de la muerte, y el hecho de ¿qué pasará con su hijo cuando ella muera?, es decir, si *lo manda al muere o no*. Por eso es importante la intervención que hace la analista en el sentido de que la paciente más que delegue o desligue, *no quede ligada a su hijo por la muerte*, sino que se ubique como madre respecto de la vida.

Si tenemos en cuenta, el pedido de tratamiento, como éste se vehiculiza, lo que se le oculta a la paciente y se le da a ver a la analista, la angustia de la paciente frente a su hijo, es decir, sus *des-velos* y la imagen que ella no ve, la posición transferencial se encuentra precisada alrededor de algo así como *el velo* como objeto. Esto remite a un concepto teórico en el sentido de que, en la neurosis, el objeto funciona como velo y 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*

En este caso (entre-vista), *encarnar el velo* (con todo el matiz que tiene de velar, velatorio y muerte) implica situar que para esta paciente se localice un posible un ‘más allá’ desligado de la muerte.

Por esto mismo, resulta muy importante lo que marca la analista en el análisis de su contratransferencia, de *no ponerla en una caja* (*cajón, ataúd*), no *encajarla en una paciente terminal*.

El peligro contratransferencial que esto plantea es que la analista llegue a quedar ubicada en una posición de maternaje, como que *falta tiempo*, o *tener que ir rápido*. No hay apuro; parafraseando a Freud, *la cura tiene que apoderarse del enfermo*. Nosotros *no curamos* y por esto mismo no es preciso *des-velarse*.

*Breve reflexión teórica sobre el término facilitación somática y su relación con este caso (entre-vista).*

Es necesario poder diferenciar el concepto de ‘*conversión histérica*’, del concepto ‘*facilitación somática*’. El primero implica para Freud que, a causa de la represión, en la histeria, el afecto se desliga de la representación traumática y se localiza en una representación de cuerpo que tiene un sentido simbólico. Esto implica que el destino del afecto cambia de una representación a otra, pero esta ‘*transferencia de carga*’ tiene un sentido simbólico en el que se constituye el síntoma y en el que el síntoma encuentra una satisfacción pulsional, y no sólo de sentido.

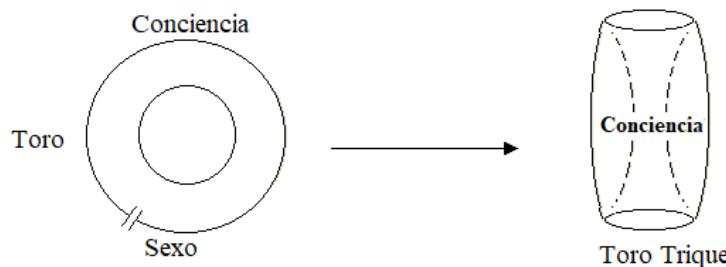
El segundo concepto –el de *facilitación*–, aparece en el *Proyecto* para explicar el funcionamiento del aparato neuronal que posteriormente dará lugar a la teorización de aparato psíquico en el sentido de la explicación del inconsciente dinámico. Luego se le resta importancia y vuelve a aparecer en el capítulo IV de *Más allá del principio del placer*, retomando la metáfora de la vacuola y el origen ectodérmico del cerebro y la relación entre la huella permanente de la excitación (*facilitación*) creada por el vencimiento de la resistencia del pasaje de una huella a otra. Esto llevaría a reflexionar en otro plano, cómo se articula la representación perforada, (el agujero de la representación) en el que se localiza la satisfacción y el cuerpo.

Si tomamos esta metáfora freudiana, –no me voy a extender en esto simplemente lo quiero señalar–, podríamos pensar a la vacuola en un sentido topológico como un Toro Trique.

Resumiendo mucho, llevándolo al extremo, y a riesgo de que no sea del todo correcto podríamos decir –en esto coincido con el planteo que hace Faig en la clase VI del seminario *¿Qué es la sexualidad? y ¿Qué es el psicoanálisis?*–, que la sexualidad y la muerte son temas que se pueden abordar desde la conciencia, en tanto y en cuanto nos encontramos ahí con un límite que es ‘*un agujero en la representación misma*’, como ‘*un agujero a lo que el pensamiento puede captar de sí mismo*’. De modo tal que tendríamos, la conciencia y algún tipo de perforación particularmente ligada con el sexo, la muerte y el pienso, entonces nos encontraríamos ahí con una especie de ‘*agujero en la conciencia*’.

Si tratáramos de hacer una suerte de representación de la conciencia sobre un Toro y si en la cara externa hiciéramos un corte –que metaforizaría el concepto ‘*zona de facilitación*’, en tanto y en cuanto el corte metaforizaría la relación entre *la huella permanente de la excitación (facilitación)* creada por el vencimiento de la resistencia del pasaje de una huella a otra.–, y produjésemos un movimiento de invaginación, y si por este agujero pasáramos todo el Toro, obtendríamos una especie de figura que tendría esta forma que Lacan en el seminario XXIV denomina, el *Toro trique* una especie de

*Toro garrote.* Y, con lo que nos encontraríamos al hacer este movimiento, es que la conciencia quedaría tomada en un conjunto más amplio que es el de la sexualidad.



Con lo cual partiendo de la conciencia nos encontraríamos con desarrollos muy parecidos a los desarrollos de *lo inconsciente*; concepto –que, dicho sea de paso–, Lacan puso en cuestión particularmente en el seminario XXIV.

Dicho esto, podríamos resumir este planteo en los siguientes términos.

Como no hay pensamientos que preexistan a las palabras, y a su vez, como las palabras no constituyen la expresión de los pensamientos, –si seguimos a Freud en esto– para que todo no sea un puro placer o un puro displacer, que llevaría a la muerte del aparato, es necesario entonces que esa energía libre se ligue a representaciones palabras, y que como consecuencia de esto nos encontremos con palabras que producen efectos en nuestro cuerpo, efectos que nos llevan a pensar *más allá* de nuestra razón.

¿Qué relación tiene el concepto de facilitación somática con este caso (*entre-vista*)?, dicho de otra manera, ¿qué valor transferencial plantea el hecho de que la analista haya pensado en este concepto?

Freud, en el capítulo IV de *Más allá del principio de placer*, plantea (la huella permanente de la excitación) y dice que: "...podría pensarse entonces que en el sistema *Cc.* ya no subsiste ninguna resistencia de pasaje de esa índole de un elemento a otro. Podríamos conjugar esta imagen con el distingo de Breuer entre energía de investidura quiescente (ligada) y libremente móvil en los elementos de los sistemas psíquicos; los elementos del sistema *Cc.* no conducirían entonces a ninguna energía ligada, sino sólo una energía susceptible de descarga [...]. En definitiva, mediante esta especulación habríamos entrelazado de algún modo la génesis de la conciencia con la ubicación del sistema *Cc.* y con las particularidades atribuibles al proceso excitatorio de este."<sup>489</sup>

Si tomamos ahora la frase de la analista: "*Sin dejar de lado* la importancia que para esta paciente tiene el saber supuesto del médico, como sucedió con su oncóloga, ya que si de *facilitación somática del síntoma* *hablamos en este caso se ve al extremo*." Lo que le plantea a la analista, *el concepto a nivel transferencial* en este caso (*entre-vista*), es la construcción de *una imagen que no se ve* y el interrogante de *cómo darle cuerpo*. En esta dirección consistirá el tratamiento, y por esto mismo, la posición inicial en la que queda la analista ubicada como objeto es '*el velo*'. Cierro paréntesis.

Acá, en este Seminario, elegí otra vía respecto de lo que quería plantear con relación al saber, la episteme y la articulación fantasma/pulsión.

Andrea Gonzalez: Me interesó también la relación que hiciste con el texto del mimetismo que está en Medusa y Compañía de Caillois.

<sup>489</sup> Freud, Sigmund: "IV. Más allá del principio de placer", *Obras Completas Volumen XVIII (1920-1922)*, Amorrortu editores, Argentina, 1986, pp. 26-27.

Omar Fernández: Es un punto para seguir trabajando, el mimetismo, las tres características *disfraz, camuflaje e intimidación*, que desarrolla Caillois y la vinculación *con y entre la función de la máscara, el ocultamiento y la presencia, la función del velo ocultamiento del Falo que desarrolla toda la cuestión de la fantasmática, y por último el corte, que conecta y separa al mismo tiempo, la comunidad topológica entre pulsión y lengua*.

Por eso, acá planteaba –como decía antes–, por un lado, toda la línea fantasmática que giraba alrededor de distintas fantasías que se produjeron en estas sesiones en las que, el objeto es fálico (migajas), y la temática pulsional como posición de objeto en la transferencia, que plantea el tema de la realización y en el *alzar(la) vo(z/s)* (la lengua suelta) lleva al plano de la suplencia de la satisfacción sexual en juego. Por tanto, –remarco nuevamente– en la localización transferencial de la posición del analista en la operación analítica quedan localizados *el objeto fantasmático y el objeto pulsional*, que en este caso son objetos diferentes.

Andrea Gonzalez: Cuando ella da letra remite esto que vos decías el quemado, el encenderse, se mejora.

Omar Fernández: Se mejora y se mejora bastante porque esta vez, el brote que aparece en la espalda, no le toma todo el cuerpo –a diferencia del momento anterior en el que le tomaba todo el cuerpo de la cabeza hasta los pies–, le toma la espalda, y acá aparece esta vuelta concerniente a un significante que es *crueldad*, que es un significante solo como desligado de todo sin ningún tipo de imagen ni asociación, ella agrega “cruel con ella misma” momento de pasaje de la palabra a la adquisición de estatuto significante, entonces surge la intervención como construcción vinculada al deseo porque en el momento anterior de la sesión había aparecido la palabra deseo, entonces le digo, “¿será porque está a flor de piel, ya no lo puede ocultar?”. Entonces articulando *deseo* y *crueldad* se arma toda la matriz imaginaria del deseo de ser madre y la protección hacia los hijos; los cubrió.

Andrea Gonzalez: En última instancia la espalda es una marca, va tomando como si fuera una mutación.

Omar Fernández: La marca no es lo que le brota en la espalda, la marca es cuando la palabra devine en el significante, *crueldad*. Ese significante, *crueldad*, que se ubica en términos de marca, si nosotros pensamos que en el fantasma el objeto representa una marca; en la pulsión el corte orgánico da una posición. Si la palabra es *crueldad*, y agrega (se enlaza con) *crueldad con ella misma*, deviniendo significante *crueldad* que se ubica en términos de marca, en el fantasma el objeto representa una marca, la marca que produce eso en el armado de la construcción fantasmática, el deseo que aparece ahí como el deseo de ser madre, la construcción es la protección a los hijos. ¿Qué mejor protección que no nacieran, no engendrarlos? Ahora, si los hijos no nacen, la muerte queda del lado de ella, en el cuerpo.

La vez pasada había planteado el concepto pulsional ligada a lesión de órgano como un retorno al mimetismo, en el sentido de *ser uno con el medio*. El ser uno con el medio, se pueden dividir en estas tres características, *disfraz, camuflaje e intimidación*.

La intimidación la ubica del lado de la función del corte, ella queda intimidada, no intimida, se flexiona sobre sí el retorno pulsional, sobre el propio cuerpo.

En este caso, el objeto invocante se plantea en lo singular como *alzar(la) vo(z/s)*.

Andrea Gonzalez: En el mismo momento en que toma la voz, nace.

Omar Fernández: Mi posición es *alzar(la) vo(z/s)*, entonces, ella puede hablar.

Andrea Gonzalez: Claro, pero es como la extracción.

Omar Fernández: Claro, porque si la pulsión es la voz, el objeto es el mutismo, si la pulsión es la mirada, el objeto es la ceguera. Por eso, si el objeto es en el *alzar(la) vo(z/s)*, *la lengua suelta*, que es el objeto singular en este caso, la pulsión invocante que toma este nombre, necesariamente remite a la satisfacción sexual en juego, y al objeto del fantasma (*la lengua suelta*, o *la lengua que se suelta la tiene alzada*), ahí nos encontramos en el plano de la suplencia. Aclaro, si la pulsión en un plano general es la pulsión invocante, el objeto es la mudez, ahora bien, en el plano particular el objeto en el *alzar(la) vo(z/s)*, es *la lengua suelta* lo que implica que alzar la voz en la mudez deja a *la lengua moviéndose*. Por esto, el objeto del fantasma podemos aproximarlos como: *la lengua suelta, en tanto es una lengua que se levanta, se erige y se independiza (se sale de la boca)*. Vemos entonces que convergen en la posición del analista como objeto el objeto pulsional con el objeto del fantasma: en el *alzar(la) vo(z/s)*, con *la lengua suelta*, de ahí se pueden deducir fantasías diversas, que llevan al tema de la satisfacción sexual en juego.

Por otro lado, lo que me parece importante con relación a las intervenciones, construcciones, hay dos vías, una sitúa cómo la línea significante converge con la pulsional, en el sentido de si tomamos el tema una intervención que fue en la primera de las sesiones que expuse, que fue algo así como que de chica jugaría muy bien al quemado, y todo esto no aparecía en la vertiente significante, ni por el contenido de lo que ella dice, sino a cómo quedaba determinado por el discurso en el sentido de, cómo la interpretación se produjo ubicando ahí la imagen que no estaba representada de cómo ella esquivaba las intervenciones o preguntas, no porque lo hiciera particularmente ahora, esto viene de años, pero a lo que voy, es que en este momento se construyó esto de esta manera como intervención.

Andrea Gonzalez: Esto que vos decís de la palabra *crueldad*, que sale como que aparece sin ninguna asociación.

Omar Fernández: Aparece desligada de cualquier imagen o articulación a algo hasta que se enlaza con “*crueldad conmigo misma*” dicho por la paciente. Como cuando dice, *no sé por qué, me surge ahora deseo*, que lleva a la intervención *¿será porque está a flor de piel, ya no lo puede ocultar?* Eso lleva a la construcción de la otra fantasía y después aparece la palabra *crueldad*, que después aclara que es para con ella misma. Ahí se articulan dos significantes que hacen cadena, *deseo, crueldad conmigo misma*, y nuevamente ahí se arma como construcción/interpretación el tema de cómo protegió a los hijos. No nacido no es muerto, se ubica al revés, no nacido es protegido respecto de la mortalidad, la muerte quedó del lado de su cuerpo, y ahí la frase de la abuela materna hacia la madre de la paciente, *tus hijos te van a pagar con la misma moneda*, frase que hace a la fantasmática familiar, que incluye a la paciente que al intentar romper con esa cadena la condena, en eso que se condensa en su cuerpo sin marca, como esas tres cosas que no quedan marcadas, el hombre hacia la mujer, la cabra en la peña y la moneda. La

moneda que, a su vez, aparece como síntoma en tanto no puede acumular dinero, nunca le dio importancia hasta ahora, etc.

Andrea Gonzalez: Rompe con el cuerpo.

Omar Fernández: Rompe con el cuerpo en este doble sentido, fíjate que esa erupción en el cuerpo no es interpretable, no directamente. No es posible interpretar respecto de Ud. tiene calentura, está caliente, etc. no va por ahí, sino que se dirige hacia cómo se puede ubicar significantes en la cadena ahí donde lo orgánico demanda lectura. Así ocurrió el trabajo de la localización del pasaje de esta serie de palabras al estatuto significante, logrando armar un enlace *ca(l)idad/ca(r)idad, llamada, llama, amada*, etc.

Esta cadena se arma a partir de aportar una imagen, la construcción de un imaginario que permita incorporar una imagen *en y al cuerpo*, de modo tal de *darle cuerpo a una imagen*.

Ahora, obviamente no puedo saber acerca del pictograma de la infancia con relación a ella, pero, lo que aparece acá sí tiene una resolución respecto de la construcción del imaginario vía deseo. Y, en términos de pensar la falla epistemo-somática con relación al mimetismo aporta esta triple articulación de la función: pulsión-fantasma-corte, que no tiene nada que ver ni con la holofrase, ni con las forclusiones locales del objeto que sitúa Nasio.

Andrea Gonzalez: Me parece que esto plantea un poco si valía la figura del pictograma en el adulto, y en este caso habría como una suposición posible.

Omar Fernández: Habría cierta analogía y consecuencia de manera similar a la analogía y consecuencia entre el juego en la infancia y la constitución del fantasma pospubertad como heredero del juego de la infancia. Ahí, donde en la infancia el juego es la fantasía, pospubertad nos encontramos con el fantasma, ahí en la infancia donde no hay síntoma sino juego no reconocido, del lado pospubertad hay constitución de síntoma como heredero del juego no reconocido en la infancia por parte del Otro; de manera análoga, así como el pictograma se da a leer cuando el imaginario del cuerpo en la infancia pasa al imaginario del juego en la lectura a través del juego en la infancia, aquí de manera análoga, el deseo que no se realizó como presencia en el juego de la infancia, pospubertad, conjuntamente con el alto grado de idealización en los padres y la relación que los padres establecen con la medicina como ciencia refiere a episteme que no deviene saber supuesto; esta escritura en suspenso deviene en la falla epistemo-somática una demanda de presencia de cuerpo, que en el caso de la infancia implica una demanda de restitución de una lectura, esto es, el restablecimiento del imaginario corporal en el niño.

Quedaría por desarrollar y pensar qué ocurre con la falla epistemo-somática en la infancia, y su relación con el juego no reconocido y el deseo en suspenso que no se localiza como presencia respecto de la resolución de la etapa fálica, y cómo los padres pudieron metabolizaron o no, la idealización, la episteme y la inscripción del deseo como presencia en su infancia.

Una hipótesis de trabajo es que, si los niños *leen con el imaginario corporal*, tal como nos enseñó Fukelman, cuando la lectura del deseo que no se realizó como presencia en el juego de la infancia queda suspendida, en la infancia aparece el organismo en el niño reclamando una restitución de este imaginario corporal que lo reclama como presencia en el juego que no queda reconocido como tal y, en tanto y en

cuanto esta lectura no queda realizada, es decir, queda en suspenso, se obstaculiza la finalización de la etapa fálica y el cuerpo no devine objeto parcial. Entonces, para que esto, se pueda metabolizar, sería necesario, en el juego, por el juego, reconstruir la dimensión de la presencia en la actualización del acto de jugar para que se produzca un pasaje de la falla epistemo-somática a la constitución del pictograma y de ahí, a la constitución del juego de transferencia que restablecería la lectura faltante del juego no reconocido como tal. Esta es una hipótesis.

Andrea Gonzalez: Me quedé pensando en esto de la crueldad, porque la crueldad ahí de alguna manera arranca con la abuela, continua con la madre en donde le niega el nombre al padre, reniega de eso, de cómo es nombrada.

Omar Fernández: Ubica, la cuestión fantasmática en cuanto a *la espectadora que da, más que pedir*.

Andrea Gonzalez: Lo de superman, venía ligado a la idea de hombre.

Omar Fernández: Ella dice claramente así: “tenía que obrar como hombre y con eso iba conseguir lo que quería”; y lo que quería era todo, y ahí aparece después el tema del amor, pero al mismo tiempo ahí intervengo respecto de esto que dice y le planteo que ella es superman en el sentido que aparece como superhombre que está pendiente de todo el mundo dando, quedando como espectadora y recibiendo nada, porque le resuelve la vida al otro y ella queda sola. Este es el otro tema que remite a la soledad.

Andrea Gonzalez: A mí se me armó que *dando* también si la posición es masculina, en el dando la posición es de poder.

Omar Fernández: Claro, de poder en el doble sentido del término, ubicando la posición fálica y de omnipotencia. Ella a partir de que se pregunta “*¿Qué puedo hacer yo para el amor?* –silencio y reflexiona–, *Daba más que pedía*”. Quedaba como espectadora, *daba más que pedía*, y con esto termina esa sesión.

Bueno, de mi parte, hasta acá.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio:
  - *LA COMUNIDAD QUE VIENE*, Ed. Pre-Textos, España 1996.
  - *Signatura rerum. Sobre el método*, Adriana Hidalgo editora S.A., Argentina 2009.
  - *Idea de la prosa*, Adriana Hidalgo Editora S.A., filosofía e historia, Argentina, 2015.
  - *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo editora S.A., Buenos Aires, 2004.
  - *El fuego y el relato*, ed. Sexto Piso, S.A., España, 2014.
  - *El fuego y el relato*, ed. Sexto Piso España S.L., primera edición, España, 2016.
  - *El uso de los cuerpos*, Adriana Hidalgo editora S.A., Argentina, 2017.
  - *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo, Homo sacer III*, Valencia, Pre-textos, 2000.
  - *MEDIOS SIN FIN. Notas sobre la política*, Ed. Pre-Textos, España 2001.
- Allouch, Jean:
  - *¿Puede la realidad ser prueba de algo?*, Erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca, Editorial El cuenco de plata, colección teoría y ensayo, Buenos Aires, 2011.
- Aristóteles:
  - *La Retórica*, Editorial Gredos, S.A., Primera edición 1990, 2º reimpresión, Madrid, 1999.
- Baltrusaitis, Jurgis:
  - *Anamorphoses ou perspectives curieuses*, Olivier Perrin, París, 1955.
- Bataille, Georges:
  - *PRIMERA PARTE. EL COMIENZO (El nacimiento de Eros)*, “Breve historia del erotismo”, Ediciones Caldén, ediciones de la Bahía, Uruguay 1970.
- Baudrillard, Jean:
  - *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Editorial Anagrama S.A., Colección Argumentos, cuarta edición, Barcelona, octubre 1997.
- Becerra, Héctor O.:
  - *¿Otro Psicoanálisis? Los interrogantes del fenómeno psicosomático y algunas respuestas*. Raíces ediciones, Argentina, 2023.
- Beisim, Marta:
  - *Objetos, presencias*, “Conferencias y Escritos”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2019.
  - *El Marco del juego II*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2019.
  - *Juegos de transferencia La personificación y el equívoco en el análisis de niños*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2019.
  - *Juego de transferencia; el objeto parlante*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2019.
  - *Juego y creencia*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2019.
  - *Fin de tratamiento*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2019.
  - *Fin de análisis en la clínica con niños*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2019.
  - *Fantasma y juego*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2019.
  - *Ética y juego*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires 2019.

- *El psicoanálisis de niños hoy*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires 2019.
  - *Se avanza desde adentro*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires 2019.
  - *El juego, la interpretación y la sublimación*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires 2019.
  - *El juego, hoy*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires 2019.
  - *El decir de los niños y los objetos infantiles*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires 2019.
  - *De dónde vienen los niños*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires 2019.
  - *Claves fundamentales para una clínica con niños*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires 2019.
  - *El escrito y la transmisión I. Particularidades de la clínica de niños*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires 2019.
  - *El escrito y la transmisión II*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires 2019.
  - *Sexualidad e inconsciente. Clínica y ética en psicoanálisis de niños*, “Conferencias y Escritos”, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires 2019.
- Benasayag, Miguel:
  - *La Revolución tecnocientífica*, [canalaberto.com.ar](https://canalaberto.com.ar), <https://canalaberto.com.ar> › 2021/01/07 › miguel-ben..
- Benveniste, E.:
  - *La classification des langues*, “Problèmes de linguistique générale I”, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1966.
- Bloom, Lois:
  - *Language Development: Form and Function in Emerging Grammars*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1970.
  - *One Word at a Time: The Use of Single Word Utterances Language Development: Form and Function in Emerging Grammars. Before Syntax*, The Hague, Mouton, 1973.
- Bloom, Lois, Lightbown, P. and Hood, L.:
  - *Structure and variation in child language. Monographs for the Society for Research in Child Development*, 40, Serial N° 160, 1975.
- Boeheme, Jacob:
  - *De la signature des choses*, <http://www.arbredor.com>, Arbre d’Or, Genève, octobre 2007.
- Borges, Jorge Luis:
  - *Tlon Uqbar Orbis Tertius, Ficciones* (1944), “Obras Completas, Tomo I”, Emecé editores S.A. España 1984.
  - *El jardín de los senderos que se bifurcan, Ficciones* (1944), “Obras Completas, Tomo I”, Emecé editores S.A. España 1984.
- Braunstein, Néstor A.:
  - *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, Siglo XXI editores, México, 2011.
- Costa, Flavia:
  - *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*, editorial Taurus, Buenos Aires, 2021.
- Crystal, David:

- *Review of R. Brown, a first language*, “Journal of Child Language”, 1973.
  - *Working with L.A.R.S.P*, Edward Arnold, London, 1979.
- Crystal David, Fletcher P., and Garman M.:
  - *The grammatical analysis of language disability: a procedure for assessment and remediation*, Edward Arnold, London, 1976, (Trad. cast.: Análisis gramatical de los trastornos de lenguaje, ed. Medica-Técnica, Barcelona, 1980).
- Dalí, Salvador:
  - *Diario de un genio*, Barcelona, Tusquets, 1989.
- De Gainza M. Paula,  
Lares Jorge Miguel:
  - *Conversaciones con Jorge Fukelman. Psicoanálisis: juego e infancia*, Editorial Lumen, colección Cuerpo, Arte y Salud, serie roja, primera edición, Buenos Aires, 2011.
- Deleuze Gilles y Guattari Felix:
  - *El Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., España, 1985.
- De Saussure, F.:
  - *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1975.
- Depine, R.:
  - *Los metamateriales. Luz obediente*, Facultad Ciencias Naturales y Exactas Universidad de Buenos Aires, <http://www.fcen.uba.ar/fotovideo/EXm/NotasEXm48/exm48metamateriales.pdf>
- Derrida, Jacques:
  - *La Farmacia de Platón*, “La diseminación”, espiral/ensayo, editorial Fundamentos, séptima edición, España, 1997.
- Diez, Verónica:
  - *Un sublime horror*, “VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-044/699>, ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eATH/bby>, Buenos Aires, 2016.
- Eidelsztein, Alfredo:
  - “*Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I, Intervalo y holofrase, locura, psicosis psicosomática y debilidad mental*”, editorial Letra Viva, 2º edición, Buenos Aires 2008.
- Faig, Carlos:
  - *LA PULSIÓN ESCÓPICA. La mirada y el azogue. LA PULSIÓN*, “La transferencia supuesta de Lacan”, Xavier Bóveda Ediciones, primera edición, Argentina, octubre de 1984.
  - *Comentario sobre Genio y Locura de Karl Jaspers*, “La Clínica Psicoanalítica: Estilo, objeto y transferencia”, Colección Ensayos Lacanianos dirigida por Rogelio Fernández Couto, Ediciones Xavier Bóveda, Buenos Aires, 1986.
  - *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991.
  - *La escritura del fantasma*, <http://www.acheronta.org/acheronta24/faig.htm>, 6 de mayo de 2008.
  - *Escena Primaria, cuerpo y objeto*, “Técnica y Estructura”, [www.elsigma.com/](http://www.elsigma.com/), 15 de noviembre de 2010.

- *Cómo construir sobre la escena primaria*, “Técnica y Estructura”, [www.elsigma.com/](http://www.elsigma.com/), 15 de noviembre de 2010.
- *Visita al pasaje de la falta*, “Revista Imago Agenda N° 140: Neoparentalidades”, Editorial Letra Viva, Buenos Aires, junio de 2010.
- *Posiciones de la Técnica*, “Revista Imago Agenda N° 140: Neoparentalidades”, Editorial Letra Viva, Buenos Aires, junio de 2010.
- *Escritos Virtuales I y II*, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2011.
- *El Psicoanálisis en acting*, “Compilación de textos del face, por Carlos Faig”, facebook textos, 2014.
- *Preguntas elementales*, “~~Ser y Sinthôme. Escritos políticos~~”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires, 2014.
- *Die Gefahr. El peligro*, “~~Ser y Sinthôme. Escritos políticos~~”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires, 2014.
- *Mercado sexual, género y nuevas sexualidades*, “~~Ser y Sinthôme. Escritos políticos~~”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires, 2014,
- *Cómo está dividido el campo psi*, facebook Carlos Faig, 2014.
- *IV. Internet y su incidencia en nuestra sexualidad, “¿Qué es la sexualidad? y ¿Qué es el psicoanálisis?”*, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, octubre 2014.
- *I. De Lascaux, el chat y la pulsión sexual, “¿Qué es la sexualidad? y ¿Qué es el Psicoanálisis?”*, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, octubre 2014.
- *Sobre el final del análisis del toro neurótico*, <https://m.facebook.com> > notes > sobre-el-final-del-anál...
- *Agujeros periféricos. Castración y concepto*, “Ensayos III. Freudianas, lacanianas y otras”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires 2014.
- *El niño débil, brotado y con una úlcera perforada*, “Ensayos III. Freudianas, lacanianas y otras”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires 2014.
- *Nota Semiedípica al esquema R*, “Ensayos III. Freudianas, lacanianas y otras”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires marzo 2014.
- *Situación del último Lacan*, “Racconto”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, octubre de 2014.
- *After the Orgy*, “~~Ser y Sinthôme. Escritos políticos~~”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires, 2014.
- *La marca de Pierce*, “~~Ser y Sinthôme. Escritos políticos~~”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires, 2014.
- *Técnica y Estructura II (para una salida ordenada del lacanismo)*, IX Jornadas de Psicoanálisis y Psicosis social “La Práctica del Psicoanálisis y la Psicosis Social”. Coordinador General: Prof. Dr. Raúl Courel, Buenos Aires, 27 de julio de 2015.
- *Preguntas elementales III. Ecuaciones mínimas*, facebook grupo Textos, 2015.
- *El cuerpo como lugar del Otro*, X Jornadas de Psicoanálisis y Psicosis Social, “Psicoanálisis y psicoterapia en el siglo XXI”. Coordinación general: Prof. Dr. Raúl Courel, Facultad de Psicología U.B.A., Buenos Aires, 31 de agosto de 2016.
- *Sinopsis del Seminario XIX*, facebook grupo Textos, 29/9/2021.
- *El cuerpo como lugar del Otro*, texto leído en la Xa. Jornadas de Psicoanálisis y psicosis social, “Psicoanálisis y psicoterapia en el siglo XXI”, coordinación general: Prof. Dr. Raúl Courel.
- *Ilaciones en torno al axioma italiano*, “Formalización del seminario de Lacan”, Ricardo Vergara Ediciones, Buenos Aires, 2014.

• Fernández, Omar Daniel:

- *Commutación de la Lengua*, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, escritos, Buenos Aires 2017.
- *Seminario Lecturas clínicas de la operación analítica en la infancia*, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar>, escritos, Buenos Aires 2020.

- *Reflexiones Clínicas*, “Revista Lecturas Clínicas N°2, El Psicoanálisis: Es posible Aún. El Malestar – La Clínica – La Teoría”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires, octubre 2010.
- Fernández Couto, Rogelio:
  - *La operación psicoanalítica*, colección Clínica Psicoanalítica, editorial Xavier Bóveda Buenos Aires, 1994,
- Foucault, Michel:
  - *Historia de la locura en la época clásica*, tomos I y II, Fondo de Cultura Económica, México. La obra había aparecido en Francia en 1964.
  - *El nacimiento de la clínica*, Siglo Veintiuno Editores, México. Esta obra había aparecido en Francia en 1963.
- Frazer, James George:
  - *LVIII. VÍCTIMAS EXPIATORIAS HUMANAS EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA*, 2. *LA VÍCTIMA EXPIATORIA HUMANA EN LA GRECIA ANTIGUA*, “La rama dorada. Magia y religión”, EDICIONES F.C.E., S. A., octava reimpresión, España, 1981.
- Freud, Sigmund:
  - *Proyecto de una psicología (1950 [1895])*, Obras Completas Volumen I (1886 - 1899)”, Amorrortu editores, Argentina, sexta reimpresión de la segunda edición, 1975.
  - *Más allá del Principio del Placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920)*, “Obras Completas Volumen XVIII (1920 - 1922)”, Amorrortu editores, Argentina, sexta reimpresión de la segunda edición, 1975.
  - *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos (1925)*, “Obras Completas, Volumen XIX (1923 – 1925)”, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1985.
  - *Tipos libidinales (1931)*, “Obras Completas, Tomo XXI (1927-1931)”, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 1976, segunda reimpresión 1990.
  - *El malestar en la cultura (1930 [1929])*, “Obras Completas, Tomo XXI (1927-1931)”, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 1976, segunda reimpresión 1990.
  - *El porvenir de una ilusión (1927)*, “Obras Completas, Tomo XXI (1927-1931)”, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina, 1976, segunda reimpresión 1990.
- Fukelman, Jorge:
  - *Notas de Lectura*, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires, 2014, (Material de circulación interna).
  - *Del Pictograma y otros textos*, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires, 2020, (Material de circulación interna).
  - *Seminario Ponerse en juego*, Cartagena de Indias, agosto – septiembre 1996, Versión crítica, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires, 2014, (Material de circulación interna).
  - *Dar a pensar*, “NOTAS DE LECTURA”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires, septiembre de 2013, p. 225. (material de circulación interna).
  - *La estructura del sujeto en la infancia - Trazo y dibujo Conferencia del 5 de octubre de 1995*, Notas de Lectura, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, material de circulación interna, Buenos Aires 2013, (material de circulación interna).
  - *La Escena primaria y la libertad*, “Del Pictograma y otros textos”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> › escritos, Buenos Aires, 2020, (Material de circulación interna).

- *Representación y Represión*, Conferencia en el marco del ciclo de “Clínica con niños” organizado por el Dr. Alejandro Varela en Propuesta Psicoanalítica Sur (PPS), en el año 1992, “Textos cautivos”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, material de circulación interna, Buenos Aires, 2014.
- *Metamorfeo I*, “Notas de Lectura”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2014, (Material de circulación interna).
- *Metamorfeo II*, “Notas de Lectura”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2014, (Material de circulación interna).
- *Del Pictograma*, “Del Pictograma y otros textos”, [www.lecturasclinicas.com.ar](http://www.lecturasclinicas.com.ar), Buenos Aires, 2020, (Material de circulación interna).
- *Metamorfeo III*, “Del Pictograma y otros textos”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2020, (Material de circulación interna).
- *Psicoanalista de niños. La verdadera historia*, “Notas de Lectura”, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2014, (Material de circulación interna).
- Sexta Conferencia, septiembre 1 de 1996*, “Seminario Ponerse en juego”, Cartagena de Indias, Agosto – septiembre 1996, Versión crítica, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2014. (Material de circulación interna).
- Séptima Conferencia, septiembre 1 de 1996*, “Seminario Ponerse en juego”, Cartagena de Indias, Agosto – septiembre 1996, Versión crítica, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2014. (Material de circulación interna).
- Octava Conferencia, septiembre 1 de 1996*, “Seminario Ponerse en juego”, Cartagena de Indias, Agosto – septiembre 1996, Versión crítica, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2014, (Material de circulación interna).
- *Del pictograma y otros textos*, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos, Buenos Aires, 2020. (Material de circulación interna).

- García Vidal F., Martínez Moreno L.:
  - *Plasmones superficiales*, Investig. Cienc. 2008;(385):66–76.
- Gonzalez Sandra, Fernández Omar:
  - *Espejito, espejito...*, “El juego: Espejo de la infancia. I”, REVISTA DE TRANSMISIÓN DE LA OPERACIÓN ANALÍTICA EN NIÑOS Año 1 N° 1, Noviembre / Diciembre 2012, Lecturas Clínicas, <http://www.lecturasclinicas.com.ar> > escritos.
- Greenfield, Patricia M.:
  - *Playing peekaboo with a four-month-old: a study of the role of speech and nonspeech sounds in the formulation of a visual schema*, J. Psychol., 1972.
  - *Who is 'Dada'? ... some aspects of the semantic and phonological development of a child's first words*, Lang and Speech, 1973.
- Greenfield, P.M. and Smith, J.:
  - The structure of communication in early development, Academic Press, New York, 1976.
- Greenfield Patricia M., Bruner J. S., and May M.:
  - *Early Words (a Film)*, New York, Wiley, 1972.
- Greenfield, Patricia M., and J. H. Smit:

- *Language Beyond Syntax: The Development of Semantic Structure*, New York, Academic Press, (in press).
  - *The structure of communication in early development*, Academic Press, New York, 1976.
- Guillaume, G.:
  - *Leçons de linguistique 1948-1949, B. Psychosystématique du langage; principes, méthodes et applications I*, les Presses de l’Université Laval Québec, Klincksieck, Paris, 1971.
  - *Leçons de linguistique 1948-1949, B. Psychosystématique du langage; principes, méthodes et applications II*, les Presses de l’Université Laval Québec, Presses Universitaires de Lille, 1982.
- Hoyos Castañeda, Ilva:
  - *El concepto jurídico de persona*, EUNSA, Pamplona, 1989.
- Hui, Yuk:
  - *Recursividad y Contingencia*, Caja Negra editora, Buenos Aires, 2022.
- Jabès, Edmond:
  - *Del desierto al libro*, Alción Editora, 2º edición, Córdoba -Argentina, 2011.
- Jakobson, R. & Waugh, L.:
  - *La Charpente phonique du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.
- Jinkis, Jorge:
  - *Entrevista a Jorge Jinkis. Cuestiones sobre diagnóstico*, entrevista realizada por Elisa Ponieman, Revista Principio N° 11, Revista del Servicio de Psicopatología del Hospital Dr. Cosme Argerich, Buenos Aires, 1998.
  - *Artificio del deseo para conjeturar un estilo*, “La acción analítica”, Colección Rasgos Psicoanálisis, Homo Sapiens Ediciones, Buenos Aires, 1994.
- Kreszes, David:
  - *Filiación y Juricidad de la Lengua*, Revista “Redes de la Letra – escritura del psicoanálisis N° 7 La Ley: Violencia y Filiación. Direcciones de lectura.”, Ediciones Legere, Buenos Aires, 1997.
- Kripke, Saúl:
  - *El nombrar y la necesidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2005.
- Lacan, Jacques:
  - *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, “Escritos I”, siglo XXI editores, décimo cuarta edición en español, segunda reimpresión, Argentina, 1988.
  - *Conferencia en la facultad de medicina de Estrasburgo*, <https://www.lutecium.org> > 1967/10 > Jacques-lacan-c..., 06 de octubre 1967.
  - *Más allá del principio de realidad*, “Escritos I”, siglo veintiuno editores s.a., décimo cuarta edición en español, segunda reimpresión, Argentina 1988.
  - *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, “Escritos I”, siglo XXI editores S.A., décimo cuarta edición en español, segunda reimpresión, Argentina 1988.
  - *Posición del inconsciente*, “Escritos II”, siglo XXI editores S.A., décimo cuarta edición en español, Argentina 1987.
  - *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, “Escritos II”, siglo XXI editores S.A., décimo cuarta edición en español, Argentina 1987.
  - *Del sujeto por fin cuestionado*, “Escritos 1”, siglo XXI editores S.A., tercera edición, nuevamente corregida, México, D.F. 2009.
  - *Séminarie 1, Les écrits techniques de Freud, (1953 – 1954)*, Staferla, staferla.free.fr.

- *Seminario 6, El deseo y su interpretación (1958 – 1959)*, (Versión crítica Ricardo Rodríguez Ponte).
- *Séminarie 6, Le désir et son interprétation (1958 – 1959)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Seminario 8 La Transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excusiones técnicas (1960 – 1961)*, (Versión crítica Ricardo Rodríguez Ponte).
- *Séminarie 8, Le transfert..., (1960 – 1961)*, version «STÉCRITURE» sur le site E.L.P., Staferla, staferla.free.fr.
- *Séminarie 9, L'identification (1961 – 1962)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Seminario 10 La Angustia (1963 – 1964)*, (Versión crítica Ricardo Rodríguez Ponte).
- *Séminarie 11 Fondements de la psychanalyse (1964)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Séminarie 13, L'objet de la psychanalyse, (1965 – 1966)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Séminarie 14, Logique du fantasme, (1966 – 1967)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Séminarie 15, L'Acte Psychanalytique, (1967 – 1968)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Séminarie 16, D'un Autre à L'autre, (1968 – 1969)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Séminarie 17 L'envers de la psychanalyse (1969 – 1970)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Seminario 19, ...o peor (1971-1972)*, (versión crítica), traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, (material de circulación interna de E.F.B.A.).
- *Séminarie 19, ...o pire (1971 – 1972)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *El Seminario de Saint Anne: El Saber del Psicoanalista (1971-1972)*, (inédito).
- *Séminarie, Le savoir du psychanalyste (1971-72)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Le savoir du psychanalyste, Entretiens de sainte Anne (1971- 1972)*, version polycopiée, identique à la version AFI p. 1315, Pas tout Lacan, <https://ecole-lacanienne-net.translate.goog/es/bibliolacan/pas-tout-lacan>
- 3/?\_x\_tr\_sl=fr&\_x\_tr\_tl=es&\_x\_tr\_hl=es 419&\_x\_tr\_pto=sc,
- *Séminarie 20, Encore (1972 – 1973)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Seminario 20, Otra vez/Aún. (1972-1973)*, (versión crítica), traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, (material de circulación interna de E.F.B.A.).
- *Seminario 22, R.S.I. (1974-1975)*, (versión crítica), traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, (material de circulación interna de E.F.B.A.).
- *Séminarie 22, R.S.I., (1974 – 1975)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Seminario 23, El sinthoma, (1975-1976)*, (versión crítica), traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, (material de circulación interna de E.F.B.A.).
- *Séminarie 23, Le Sinthome (1975-1976)*, Staferla, staferla.free.fr.
- *Variantes de la cura tipo*, “Escritos 1”, siglo XXI editores, s.a., décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, 1985 segunda reimpresión, Argentina 1988.
- *Del sujeto por fin cuestionado*, “Escritos 1”, siglo XXI editores, s.a., décimo tercera en español, corregida y aumentada, 1985 segunda reimpresión, Argentina 1988.
- *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*, “Escritos I”, siglo XXI editores S.A., décimo cuarta edición en español, segunda reimpresión Argentina 1988.
- *El Atolondradicho*, “Jacques Lacan Otros Escritos”, editorial Paidós, traducción Graciela Esperanza, revisión Graciela Esperanza y Guy Trobas, Buenos Aires, Argentina, 2012.
- *El atolondradicho, o las vueltas dichas*, Escansión I, ed. Paidós, Bs. As., 1984, p. 34.
- *L'étourdit (1972)*, “Scilicet N°4”, Seuil, Paris, 1973.
- *Proposición del 9 de octubre de 1967*, “Revista Ornicar? Nº 1”, Publicación periódica del Champ Freudien, Editorial Petrel, Barcelona, 1981.
- *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela*, “Revista Scilicet N°1”, Ed. Du Seuil, París 1969.
- *Conferencia de Ginebra*, “Jacques Lacan Otros Escritos”, editorial Paidós, traducción Graciela Esperanza, revisión Graciela Esperanza y Guy Trobas, Buenos Aires, Argentina, 2012.
- *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma, 4 de octubre de 1975*, edición bilingüe, traducción y notas Ricardo Rodríguez Ponte, (material de circulación interna de E.F.B.A.).
- *Psicoanálisis y Medicina. El lugar del psicoanálisis en la medicina*, “Jacques Lacan Otros Escritos”, editorial Paidós, traducción Graciela Esperanza, revisión Graciela Esperanza y Guy Trobas, Buenos Aires, Argentina, 2012.

- *PSICOANÁLISIS Y MEDICINA. EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS EN LA MEDICINA*, Conferencia durante una mesa redonda del *Collège de Médecine*, en La Salpêtrière, y debate Posterior 16 de febrero de 1966 establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
  - *El sujeto como Inmixion de Otredad*, “Jacques Lacan Otros Escritos”, editorial Paidós, traducción Graciela Esperanza, revisión Graciela Esperanza y Guy Trobas, Buenos Aires, Argentina, 2012.
  - *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, Conferencia pronunciada en el Anfiteatro del Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne, París, el 8 de Julio de 1953, en ocasión de la primera reunión científica de la recientemente fundada Société Française de Psychanalyse, y posterior discusión, “Lacantera freudiana, <https://www.lacanterafreudiana.com.ar>”, (versión crítica) traducción y notas Ricardo Rodriguez Ponte.
  - *Préface a une thèse*, au livre d’Anika Rifflet Lemaire «Jacques Lacan» Charles Dessart, Bruxelles, 1970.
  - *Préface a une thèse*, “Autres Écrits”, Le Seuil, París, 2001.
  - *Prefacio a una tesis*, “Jacques Lacan Otros Escritos”, editorial Paidós, traducción Graciela Esperanza, revisión Graciela Esperanza y Guy Trobas, Buenos Aires, Argentina, 2012.
  - *Prefacio a una tesis*, “Verba Volant”, Revista de Filosofía y Psicoanálisis Año 6, No. 1, 2016, UCES Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, traducción de Agustín Kripper.
  - *Jacques Lacan Otros Escritos*, editorial Paidós, traducción Graciela Esperanza, revisión Graciela Esperanza y Guy Trobas, Buenos Aires, Argentina, 2012.
- Mannoni, Maud:
  - *Capítulo IV La relación fantasmática del niño con su madre*, “El niño retardado y su madre”, Editorial Paidós, 5<sup>a</sup> reimpresión, Argentina, 1992.
- Marx, Karl:
  - *El Capital. Crítica de la economía política, Obra Completa*, siglo xxi editores, s.a. de c.v., primera edición en español 1975, vigesimoctava reimpresión, México, 2008.
- Mc Neill, David:
  - *The Acquisition of Language: The Study of Developmental Psycholinguistics*, Harper and Row, New York, 1970.
  - *The development of language*, “Carmichael’s Manual of Child Psychology”, 3rd ed. Vol. 1. Wiley, P. H. Mussen ed., New York, 1970.
  - *Semiotic extensión*, Paper presented at the Loyola Symposium on Cognition Chicago, Illinois. 30 april 1974.
- Merleau-Ponty:
  - *Fenomenología de la Percepción*, editorial Plantea Agostini, S.A.I.C., Argentina, 1993.
- Monk, Ray:
  - *Wittgenstein, Le devoir d’un génie*, trad. de Abel Gerschenfeld, París, ed. Odile Jacob, 1993.
- Nasio, Juan David:
  - *Los gritos del cuerpo*, Editorial Paidós, Buenos Aires – Argentina, septiembre 2008.
- Pendry, J. B.:
  - *Negative refraction makes a perfect lens*, Phys. Rev. Lett., 2000;85(18):3966–9
- Piaget, Jean:

- *El nacimiento de la inteligencia en el niño, Lecciones en el Collège de France*, Siglo XXI editores, Argentina 2018.
- Platón:
  - *Fedro*, Ediciones Akal, S. A., Madrid-España, 2010.
  - *Cratilo o Del lenguaje*, editorial Trotta, S.A., Madrid-España 2002.
  - *Filebo*, Editorial Losada, colección Griegos y Latinos, Madrid-España, 2018.
  - *Protágoras*, Editorial Losada, colección Griegos y Latinos, España 2007.
  - *La República*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, décimo tercera edición, Argentina, agosto 1982.
- Quignard, Pascal:
  - Pascal Quignard, *Capítulo V El camino del pensamiento*, “Morir por pensar. Último Reino IX”, editorial El cuenco de plata SRL, Buenos Aires Argentina, febrero de 2015.
  - *Quinto Tratado. Gradus*, “Retórica Especulativa”, Ed. El cuenco de plata, 1º edición, Buenos Aires, 2006.
- Renzi, L.:
  - *Histoire et objectifs de la typologie linguistique*, “History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics”, ed. H. Parret, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1976.
- Rifflet-Lemaire Anika:
  - *Jacques Lacan*, Charles Dessart, Bruxelles, 1970.
- Ritvo, Juan Bautista:
  - *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*, ediciones Letra Viva, segunda edición, Buenos Aires, 1990.
- Robbins, R. H.:
  - *Linguistique générale: une introduction*, Paris, Armand Colin, 1973.
  - *Brève histoire de la linguistique*, Paris, Seuil, 1976.
- Rogelio Fernández Couto:
  - *La operación analítica*, colección Clínica Psicoanalítica, editorial Xavier Bóveda Buenos Aires, 1994,
- Rubinsztein, Daniel:
  - *¿Un diagnóstico psicoanalítico?*, Revista Principio N° 11, revista del Servicio de Psicopatología del Hospital Dr. Cosme Argerich, Buenos Aires, 1998.
- Rudko, G. Y.:
  - *Novel concepts of negative-n optics in master's level educational courses*, Semicond Phys. Quantum Electron Optoelectro, 2017; 20(2):235–9. 6.
- Sapir, E.:
  - *Linguistique*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- Sciarretta Raúl:
  - *Una nueva estética: la anamorfosis y la función imaginaria, Capítulo IV Las formas impuras de la sensibilidad: Anamorfosis y mirada*, “Escritos Provisorios. Hacia un nuevo empirismo”, colección Filosofía <> Psicoanálisis, Ediciones del Signo, Buenos Aires – Argentina, abril de 2000.
- Stevens Alexandre:
  - *L'holophrase, entre psychose et psychosomatique*, “Ornicar? N° 42”, revue du Champ Freudien, Navarin éditeur, difusión Seuil, Paris 1987.
- Slobin, Dan:

- *Prerequisites for the development of grammar* in C. A., Ferguson and D. Slobin (eds.), “Studies of Child Language Development”, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1973.
- Tippens, P. E.:
  - *Física. Conceptos y aplicaciones*, 7th ed. USA: McGraw-Hill Education, 2011.
- Vernant, J. P., y Vidal-Naquet, P.:
  - “Mito y Tragedia en la Grecia Antigua”, editorial Paidós, Barceloma, 2002.
- Veselago V. G.:
  - *The Electrodynamic of Substances with Simultaneous Negative Values of e and μ*, Sov. Phys., Uspekhi, 1968;10(4):509–14.
- Wittgenstein, Ludwig:
  - *Los Cuadernos Azul y Marrón*, Colección Estructura y Función, ed. Tecnos S.A., 2<sup>a</sup> edición, Madrid 1993.
- Von Humboldt, G.:
  - *De l'origine des formes grammaticales*, Bordeaux, Ducros, 1969.
- Zubirí, Xavier:
  - *Naturaleza, Historia y Dios*, Editorial Cuatro Ediciones, Madrid-España, 2001.