

JOSÉ-MIGUEL MARINAS

ÉTICA DE LO INCONSCIENTE

SOBRE COMUNIDAD Y PSICOANÁLISIS



BIBLIOTECA NUEVA

JOSÉ-MIGUEL MARINAS

ÉTICA DE LO INCONSCIENTE

SOBRE COMUNIDAD Y PSICOANÁLISIS



BIBLIOTECA NUEVA

ÉTICA DE LO INCONSCIENTE
Sobre comunidad y psicoanálisis

JOSÉ-MIGUEL MARINAS

ÉTICA DE LO INCONSCIENTE
Sobre comunidad y psicoanálisis

BIBLIOTECA NUEVA

Ilustración de cubierta: Pep Carrió

© José-Miguel Marinas, 2014

© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2014
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16170-31-9

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

PRÓLOGO

LA COMUNIDAD DE QUIENES NO TIENEN COMUNIDAD

1. DE FREUD A LACAN: EL SENTIDO DE LA COMUNIDAD

2. LECTURA DE LA COMUNIDAD POR LACAN

KANT Y EL REVERSO DE LA ILUSTRACIÓN: UNA LECTURA ÉTICA Y POLÍTICA DE LACAN

1. EL PROYECTO DE LACAN

2. LA HUELLA DE KANT EN EL PSICOANÁLISIS

3. KANT EN LA OBRA DE LACAN

4. ÉTICA KANTIANA Y PSICOANÁLISIS COMO ÉTICA

FREUD Y LACAN EN LA CONSTELACIÓN DEL CONSUMO

1. UNA NUEVA LEYENDA DEL TIEMPO

2. NIETZSCHE, KIERKEGAARD Y EL TIEMPO DE LA MODA

3. ANUNCIANDO A FREUD Y A LACAN

ÉTICA DE LA TRANSFERENCIA

1. LA TRANSFERENCIA EN SU ESPECIFICIDAD

2. LA ESTRUCTURA DE LA TRANSFERENCIA

3. ESCUCHAR CON LO INCONSCIENTE

4. DE LA ÉTICA DE LA TRANSFERENCIA A LA ÉTICA DE LA CIUDAD

RAZONES DE LA SINRAZÓN: ÉTICA LEVINASIANA, ÉTICA LACANIANA

1. RAZONES DE LA SINRAZÓN: VALOR DE UN DIAGNÓSTICO, ORIGEN DE UN OFICIO

2. EL CERROJO DE LO SAGRADO, EL ANILLO DE LO REAL

3. LA ÉTICA DE LA MIRADA Y LA ÉTICA DE LA ESCUCHA

4. LA CRISIS DEL VÍNCULO SOCIAL: DE LA PERTENENCIA A LA ALIANZA

ÉTICA DEL DUELO, ÉTICA DEL DOLOR

1. LAS DOS VERTIENTES DEL DUELO

2. RITUAL DE DUELO

TRABAJO DE DUELO

HACIA UNA ÉTICA DEL DUELO

LEJANO COMO UN PADRE: LO POLÍTICO DESPUÉS DE LACAN

1. EL PADRE SIEMPRE ESTUVO TOCADO DEL ALA

2. LA CIFRA DE LAS POSICIONES PATERNAS: DE LA ESFINGE AL PADRE Y MÁS ALLÁ

3. PARA DECIRLO MEJOR: NUEVAS APORTACIONES

4. REGRESO A LOS DISCURSOS SOCIALES

HISTORIAS DEL DISCURSO MASCULINO

EL SEMBLANT DE LACAN O LA COMUNIDAD DE LOS INCONSCIENTES

1. DEL ROSTRO AL SIMULACRO, PASANDO POR LA SEMBLANZA

2. DEFINICIONES LÉXICAS

3. EL SEMBLANT DE LACAN: ALGUNOS SENTIDOS CONTEXTUALES

ELEGÍA DEL PADRE INNECESARIO

1. A LA DERECHA DEL PADRE

2. SOBRE EL CAÑAMAZO DEL EDIPO

3. EL SABER DEL PADRE, EL SABER DE LA ESFINJE

4. HUYENDO DEL DESTINO, TOPARSE CON ÉL

5. LOS RECUERDOS DEL PADRE

6. LA CULPA Y SU DENEGACIÓN

7. EPÍLOGO

PRÓLOGO

Este libro pretende señalar que a la reflexión ética y política le sigue interesando contar con los desarrollos que se derivan de la experiencia psicoanalítica. Precisamente porque en el psicoanálisis, como mostré en mi libro *La ciudad y la esfinge*, hay vida inconsciente fuera de la sesión. Y, por lo tanto, las formaciones de lo inconsciente pueden perseguirse y analizarse atravesando esta experiencia.

Por cierto que hoy más que nunca se prueba que la experiencia analítica es, más que solitaria, una experiencia de comunidad. Es decir, una reflexión, con otros recursos, sobre el vínculo que nos mantiene unidos. La radical orientación al otro (*otredad*, decía Antonio Machado) es constitutiva de nuestra subjetividad y, en ello, tiene una insustituible dimensión ética y política. Por eso la idea de unir estos ensayos en el encuentro de la comunidad y el psicoanálisis.

El índice da cuenta de la variedad de estos ensayos, que pretenden abrir campos de discusión más que dar doctrina. Más que en la filosofía creo, como Kant, en el filosofar como actividad, como pasión en realidad. Más que la teoría psicoanalítica — como un supuesto corpus estático y cerrado— me interesa la teorización que entre todos vamos haciendo crecer. Teorizar es intentar poner nombre a lo que de emergente y único surge en las formaciones de lo inconsciente, sea a través de la palabra de quien se analiza, sea en los intercambios del vínculo social, moral.

El título que me arrogo, para ello, es el que una vez aprendí de Ferenzci: la asociación que él anhelaba de los *amigos del psico-análisis*. Me considero más que nada amigo del psicoanálisis. Esa amistad es una *filia* política que llama a la constitución de la comunidad del don y nos sitúa ante la vertiginosa experiencia de tratar de poner palabra a las experiencias de la anomalía y del síntoma que nos recorren. Y es que, más allá de las etiquetas que parecen convenir a la etiología, aquí se trata de decir de lo imposible algo.

Este libro debe mucho a muchas personas. Desde la lectura que en 1971 nos propuso Andrés Tornos del enrevesado (entonces y casi ahora) «De nos antécédents» de los *Escritos* lacanianos hasta llegar (¡cuatro décadas más tarde!) a los grupos de estudiantes y colegas del Máster de Psicoanálisis y Teoría de la Cultura, a quienes reconozco sus estímulos variados y constantes. No puedo dejar de nombrar a Ignacio Gárate, con quien elaboré nuestro *Lacan en español* y desarrollé un poco de atrevimiento en el teorizar: el compromiso de pensar lo inconsciente en lengua española. También agradezco al grupo de lectura de los seminarios de Lacan: llevamos debatiendo, sin ortodoxias y con lo mejor que podemos, ya casi una década. A los colegas y estudiantes, españoles y latinoamericanos, que han compartido reflexiones de este libro, que recoge y completa los trabajos aparecidos como *Lacan y la comunidad de lo inconsciente* (Rosario, 2011). A Carlos Gómez le debo, sin

haberle seguido del todo su encargo, el impulso penúltimo (*«por qué no escribes tu Lacan, yo ya he escrito mi Freud»*). Muchos colegas y amigos son citados en las páginas que siguen, pero los que no, no se me olvidan.

Quiero dedicárselo especialmente a Irene Marinas, que me acompañó traduciendo al francés, en su primera publicación, algunos de los ensayos que aquí aparecen.

LA COMUNIDAD DE QUIENES NO TIENEN COMUNIDAD

La expresión es de Bataille. Y tiene un gusto paradójico, casi dramático. Se refiere a la experiencia de desarraigo que en el período de entreguerras atravesó la vida de los pueblos y de las personas. Desarraigo al fin y al cabo no temido porque ya no bastaba con pertenecer a una comunidad originaria, pacífica y bien diseñada, abierta al mundo del consumo conspicuo, porque ese mundo se lo llevó por delante la deflagración de la Gran Guerra.

No había patria, luego había que hacerla. No había cultura estable, que arrojara la condición humana, sino que era inhóspita (*Unheimlich*). La civilización construida hasta entonces (pongamos 1929) le sentaba a la humanidad como un traje mal cortado (*Unbehagen*). A la intemperie, o como fuera, se inaugura aquí la experiencia de búsqueda de un sentido común (porque lo requiere la *communitas*: el *munus* o sea la tarea, el recurso, la memoria que nos hacen seguir juntos). Y de un sentido propio: la experiencia del sujeto o de lo sujeto en cada uno. Ambas atraviesan la experiencia psicoanalítica. Y sus consecuencias van «más allá de la sesión», en la *polis*.

La radicalidad de Bataille, a quien Lacan tanto debe sin decirlo, nos guía en el sentido de esta reflexión moral y cívica. Él afirmó lo inevitable de una experiencia interior, radicalmente jugada. La individualidad de un proceso que se convierte en una tarea colosal. Por eso llegó a decir que tánatos no es querer matar al otro, sino querer cesar uno en ese proceso de individuación, costoso, prometeico. Y dijo que Eros y Tánatos se conectan en la experiencia del deseo, que es esa búsqueda sin fin de quien anda desorientado (*de-siderium*). Una comunidad de quienes no tienen comunidad dada. Y tienen que hacerla. Una vez que han atravesado las mimbres concretas de su propio fantasma, de su huella no reflexionada, de su estilo, de su acento.

Pero ni el psicoanálisis freudiano ni el de los padres fundadores (Abraham, Adler, Ferenczi, Jung), que no olvidó nunca que una y la misma cosa es atender a los síntomas y a la vez a sus contextos políticos, suministraron ni un sistema moral ni una teoría política. Lacan tampoco. Y sin embargo, en este, como en Freud, no deja de haber numerosas referencias a la comunidad. Sea *Gemeinschaft*, sea *communauté*, ambos términos permiten a los dos psicoanalistas referirse al vínculo social, a las raíces de la polis. Pero algo más.

Porque la mirada que dirigen al caos, a la violencia, a la «grisura de lo cotidiano», con ser cívicamente lúcidas, de pensadores liberales, críticos, va más allá. Se dirige a explorar las posibilidades de una comunidad que se juega en el plano de lo inconsciente.

Este plano no es endógeno ni misterioso, y sabemos muy bien que tiene su origen en las escenas de la vida social que se reprimen en la cultura dada, en una edad determinada. Hablar de la construcción social de lo inconsciente, en términos de Mario Erdheim, no es primar la sociología o la ciencia política para explicar los síntomas. Es rescatar el recorrido ético y político de las formaciones de lo inconsciente.

Esa es la mirada y la escucha, específicamente analítica y es la que pretendemos

confrontar y analizar aquí, desde la reflexión filosófica, desde la filosofía moral y política.

Al pensar en un título para reconocer el hilo que circula a través de estos ensayos, se me ocurrió que la expresión *ética de lo inconsciente* hacía de algún modo justicia a quienes, desde hace ya más de un siglo, vienen o venimos interesándonos por el hallazgo freudiano. Se trata de una ética que no es individualista, por más que necesite ser personal. Es una construcción en comunidad que tiene un sentido inevitablemente ético (qué bien se construye y se comparte) y político (qué vínculo establecemos hoy para dar sentido a lo político que vivimos).

Entiendo, pues, la comunidad en términos psicoanalíticos como el establecimiento de una forma de vínculo en el que la experiencia de la cura, de la transferencia, de tratar con lo inconsciente, sigue insistiendo. No la comunidad de los analistas o de analizados o de aficionados al diván.

Para mí tiene el sentido de la expresión que una vez leí en Ferenczi: la *asociación de amigos del psicoanálisis*. En la que quizá cabe esperar que quepan todos analistas y analizantes (suelo decir, en analogía humorística, que la iglesia no son solo los curas y los obispos). La comunidad de quienes detectan las señales de lo inconsciente y no silban y miran para otro lado. La comunidad de los interesados en lo inconsciente (si tienen prisa, sustitúyanlo por lo real /simbólico / imaginario) no desde la técnica de la dirección de la cura, sino de sus beneficios para la ciudad y sus problemas, y sus sueños.

Porque de aquí se desprende un modo de entender el saber (un saber no sabiendo / toda ciencia trascendiendo) y la ética (no cejar en cuanto al propio deseo, no tapanlo, deliberar —verbo kantiano— sobre ello de continuo).

1. DE FREUD A LACAN: EL SENTIDO DE LA COMUNIDAD

En el hallazgo psicoanalítico es decisiva la experiencia de un trabajo en grupo, que es el primer Otro que se pone Freud. El expulsado de la academia vienesa se encuentra y elige a quienes compartirán con él los atisbos de su búsqueda primera. Esa búsqueda que se condensa en las reuniones de los miércoles en las que el grupo sustituirá en cierto modo al otro individual (Fliess) y además es un espacio comunitario en el que se ejercita un saber fuera de la ciencia establecida, que ensaya conceptos sobre fenómenos nuevos que aún no tienen nombre etiológico. Esa es la búsqueda de «un saber no sabiendo/, toda ciencia trascendiendo», puesto que se ve obligada a trabajar fuera de la rutina de la transmisión escolástica. Y es también la búsqueda de un saber que no tiene precedentes sólidos, que se funda a la vez de que define su territorio, que necesita ponerse en pie por sí mismo. Comunidad no solo de saber del origen, sino que está abierta al con quién o para quién hacer la búsqueda. Eso son los seminarios amistosos de Freud. Cuántos años se paso elaborando con y para un amigo, un álter ego. Cuántos años hasta fundar una institución en la comunidad de algún modo cede el paso a la jerarquía. La búsqueda a la doctrina.

Como Etcheverry en sus notas de traducción destaca, el término comunidad aparece en Freud con sentidos bien precisos.

Una expresión un poco enigmática es *Gemeinsamkeit*, comunidad, que en la *Standard Edition* se suele traducir por «patrimonio común». En el citado pasaje de Stuart Mill, en nota, expone este autor

un punto de vista según el cual el «atributo» establece un «punto de comunidad entre clases». Y como Freud, en un pasaje del libro sobre los sueños, menciona la «comunidad» como una relación, nos vimos remitidos a la *Crítica de la razón pura*, de Kant, donde «comunidad» (con ligera variante, *Gemeinschaft*) aparece en la tabla de categorías, como la tercera entre las de la relación: causa y efecto, sustancia y atributo, y comunidad o acción recíproca. Por tanto, si en Tres ensayos de teoría sexual leemos que la boca es una «comunidad» para las pulsiones sexuales y las de autoconservación, entenderemos que es un «campo de acción recíproca». Lo mismo en algún pasaje del libro sobre los sueños y en *Psicología de las masas y análisis del Yo*, cuando es una «relación de comunidad» lo que posibilita la identificación entre las muchachas de un internado o entre los miembros de una masa.

La analogía de los vínculos humanos con un silogismo no es extraña a Freud, quien la usó en alguna carta a Fliess. Parece que ese silogismo podría trastornarse dentro de una «comunidad de acción recíproca», y que el lugar del trastorno sería la unión de la serie real con la ideal: la pulsión misma, que opera esa juntura, y en la medida misma en que el finalismo inherente a lo vivo dentro del momento «adaptación» (a diferencia de lo hereditario en la serie filogenética) pasa a través de una conciencia y adquiere una cualidad nueva. Comoquiera que fuere, la consideración conceptual nos reafirma en nuestra opción terminológica, pues «esfuerzo» y «esforzar» son buenas traducciones para denotar el aspecto de causalidad eficiente de la pulsión.

Interesante este recorrido que nos lleva desde Kant hasta la teoría de la sociedad compleja (Tönnies inventa los términos *Gemeinschaft/Gessellschaft*, lo comunitario frente a societario). En mi libro *El síntoma comunitario, entre polis y mercado* (Antonio Machado, 2006) propongo ese rescate del Kant que nos enseña a deliberar sobre lo peculiar, a hacer comunidad incluso en la sociedad compleja. Esa complejidad de sentidos de lo comunitario en Freud, en cuyas citas abunda el sentido de la comunidad del deseo, de la comunidad de objeto, nos lleva a suponer un sentido de comunidad que anuda lo inconsciente con lo político.

Es interesante ver cómo Freud lo juega en la encrucijada entre el deseo y la ley. En la prohibición del incesto. Lo utiliza al hablar de lo Sagrado, en el llamado *Manuscrito N* del 31 de mayo de 1897:

«Sagrado» (*heilig*) es lo que estriba en que los seres humanos, en aras de la comunidad más vasta, han sacrificado un fragmento de su libertad sexual y su libertad para incurrir en perversión. El horror al incesto (impío) estriba en que, a consecuencia de la comunidad sexual (también en la infancia), los miembros de la familia adquieren cohesión duradera y se vuelven incapaces de incorporar extraños al grupo. Por eso es antisocial —la cultura consiste en esta renuncia progresiva—. Al contrario, el «superhombre».

Y está presente en la postulación de una forma de nexo, de vínculo que está regido no por la voluntad de pacto, sino por la «afinidad» inconsciente. Es precisamente en un capítulo de *La interpretación de los sueños* (1900), titulado «La identificación onírica»:

En la histeria, la identificación es usada con la máxima frecuencia para expresar una comunidad (*Gemeinsamkeit*) sexual. La histérica se identifica en sus síntomas preferentemente —si bien no de manera exclusiva— con las personas con quienes ha tenido comercio sexual o que lo tienen con las mismas personas que ella. El lenguaje revela también una concepción así. Dos amantes son «uno». Tanto en la fantasía histérica como en el sueño, basta para la identificación que se piense en relaciones sexuales, sin necesidad de que estas sean reales. Nuestra paciente, entonces, no hace sino seguir la regla de los procesos histéricos de pensamiento cuando expresa sus celos contra su amiga (que ella misma hubo de reconocer injustificados, por lo demás) poniéndose en el lugar de ella en el sueño e identificándose mediante la creación de un síntoma (el deseo denegado). Cabría aún elucidar el proceso en palabras del modo que sigue: Ella se pone en el lugar de su amiga en el sueño porque esta última le ocupa su lugar frente a su marido, y porque querría apropiarse del sitio que la amiga está ocupando en la estima de su marido.

Y ese es el sentido de lo comunitario entrevisto en el sueño. No es comunidad de sujetos cívicos, sino de significantes, de elementos que forman parte de las

formaciones de lo inconsciente. Que no está fuera de la *communitas* que fundamos, sino que hemos de aprender a ver a través de los síntomas, de las señales de lo anómalo que vivimos juntos. Cuando habla de la identificación en el sueño:

Según esto, la identificación o la formación de una persona mixta sirve en el sueño a diversos fines: en primer lugar, a la figuración de algo común a las dos personas; en segundo lugar, a la figuración de una comunidad desplazada, y por último, a la expresión de una comunidad meramente deseada. Como el deseo de que exista una comunidad entre dos personas muchas veces coincide con una permutación entre ellas, también esta relación se expresa en el sueño mediante identificación. En el sueño de la inyección de Irma yo deseo permutar esta paciente por otra, y en consecuencia deseo que la otra sea mi paciente, que es la misma cosa; el sueño atiende a este deseo, puesto que me muestra a una persona que se llama Irma, pero que es examinada en una posición en que solo a la otra tuve ocasión de ver /.../. En todos estos casos la contracción de diversas personas dentro del contenido del sueño en una única, su subrogada, es plena de sentido, está destinada a representar una «y», un «así como», una equiparación de las personas originales en algún aspecto, que también en el sueño mismo puede estar mencionado. Por regla general, no obstante, solo el análisis permite pesquisar esta comunidad de las personas fusionadas, y en el contenido del sueño no se la indica sino, justamente, por la formación de la persona de acumulación.

Esa misma diversidad de la manera de producción, e idéntica regla para resolverla, valen para los productos mixtos en que es incalculablemente fértil el contenido del sueño y de los que por cierto no me hace falta citar ejemplos. Su carácter insólito se disipa del todo si nos decidimos a no clasificarlos en la misma serie que a los objetos de la percepción de vigilia, acordándonos de que constituyen un producto de la condensación onírica y ponen de relieve, en abreviación justa, un carácter común de los objetos así combinados. Esa comunidad ha de discernirse también las más de las veces por el análisis. El contenido del sueño solo enuncia, por así decirlo: Todas estas cosas tienen en común algo X. La descomposición de tales productos mixtos mediante el análisis lleva a menudo por el camino más corto al significado del sueño.

Permutación en la comunidad onírica. Papel del análisis en la configuración de los significantes que forman un espacio comunitario, en el sueño, en el síntoma, en las situaciones que se entretajan con la posición de los sujetos y forman su contexto.

Por último, Freud mismo habla del carácter simbólico de la comunidad. No conviene olvidar que símbolo era una pieza que se fraccionaba en dos partes de las que cada uno de los asociados se llevaba una. *Sum-bolein* era volver a reunir lo disperso, crear nexo donde había separación, sentido donde había sinsentido. Vemos el antecedente lacaniano en este fragmento del vienés.

Al hablar del trabajo del sueño, repara en la conexión entre la comunidad del símbolo y la comunidad del lenguaje.

Por tanto, tendríamos que rebasar mucho la tarea de la interpretación de los sueños si quisiéramos dar cuenta del significado del símbolo y elucidar los incontables problemas, aún irresueltos en buena parte, que atañen a su concepto. Aquí nos limitaremos a decir que la figuración mediante un símbolo pertenece a las figuraciones indirectas, pero que toda clase de indicios nos alertan para que no confundamos en indistinción la figuración simbólica con los otros modos de figuración indirecta, sin haber podido aprehender todavía con claridad conceptual esos rasgos diferenciales. En una serie de casos, lo común entre el símbolo y lo genuino que él reemplaza es manifiesto, pero en otros casos está oculto; la elección del símbolo parece entonces enigmática. Precisamente estos casos tienen que poder echar luz sobre el sentido último de la referencia simbólica; indican que esta es de naturaleza genética. Lo que hoy está conectado por vía del símbolo, en tiempos primordiales con probabilidad estuvo unido por una identidad conceptual y lingüística. La referencia simbólica parece un resto y marca de una identidad antigua. Acerca de ello puede observarse que en muchos casos la comunidad en el símbolo se alcanza a través de la comunidad de lenguaje, como ya lo afirmó Schubert (1814). Algunos símbolos son tan viejos como la formación misma del lenguaje, pero otros son recreados de continuo en el presente (p. ej., el aeróstato, el Zeppelin). [1914]

En su obra sobre la psicología de las masas, Freud añade una apostilla final muy interesante:

Hay un camino que lleva desde la identificación, pasando por la imitación, a la empatía, vale decir,

a la comprensión del mecanismo que nos posibilita, en general, adoptar una actitud frente a la vida anímica del otro. Queda mucho que esclarecer también en cuanto a las exteriorizaciones de una identificación existente. Tiene como consecuencia, entre otras, que se restrinja la agresión hacia la persona con la que uno se ha identificado, se la perdone y se la ayude...

Ese sería el paso que se da desde el vínculo primario (hipotetizado en la horda primitiva, en la comida ritual, en la «comunalidad») a una vía que atraviesa la proyección y la identificación.

2. LECTURA DE LA COMUNIDAD POR LACAN

Lacan toma pronto ese sentido de vínculo roto, de ley antigua y de construcción necesaria, que lo comunitario tiene. En el seminario 1 *Los escritos técnicos de Freud* 1954, clase 8, dice:

El Superyó es, simultáneamente, la ley y su destrucción. En esto es la palabra misma, el mandamiento de la ley, puesto que solo queda su raíz. La totalidad de la ley se reduce a algo que ni siquiera puedes expresarse, como el Tú debes, que es una palabra privada de todo sentido. En este sentido, el Superyó acaba por identificarse solo a lo más devastador, a lo más fascinante de las primitivas experiencias del sujeto. Acaba por identificarse a lo que llamo la figura feroz, a las figuras que podemos vincular con los traumatismos primitivos, sean cuales fueren, que el niño ha sufrido.

Percibimos encarnada, en este caso privilegiado, esta función del lenguaje, la palpamos en su forma más reducida, reducida a una palabra —cuyo sentido y alcance para el niño ni siquiera somos capaces de definir— pero que, sin embargo, lo enlaza a la comunidad humana. Como lo indicó con toda pertinencia Rosine Lefort¹, no se trata de un niño-lobo que habría vivido en un simple salvajismo, sino de un niño hablante; ha sido gracias a ese ¡El lobo! que ella tuvo desde el comienzo la posibilidad de instaurar el diálogo.

La vitalidad conceptual de Lacan radica en que piensa el vínculo comunitario desde la suposición inconsciente freudiana y desde la violencia del reconocimiento de Hegel. Por eso construye, en el mismo seminario, esta brillante definición: *la suma de prejuicios que constituyen una comunidad cultural* (clase 9). Esa cualidad que une, como el archipiélago, por aquello que separa.

Ya les he señalado que, en el progreso del análisis, es en el momento en que nos acercamos a los elementos traumáticos —fundados en una imagen nunca integrada— cuando se producen los agujeros, los puntos de fractura, en la unificación, en la síntesis de la historia del sujeto. He señalado que es a partir de estos agujeros que el sujeto puede reagruparse en las diferentes determinaciones simbólicas que hacen de él un sujeto con historia. Pues bien, del mismo modo, todo lo singular que puede acontecerle a un ser humano debe situarse en relación con la ley con la cual él se vincula. Su historia está unificada por la ley, por su universo simbólico que no es el mismo para todos.

La tradición y el lenguaje diversifican la referencia del sujeto. Un enunciado discordante, ignorado en la ley, un enunciado situado al primer plano por un acontecimiento traumático, que reduce la ley a una emergencia de carácter inadmisibles, no integrable: he aquí esa instancia ciega repetitiva, que habitualmente definimos con el término Superyó.

Espero que este breve ejemplo haya sido suficientemente sorprendente como para que puedan concebir esa dimensión hacia la cual no se dirige casi nunca la reflexión de los analistas y que, sin embargo, no pueden ignorar totalmente. En efecto, todos los analistas reconocen que no hay resolución posible de un análisis, cualquiera que sea la diversidad, la multiplicidad de matices de los acontecimientos arcaicos que pone en juego, sin que al final llegue a anudarse en torno a esa coordenada legal, legalizante, llamada complejo de Edipo.

El complejo de Edipo es hasta tal punto esencial en la dimensión de la experiencia analítica, que su predominio aparece desde los orígenes mismos de la obra de Freud, manteniéndose hasta su fin. Así es como el complejo de Edipo ocupa una posición privilegiada en la etapa actual de nuestra cultura, en la civilización occidental (lección del 13 de mayo).

Ese es el sentido del «los otros», de la comunidad analítica de Lacan. Quienes son no solo interlocutores, sino co-transferentes. La comunidad de Freud marca un espacio de indagación de saber que no es solipsista. Ese sentido de antecedente de la

larga secuencia de los seminarios de Lacan. La comunidad de Lacan que se forma a lo largo de veintisiete años, en los que Lacan expone en voz alta su prometeica indagación a cuerpo limpio. Esos son los seminarios de Lacan, en los que los interlocutores doctos de las primeras sesiones dejan paso a un grupo de silentes, rumiantes, pastoreados por Miller. Claro que Lacan les busca como receptores de lo que llama «mon enseignement» (Lovaina 1970).

Y de aquí brota la noción de escuela, que se superpone a la de comunidad. Tema este suficientemente intenso como para dejarlo aquí meramente enunciado. Recordemos cómo Lacan lo nombra en su *Première version de la proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école*.

L'École peut témoigner que le psychanalyste en cette initiative apporte une garantie de formation suffisante. Elle peut aussi constituer le milieu d'expérience et de critique qui établisse voire soutienne les conditions des garanties les meilleures. Elle le peut et donc elle le doit, puisqu'école, elle ne l'est pas seulement au sens où elle distribue un enseignement, mais où elle instaure entre ses membres une communauté d'expérience, dont le cœur est donné par l'expérience des praticiens².

Fíjense si es importante este párrafo final: «La Escuela no lo es solo porque distribuye una enseñanza sino porque instaure entre sus miembros una comunidad de experiencia, cuyo meollo está formado por la experiencia de los profesionales».

À vrai dire, son enseignement même n'a de fin que d'apporter à cette expérience la correction, à cette communauté la discipline d'où se promet la question théorique par exemple, de situer la psychanalyse au regard de la science. Avant d'être un problème à proposer à quelques cavillations analytiques, ma position de chef d'École est un résultat d'une relation entre analystes, qui depuis dix sept ans s'impose à nous comme un scandale.

Je souligne que je n'ai rien fait en produisant l'enseignement qui m'était confié dans un groupe, ni pour en tirer la lumière à moi, notamment par aucun appel au public, ni même pour trop souligner les arêtes qui auraient pu contrarier la rentrée dans la communauté, laquelle restait pendant ces années le seul souci véritable de ceux à qui m'avait réuni une précédente infortune³.

Comunidad de experiencia ya está claro que se refiere a la experiencia del análisis. Transferencia, encargo grupal, intención educativa, y superación de todo ello en una dirección siempre nueva (prendida de lo real: esto es, del acontecimiento) son dimensiones que ayudan a ponderar el sentido de la comunidad de lo inconsciente.

Luego vendrá la pregunta de qué comunidad cabe en quienes han pasado por la experiencia del análisis. Si Freud prevé un sano o un inevitable individualismo. Un solitario solidario a la manera kantiana. La comunidad de quienes no tienen comunidad porque ya no puede estar vigente la comunidad originaria, porque no pueden vivir en el lugar enajenado de la comunidad instituida, porque no quieren, porque no deben. Porque no cabe solidaridad ingenua, porque no cabe querer el bien del otro sin escuchar su ambigüedad, su búsqueda, y lo que de nosotros, sin saberlo, provoca ese itinerario.

Pero es que además todo parte del vínculo, de la manera de entender el próximo en Lacan y, antes, en el psicoanálisis. El enemigo más cercano. La ambivalencia del nexo siempre.

Nos encontramos, pues, ante el fin de la comunidad de pertenencia. No que no sigan existiendo ni marcando a fuego con sus mandatos a la mayoría de la humanidad. Pero la modernidad ha abierto la puerta (no irreversible, no fatalmente, más bien como tarea moral) a la comunidad de fundación. A los vínculos que uno establece. A atreverse a saber, a ser cada cual hijo de sus obras y no de sus padres o

de sus maestros de escuela.

Por eso se habla de la comunidad de quienes no tienen comunidad, es decir, de la comunidad de quienes tienen que fundar continuamente la suya. Por eso se habla (Nancy y Esposito) de la comunidad «desoeuvré», es decir, no productivista. Aquella que busca su nexo interno no en el linaje ni el trabajo, sino en la afinidad: la capacidad de reconocimiento que brota de la transferencia, de la misma dirección en el deseo (*ad-finem*: mirar hacia lados semejantes, próximos, eso pareciera ser la afinidad). Este es el recorrido de la comunidad que nos convoca.

Y esta tal vez la primera mención de lo comunitario que el psicoanálisis lacaniano pone en marcha siguiendo a Freud un poco más allá.

Seguimos, pues, reflexionando sobre el sentido de las diversas concepciones que se formó Freud acerca del aparato psíquico. Este trabajo, en el que continuó a lo largo de toda su obra, respondía para él a una exigencia de coherencia interna. Freud fue el primero, y durante largo tiempo el único, que trató de situarse a su respecto, y persistió en su esfuerzo a través de las modificaciones, teóricas y técnicas, propuestas por quienes le seguían, es decir, la comunidad analítica. (Seminario 2 / clase 13 La inyección de Irma).

No es una comunidad uniforme ni homogénea. La historia de las comunidades psicoanalíticas y de las asociaciones lo muestran en sus disidencias internas, en sus fraccionamientos. Pero es un mandato de comunidad el que queda aquí abierto. Con la misma rotundidad y con la misma fragilidad que la misma experiencia de las formaciones de lo inconsciente y su análisis.

Las preguntas quedan entonces abiertas: ¿cómo se relacionan quienes reconocen los efectos de lo inconsciente?, ¿cómo interpretan el vínculo social? Desde luego, no como algo irenista ni como mero resultado de un diseño funcional. Explorando, más bien, el sentido profundo que nos ofrecen los mitos de la violencia originaria, la dinámica de la destrucción mutua en la que aparece tánatos como en un espejo. En la que aparecen los nombres que tapan lo perdido: los personajes de la masacre carnívora originaria se descubren como *hermanos*, y al gran gorila trucidado y manducado le llaman *padre*. Los nombres que tapan lo perdido, lo reprimido, lo olvidado. La lucha por el reconocimiento como sublimación de la lucha que todo lo fundó.

Según eso, quienes atienden a las manifestaciones de lo inconsciente, ¿cómo interpretan su vínculo? ¿Cómo se va de la escucha a la institución? El apoyo mutuo de los oyentes (analista es quien oye) que aparecen como autónomos, se autorizan a sí mismos, en medio de su fragilidad y su poder de escandir lo escuchado. Esto daría para interpretar la utopía de los grupos y escuelas (las formas de comunidad de lo inconsciente) como formas de apoyo mutuo de los que escuchan. Lo que no permite la subordinación a ningún amo, la posición anticomunitaria, es decir, no permite la formación de ghettos jerarquizados, ni de sectas.

¿Saben los amigos del psicoanálisis que el *munus* no es de nadie? ¿Cómo circula, cómo se aplica la *communitas* a las comunidades psicoanalíticas? Ese plano del reconocimiento y observación que desmonta la creencia,

Queda como ideal universalista. Que no es lo mismo, no es para meterse con Kant, porque él observa y postula un ideal regulador. Toda transferencia es transferencia de trabajo. De trabajo en el sentido psicoanalítico; elaboración que pone sentido donde no lo hay. El vínculo de la comunidad psicoanalítica es transferencia de trabajo, es el

trabajo de la transferencia.

La importante cuestión de si los laicos forman parte de esa comunidad. Los amigos del psicoanálisis. Si Freud y Lacan piensan el vínculo social a fondo, engendran dos tipos de saberes:

- a) Un saber crítico de las raíces de la vinculación (saber político) en el que ambos pueden ser etiquetados de liberales o de individualistas (quizá de conservadores ilustrados ambos).
- b) Un saber que no se tiene, que no se posee, que anticipa el lugar del analista: un saber de inconsciente, en el que la comunidad no es solo la cara oculta del pacto social, de las reglas de interacción. El lugar de analista como quien suscita un discurso que no existe antes de tal escucha.

Saber político del vínculo y saber de lo inconsciente, dos derroteros de la búsqueda del sujeto. Así lo plantea la publicación *De la communauté issue de l'enseignement de Lacan* ÉRÈS, abril 1998.

Como Derrida nos muestra, en todo concepto hay algo de impensado. Ese el sentido de la comunidad de lo inconsciente. Lo que la comunidad no entiende, el saber *b)* de lo inconsciente. Que Lacan llama en francés (seminario *Les non-dupes errent*) *duperie*, tontería. Los listillos son los que se equivocan, andan errantes sin enterarse. Los listillos son los que niegan la posibilidad de atender a las formaciones de lo inconsciente. Lacan apunta, con el plural, a una comunidad de *non-dupes*.

Un sujeto plural descentrado, que se puede aproximar a los fundamentos del don, a lo no productivo, a la gratuidad. Y un sujeto comunitario que se mueve en el acompañamiento del saber de lo inconsciente.

Al fin y al cabo lo que Lacan nos establece como punto de partida es la hipótesis de un *sujet supposé savoir*. No de un *analyste supposé savoir*.

El sujeto que escucha con lo inconsciente.

¹ Desde *El nacimiento del Otro* (1980) a *La distinción del autismo* (2003), Robert Lefort desarrolló con Rosine una obra centrada en el tratamiento de sujetos para los que «no hay Otro». Habían llegado a poner ese «no hay Otro» en tensión con «la inexistencia del Otro» en la civilización. En esa perspectiva, postulaban una «estructura autística» que sin presentarse como un cuadro del autismo propiamente dicho, lo evoca por sus elementos estructurales dominantes y muy netamente marcados. Esta estructura sería la cuarta entre las grandes estructuras: neurosis, psicosis, perversión, autismo» (Eric Laurent).

² La Escuela puede atestiguar que el psicoanalista aporta en esta iniciativa una garantía de formación suficiente. Puede también constituir el medio de experiencia y de crítica que establezca e incluso sostenga las mejores condiciones de garantía. Puede y, por lo tanto, debe, pues la escuela no lo es solo en el sentido en que distribuya una enseñanza, sino en cuanto instaura entre sus miembros una comunidad de experiencia cuyo meollo viene dado por la experiencia de los profesionales (trad. J. M. Marinas).

³ A decir verdad, su enseñanza misma no tiene otra meta que aportar a esta experiencia la corrección, a esta comunidad la disciplina desde donde se promueve la cuestión teórica, por ejemplo, de situar el psicoanálisis respecto de la ciencia. Antes que un problema que se somete a algunas cavilaciones analíticas, mi posición de jefe de Escuela es resultado de una relación entre analistas que, desde hace diecisiete años, se nos impone como un escándalo.

Subrayo que no he hecho nada al producir la enseñanza que me fue confiada en un grupo ni para sacar de ella mi luz propia, sobre todo por alguna llamada al público, ni siquiera por subrayar en exceso las espinas que habrían podido contrariar la entrada en la comunidad que seguía siendo durante esos años la única

preocupación verdadera de aquellos a los que me unió un infortunio previo (trad. J. M. Marinas).

KANT Y EL REVERSO DE LA ILUSTRACIÓN: UNA LECTURA ÉTICA Y POLÍTICA DE LACAN

Lacan, en su retorno a Freud, rescata los aspectos de la lectura analítica de Kant, sobre todo la correlación entre imperativo e inconsciente. Esto se ve sobre todo en la consideración de la ética como suspensión del deseo: el proyecto ilustrado va del formalismo kantiano a la obra de Lacan «Kant con Sade».

En esta conmemoración de Kant puede resultar al menos curioso convocar, en el elenco de lectores de aquel que nos invitó a atrevernos a no seguir repitiendo lo sabido como principal gesto ilustrado, a un personaje como Jacques Lacan. Su pertenencia a una saga a la que ayuda a leer mejor, la saga de Freud, le puede situar claramente entre las propuestas emancipatorias, en la medida en que trata de seguir la máxima «donde ello había, yo debe advenir», que hace del psicoanálisis un itinerario principalmente ético, esto es, terapéutico. Su pertenencia a un elenco de figuras que se nos dieron como objeto de consumo —los llamados estructuralistas— puede estorbarnos para ver, a través de la parafernalia de un amplio club que, entre nosotros, es etiquetado como hablante de una jerga galicista y redundante, puede estorbarnos para leer la potencia del gesto de un lector de Kant y por tanto de un ilustrado genuino.

Para seguir el efecto que en su itinerario, el que Elizabeth Roudinesco en su excelente biografía se atreve a llamar «sistema de pensamiento»¹, surte la incorporación de Kant, procederé en cuatro pasos: *a)* proyecto e itinerario de Lacan; *b)* lo freudiano y la huella de Kant; *c)* referencias de Kant en Lacan, y *d)* la ética kantiana y el psicoanálisis como ética. Qué quiere, qué hereda, qué lee, qué hace con Kant son, pues, cuatro dimensiones que nos ayudarán a organizar un repertorio complejo de referencias que, más allá de las citas cultas, acaban por establecer una proximidad —sobre todo desde mediados de los años 60— entre el proyecto de una vuelta a Freud lúcida y no gremial y la lectura de un Kant al que también convenía sacar de la rutina académica y situar en su haz (la figura del potente ilustrado que nos legó las críticas), pero también en su envés (la proximidad de este proyecto con quien ve también otra manera de la subjetividad no amable y sí tremenda: la universalización del erotismo con el marqués de Sade).

Del ver de modo nuevo al sujeto y sus límites del conocer, a la base ética de la condición humana, Lacan recorre a Kant en la medida en que este no se cierra en una piedra de toque abstracta y fría, sino porque contribuye a otorgarnos una cualidad refinada y lúcida: la capacidad de discernimiento. Capacidad esta que además de ser buen nombre para la tercera crítica, está dando pábulo a una reflexión más integral sobre los fundamentos de lo ético y lo político (desde la fecunda saga de Hannah Arendt a las reflexiones que tratan de aunar la ética del sujeto escindido, la insistencia de la comunidad imposible, la violencia y la prefiguración de la polis) y lo hacen con cierta esperanza en este presente entre banal y pavoroso.

1. EL PROYECTO DE LACAN

Si tuviéramos que acudir a un trazado del itinerario lacaniano, para ver cómo y por

qué surge el recurso a la ilustración y concretamente a la kantiana, se me ocurre volver a un texto que fue el primero que leímos en un seminario del que hace ya treinta y dos años nos dio pábulo a la lectura de Lacan. *De nos antécédents*², es un breve texto y enjundioso que en medio de los *Écrits*, da fe, un poco en clave hermética, alusiva, de lo que Lacan pensaba, a mediados de los 60, de qué era lo peculiar que traía.

La herencia psiquiátrica, rigurosa, de Clérambault a Kraepelin, se topa en el joven Lacan con una experiencia que atiende a los síntomas de la locura no necesariamente ni *prima facie* como un *Sinnloss*, antes bien como un nuevo efecto de sentido. Gracias al surrealismo y a la mirada sobre el lenguaje, se percibe una nueva manera de atender a los síntomas en los que el proyecto ilustrado se topa con su límite, cuando no con su fracaso anunciado.

El descubrimiento de la mediación constitutiva del sujeto en el lenguaje ya no es mantra repetible porque abre a una nueva manera de mirar la ética del lenguaje y el lenguaje de la ética. Si yo y otro somos resultado de una captura imaginaria³, si esa relación fundante se da entre los anillos indismontables de lo simbólico que media entre lo imaginario y lo real, no es extraño que Lacan en el umbral de su presentación en sociedad como libro, cite el proyecto estético de Kant: Si nos constituimos en un estadio del espejo —pues nacemos en un proceso generado por el deseo del otro que nos dice «tú eres eso» (*tu est cela*, dice Barthes) y nos reconocemos a partir del reconocimiento del deseo del otro, Kant es emblema de una estética constructiva y no determinista.

Lo que se manipula en el triunfo de la asunción de la imagen del cuerpo en el espejo es el objeto más evanescente que no aparece sino de modo marginal: el intercambio de miradas manifiesta adónde se vuelve el niño hacia quien le asiste de algún modo, siquiera asistiendo a su juego.

/.../Adjuntemos el uso como apólogo para resumir el desconocimiento que aquí arraiga original, de la inversión producida en la simetría respecto de un plano. No tendría más valor que el de una referencia más desarrollada a la orientación en el espacio, que resulta extraño que la filosofía no se haya interesado en ella desde el momento en que Kant con su guante en la mano suspende en él una estética, tan simple de volver como este mismo guante⁴.

De ese guante, galante y reversible, vamos pues a hablar. Galante por ilustrado en la medida en que, sin reducir lo específico de los órdenes que se desmembran (ciencia, ética, estética), sí apunta a sus conexiones más allá del boceto de Latour: los órdenes no se confunden pero hay un arraigo, un combate político (del orden de la polis) que subyace a los tres, que los anexa y los tensa. Reversible porque, como dice Angelika Rauch en su sugerente capítulo sobre el deseo y el cuerpo en Kant⁵, la definición kantiana del deseo como la capacidad de ser causa, a través de las representaciones, de la realidad de los objetos de dichas representaciones, abre necesariamente no solo sobre el punto de llegada: la articulación representaciones-ideas, sino con el de partida: el cuerpo, el ingenio que se adquiere en contacto, valga la gran metáfora, con el cuerpo de la madre. Cuerpo a cuerpo que el sobrio paseante no evita en sus reflexiones. Este es el eco que suscita en la Rauch y que nos mete de lleno en el tema ético de Lacan con Kant.

La diferencia inicial entre otro percibido y la carencia de representaciones para con este otro es superada por el deseo al incorporar al otro en el contexto o historia del sí mismo. El deseo, como motor de la representación, media la distancia entre sí y otro, transfiriendo a la imaginación un impulso a repetir una imagen de la memoria. Contingente en la memoria, la experiencia no puede ser

universalizable, desde el momento en que es reinstalada de modo inconsciente en un pasado subjetivo. Por eso la idea de que una universalidad en la experiencia está limitada a la relación formal con el pensamiento.

Los problemas, que no las soluciones, están servidos. Pero para este viaje ¿por qué la compañía de Lacan? Que un personaje como Lacan pueda ser considerado alguien que puede enseñar a pensar (*maître à penser*, pero sin el tono engolado del término) es algo que hace reflexionar seriamente a quienes estamos en el asunto. Por varias razones:

Porque en su mismo gesto supone una afirmación del grito ilustrado (atrévete a pensar).

Porque en su misma tarea no hace otra cosa que moverse continuamente en el intento de decir algo poner nombre a lo que es imposible —no metafísica, sino políticamente imposible— y sin embargo no hay tarea ética más intensa y decisiva que ese intento.

Porque siguiendo a Freud se empeña en no negar que la tarea de pensar que, como dice Eric Santner en sus reflexiones sobre Freud y Rosenzweig⁶, implica pensar que uno y otro somos con-un-inconsciente, que la responsabilidad hacia el otro implica que no tapamos que existe en él esa relación de extrañamiento que lo hacer ser-con-inconsciente. Porque, sobre todo, nunca se ocupó de los filósofos ni de hacer filosofía, sino que todo lo que maquinó, ideó, modeló, tejió, y sobre todo su gran itinerario de vuelta a Freud —tarea que al menos esa sí habría que agradecerle: que se puede volver a Freud no como una palinodia, sino para decir algo mejor del presente — lo hizo pensando en la cura: en la experiencia sin par de la escucha de quien habla, tratando de decir con palabras lo que su cuerpo ya está diciendo y repitiendo con síntomas no soportables.

Cuando me veo obligado a justificar el ejercicio de pensar con la experiencia y la teorización psicoanalista a la vista —más allá de recurrir a la idea reactiva de cómo puede ser que a estas alturas haya que pedir permiso para entrar en el siglo XIX— agradezco el cuestionamiento porque equivale a reconocer que entre la tarea de Lacan, por centrarnos en el caso, y de quienes se implicaron en las dimensiones inconscientes de la ética, y la tarea del filosofar existe un nexo triple:

a) Lacan se vincula con la operación de la filosofía en la medida en que como Kant se ve sorprendido por la relación de desmesura. La que existe, en la bella expresión kantiana, entre «el universo estrellado sobre mí y la ley moral en mi corazón». Ambas experiencias responden —como límites, como enigmas que urgen más allá de la sorpresa— a una visión de la vida humana como «desmesura»: hay más potencial que el que las normas y la cultura permiten desarrollar (es la expresión de Santner: *toomuchness*, el exceso o la desmesura que no la escasez como punto de partida). Y ese ejercicio de vuelta continua al desajuste entre potencialidades y facticidad es radical fuente de preguntas estrictamente éticas.

b) La tradición de la filosofía como cura (de cuidado y de curación). No es banal que a partir de la Gran Guerra haya quien hable de la terapia filosófica. Lo que ocurre es que la eficacia de la curación suele depender del diagnóstico y este no es solo que tenemos un uso confuso de los modos del discurso, curable con fichas escolares para clasificar actos de habla, sino como Nietzsche apunta —tal vez, con

Spinoza uno de los primeros sanadores— tiene que ver con el silencio sobre el caos interior. La ceguera que nos toma al pensar el sujeto: pues lo creemos enterizo, automático y feliz. Ajeno al bucle que se ha formado en la vida de las ciudades industrializadas y que deja fuera de lo pertinente la duda y el dolor.

c) El hábito de relación y discusión entre filósofos y psicoanalistas (no todos, no de aquí siempre) en una pregunta que excede ambos campos de experiencia y saber: el sujeto y el deseo. Los filósofos del sujeto sospechan que no saben, que se ha quedado anticuado ese cuarto vacío por la *epojé*, o la duda cartesiana, o la posición universal de sujeto kantiano. Los psicoanalistas en el caso en que quieran teorizar y no solo repetir *mantras*, sospechan que la filosofía tiene un conjunto de terrenos que no todos están en barbecho. Imágenes del vacío o del exceso que conviene pulir.

Pero esas tres formas de relación permiten el acceso a la lectura de Kant por Lacan. Frente a la visión de lo otro como escasez afirmar la corriente que explica desde el exceso:

Psychoanalysis differs from other approaches to human being by attending to the constitutive «too muchness» that characterizes the psyche; the human mind is, we might say, defined by the fact that it includes more reality than it can contain, is the bearer of an excess, a too much pressure that is not merely physiological. The various ways in which this «too much», this surplus life of the human subject, seeks release or discharge into the «psychopathology of every day life» continues to form the central focus of Freudian theory and practice⁷.

Este exceso, este desencaje puede ser diacrónico —como en los antropólogos (Gellner), ontogenético (Piaget), pero sobre todo Chomsky... La razón del desajuste y de la represión está en la imposibilidad de asimilar o significar vitalmente las experiencias de la vida normada. El exceso originario —no tanto el potencial a lo Chomsky, sino el del conflicto originario, o el de las ocasiones de socialización como conflicto— sería constreñido y expulsado.

2. LA HUELLA DE KANT EN EL PSICOANÁLISIS

Si el gesto principal de Lacan se resume en la vuelta a Freud, no está de más que hablemos de la educación de lectura —incluida la lectura de Kant— que Lacan se concede hablando tantos años sobre el cuerpo escrito de Freud. Quiero referirme aquí a algunos lugares en los que Freud explícitamente resume y asume la herencia kantiana, el debate con la aportación ilustrada que le caracteriza en uno de sus gestos más claros: la experiencia analítica como ganancia en lucidez y, en eso, como emancipación.

Por eso podemos recorrer, con una cierta sorpresa la dimensión ética de los sueños, es decir, la presencia de la universalidad del imperativo categórico kantiano como fenómeno de nuestra cultura y no solo como registro de la filosofía. Pero también la relación con la culpa y la apertura más allá de lo cerrado del imperativo.

Por eso puede resultar relevante que Freud, y luego Lacan, se abran a Kant al hablar del sueño como nuevo escenario del conocimiento y del deseo.

La dimensión ética de los sueños significa ampliar la presencia de la universalidad del imperativo categórico kantiano. Bajo este rótulo podemos disponer uno de los elementos seguramente más escandalosos del diálogo entre ética y psicoanálisis,

precisamente porque ética remite a discurso consciente, voluntario y, por ello, susceptible de responsabilidad, mientras que el plano no consciente no tendría tal entidad. Y sin embargo, Freud, como luego Lacan —en un eco nietzscheano que conviene indagar más despacio— se empeñan en mostrar el juego moral que se constituye en el sueño. Aquí aparece la referencia a Kant. Esta es la primera cita de *La interpretación de los sueños*, 1899:

La breve obra de Hildebrandt que tantas veces he citado, la contribución más perfecta en lo formal y la más conceptuosa que he podido hallar entre todas las dedicadas al estudio de los problemas del sueño, sitúa en el centro de su interés justamente el tema de la eticidad en los sueños. También para Hildebrandt [1875, pág. 54] vale como regla que mientras más pura la vida, tanto más puros los sueños; mientras más impura aquella, tanto más impuros estos. La naturaleza moral del hombre subsiste en los sueños: «Pero mientras que ni el más evidente error de cálculo ni el más romántico falseamiento de la ciencia ni el más ridículo anacronismo nos chocan o nos resultan sospechosos siquiera, nunca perdemos la distinción entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, la virtud y el vicio. Mucho de lo que nos acompaña durante el día puede retroceder en las horas del reposo; pero el imperativo categórico de Kant se ha pegado tanto a nuestros talones como acompañante inseparable que ni aun mientras dormimos nos separamos de él. (...) Ahora bien, este hecho puede explicarse porque lo fundamental de la naturaleza humana, el ser ético, está arraigado con demasiada firmeza como para participar en esa danza caleidoscópica a que la fantasía, el entendimiento, la memoria y las otras facultades del mismo rango se ven sometidas en los sueños».

En la ulterior discusión sobre este tema saltan a la vista asombrosos desplazamientos e inconsecuencias en los dos grupos de autores. En rigor, quienes opinan que en el sueño desaparece la personalidad ética del hombre deberían perder todo interés en los sueños inmorales. Podrían desautorizar el intento de responsabilizar al soñante por sus sueños y de inferir de la perversidad de estos una maligna tendencia de su naturaleza; y podrían desautorizarlo con la misma tranquilidad que al otro intento al parecer equivalente, el de demostrar el disvalor de sus rendimientos intelectuales de vigilia por el carácter absurdo de sus sueños. En cuanto a los que extienden el «imperativo categórico» también al sueño, tendrían que asumir sin cortapisas la responsabilidad por los sueños inmorales; solo habría que desearles que sus propios sueños de esa índole reprochable no les confundiesen en la apreciación, tan decidida en lo demás, de su propia eticidad⁸.

Los rituales de purificación en relación con el sueño, la presencia de mociones que, por su forma descabellada, insoportable, se constituyen como supérstites del conflicto interno —en vigilia, en el sueño— abre a una reflexión mayor. La que recupera no solo al Kant filósofo moral sino al Kant antropólogo: «Esta misma idea deja traslucir Kant en un pasaje de su *Antropología* [1798], cuando dice que el sueño sirve para descubrirnos nuestras disposiciones ocultas y para revelarnos, no lo que somos, sino lo que habríamos podido ser si hubiéramos tenido otra educación» Es el Kant que sorprendentemente incluye en un texto de 1764, que Freud conoce y cita en su interpretación del sueño: «El loco es alguien que sueña despierto»⁹.

Al hablar de los sueños como atisbo de la otra escena vital, hay toda una serie de referencias a la presencia a la relación ética e inconsciente, al igual que a la presencia onírica de Kant o del imperativo categórico como indicador de la represión en la cultura¹⁰.

Hay otros rastreos de los antecedentes kantianos en el establecer lo inconsciente. De la pieza central del análisis del sueño, pasa Freud al seguimiento de lo inconsciente en sus efectos cotidianos, y en los síntomas mayores de la llamada locura. En *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905), Freud rescata que acerca de lo cómico en general, Kant dice que una propiedad asombrosa suya es que solo pueda engañarnos por un momento, y por eso matiza la tesis de Kant según la cual «lo cómico es una expectativa pulverizada», y según ello hay que derivar el

placer cómico enteramente de la expectativa. En *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente* (1910), establece Freud una referencia a una fabulilla kantiana¹¹. Más allá de los registros de estilo, de los clichés de un kantiano por cultura, como comienza siendo Freud, hay una entrada en las referencias de Kant para autorizarse y para desplazarlas. Por eso quiero advertir que esta misma referencia le servirá a Lacan para continuar el dibujo de su tipología del sujeto. Pero sobre todo me interesa presentar este fragmento de la obra *Tótem y Tabú* (1913), redactada en las vísperas de la Gran Guerra y en la que caracteriza la presencia general del imperativo con dos rasgos que luego veremos en acción en la lectura del proyecto ético de Kant como cumplimiento y también como reverso del proyecto ilustra, tal como aparece en el lacaniano «Kant con Sade».

Los dos temas principales que dan su nombre a este pequeño libro, el tótem y el tabú, no están tratados de igual manera. El análisis del tabú se presenta como un ensayo de solución acabado y cierto, que agota el problema. La indagación sobre el totemismo se limita a declarar: He aquí lo que el abordaje psicoanalítico es capaz de aportar por el momento a fin de esclarecer los problemas relativos al tótem.

Esa diferencia se debe a que el tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros; aunque en versión negativa y dirigido a contenidos diferentes, no es otra cosa, por su naturaleza psicológica, que *el «imperativo categórico» de Kant, que pretende regir de una manera compulsiva y desautoriza cualquier motivación consciente.*

El totemismo, en cambio, es una institución religiosa y social enajenada de nuestro sentir actual, en realidad hace mucho tiempo caducada y sustituida por formas más nuevas; y si en la vida de los actuales pueblos de cultura ha dejado apenas ínfimas huellas en su religión, sus usos y costumbres, también debe de haber experimentado grandes mudanzas en los mismos pueblos que en nuestros días la profesan. El progreso social y técnico de la historia humana ha socavado mucho menos al tabú que al tótem.

Veamos, pues, que por más que el ejercicio kantiano se presenta como una fundación racional de la ética centrada en lo consciente, el rasgo fundante de la universalidad le coloca señalando precisamente los límites de esa misma racionalidad. La hipótesis de lo inconsciente no es kantiana, el señalamiento de los límites de la conciencia y de la realidad y de la articulación de ambos sí. Freud se hace eco, no tan sabido por la crítica en general, de esta cuidadosa tarea. En ese mismo sentido va la referencia a Kant en el trabajo sobre esta noción de lo inconsciente. En concreto: «Lo inconsciente» en *Trabajos de Metapsicología* (1915).

Dentro del psicoanálisis no nos queda, pues, sino declarar que los procesos anímicos son en sí inconscientes y comparar su percepción por la conciencia con la percepción del mundo exterior por los órganos sensoriales. Y aun esperamos extraer de esta comparación una ganancia para nuestro conocimiento. El supuesto psicoanalítico de la actividad anímica inconsciente nos aparece, por un lado, como una continuación del animismo primitivo, que dondequiera nos espejaba homólogos de nuestra conciencia, y, por otro, como continuación de la enmienda que Kant introdujo en nuestra manera de concebir la percepción exterior. Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que esta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece. No obstante, nos dispondremos satisfechos a experimentar que la enmienda de la percepción interior no ofrece dificultades tan grandes como la de la percepción exterior, y que el objeto interior es menos incognoscible que el mundo exterior.

El seguimiento del Kant gnoseólogo llega a los textos tardíos de Freud, de los que destaco algunas referencias que luego veremos en acción en la obra de Lacan. El problema es acuciante: cómo representarnos las coordenadas de los fenómenos inconscientes si estos, por definición y esencia, están en otra escena y momento

diferente e inaccesible respecto de la percepción-conciencia. Cuál es el tiempo de lo inconsciente es la cuestión y sus efectos no son solo epistémicos sino también y sobre todo éticos y, si se me permite, políticos: ¿cómo se entra en el sentido de efectos cuya causa se nos hurta?, ¿cómo se articulan y apropian los significantes que traducen lo quebrado y doloroso del signo-síntoma, acéfalo y terrible por lo insistente y repetitivo?, ¿cómo se lee el tiempo del *a posteriori*, la experiencia singular y común según la que los sentidos de lo prohibido se anudan tras un recorrido en que lo temporal se vuelve sobre sí, toma atajos, hace nudos nuevos que no van en el sentido, aparentemente lineal e irreversible, de la historia sino en el espacializado, hecho escenas, que es el tiempo de la biografía?¹². El advenimiento de una ética freudiana o, por ser más precisos, del reconocimiento de la entraña moral de la experiencia analítica, es una de las vetas que Lacan seguirá con mayor acento propio, rebasando —como hemos mostrado en otro lugar y luego retomaremos— la sobriedad del maestro.

Estas pocas referencias nos permiten componer el dibujo al menos del bastidor en el que Lacan trazará su propia figura: el nexo entre lo endógeno y lo relacional de la etogénesis (el masoquismo es internalización de la norma que va en mi contra, ese proceso no se da de manera solipsista sino en la red fundante —socializadora— a la que Freud, que era de ciencias pero no temía alegorizar para conocer mejor, llama con el mito y complejo de Edipo). Ese punto de llegada le permite emparentar lo que se ha presentado como producto ilustrado que brota del genio de Kant, el imperativo categórico, con la radical alteridad que no es un momento altruista que sigue —si podemos hablar en términos de Piaget o Kohlberg— al egoísmo primigenio, sino a la alteridad: constituirse en el lugar del otro, en el discurso del otro, desde el deseo del otro, como estructura del sujeto.

En ese sentido, nombrar el altruismo del imperativo categórico como opción del individuo («obra de tal manera») supondría dejar de lado su dimensión más radical, a mi entender la que Lacan mejor sabe leer: la presencia del Otro en la constitución del sujeto. La primacía de la ética sobre la ontología. Es lo que destaca en *El problema económico del masoquismo* (1924):

Si ya tenemos dicho que el Yo encuentra su función en conciliar entre sí, en reconciliar, las exigencias de las tres instancias a las que sirve, podemos agregar que también para esto tiene en el Superyó el arquetipo a que puede aspirar. En efecto, este Superyó es el subrogado tanto del Ello como del mundo exterior. Debe su génesis a que los primeros objetos de las mociones libidinosas del Ello, la pareja parental, fueron introyectados en el Yo, a raíz de lo cual el vínculo con ellos fue desexualizado, experimentó un desvío de las metas sexuales directas. Solo de esta manera se posibilitó la superación del complejo de Edipo. Ahora bien, el Superyó conservó caracteres esenciales de las personas introyectadas: su poder, su severidad, su inclinación a la vigilancia y el castigo. Como lo he señalado en otro lugar, es fácilmente concebible que la severidad resulte acrecentada por la desmezcla de pulsiones que acompaña a esa introducción en el Yo. *Ahora el Superyó, la conciencia moral eficaz dentro de él, puede volverse duro, cruel, despiadado, hacia el Yo a quien tutela. De ese modo, el imperativo categórico de Kant es la herencia directa del complejo de Edipo.*

Esa severidad tópica le viene bien a Freud para colar el hecho de la eficacia inconsciente de este proceso estructurante. No es imitar, no es reflejar lo severo o pacato de un ambiente familiar. Es la imposible consideración del sujeto sin tener en cuenta el hecho de la culpa inconsciente. Ese tono dramático, que le llevó en su bello y terrible trabajo *El malestar en la cultura* (1929) a designar al Superyó —que no es

un invento de Kant: Kant le da su primer nombre y este es relacional y activo, pero también oculta el drama de la dominación— a designarlo como «un destacamento que se deja de guardia en una fortaleza conquistada». Ese eje de lo dado y lo que uno hace con ello será central en Lacan. Entre chanzas y veras el viejo Freud retoma el gran teatro kantiano: con su cielo que de tan citado y familiar parece una bóveda barroca, pero al que ya se va viendo la apertura de cielo y de *magrana* como en el Misteri d'Elx. Eso sucede en las *Conferencias sobre psicoanálisis* (conf. 31, 1933).

Esperarán ustedes, por cierto, algo más que una mera ilustración si les anuncio que hemos aprendido muchas cosas acerca de la formación del Superyó, o sea, sobre la génesis de la conciencia moral. Apoyándose en una famosa sentencia de Kant, que pone en relación la conciencia moral en nosotros con el cielo estrellado, una persona piadosa muy bien podría sentir la tentación de venerar a ambos como las piezas maestras de la Creación. Las estrellas son sin duda algo grandioso, pero por lo que atañe a la conciencia moral, Dios ha realizado un trabajo desigual y negligente, pues una gran mayoría de los seres humanos no la han recibido sino en escasa medida, o no en la suficiente para que valga la pena hablar de ella.

Casi lo mismo ocurre en la conferencia 35 *En torno a una cosmovisión*. Término este que Freud aborrece por innecesario: me refiero al psicoanálisis como cosmovisión. Como en célebre carta a Pfister confesó —y ese el motivo de su rechazo al mesianismo de Jung, y sería buen atechamiento para resguardarse de lacanismos galicistas y perezosos como forma de creencia— a la experiencia del análisis le basta con teorizar lo que de imposible de nombrar se le va presentando. Por eso surge la referencia a otro eje kantiano —que entre nosotros, y no puedo sino recordar con emoción, Caffarena establece de forma magistral en *El teísmo moral de Kant*— a saber, la ética críticamente considerada como mirada crítica ante la religión¹³.

Mediante un sistema de premios de amor y de castigos, se educa al niño en el conocimiento de sus deberes sociales, se le enseña que su seguridad en la vida depende de que sus progenitores, y después los otros, lo amen y puedan creer en su amor hacia ellos. Pues bien; son todas estas constelaciones, inmodificadas, las que el hombre lleva a la religión. Las prohibiciones y demandas de los padres perviven en su pecho como conciencia moral; Dios rige al mundo humano con el mismo sistema de premios y castigos; del cumplimiento de las demandas éticas depende el grado de protección y de satisfacción dichosa concedido al individuo; en el amor a Dios y en la conciencia de ser amado por él se funda la seguridad en que uno se abroqueló frente a los peligros que acechan desde el mundo exterior y desde los prójimos. Por último, mediante la plegaría uno se asegura influjo directo sobre la voluntad divina y, así, participación en la omnipotencia de Dios.

Concluyo con un fragmento que, a la manera del papelito del abrigo raído de Antonio Machado que traía el sol y los días de la infancia, aparece en una recopilación del final londinense. También nos abrirá a Lacan. En sus *Conclusiones, ideas, problemas*, Londres 1938, 22 de agosto, Freud anota: «La espacialidad acaso sea la proyección del carácter extenso del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es verosímil. En lugar de las condiciones a priori de Kant, nuestro aparato psíquico. Psique es extensa, nada sabe de eso».

3. KANT EN LA OBRA DE LACAN

El que el propio momento fundacional del psicoanálisis esté ligado, a mi juicio no de forma colateral, a la relación entre imperativo e inconsciente, da una nueva perspectiva al kantismo de Lacan. Kantismo «metodológico», podrá argüirse para despistar, en realidad dotado de una perspicacia que le hace ver a través de él el

reverso de la ilustración. Este es el despliegue que, por necesidad, recorreremos en referencias sucintas.

Seguramente una de las primeras referencias de Lacan a la obra kantiana se produce en 1935, en el contexto de uno de sus trabajos de lectura, acerca de una de las dimensiones de la subjetividad que —saliendo del ámbito de la psiquiatría— le interesa sobremanera: la representación y la vivencia del tiempo.

En la revista *Recherches philosophiques* y con el título «Psychologie et esthétique»¹⁴ comenta la obra de E. Minkowski sobre el tiempo vivido. Esta reseña nos ayuda a ver el filtro de entrada a la temática kantiana, filtro fenomenológico que, por lo demás resultará común a otras aproximaciones desde la psiquiatría o el psicoanálisis en nuestro contexto español. Baste recordar el texto de los tempranos 60, Libertad, temporalidad en el psicoanálisis existencial de Luis Martín-Santos, y las muchas referencias a la historia de la psiquiatría y el psicoanálisis en España. Aquí Lacan da una pincelada a mi modo de ver vanguardista, pues alude a la espacialización del tiempo que se resalta desde este punto de vista del tiempo vivido. El tema del tiempo lógico, de la suspensión de tiempo de lo inconsciente, arranca sin duda de aquí. La otra referencia ya es de un calado decididamente ético, la formula en un texto del año 1959 (29 de mayo)¹⁵.

Pero la pesquisa kantiana de Lacan se va esparciendo por los seminarios, comenzando por su Seminario 2. *El Yo en la teoría de Freud* (Sesión 5, 15 diciembre 1954)¹⁶. Lo mismo en el seminario 3 *Las Psicosis*: hay referencia a Kant como inspirador de la psiquiatría alemana¹⁷; sobre los planos de la realidad que Kant establece¹⁸; sobre la afirmación de sentido en aquellos fenómenos etiquetados como *Unsinn*¹⁹, lo que sirve para explicar el contenido propositivo y moral de los fenómenos de denegación; sobre los antecedentes kantianos de concepto de imaginario... La misma noción de escisión, descentramiento del sujeto, tiene anclajes en el discurso de Kant: «¿Necesito evocar la filosofía de Kant, que solo reconoce como realidad fija el cielo estrellado encima de nuestras cabezas y la voz de la conciencia dentro de ellas? Ese extranjero, como dice el personaje de *Tartufo*, es el verdadero dueño de casa, y le dice tranquilamente al Yo: A usted le toca salir de ella»²⁰. Las referencias son de pasada pero interesantes a la *Crítica del Juicio* y a la deliberación (18 diciembre 1957), lo mismo que las fuentes del humor. Retomando la crítica freudiana de más arriba.

Esta breve selección que, como vengo mostrando, se inserta en la relectura del Freud que lee a Kant, despega a otro territorio más propio en sus textos mayores del Seminario 7. *La ética del psicoanálisis*. Sesión 4 (9 diciembre 1959):

Y bien, en relación con este *Das Ding* original es que se constituye aquí esta primera orientación, esta primera lección, este primer asiento de la orientación subjetiva que llamaremos en la ocasión *Neurosenwahl*, la elección de la neurosis. Regulando aquí en adelante esta primera molienda (*mouture*), toda la función del principio del placer.

Lo que nos va a quedar por ver, es que es en el mismo lugar donde viene a organizarse ese algo que es de alguna manera su opuesto, su reverso y su idéntico. Es, a saber, lo que en último término sustituye a esta realidad muda que es *Das Ding*, la realidad que manda, que ordena lo que al fin de cuentas apunta, si ustedes quieren, en la filosofía de alguien que mejor que ningún otro ha entrevisto la función de *Das Ding*, abordándolo solo por las vías, por los ensayos de la filosofía de la ciencia, a saber Kant; a saber, que es al fin de cuentas concebible que sea como trama significativa pura, como máxima universal, como la cosa más despojada de relación con el individuo, que deben presentarse los términos de *Das Ding*. Si es aquí que debemos ver con Kant el punto de mira, el punto de alcance, el

punto de convergencia según el cual se presentará una acción que calificaremos de moral y con respecto a la cual veremos cuán paradójicamente se presenta ella misma como siendo la regla de lo cierto.

La mayor radicalidad de la indagación viene dada al cuestionar el peso que en nuestra ética dominante tiene el linaje del mandamiento del amor. Invito a recorrer esta cita un poco larga de *La ética del Psicoanálisis* (Sesión 6, del 23 diciembre 1959). En ella se agrupan los temas vistos —inconsciente, imperativo, constitución del sujeto y del otro— con mayor claridad.

Si algo, en la cúspide del mandamiento ético, termina de manera tan extraña, tan escandalosa para el sentimiento de algunos, articulándose bajo la forma del «amarás a tu prójimo como a ti mismo», es porque es propio de la relación del sujeto consigo mismo que se haga el mismo, en su relación con su deseo, su propio prójimo.

Mi tesis es que la ley moral se articula con la mira de lo real como tal, de lo real que puede ser la garantía de la *Cosa*. Por eso les invito a interesarse en lo que podemos llamar el acmé de la crisis de la ética, que les designé, ya de entrada, como ligado con el momento en que aparece la *Crítica de la razón práctica*. La ética kantiana surge en el momento en que se abre el efecto desorientador de la física, llegada a su punto de independencia en relación con *das Ding*, al *das Ding* humano, bajo la forma de la física newtoniana.

La física newtoniana fuerza a Kant a una revisión radical de la función de la razón en tanto que pura, y en tanto que expresamente dependiente de este cuestionamiento de origen científico se nos propone una moral cuyas aristas, en su rigor, no habían podido incluso hasta entonces ser nunca entrevistas—esa moral que se desprende expresamente de toda referencia a un objeto cualquiera de la afición, de toda referencia a lo que Kant llama *pathologisches Objekt*, un objeto patológico, lo cual quiere decir solamente un objeto de una pasión cualquiera.

El desplazamiento del sujeto de su supuesto lugar central merced a las nuevas prácticas y representaciones de la modernidad, apunta a una dimensión que no tiene cierre: lo real como instancia que constituye —con lo imaginario y lo simbólico— al sujeto, implica una consideración del imperativo como de suyo abierto, despojado o despegado no solo de un contenido de ética material, sino incluso de un objeto concreto de deseo. Tomar un objeto (en el sentido freudiano: la persona, la figura que parece detener la tensión del deseo) como punto de llegada estable supone desconocer lo que Kant ha sabido ver. Así sigue la argumentación lacaniana:

Ningun *Wohl*, ya sea el nuestro o el de nuestro prójimo, debe entrar como tal en la finalidad de la acción moral. La única definición de la acción moral posible es aquella cuya fórmula bien conocida da Kant: Haz de modo tal que la máxima de tu acción pueda ser considerada como una máxima universal. La acción solo es moral entonces en la medida en que es comandada por el único motivo que articula la máxima. Traducir *Allgemeine* por universal plantea una pequeña cuestión, pues está más cerca de *común*. Kant opone general a universal, al que retoma en su forma latina, lo que prueba claramente que algo aquí es dejado en cierta indeterminación. *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*. [Actúa de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre como principio de una legislación que sea para todos].

Esta fórmula que es, como saben, la fórmula central de la ética de Kant, es llevada por él hasta sus consecuencias más extremas. Este radicalismo llega hasta la paradoja de que, a fin de cuentas, la *gute Willen*, la buena voluntad, se plantea como exclusiva de toda acción benéfica. A decir verdad, creo que la realización de una subjetividad que merece ser llamada contemporánea, la de un hombre de nuestra época, que tuvo la suerte de haber nacido en esta época, no puede ignorar este texto. Lo subrayo tal cual, pues uno puede prescindir de todo; el vecino de la derecha y el de la izquierda son hoy en día, si no prójimos, al menos personajes suficientemente cercanos volumétricamente como para impedirnos caer al suelo. Pero hay que haber atravesado la prueba de leer este texto, para medir el carácter extremista y casi insensato, del punto en el que nos arrincona algo que tiene de todos modos su presencia en la historia, la existencia, la insistencia de la ciencia.

Lo que el enigmático y discutido texto *Kant con Sade*²¹ —que se integra en los *Écrits*— propone es un cotejo de dos monumentos, de dos momentos de la

modernidad. El texto kantiano hace pensar en una operación de fondo, según Lacan, en la que ese lugar reservado a una especie de «naturaleza» adquiere su verdadera proyección política: no se trata de tomar un modelo de *polis*, cerrado, absoluto, sino de cuestionar la dimensión no premeditada, el momento en que la ley moral se constituye en la otra escena, la escena fundante del acuerdo de lo político²². Sade, en la medida en que es un fundador de lenguaje, instituye una logotesis, es decir, un espacio de normas y sentido que —y aquí empieza el sugerente cotejo con el Kant ilustrado— va más allá de la decisión individual, de las mociones y afectos personales²³. Lo transcendental del deseo —si se entiende en el mismo sentido de la *epojé* respecto de *cualquier* objeto— es rasgo común con la mirada kantiana. Esto sería lo que formalmente —y no sin cierto escándalo— lleva a Lacan a situar ambos autores como haz y envés de la ética moderna.

Así sigue argumentando en la sesión 6 de *La ética del psicoanálisis*:

Entiéndanlo bien: Kant nos invita, cuando consideramos la máxima que regla nuestra acción, a considerarla un instante como la ley de una naturaleza en la que estaríamos destinados a vivir. Este es, le parece, el aparato que nos hace rechazar con horror tal o cual máxima a la que nuestras inclinaciones nos arrastrarían gustosamente. Nos brinda ejemplos al respecto, cuya notación concreta no carece de interés considerar, pues, por evidentes que parezcan, pueden prestarse, al menos para el analista, a algunas reflexiones. Pero observen que dice las leyes de una naturaleza, no de una sociedad. Está por demás claro que las sociedades no solo viven muy bien teniendo como referencia leyes que están lejos de soportar la instalación de una aplicación universal, sino que más bien, como lo indiqué la vez pasada, las sociedades prosperan por la transgresión de esas máximas.

Se trata pues de la referencia mental a una naturaleza en la medida en que está ordenada por las leyes de un objeto construido en ocasión de la pregunta que nos hacemos acerca del tema de nuestra regla de conducta. Esto tiene consecuencias llamativas en las que no entraré ahora.

No quiero aquí, para operar el efecto de choque, de despertar, que me parece necesario en el camino de nuestro progreso, más que hacerles observar lo siguiente —si la *Crítica de la razón práctica* apareció en 1788, siete años después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, hay otra obra que apareció seis años después de la *Crítica de la razón práctica* poco después de Termidor, en 1795, y que se llama *La filosofía en el tocador*.

La filosofía en el tocador, como saben todos, pienso, es obra de cierto marqués de Sade, célebre por más de una razón. Su celebridad de escándalo no dejó de acompañarse al inicio de grandes infortunios y, puede decirse, del abuso de poder cometido con su persona, pues permaneció cautivo unos veinticinco años, lo cual es mucho para alguien que no cometió, por Dios, que sepamos, ningún crimen esencial y que en nuestra época llega, en la ideología de algunos, a un punto de promoción que también, puede decirse, implica al menos algo confuso, si no excesivo.

4. ÉTICA KANTIANA Y PSICOANÁLISIS COMO ÉTICA

Las grandes recurrencias de Kant están, pues, en *La ética del psicoanálisis*, pero también en *El reverso del psicoanálisis* y el *Kant con Sade*. El punto de partida lo podemos ver en la única máxima moral que Lacan reconoce en la experiencia ética que es el psicoanálisis: *ne pas céder quant à son désir*²⁴. La sentencia de mayor raigambre kantiana: ningún objeto detiene la singladura del deseo. El seminario *Sobre La Transferencia* (una lectura del *Banquete* de Platón en el que se cifra la ética del amor que es clave en el análisis) junta, pues, los dos polos o dos pliegues: uno como nombre de lo central de la experiencia, otro como la articulación normativa de la misma, cara interna y externa de la ética. Retomo, por ello, un fragmento de *La ética del Psicoanálisis* en que se aproximan los dos puntos de vista presentes en la sadiana *La filosofía del tocador*:

Aunque algunos puedan verlo como entrañando la introducción a algunas diversiones, la obra del marqués de Sade no es, hablando estrictamente, de las más regocijantes, y las partes más apreciadas

pueden parecer también las más aburridas. Pero no puede pretenderse que carezca de coherencia y, en suma, ella propone para justificar las posiciones de lo que puede llamarse una suerte de antimoral, exactamente los criterios kantianos/.../ Y continúa así, justificando punto por punto la inversión de los imperativos fundamentales de la ley moral y preconizando el incesto, el adulterio, el robo y todo lo que se les ocurra agregar. Tomen el exacto revés de todas las leyes del Decálogo y obtendrán la exposición coherente de algo cuyo mecanismo se articula en suma así—Tomemos como máxima universal de nuestra acción el derecho a gozar de cualquier prójimo como instrumento de nuestro placer.

Sade demuestra, con mucha coherencia, que esta ley, universalizada, brinda a los libertinos la libre disposición de todas las mujeres indistintamente, consiéntanlo ellas o no, pero que inversamente las libera de todos los deberes que una sociedad civilizada les impone en sus relaciones conyugales, matrimoniales y otras. Esta concepción abre mucho las compuertas que propone imaginariamente al horizonte del deseo, solicitando a cada quién que lleve a su máximo extremo las exigencias de su codicia y que las realice. Si todos disponen de la misma apertura, se verá que es una sociedad natural. Nuestra repugnancia puede ser legítimamente asimilada a lo que Kant mismo pretende eliminar de los criterios de la ley moral, a saber, un elemento sentimental. Si se elimina todo elemento de sentimiento de la moral, si se lo retira, si se lo invalida, por más guía que sea en nuestro sentimiento, en su extremo el mundo sadista es concebible —aun cuando sea su envés y su caricatura— como una de las realizaciones posibles de un mundo gobernado por una ética radical, por la ética kantiana tal como esta se inscribe en 1788.

El paralelismo, o quizá la homología, nos devuelve a la fundación de un nuevo sujeto ético en la modernidad: el que articula es el hallazgo psicoanalítico de un sujeto que no se abarca totalmente a sí mismo (que se ha constituido en virtud de la represión que no es natural sino política: esta es la formulación en la que expreso mi disonancia con el supuesto «naturalismo» que Lacan atribuye a ambos autores). Ese sujeto establece nuevos vínculos y para ello tiene que recorrer críticamente qué lugar ocupa lo inconsciente en sí y en los vínculos (eros / tánatos) que hacen la polis.

En suma, Kant es de la opinión de Sade. Pues para alcanzar absolutamente *das Ding*, pare abrir todas las compuertas del deseo, ¿qué nos muestra Sade en el horizonte? Esencialmente, el dolor. El dolor del prójimo y también el propio dolor del sujeto, pues en este caso no son más que una única y misma cosa. No podemos soportar el extremo del placer, en la medida en que consiste en forzar el acceso a la Cosa. Esto es lo que crea el lado irrisorio, el lado—para emplear un término popular—maniático, que estalla ante nuestros ojos en las construcciones noveladas de un Sade —a cada instante se manifiesta el malestar de la construcción viviente, el mismo que hace tan difícil para nuestros neuróticos la confesión de algunos de sus fantasmas. Los fantasmas, en efecto, en cierto grado, en cierto límite, no soportan la revelación de la palabra.

Henos aquí pues llevados nuevamente a la ley moral en tanto que ella se encarna en cierto número de mandamientos. Me refiero a esos diez mandamientos, cuya reunión se encuentra en el origen, no tan perdido en el pasado, de un pueblo que se distingue el mismo como elegido.

Este plano desemboca en otro par de elementos centrales en el cotejo con Kant: la relación entre necesidad y deseo. Diferencia que tanto Kant como Lacan marcan.

Como en otro trabajo (*Lacan en español*) mostramos Gárate y yo mismo con detalle, Lacan parece seguir explotando conceptos y metáforas kantianas que le sirven a Lacan para construir sus propios términos teóricos. Uno es el caso de la *béance* u oquedad que caracteriza al sujeto, así como su condición de manque, de manquedad constitutiva, de no plenitud y de no plenitud accesible. Elementos todos que tanto tienen del linaje del kantismo. En ese orden de cosas, la imposibilidad que caracteriza a la dimensión inextricable de «lo real» adquiere —en la perspectiva de la ética analítica, no de lucubración pseudometafísica alguna— una proximidad notable con el nómeno kantiano. Lo que avalaría, apuntado más a fondo el tema de lo real, simbólico, imaginario, cómo tras el momento heideggeriano —o del *bricolage* heideggeriano de Lacan: en el sentido más constructivista y noble del término— hay una inevitable vuelta al Kant del nómeno.

Y podemos rematar con la sugerencia de que es la crítica del discernimiento la que

puede abrir a un sujeto descentrado pero no apráxico, a una polis difícilmente societaria pero no regresiva en la comunidad perdida y hallada en el consumo. Apertura que solo señalo aquí de la lectura política de la crítica del juicio que, a mi entender, Lacan también apunta en *La ética del psicoanálisis* (sesión 19).

Lacan se encara con la ética, especialmente la aristotélica —la insorteable presencia del summo Bien— y la kantiana, la que invita a superar la ignorancia culpable (como dice el propio Kant en la respuesta a la pregunta qué es la Ilustración), movido por una vivencia central y conflictiva: la durabilidad del mandato de origen cristiano, amar al prójimo como a uno mismo.

Este escandaloso *dictum* le lleva a recorrer una completa revisión de la ética clásica en al menos tres seminarios (*Sobre la transferencia*, donde toma el *Banquete* de Platón como referente obligado de un mandato central del análisis: la fidelidad al propio *daimon* en un contexto fundante de afinidad, dependencia de la captura imaginaria del otro, posibilidad de superar el ocultamiento de este hecho; *La ética del psicoanálisis*, donde partiendo de la culpa trata de fundar un imperativo basado precisamente en la obligación moral de acompañar el propio *daimon*, no cejar en cuanto al deseo; *El revés del psicoanálisis*, en el que se plantea la apertura de lo político a la dinámica del deseo en un sentido radical: lo político no se cierra sobre la utilidad, deja abierta siempre la cuestión fundante: qué avala la sociabilidad). Probar que al prójimo no lo podemos amar, desear su bien, sin al tiempo tratar de examinar cuál es el nuestro, de cada cual, y esta es una operación que implica reconocer la ambivalencia radical del deseo y del vínculo.

Esa reconsideración de las bases de la ética le llevan precisamente a rescatar la propuesta ilustrada de Kant: no es cosa de los contenidos patológicos (Kant), es decir, de los sentimientos concretos: estos, como los afectos no pueden dejarse a un lado, pero no pueden confundirse con una tensión más de fondo: la que Sade detecta a través y más allá de los geométricos y terribles juegos de las jornadas de Sodoma, la que Kant postula como llamada que supera los logros utilitarios y adecuados de la acción moral orientada por bienes concretos. Podríamos llamarla ética del deseo o ética que tiene en cuenta la fractura constitutiva, el déficit fundante del sujeto. Pulso moral que no se colma en el *boudoir* ni en la comunidad de los puritanos. Dimensión que abre a un nuevo planteamiento de lo ético y de lo político.

En la apertura del campo ético, señalaré dos dimensiones fecundas y aún no del todo exploradas. La alteridad constitutiva y la universalidad de la pérdida.

La primera, la alteridad constitutiva nos sitúa nada menos que en la reflexión profunda de nuestra génesis subjetual entre dos coordenadas: el deseo que es deseo del otro (genitivo subjetivo dice Lacan) y el discurso que es discurso del otro (genitivo objetivo, dice él mismo). La persecución de estas líneas puede ayudarnos a salir de la horma de individualismo metodológico, moral y político, que pretende constituir un sujeto allí donde no hay más que mero átomo de una masa, y de toda forma de comunitarismo fusional.

Por eso queda pendiente mostrar cómo el Kant que más le puede convenir al psicoanálisis es el Kant de la *Crítica del juicio o del discernimiento*: la que delibera ante el acontecimiento político, estético, subjetivo, y pretende extraer lección generalizable. No aplicación de códigos, no recurso a los orígenes.

La universalidad de la pérdida supone el reconocimiento de una estructura del sujeto ético como imposible de volverse a los orígenes del colmo, o al colmo mediante el recurso a los orígenes. El origen se inventa como ficción, se reescribe como biografía, obtura y mata si se erige en Bien ya dado.

¹ E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París, Fayard, 1993.

² J. Lacan, «De nos antécédents», en *Écrits*, Seuil, París, 1974, páginas 65 y sigs.

³ La expresión remite a la tríada de Lacan, imaginario-simbólico-real, en la que la construcción del Yo parte de esa captura imaginaria, en la comprensión del otro y de mí mismo como sustentados no solo por el reconocimiento especular, sino por el orden simbólico que nos hace sujetos y nos veda a nosotros mismos. Véase I. Gárate y J. M. Marinas, *Lacan en español. Breviario de lectura*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, pág. 99.

⁴ J. Lacan, «De nos antécédents», en *Écrits*, Seuil, 1964, pág. 70.

⁵ Angelika Rauch, «Desire and the Body in Kant», en *The Hieroglyph of tradition. Freud, Benjamin, Gadamer, Novalis, Kant*, Ass. Univ. Press, 2000, pág. 69.

⁶ Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago U. Press, 2001.

⁷ Santner, O.C., pág. 8. El psicoanálisis se diferencia de otras aproximaciones al ser humano porque se fija en la «desmesura» constitutiva que caracteriza a la psique; la mente humana se define, podemos decir, por incluir más realidad de la que puede contener, es la carga de un exceso, la presión de la desmesura que no es puramente fisiológica. Las múltiples vías por las que esta «desmesura», esta vida de más del sujeto humano, trata de apaciguarse o descargarse en la «psicopatología cotidiana» continúa constituyendo el foco central de la teoría y práctica freudiana. (trad. J. M. Marinas).

⁸ Cito por la edición *on-line* de las obras de Freud.

⁹ Albert Rábano y Jacinto Rivera (ed.) del opúsculo de Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2001, pág. 61.

¹⁰ En *Sobre la elaboración secundaria en el sueño* (de la misma *Traumdeutung*) hay una escena chocante en la que el soñante —Silberer— compara, sin lograrlo, a Kant con Schopenhauer.

¹¹ «Las dos piezas principales del delirio de Schreber, la mudanza en mujer y el vínculo privilegiado con Dios, están enlazadas en su sistema mediante la actitud femenina frente a Dios. Se convierte en tarea insoslayable para nosotros demostrar la presencia de un vínculo genético esencial entre esas dos piezas —dice Freud—, pues de lo contrario caeríamos, en nuestras elucidaciones sobre el delirio de Schreber, en el ridículo papel que Kant describe en el famoso símil de *la Crítica de la razón pura*: el del hombre que sostiene abajo el cedazo mientras el otro ordeña el macho cabrío».

¹² En *Más allá del principio de placer* (1925) establece esta interesante reflexión:

^{En} este punto me permito rozar de pasada un tema merecedor del más profundo tratamiento. La tesis de Kant según la cual tiempo y espacio son formas necesarias de nuestro pensar puede hoy someterse a revisión a la luz de ciertos conocimientos psicoanalíticos. Tenemos averiguado que los procesos anímicos inconscientes son en sí «atemporales». Esto significa, en primer término, que no se ordenaron temporalmente, que el tiempo no altera nada en ellos, que no puede aportárseles la representación del tiempo. He ahí unos caracteres negativos que solo podemos concebir por comparación con los procesos anímicos conscientes. Nuestra representación abstracta del tiempo parece más bien estar enteramente tomada del modo de trabajo del sistema P-Cc, y corresponder a una autopercepción de este. Acaso este modo de funcionamiento del sistema equivale a la adopción de otro camino para la protección contra los estímulos. Sé que estas aseveraciones suenan muy oscuras, pero no puedo hacer más que limitarme a indicaciones de esta clase.

¹³ Conferencia 35 *En torno a una cosmovisión*. También el tercero de estos puntos principales del programa religioso, la demanda ética, se inserta sin violencia en esta situación infantil. Les recuerdo la famosa sentencia de Kant, quien nombra en una sola frase el cielo estrellado y la ley moral en nuestro pecho. Por extraña que suene esa conjunción —pues, ¿qué nexos pueden mantener los cuerpos celestes con la cuestión de que una criatura humana ame a otra o le dé muerte?—, roza una gran verdad psicológica. El mismo padre (la instancia parental) que dio al niño la vida y lo preservó de sus peligros, le enseñó también lo que tenía permitido hacer y lo que debía omitir, le ordenó consentir determinadas limitaciones de sus deseos pulsionales, le hizo saber qué miramientos hacia padres y hermanos se esperaban de él si quería ser un miembro tolerado y bien visto del círculo familiar y, después, de unas asociaciones mayores.

[14](#) J. Lacan, «Psychologie et esthétique» en Recherches philosophiques, 1935, fac. 4, págs. 424-431, sur l'ouvrage de E. Minkowski, Le temps vécu. Études phénoménologiques et psycho-pathologiques, Paris, Coll. de l'Évolution psychiatrique. «la trace radicalement évanouissante de l'action éthique sur la trame du devenir, l'assimilation du mal à l'œuvre nous réfèrent aux arcanes de la méditation d'un Luther et d'un Kant».

[15](#) Su ponencia en la XIII Conferencia de psicoanalistas de lengua francesa, escrita en colaboración con Michel Cénac, titulada «Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie» (Écrits, pág. 125 y sigs): «Si notre expérience des psychopathes nous a portés au joint de la nature et de la culture, nous y avons découvert cette instance obscure, aveugle et tyrannique qui semble l'antinomie, au pôle biologique de l'individu, de l'idéal du Devoir pur que la pensée kantienne met en pendant à l'ordre incorruptible du ciel étoilé. Toujours prête à émerger du désarroi des catégories sociales pour recréer, selon la belle expression d'Hesnard, l'Univers morbide de la faute, cette instance n'est saisissable pourtant que dans l'état psychopathique, c'est-à-dire dans l'individu».

[16](#) «Si los filósofos me ponen en guardia contra la materialización del fenómeno de la conciencia, porque nos hace perder un inestimable punto de apoyo para la aprehensión de la originalidad radical del sujeto-esto, en un mundo estructurado a lo Kant, e incluso a lo Hegel, porque Hegel no abandonó la función central de la conciencia aunque nos permita librarnos de ella». (Sesión 5, 15 diciembre 1954). Cito por la edición on-line.

[17](#) Seminario de *Las psicosis*: 16 de noviembre de 1955.

[18](#) Seminario de *Las Psicosis*: 25 de enero de 1956.

[19](#) «*Unsinn*, que como dice Kant en su análisis de los valores negativos, dista mucho de ser una pura y simple ausencia, una privación de sentido». Seminario de *Las Psicosis*: 1 y 15 de febrero de 1956.

[20](#) Seminario 5. *Las formaciones de lo inconsciente*. Inédito.

[21](#) Entre los trabajos técnicos en torno a Kant y Sade, destaco el detallado de Jean Allouch *Ça de Kant, cas de Sade* París, Cahiers de l'Unebêvue, 2001, acerca de las versiones que Lacan dedicó a este enigmático texto y su provocativa propuesta, que, en el interior del contexto clínico parecía destinado a ilustrar la perversión. Ni perversión ni sadismo: el resultado es mayor y da para una nueva lectura del sujeto ético. En Alemania el último trabajo al respecto es de Sebastian Weiss *Das Böse und die Freiheit-Kant, de Sade und die literarische Avantgarde*, Universidad de Erfurt, 2004.

[22](#) Ese el sentido que nos aporta Roberto Espósito en el capítulo sobre la Ley y Kant en su sugerente texto *Communitas*, Amorrortu, 2000.

[23](#) Roland Barthes nos avala esta lectura con el concepto que establece en la obra *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, París, 1975.

[24](#) La sentencia moral que surge de *La ética del psicoanálisis*, es analizada y contextualizada en mi libro *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, en el capítulo «Más allá de las máximas», Madrid, Síntesis, 2004.

FREUD Y LACAN EN LA CONSTELACIÓN DEL CONSUMO

En esta conmemoración de Freud podemos seguir hablando del contexto en el que surge su experiencia y en la radical mutación que sus conceptos provocan. Me refiero a la irrupción de la llamada hipótesis de lo inconsciente, como vertebradora de un modo de mirar y escuchar que engendra una novedosa relación con la teoría. Me refiero al nuevo modo de mirar el tiempo y los relatos de sentido que este cambio de perspectiva se desprenden.

Discurso *impar*, como Lacan lo considera en su seminario *Sobre la transferencia*, la experiencia psicoanalítica circula en un contexto de crisis. Schorske, Riedl, entre otros, subrayan y así lo hemos analizado con detalle¹, que la experiencia y la teorización analítica que Freud inaugura es una de las respuestas ante la urgencia de la crisis de fin del siglo XIX. Crisis que bien puede llevar por nombre genérico la quiebra del sujeto liberal. La *imparidad*, el carácter sin par que el psicoanálisis propone, consiste, como es sabido, en la suposición de otra escena: junto a las dimensiones conscientes, voluntarias, instrumentalmente diseñadas, sostenedoras de la posición universalista como criterio ético, hay formas de nuestro hacer que parecen regirse por extraños modos y rara lógica. Nos llevan personal y comunitariamente la contraria. Tienen que ver con las escenas de lo inconsciente, que lejos de ser una delirante quimera, consisten en aquellas experiencias del sujeto en la cultura que, por su desajuste con la capacidad de este, resultan desmesuradas (traumáticas) y son enviadas a otro lugar (esto es la represión), es decir, a lo inconsciente. Desde ese lugar sin sitio concreto, desde esa memoria no controlada nos siguen enviando señales distorsionadas, en la forma de repeticiones: síntomas, lapsus, sueños, formaciones sociales de lo inconsciente en la cultura, los relatos, los significantes del arte.

La experiencia del análisis consiste, como quizá no es tan sabido, en liberar una palabra en la que puedan aparecer los representantes de estos contenidos reprimidos (no de las escenas como tal, se trata de representaciones de representaciones *Vorstellungsrepräsentanz*) y puedan hacer que nuestra palabra medio llena, pueda acercarse a una palabra plena, que diga cada vez mejor lo que (nos) ocurre.

Si estos rasgos caracterizadores pueden valer, solo me quedaría añadir por redondear esta entrada en materia, que el psicoanálisis nace entretejido (esto es el *contexto*) de manera inseparable —aunque no se confunde con ellos— con otros discursos y representaciones. Estos surgen del conflicto entre las identidades del Antiguo Régimen y sus contradictoras que inauguran el capitalismo industrial. Anuncian la tensión de estas con las nuevas formas de la cultura del consumo. Freud, su escritura, que no cesa en el intento de contar lo no dicho de lo que está en juego en la experiencia del análisis, está atravesado por estas tres culturas (linaje, trabajo, consumo), e inaugura una dimensión del teorizar, del mirar, que está presente sobre todo en sus obras maduras. De manera especial en *El malestar en la cultura*, obrita del fatídico año 1929, en la que Freud da una lección interpretativa de lo incómodo que nos resulta este traje de la cultura: producido por nosotros, vivido como cuerpo extraño. Diagnostica como un verdadero pensador de la crisis pero, con ser decisivo,

no se repliega en el este papel. Además de como crítico de la cultura, habla como avezado a escuchar las manifestaciones de lo inconsciente: habla como analista². Es decir, propone una exploración, un saber del deseo, del sujeto que se supone que constituye lo inconsciente. Y muestra con ello, su posición de continuidad crítica respecto de los pensadores anticipados del nuevo tiempo del consumo (Nietzsche, Kierkegaard). Hablamos, pues, de esta constelación intelectual y de sus aportaciones al hallazgo freudiano.

1. UNA NUEVA LEYENDA DEL TIEMPO

La sociedad de llamada de consumo, aquella que establece los vínculos sociales masivamente mediados por los significantes de mercado, se establece de manera tensa, contradictoria, en la medida en que inaugura un nuevo modo de vivir el tiempo y, por consiguiente, el sentido de la vida. Junto a la creencia aún arraigada en un tiempo lineal, acumulativo: el tiempo de la historia, regido por la ley del progreso (tecnológico y moral, en principio), surge un tiempo azacanado, una rítmica interna (Simmel), una nerviosidad (Freud) que viene de la renovación incesante, fugaz que el mercado promete, y que comienza a ser experiencia cotidiana primero de elites, luego de metropolitanos en general. Las exposiciones universales, los grandes almacenes y el cambio urbano de los pasajes comerciales fueron siendo los hitos de esta innovación en la que nuestro tiempo como consumidores se fue gestando.

Pero a la vez surgía la experiencia de un nuevo modo de vivir el tiempo, regido esto no por el cálculo y la necesidad, sino por el contradictorio motor del deseo (deseo de gozar, deseo incluso de lo que nos daña). Es el que podemos llamar tiempo de lo inconsciente, postulado por el hallazgo psicoanalítico.

Y, viviendo entre tres tiempos contradictorios, no quedó más remedio que hacer hueco a un tiempo nuevo, que es el de la biografía: cada sujeto del cabo de siglo, a la vista del fracaso de los modelos del Antiguo Régimen, a la vista de la disarmonía entre lo que le exige como productor moderno con visión de futuro, y lo que se le anuncia como consumidor de lo instantáneo, de lo nuevo, a la vista de lo extraño de ese otro tiempo, de esa otra escena de lo inconsciente, experimenta —como dice Simone de Beauvoir— la necesidad de narrarse, de coherentizar una vida guiada con modelos plurales y abiertos.

Para ir más ligeros propongo este cuadro, en el que vengo figurando las representaciones del tiempo que surgen a la vez que el psicoanálisis, es decir, en el momento de la industrialización y (a la vez) la crisis del sujeto moderno.

tiempo cíclico instante	tiempo de la historia progreso
tiempo de la biografía memoria	tiempo de lo inconsciente deseo

Veamos, pues, en la constelación en la que Freud se inscribe, qué relación parece dibujarse especialmente entre el tiempo del consumo, de lo instantáneo y el tiempo de lo inconsciente. El tiempo de lo instantáneo es el tiempo de la moda: nos facilita la

vertiginosa experiencia del instante, puesto que lo que se pone de moda, *en ese mismo instante* comienza a dejar de estar de moda.

Experiencia de la repetición, de la aparición continuamente renovada de lo nuevo (gracias al mercado) y que, como sabemos, aparece a un tiempo en los libros de los filósofos y en la experiencia (sin palabras) de de ciudadanos y consumidores.

La chispa de iluminación, que conté en *La fábula del bazar*, la encontré en el fragmento de Benjamin en uno de los apartados del *Passagen Werk* sobre Baudelaire y su percepción del París del espectáculo de los pasajes. Este capítulo nuclear de la obra está acompañado por otro titulado significativamente *El aburrimiento y el eterno retorno*. He aquí el texto inicial:

El pensamiento del eterno retorno transforma el acontecimiento histórico mismo en artículo de masas. Pero esta concepción lleva a otro punto de vista —podríamos decir a su envés— la huella de las circunstancias económicas a las que debe su repentina actualidad. Esta se manifiesta en el momento el que la estabilidad de las condiciones de vida se vio considerablemente reducida por la sucesión acelerada de las crisis [J 62a, 2].

Como podemos apreciar, la vía que Nietzsche inaugura y que conquista a un Benjamin estudioso de los pasajes comerciales, y excelente lector del astuto Simmel, es la del repliegue en el mundo subjetivo, en lo alternativo a un orden objetivo en crisis, que se tensiona precisamente en el intento de domesticar a un sujeto al que se le ha prometido la abundancia, el colmo de sus deseos, a costa de dejar atrás las representaciones y creencias del pasado. Simmel, como es sabido, es testigo del enorme esfuerzo por despegarse del pasado que el mundo moderno realiza. Nietzsche, por su parte, detecta la cara interna del proceso: la evidencia de una nueva temporalidad —para Benjamin, inseparable de la nueva espectacularización del mundo de la mercancía— que remueve el universo del deseo, de la propia intimidad de los sujetos contemporáneos. Lo que Nietzsche registra son las primeras señales de la solicitación de un nuevo modo de intimidad: el deseo que no es placidez frutiva sino tragedia.

El contexto de este hallazgo y de su formulación mítica, alegórica, además de conceptual, es el que conocemos bajo el rótulo del marginalismo económico. Es decir, la emergente insistencia en el momento del consumo y no tanto en la producción. Este giro no tiene en un principio el modo de una reestructuración de la sociedad en lo ocupacional o en la planificación del circuito de consumo. Eso es precisamente lo que daría la especificidad de una sociedad de consumo: la preponderancia del sector servicios, pero también la generalización de la lógica del simulacro. Pero sí equivale a la creación de una sensibilidad nueva en los que conviven con el espectáculo del mercado condenado a renovarse sin cesar y de inmediato. Esa renovación exige mucho más de la psique de cada ciudadana y ciudadano. Los marginalistas señalan bien esa psicologización de lo económico. Esta, que Lawrence Birken caracteriza de «disolución de la economía política»³, implica un desplazamiento del consumo productivo al improductivo e inmediato. Así pues, el giro que la economía da se produce en la dirección de suscitar cada vez más, de modo más preciso, con tenacidad renovada el deseo de los consumidores. Benjamin lo señala de manera condensada y precisa.

En la economía psíquica el artículo de masas se presenta como una representación obsesiva (No responde a un deseo natural). El neurótico se ve impulsado a introducirla a la fuerza en el proceso

natural de circulación, intercalándola entre las representaciones [J 62a, 1].

Nos encontramos aquí con una relación elementos que desborda el presente comentario —entre otras cosas, el apunte de una psicopatología del consumo— pero podemos quedarnos con el carácter compulsivo y coercitivo de lo que ya no es del orden de la utilidad o de la necesidad y menos del orden de lo natural.

Nietzsche vive esta sollicitación del universo moderno y de ella huye precisamente en la dirección del ensimismarse en el presente. Nietzsche se manifiesta como alguien «de costumbres breves» en un sentido sorprendentemente cercano de la fenomenología del presente que Simmel subraya en su trabajo sobre la moda: lo que el hombre de hoy prefiere no es disfrutar de algo sino volver a empezar. No apetece un estímulo o un bien que sacie, sino algo que se consuma pronto para poder empezar con otra cosa, aunque sea más de lo mismo, pero como si fuera de nuevo.

En este contexto, la imagen presentista del tiempo que el mito del eterno retorno consagra cae con una cierta lógica y da nombre una experiencia hasta el momento inefable. Por eso el valor de antecedente que es posible atribuir a Nietzsche. Y sin embargo esta contextualización no es mecánica. Entre la experiencia y el texto hay un trabajo de estilización, de prefiguración que tiene el nombre del filosofar nietzscheano. En su núcleo más despojado y tremendo no hay resto de la circunstancia en la que este pensamiento se engendró. Nietzsche lo enuncia e invita a pensarlo así:

Pensemos este pensamiento en su más terrible forma: la existencia tal como es privada de sentido y de meta pero repitiéndose ineluctablemente, sin final en la nada: el eterno retorno (*Der Wille zur Macht*, I, p. 46, citado por W. Benjamin en [J 62, a])⁴.

De ahí la peculiar relación de texto y contexto nietzscheanos que Benjamin sigue comentando:

El pensamiento del eterno retorno estalla por el hecho de que ya no era posible pretender volver a ver en todas las circunstancias el retorno de determinadas situaciones en plazos más cortos que los ofrecidos por la eternidad. De manera muy progresiva, las constelaciones cotidianas comenzaron a hacerse menos cotidianas. Su retorno se hizo progresivamente más raro y así es como pudo nacer el oscuro presentimiento de que en adelante habría que contentarse con las constelaciones cósmicas. En resumen, la costumbre se dispuso a ceder algunos de sus derechos. Nietzsche dijo: «Me gustan las costumbres breves», y Baudelaire fue ya incapaz de adquirir costumbres estables en su vida. Las costumbres son la armadura de la experiencia (*Erfahrung*) y las experiencias vividas (*Erlebnisse*) las desagregan [J 62a, 2].

Esa fragmentación no es un efecto de la retórica o de la estilística discursiva de Nietzsche. Más bien este la detecta en el contexto en el que hacen crisis muchas de las grandes verdades con las que el capitalismo de producción puso en marcha su fantasmagoría⁵. La exigencia de reproducción del sistema económico promueve un nuevo tiempo de la generación y el consumo de las cosas. Este proceso, que en el capitalismo de producción tenía un ritmo acelerado pero marcado por las instituciones del fabricar y el vender, adquiere ahora un ritmo vertiginoso. No se trata de una aceleración de las ruedas dentadas de la cadena de montaje, como en la gran fábula *Tiempos modernos* de Chaplin, es algo peor: se forma una promesa y consiguientemente una expectativa generalizada de innovación, de invención continua de lo nuevo, dicho de otro modo, se acorta el ritmo y aligera tanto el tiempo

de la novedad que se queda fijado en el instante. En un presente continuamente repetido: un mandato de innovar que se repite. Que venga otra vez lo nuevo. Esta es la paradoja y la vertiginosa potencia del mito del tiempo del consumo. Y el hueco de ese tiempo es lo que Nietzsche —que no tiene intención de desmontar la sociedad de consumo pero, como el buen psicólogo que gusta de ser, sí se hace eco de muchas de sus señales— contribuye a formular con la fragmentación del tiempo que forma su invención principal.

2. NIETZSCHE, KIERKEGAARD Y EL TIEMPO DE LA MODA

La operación cultural de fondo que aquí se inaugura es de una estremecedora densidad. Y de ella no hemos sacado aún, a mi entender, las consecuencias oportunas. Es cierto que sus efectos de superficie, sus indicios, se domestican bajo los rótulos comerciales del *ready-made*, del *pret-à-porter* o del más castizo *usar y tirar*. Esa domesticación aparente no nos impide acercarnos un poco a la fuente del fenómeno. La que nos hace ver el segundo régimen de la mercancía: el simulacro y el tiempo de la moda.

La ruptura del tiempo del progreso que la moda, como universo general de las mercancías, efectúa, genera, a mi entender dos líneas argumentales que el texto de Nietzsche suministra a los autores del bazar. Uno es la reflexión sobre la triple apertura del tiempo: el instante, el retorno, la novedad. Otro es el pensamiento de la otra cara del mercado: la escena del eterno retorno como lo sagrado o excluido que el consumo representa. Veamos estas dos vías.

Benjamin trata de poner a Nietzsche sobre sus pies: lo pone en relación con la crisis de la época en la que a la promesa de omnipotencia del estado industrial, que engendra un sujeto deseante más allá de la propia lógica de la necesidad, le sigue una crisis tras otra. Esta secuencia desembocará en las confrontaciones bélicas que se alternan con los avances de los pasajes comerciales⁶.

El instante, como primera figura de la fragmentación de tiempo, es el modo de la vivencia para quien está desarraigado. Este desarraigo se expresa en las formas del consumo artístico, en la confección de nuevas utopías. Entre el hallazgo de Kierkegaard sobre el «seccionamiento del tiempo», que Benjamin recoge esta cita: «Se da de la experiencia estética la expresión más adecuada diciendo que esta ocurre en el momento. De ahí las enormes oscilaciones a las que está expuesta la vida estética»⁷ la sensación de impotencia que genera utopías del consumo:

A propósito de la impotencia. Hacia mediados del siglo XIX la clase burguesa deja de preocuparse por el porvenir de las fuerzas productivas que ella misma ha liberado. Entonces es cuando se ven aparecer los correlatos de las grandes utopías de un Moro o un Campanella que saludaron el ascenso de esta clase y manifestaron la identidad de sus intereses y las exigencias de la libertad y de la justicia. Estos correlatos son las utopías de un Bellamy o de un Moilin que piensan sobre todo en *aportar retoques al consumo y sus estimulantes*⁸.

Se trata de una elaboración imaginaria que pretende salir del *impasse* de la crisis (promesa de omnipotencia y abundancia —realidad de frustración), que bien podemos nombrar, siguiendo a Mario Erdheim, como denegación estetizante⁹. Nietzsche se enfrenta con estos síntomas de una manera tan despojada en su núcleo como atentísima a los detalles concretos. En el fondo de esta indagación radica la

pregunta por el asentamiento. El sujeto al que llama ultramoderno se siente desplazado hacia un espacio que no tiene el arraigo del origen.

Esta búsqueda de mi *Heim* fue mi prueba (*Heimsuchung*): ¿dónde está mi casa? Eso lo que pregunto y busco y lo que he buscado sin hallarlo¹⁰.

La idea del tiempo roto desemboca en el mismo escenario: la construcción de una nueva fantasmagoría. Retengamos este término no solo por su identidad con el que Marx emplea para el mundo de la mercancía sino porque coincide con la percepción más radical que Nietzsche tiene de la extrañeza que le provoca su tiempo.

Todo lo que no se deja aprehender a través de relaciones musicales engendra en mí hastío y náusea. Al volver del concierto de Mannheim sentí en mayor medida el singular miedo nocturno ante la realidad del día, pues esta ya no me parecía real, sino fantasmagórica¹¹.

Las rutinas, las costumbres, que normalmente dan apoyo, aparecen de pronto como lo que son: construcciones auxiliares. También el fantasmagórico escenario del aburrimiento revela un instante de percepción verdadera¹². Esta fenomenología detallada que Benjamin despliega en una parte central del libro de los Pasajes, no es solo una apertura de un ictus, de un acento vertical que suspende el tiempo que, por rutina, representamos horizontalmente. Es más que eso: la sospecha de fondo es que se ha entrado en otra temporalidad: la del mandato de que haya nuevos instantes, la de la renovación de la oferta, la de la actualización continua del poder del fetiche. En este suelo azacanado brota la formulación del eterno retorno, o al menos su posible lectura desde la subversión que supone de la historia productivista. Así lo formula Benjamin:

El historicismo del siglo XIX se invierte en la idea del eterno retorno, idea que refiere toda tradición, incluida la más reciente, a la de algo que ya se ha desarrollado en la vida inmemorial de los tiempos anteriores. La tradición adopta así el carácter de una *fantasmagoría* en la que la prehistoria (*Urgeschichte*) es interpretada como un apaño ultramoderno [D 8, a 2].

La idea del eterno retorno ha hecho surgir por arte de magia la *fantasmagoría* de la dicha a partir de la miseria de los años de crecimiento. Esta doctrina es un intento por reunir las tendencias contradictorias del placer: la de repetición y la de eternidad. Este heroísmo remeda al de Baudelaire, quien hace surgir por arte de magia la fantasmagoría de la modernidad de la miseria del segundo imperio [D 9, 2].

La quiebra del tiempo es una experiencia que conviene con la formación de un mercado más volcado en la mercancía que sustituye lo natural, que supera la lógica del producto. Y el elemento unificador de esos instantes que sustituyen al tiempo lineal del progreso es impuesto por la realidad de la moda. No natural, convencional, normativa, fugaz. Se trata evidentemente de algo más que la vigencia en materia vestimentaria: la moda es pertenecer o no al presente, es decir, a la sociedad, a la cultura. El apresamiento de lo peculiar, incluso de lo dramático del instante que se acaba y vuelve —en esto es eterno retorno— como ocasión de otra cosa —en esto es de lo diferente¹³— será el gran leitmotif que circula desde las artes a la exposición de las obras¹⁴.

Así parece que la cultura del consumo incipiente realiza imaginariamente el eterno retorno, al tiempo que contiene y aplaza su vértigo constitutivo, que no es otro que la eterna repetición, la atemporalidad —en el sentido de estar regido por otra lógica no de la identidad ni lineal acumulativa— del deseo.

Es el pasaje estremecedor de la *Gaia Ciencia* de Nietzsche en el que este plantea al

lector: si un día se te dijera que todo, gozo y dolor, cada avatar te sería dado volverlo a vivir ¿qué harías?, protestarías o serías capaz de reconocer que «te ha llegado un momento formidable en el que podrías haber respondido: ¡Eres un dios y nunca antes escuché cosas tan divinas!» [D 10, 1].

Concluye Benjamin con esta sentencia definitiva: «El «eterno retorno» es la forma fundamental de la conciencia mítica, prehistórica: Es una conciencia mítica porque no reflexiona» [D 10, 3]». Tal circularidad del tiempo, de la mostración de la mercancía como algo renovado, que es fundamento del mito, forma a partir de ahora el horizonte de lo posible en la cultura del consumo. El hallazgo de Nietzsche toca el mayor de los productos: el instante que vige, vuelve e integra.

La moda determina a cada instante la última norma de la identificación (*Einführung*) [J 75, 3]. Por ello Benjamin, como veremos con más detalle, hace una corrección de la perspectiva del modelo dialéctico tratando de incorporar la fugacidad, el aparecer y no tanto el peso de la tendencia. En el campo de la moda en el sentido más pleno, en el tiempo del consumo analizar la distorsión no supone llevar las formas distorsionadas —fetiche— de la mercancía a su lugar «natural» de origen para que encuentren su verdad. En el próximo capítulo veremos con más precisión este aspecto. Lo que este antecedente de la fábula del bazar popularizada nos enseña es que lo nuevo, por banal que parezca, encierra la cifra de nuestro futuro. Si supiéramos leer la moda, seríamos capaces de pronosticar lo que ha de sucedernos, dice Benjamin en una sentencia tan enigmática como coherente con esta deriva nietzscheana. A la lógica del instante y del retorno le acompaña de manera tensionada la lógica de la novedad. Nuevo es, como Benjamin muestra, uno de los primeros nombres de ese retorno en que consiste el tiempo de la moda. Es una paradoja si nos mantenemos en el tiempo del progreso, no lo es tanto si efectuamos el desmontaje radical que Nietzsche propone. *Nuevo* propiamente no hay salvo en una mirada superficial¹⁵.

A Benjamin le afectan enormemente estas enseñanzas sobre todo cuando las ve superpuestas a las mutaciones que comenzaban en los tiempos de turista de Engadine y ahora han hecho efecto trágicos. Por eso concluye con una lucidez formidable desde el interior del texto de Nietzsche.

La alternancia de las modas, el eterno Hoy se escapan a la reflexión «histórica» pues no son superados más que por la reflexión política (teológica). La política reconoce en cada constelación presente lo auténticamente único, lo que nunca vuelve. Para caracterizar la visión que no se vincula sino a la moda y que procede de la mala actualidad se puede citar la afirmación que se encuentra en la *Trahison des Clercs* de Benda... [S 1, 3].

Podemos ver mejor ahora los efectos de la operación descrita. Lo que instaura es otro tiempo. Esta *mala actualidad* es un hallazgo en la medida en que dibuja ya el falso presente en que consiste el régimen del simulacro. Benjamin concluye con el recurso una alegoría religiosa, la que equipara modernidad e infierno.

Lo *moderno* es el tiempo del infierno: los castigos de infierno están siempre en el filo de la novedad en este campo. No se trata de decir que llegan sin cesar las mismas cosas, aun menos de hablar de eterno retorno. Se trata más bien de esto: el rostro del mundo no se modifica jamás en lo que hay de más nuevo, esta extrema novedad sigue siendo en todo idéntica a sí misma. Eso es lo que constituye la eternidad del infierno. Determinar la totalidad de los rasgos básicos bajo los que lo *moderno* se manifiesta sería dar una presentación del infierno [S1, 5].

Pasemos ahora a la segunda vía. Es decir, a la visión que tiene Nietzsche de la vida del mercado contemporáneo. Sus textos aforísticos, apuntes, casi lo que Barthes practicaría un siglo después como *mitologías*, permiten ver los ecos contextuales del retrato que Nietzsche realiza. El valor de fondo es la reconciliación con este tiempo fragmentado y circular, que es el punto del que Nietzsche parte en su propuesta de la trasvaloración. En medio de las señales de la crítica de costumbres y de modas, se desliza la postulación de una nueva subjetividad como base de la creación de valores, la reconciliación con el cuerpo y el deseo como fuente de superación de las aporías de la época. Desde ella, desde este repliegue¹⁶, es posible entender la aportación brillante que Nietzsche hace acerca del don y en contra de la utilidad. La capacidad, seguida luego por Simmel, Mauss y Bataille, de analizar el reverso de las formas instituidas en la sociedad de la abundancia que entra en crisis.

Tras el hallazgo del eterno retorno de lo diferente —expresión de Deleuze, como recordamos— Nietzsche observa un nuevo tiempo para la sociedad, el tiempo de la moda, de la vigencia no solo vestimentaria. *La segunda intempestiva*, publicada en 1874, un año después de la Expo de Viena, en tiempo de crisis monetaria en Alemania, recoge una serie de críticas ante la situación de la industrialización. Antes que cantar las loas de la productividad, señala lo que la modernización encierra de decadencia. Este es el correlato de la postulación de otro tiempo antes mostrada: el señalamiento de historia productiva como «enfermedad». A partir de aquí, Nietzsche colecciona una serie de miradas sobre la incipiente sociedad de consumo que resultan de enorme perspicacia, precisamente por las contradicciones que expresan y por la mutación de fondo a la que apuntan. La moda y las formas de la mentalidad de lo nuevo rematan el apunte anterior acerca del tiempo.

La Segunda Intempestiva —dice en *Ecce Homo*— descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida en nuestro modo de hacer ciencia: —la vida *enferma* de este engranaje y de este mecanismo deshumanizador, enferma de la «impersonalidad» del trabajador, de la falsa economía de la división del trabajo. Se pierde *finalidad*, esto es, la cultura— el medio del cultivo moderno de la ciencia *barbariza*... En este tratado el «sentido histórico» del cual se halla orgulloso este siglo fue reconocido por primera vez como enfermedad, como signo típico de decadencia¹⁷.

La vitalidad, la afirmación de la vida contra la historia, el acordarse de vivir más que de morir, son piezas fundantes de un discurso en el que las señales de tiempo aparecen bajo el signo de la suspensión de la historia como tendencia, como orden. «Afortunadamente —proclama Nietzsche— La Historia también conserva la memoria de los grandes luchadores *contra la Historia*, esto es, contra ese ciego poder de lo real... Aquello que les impulsa sin cesar no es el pensamiento de llevar su linaje a la tumba, sino de fundar uno nuevo»¹⁸. Esta es la mirada crítica sobre la crisis del presente, entre un disciplinamiento productivista y la necesidad de una afirmación de sí que no sea un tributo al mito ordenador del progreso sin ocasión de invención o afirmación personal. Entre los varios matices que vamos recogiendo de este tiempo, una precisión más del autor: «Y si han nacido ellos mismo como vástagos tardíos, existe también un modo de vivir que hace olvidar esto. Las generaciones venideras les conocerán como primicias» (*Erstlinge*)¹⁹.

Las paradojas del presentismo son mostradas ahora con una expresiva lucidez.

Pero también se asombró de sí mismo por no poder aprender a olvidar y depender siempre del pasado y es que cuando más lejos vaya, cuando más lejos corra, esa cadena siempre le acompaña. Es

asombroso: ahí está *el instante presente*, pero en un abrir y cerrar de ojos desaparece. Surge de la nada para desaparecer en la misma nada. Sin embargo, luego *regresa como un fantasma* perturbando la calma de un presente posterior. Continuamente se separa una hoja del libro del tiempo, cae y se aleja aleteando para, de repente, volver al seno del hombre. Entonces, al mismo tiempo que el hombre dice «me acuerdo», envidia al animal que olvida inmediatamente mientras observa cómo ese instante presente llega a morir realmente, vuelve a hundirse en la niebla y en la noche desapareciendo para siempre. Así vive el animal de manera no histórica (*Unistorisch*) pues se aparta del tiempo de modo similar a un número que *no deja como resto ninguna fracción fantástica*²⁰.

3. ANUNCIANDO A FREUD Y A LACAN

Esta conexión entre la imposibilidad del olvido, el retorno de lo real y el surgimiento de la fantasía resulta un nexo entre las metáforas marxianas y la afirmación de lo fantasmagórico en el interior del sujeto de la época a cargo de Freud. Así se entiende mejor, creo yo, el carácter de hecho analizador —en el sentido en que emplea este término el análisis institucional— que el texto nietzscheano tiene. Como a Kafka²¹ le cabe la tarea de ser más testigo que reformador del tiempo. Como a Zaratustra, su engendro, le cabe la expresión de las tensiones entre afirmación de sí y la lectura del mundo reactivo que el progreso va dejando a su paso.

La metodología y la mirada que nombra esa tensión quedan expuestas principalmente en *El viajero y su sombra*²², que completa en 1879 el texto *Humano demasiado humano* así como *Opiniones y sentencias*. En él el punto de partida supone romper con la invención del origen como se ha roto con la ficción domesticadora de la Historia que busca normalizar.

Al principio era...» —Exaltar, magnificar los orígenes es una especie de *retoño* metafísico que se repite constantemente en la concepción de la historia y nos hace creer que «en el principio de todas las cosas» se encuentra lo que hay de más valioso y más esencial²³.

Lenguaje de la realidad — Hay un desprecio hipócrita de todas las cosas que de hecho consideran los hombres como las más importantes *de todas las cosas próximas*. Se dice, por ejemplo: «no se come más que para vivir». *Mentira* execrable, como el que habla de procreación de los hijos como designio propio de toda voluptuosidad. Al contrario, la gran estimación de las «cosas importantes» casi nunca es enteramente verdadera; aunque los sacerdotes y los metafísicos nos hayan habituado en estas materias a un *lenguaje* hipócritamente exagerado, no han logrado modificar el sentimiento que no atribuye a estas cosas importantes tanta importancia como a esas cosas próximas despreciadas. De esta doble hipótesis se desprende una enojosa consecuencia y es la de las cosas más inmediatas, como el comer, la habitación, el vestido, las relaciones sociales, no se hace un objeto de reflexión y de reforma constante, libre de prejuicios y general, sino que, considerándolas degradantes, se prescinde de su aplicación intelectual y artística; pero, que de un lado la costumbre y la frivolidad vencen el elemento inconsiderado, por ejemplo, a la juventud inexperta, consiguiendo una victoria fácil, mientras, por otra parte, nuestras continuas infracciones de las leyes más sencillas del cuerpo y el espíritu nos conducen a todos, jóvenes y viejos, a una servidumbre y dependencia vergonzosas; es decir, a esa dependencia, en el fondo superflua, de los méritos y curanderos de almas, cuya presión se ejerce siempre, hoy también, sobre la sociedad entera²⁴.

Pese a lo largo de la cita, se puede apreciar en ella una reivindicación de lo cotidiano que resulta pionera en el momento. Reivindicación que va ligada a una crítica sistemática de la *maquinización* de la vida. Lo que implica saber interpretar la edad de las máquinas: «la prensa, la máquina, el ferrocarril, el telégrafo son premisas de las que nadie ha osado aún sacar las conclusiones milenarias» (aforismo 278); aprender que la máquina «enseña con su manejo el engranaje de las multitudes en las acciones en que cada individuo no toma más que una pequeña parte, solo tiene una misión determinada; nos suministrará el modelo de la organización de los partidos y de la táctica militar en caso de guerra. En cambio no enseña al individuo el camino de

sí mismo; hace una gran máquina de la multitud, y de cada individuo un instrumento para utilizarlo en vista de un solo fin. Su efecto más general es demostrar la utilidad de la centralización» (aforismo 218); porque no pone en funcionamiento más que «fuerzas inferiores e irreflexivas... Nos hace activos y uniformes, lo que produce a la larga un aburrimiento desesperado se apodera del alma *que aspira, por la máquina misma, a una ociosidad dinámica*» (aforismo 220).

Esta afinada crítica tiene ecos, como en otros pasajes, de la crítica de Marx y de los mismos socialistas utópicos. Lo que a mi modo de ver distingue es la afirmación de posible *ociosidad dinámica* como horizonte de la industrialización. Si hay que pagar el precio de la maquinización, al menos que esta no nos despoje del orgullo del trabajo, dice, que es signo de humanidad. Y concluye esta crítica con el siguiente comentario del valor representacional del consumo, que ahora da como fruto la uniformidad.

Antiguamente, toda compra a los artesanos era una *distinción* concedida a una *persona* de cuyas marcas nos rodeábamos; de esta forma los objetos de uso diario y los vestidos convertían en una especie de símbolo de estimación y homogeneidad personal, mientras que hoy parece que vivimos solamente en medio de una esclavitud anónima e impersonal. No hay que pagar demasiado caras las posibilidades de trabajo (aforismo 288).

La transvaloración de los valores no tiene un suelo aéreo, metafísico, antes bien parte de una crítica de la distorsión del proceso del valor y sus repercusiones en las relaciones sociales.

Con la competencia en el trabajo y entre los vendedores, el público es el que se ha erigido en juez de los oficios, pero el público no posee capacidad suficiente para juzgar y solo lo hace por las *apariencias*. Por consiguiente, el arte de aparentar, y tal vez también el gusto, se desarrollan bajo el dominio de la competencia, pero la calidad de todos los productos desciende... La «baratura» de un artículo engaña también al profano de otra manera pues únicamente la duración puede revelarnos si el precio del objeto es verdaderamente módico; pero es difícil y casi imposible que el profano pueda apreciar esta duración. Por consiguiente lo que produce efecto a la vista y cuesta poco es lo que tiene hoy la ventaja en el mercado y esto no es otra cosa que el trabajo de la máquina (aforismo 280).

El ocultamiento del proceso de producción, el carácter fetiche se liga al simulacro de la esencia de la mercancía. Esto, ligado a la presencia del anonimato en las relaciones sociales mediadas por el mercado, cierra la capacidad de estimar, domesticada por las reglas de juego de ese trabajo abstracto: «En el trabajo de la persona conocida hay algo que no podríamos pagar: el sentimiento y la ingeniosidad que aquella ha desarrollado por nosotros... cuando más impera la concurrencia, más cosas compramos a desconocidos y cuanto más se trabaja por los desconocidos, más insignificante se hace esta distribución; en cambio, da la justa medida de las relaciones humanas «de alma a alma» (aforismo 283). Así vemos también como cambia el peso social del trabajo comparado con el del ocio. Para valorar el trabajo habría que poner en el platillo a la persona entera, pero lo que ocurre es que nadie es responsable de las condiciones de su trabajo (aforismo 286) la situación actual, dice Nietzsche, de preguerra muestra que el precio para superar esto será muy grande «porque la locura de los explotadores fue muy grande y de muy larga duración» (ibíd.). Y esta tragedia de fondo se ve en el lugar que tiene el consumo del arte, como indicio de la contradicción de la mentalidad productivista («poseemos la conciencia de una época laboriosa» —dice en el aforismo 170): el arte se va convirtiendo en objeto de mero reposo, en un arte *pequeño*, en la distracción recreativa, mientras que

tiene que hacerse sitio en el margen del tiempo del trabajo. Lo hace mediante los *artificios*: «encuentran en las armas los excitantes más poderosos para despertar de su letargo y excitar al hombre medio muerto; poseen estupefacientes medios de embriagar, de quebrantar, de provocar crisis de lágrimas; por todos estos medios subyugan al hombre fatigado y le conducen a un estado de fiebre nocturna, de desbordamiento de excitación y de temor» (aforismo 170).

Lo que está de moda, lo que domestica la conciencia y la autopercepción adquiere un peso específico que es más que la mera presentación de su carácter de mercancía o de espectáculo para ser contemplado. Si estos aforismos nos tocan es seguramente porque entre ellos reconocemos señales de un tiempo que en esos días no hacía sino comenzar. El repliegue reflexivo del tiempo, la conciencia lúcida de la quiebra de un modelo y la exigencia de búsqueda de una nueva subjetividad, parece suturarse con una nuevo factor disciplinante que enajena: la moda.

La moda²⁵ se convierte así en un escenario principal para analizar este nuevo modo de la cultura del protoconsumo. El texto es largo pero merece la pena por su valor anticipatorio de muchos de los mejores análisis de la moda, a partir de Simmel y de Benjamin.

215 *Moda y modernidad*

Dondequiera que la ignorancia, el desaseo, el desaliño y la superstición son todavía indígenas; dondequiera que es débil el comercio, miserable la agricultura, poderoso el clero, se encuentran todavía *vestidos nacionales*. En cambio, la moda impera allí donde encontramos los indicios contrarios. Por lo tanto, *la moda* se halla al lado de las virtudes de la Europa central. ¿Acaso será verdaderamente el reverso de aquello? El traje masculino conforme a la moda y no ya al carácter nacional, expresa ante todo en el que lo lleva, que el europeo no quiere hacerse notar ni como *individuo* ni como representante de una clase o pueblo; que se ha impuesto una ley en la atenuación intencional de esta clave de vanidades; luego, que es laborioso y que no tiene tiempo para vestirse ni acicalarse, y también que todo lo que es valioso y lujoso en la tela y en la disposición de los pliegues está en desacuerdo con su trabajo; y, en fin, que por su vestir quiere indicar que las profesiones sabias o intelectuales son aquellas que más estima; mientras que a través de los trajes nacionales que existen todavía se transparenta el bandolero, el bergante, el pastor o el soldado, profesiones que, como es consiguiente, serán consideradas por los que los visten como las más apetecibles, como las que dan tono. Se producen luego, dentro de los límites trazados por el carácter general de la moda masculina, las ligeras oscilaciones determinadas por la vanidad de la juventud, de los elegantes y de los ociosos de las grandes ciudades, de aquellos que, en cuanto hombres europeos, *no han alcanzado aún su madurez*. Las mujeres europeas todavía están en un grado inferior, por lo que entre ellas las oscilaciones son aún mayores; no quieren afirmar su nacionalidad, y detestan ver desenmascarada por el vestido, su cualidad de alemanas, de francesas o de rusas, pero, como individualidades les gusta llamar la atención; además, ninguna debe dejar que se confunda, por la manera de vestir, la clase social a que pertenece —la «buena» sociedad, la «alta» sociedad, el «gran mundo» y procurar mejorar de clase en apariencia. Pero, ante todo, la mujer joven ha de tener cuidado de no llevar nada de lo que constituye el atavío de la mujer de más edad que ella, pues si creen que tiene más edad de la que realmente tiene, supone que será menos apreciada; la mujer de edad, por su parte, querrá prolongar su juventud, en lo posible, por una indumentaria juvenil, rivalidad de la que siempre resultan modas en que el carácter juvenil se afirma de una manera visible e inimitable...

Como indicaba en *La fábula*, Nietzsche concluye con un vigoroso señalamiento no solo de que el mercado es representación y apariencia de bufones solemnes²⁶ («De las moscas del mercado»), sino que reivindica la esencia del don como clave de intercambio humanizador, es decir, *transhumano* respecto del modelo de humanidad subyugada del presente. El anuncio de los dones, de la ética del don que bordea la férrea lógica de la mercancía.

Entonces aprendiste, interrumpió Zaratustra al que hablaba, que es más difícil dar bien que tomar bien, y que regalar bien es un *arte* y la última y más refinada maestría de la bondad²⁷.

Se trata de una nueva manera de postular la presencia de un sujeto que atiende a su deseo y que aparece en escena como creador y no solo consumidor de valores. El tiempo del consumo contiene, pues, y representa estos síntomas levantados por Nietzsche: esta forma nueva de lo sagrado, es decir de la *afanisis* (exención) del sujeto, la conciencia de fragilidad, el vértigo del origen, el individualismo²⁸.

Esa *afanisis* del sujeto que nombra Lacan tiene su origen en ese proceso en el que el propio tiempo es destituido: el tiempo del progreso cede el paso al tiempo del instante. Y se ve horadado o alterado por el tiempo de lo inconsciente.

Freud entra en el universo del consumo (como hemos visto en mi libro *La ciudad y la esfinge*, Síntesis, 2006), mostrando cómo la omnipotencia del hombre contemporáneo trae un efecto no querido, la cultura se cosifica, se convierte en un traje mal cortado que no contiene a la condición humana. Freud entra en el consumo con el mismo concepto que Marx utiliza para analizar en incipiente capitalismo: *el fetiche*. Y no es casual esta coincidencia en el concepto que ambos toman de los antropólogos contemporáneos. La desazón por el simulacro, por lo artefacto que se empeñan en que pase por natural es la causa de Freud. Pero, como vemos, tiene un antecedente importante en esta saga que lo precede.

Lacan (cuyas relaciones con la sociedad de consumo han de ser tratadas con cuidado y detalle, como estamos investigando en la actualidad) surge en el contexto del consumo improductivo. La expresión es de Bataille, y sirve para marcar la extensión definitiva del simulacro, la sustitución de la óptica de la necesidad por el deseo. La radicalidad de Lacan consistirá en dar una paso más a este instantaneísmo deseante del consumo: su tesis tendrá que ver con la constitución misma del sujeto, cuya manquedad (ese *trou de l'en-soi* sartreano que no se cita nunca y que inspira a mi modo de ver casi todo) se trata de colmar dramáticamente con las *lathouses*²⁹, intentos de tapar con el mundo de los objetos simulados el hueco del ser. Esa psicotización de la cultura de la que habla Calligaris, esa desconfianza en el colmo imaginario, que nos ayuda a seguir pensando que la cultura del consumo es una cultura política porque somete al sujeto y, aparentemente, le impide contar con sus propios recursos y establecer comunidades, vínculos nuevos.

¹ J. M. Marinas, *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Antonio Machado, Madrid, 2001; *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, Síntesis, Madrid, 2004, y, más recientemente: *El síntoma comunitario, entre polis y mercado*, Antonio Machado, 2006.

² Puede verse, para más detalle, el capítulo titulado «El malestar en la cultura del consumo», en *La ciudad y la esfinge*.

³ L. Birken, *Consuming Desire. Sexual Science and The Emergence of a Culture of Abundance, 1871-1914*, Cornell University, 1988, pág. 24 y sigs.

⁴ Semejante visión del mundo sin la centralidad de lo humano aparece en algunos de los textos de Gómez de la Serna que comenté en *La fábula del bazar: orígenes de la sociedad de consumo*, Antonio Machdo, 2001.

⁵ Baudelaire le sirve a Benjamin para hacer le nexo entre mercancías e nueva intimidad: «Las estrellas representan en Baudelaire la adivinanza de la mercancía. Son *el eterno retorno de lo mismo en las grandes multitudes*» [J 62, 5].

⁶ Es llamativa al implicación de las transformaciones urbanas y la represión de las expectativas de las clases proletarias que se toman al pie de la letra la promesa de mayor abundancia para todos. El emblema es la haussmanización de París: se abren los bulevares y las arterias que van al centro para que puedan llegar,

cuando convenga, las mercancías y las fuerzas llamadas de orden público.

[7](#) Kierkegaard, *Entweder-Oder II*, pág. 196 en [J 63, 6].

[8](#) [J 63 a, 1] Las obras que tiene en cuenta Benjamin son, respectivamente, de Edward Bellamy *Looking Backward. 2000-1887*, que aparece en 1888 y de Tony Moilin *París en l'an 2000*, publicada en 1869.

[9](#) Mario Erdheim apunta este diagnóstico en su sugerente trabajo sobre la Viena de fin de siglo y la invención psicoanalítica: *Die gesellschaftliche Produktion des Unbewusstheit*, Suhrkamp, 1998.

[10](#) Zaratustra, 1939. Benjamin lo anota en su *Exposé* de 1939.

[11](#) En Rüdiger Safranski *Nietzsche, biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2001, pág. 17.

[12](#) R. Safranski, *ibíd.* pág. 22.

[13](#) Este es el sentido, muy condensado, de la exposición de G. Deleuze en su célebre *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, 1982.

[14](#) La relación entre los cambios en la producción, la mecanización y la progresiva detención en la captura del instante es el origen de la Impression, el origen del movimiento impresionista. No es banal ni casual el flujo migratorio de sus creadores —Manet, Monet— entre el París de la Comuna y la Primera Exposición de los Impresionistas y el Londres del nuevo Palacio de Cristal y los nuevos museos británicos. Richard R. Brettell, *Impression. Painting Quickly in France 1860-1890*. Yale University Press, 2000, pág. 66 y sigs. La noción de *apuesta* y de *combate* están presentes en la correspondencia de los creadores, así como ruptura del modo de mirar productivista.

[15](#) «Negamos los fines últimos: si la existencia tuviera uno, debería ser alcanzado. Esta idea —que el mundo evita intencionalmente un fin: esta idea debe imponerse a todos los que quisieran arbitrariamente atribuir al universo la facultad de eterna novedad». *Der Wille zur Macht*, I, pág. 46, citado por W. Benjamin en [D 8, 1].

[16](#) Este repliegue en la intimidad resulta enormemente importante para entender las pautas actuales de la misma cultura de consumo de masas. Esta y su individualismo y psicologismo irredentos, se puede entender como prefigurada por el atemporalismo que estoy describiendo, pero al mismo tiempo es su más furibunda domesticación: pretende convertir el superhombre en mercancía.

[17](#) F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, pág. 14 —Edición de Germán Cano—. De su prólogo tomo esta sentencia que tiene el mismo tono que Freud postulará, con un punto de autoironía que no disimula su orgullo, para la placa conmemorativa de su descubrimiento de los sueños: «aquí por primera vez le fue revelado el secreto de los sueños...»

[18](#) F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, O. C. pág. 114.

[19](#) O. C., *ibíd.* pág. 114.

[20](#) *ibíd.*, pág. 40. La cursiva es mía.

[21](#) Kafka afronta más resueltamente su debilidad posicional, pese a lo que afirma haber «afrontado valientemente lo que había de negativo en mi época a la que me siento muy vinculado y a la que no tengo derecho de combatir sino solo, en cierto sentido, a representar» *Cuaderno en octavo H*, citado en: *La ciutat de K. Franz Kafka i Praga*, Centre de Cultura Contemporànea, Barcelona, 1999, pág. 9.

[22](#) F. Nietzsche, *El viajero y su sombra*, ed. Edicomunicación, Barcelona, 1994.

[23](#) *El viajero y su sombra*, O. C., pág. 21.

[24](#) *ibíd.*, O. C. pág. 22.

[25](#) De la importancia de la exposición de las mercancías se vale Nietzsche para metaforizar el estilo de Lessing: Lessing posee una virtud verdaderamente francesa, y, en cuanto escritor, es el que más se ha dedicado a seguir a los modelos franceses; sabe muy bien extender y presentar sus mercancías intelectuales sobre el escaparate (aforismo 103).

[26](#) F. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, ed. De Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1972, pág. 87.

[27](#) F. Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, O. C., pág. 361.

[28](#) «Parece que no han llegado aún los tiempos en que todos los hombres podrán tener la suerte de esos pastores que vieron iluminarse el cielo por encima de sus cabezas y oyeron estas palabras: «Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad». El tiempo pertenece aún a los *individuos*. F. Nietzsche (*El viajero y su sombra*, O. C., aforismo 350).

[29](#) Vanessa Leite Teixeira y Luís Flávio Silva Couto, «La cultura del consumo: una lectura psicoanalítica lacaniana», en *Psicologia em Estudo*, vol.15no.3MaríngáSept.2010

ÉTICA DE LA TRANSFERENCIA

Pretendo mostrar aquí algunos problemas relativos a la transferencia, como fenómeno que descubre la experiencia del psicoanálisis y que desborda —a mi juicio y al de muchos de los clásicos: hay transferencia fuera del espacio de la sesión— los aspectos estrictamente terapéuticos.

Si hablo de ética de la transferencia es en un doble sentido:

- a) Por un lado, para intentar mostrar y debatir sobre el carácter ético y no meramente técnico (reglas técnicas como reglas éticas) del proceso de transferencia.
- b) Por otro, para indicar cómo el psicoanálisis puede ayudar al desarrollo de un pensamiento ético mejor fundado, precisamente a partir de las implicaciones éticas del proceso de transferencia.

Que la transferencia tiene un carácter ético y que la transferencia interpela a la ética como ejercicio es la doble vertiente de este capítulo. Seguiré estos cuatro pasos:

1. La transferencia en su especificidad.
2. La estructura de la transferencia.
3. Escuchar con lo inconsciente.
4. De la ética de la transferencia a la ética de la ciudad.

1. LA TRANSFERENCIA EN SU ESPECIFICIDAD

Comienzo con este punto para retomar elementos ya sabidos, desde la perspectiva de un supuesto amigo del psicoanálisis, que me considero. Lo que no deja de plantearme una vez más el lugar de la filosofía respecto del psicoanálisis o cómo evitar llevar hierro a Bilbao.

La primera parte de mi pregunta pretende mostrar algunos puntos del descubrimiento de Freud, quien abre una perspectiva imprescindible porque plantea preguntas que aún están abiertas. ¿Qué es la transferencia para Freud? Lo podemos colegir recorriendo una serie abundante de notas y textos que dan que pensar y sobre todo que nos ponen en la mano una verdadera muestra de material sensible, una entrada al corazón mismo de la experiencia del análisis, a la relación de análisis.

La otra parte de mi intento de exponer problemas tiene la contrapartida: podemos sacar lección no solo para la clínica, sino para la ética cívica de esta relación. Nos podemos preguntar por el trueque, por qué tipo de transferencia se puede dar entre la mirada llamémosla filosófica o simplemente reflexiva, cívica, que trata de aprender aquella ciencia única que Sócrates decía tener como único peculio (la ciencia del amor, distinguir entre *erastés* y *eromenos*) y la experiencia misma del análisis en la que los procesos no conscientes mudan y buscan acomodo y palabra en la que poder ser dichos rectamente y con alivio y eso pie una palabra suelta y una escucha flotante, es decir, la posición de analista.

En qué medida esa relación que Lacan considera como dotada del rasgo de la imparidad (*oddity*, dice en el comienzo del seminario *Sobre la Transferencia*) puede

ser captada desde una posición de raciocinio digamos académico. O pide otra mirada más ceñida. Desde aquí hablo porque de aquí vengo (iba a decir de los dos lados de ese modo de razonar, que pretendo, a mi vez, poner en transferencia).

Freud cuando era mayor —en un texto que aparece primero en francés, en la *Revue Juive* y que conocemos como *Resistencias contra el psicoanálisis* (1924)— hace estas consideraciones que, por generales y en apariencia poco técnicas, marcan la huella peculiar del *ethos* psicoanalítico mejor que muchos otros fragmentos:

¿Qué puede decir entonces el filósofo frente a una doctrina que, como el psicoanálisis, asevera que lo anímico es, más bien, en sí inconsciente, y la condición de consciente no es más que una cualidad que puede agregarse o no al acto anímico singular, y eventualmente, cuando falta, no altera nada más en este? Dice, desde luego, que algo anímico inconsciente es un disparate, una *contradictio in adjecto*, y no quiere percatarse de que con este juicio no hace más que repetir su propia definición —acaso demasiado estrecha— de lo anímico. Al filósofo le resulta fácil afianzarse en esta certidumbre, pues no conoce el material cuyo estudio forzó al analista a creer en actos anímicos inconscientes. No ha prestado atención a la hipnosis, no se ha empeñado en interpretar sueños —más bien los considera, lo mismo que el médico, productos sin sentido de la actividad mental rebajada durante el dormir— ni sospecha la existencia de cosas tales como representaciones obsesivas e ideas delirantes, y se quedaría bien perplejo si se lo exhortara a explicarlas a partir de sus premisas psicológicas. También el analista declina decir qué es lo inconsciente, pero puede indicar el campo de fenómenos cuya observación le impuso el supuesto de lo inconsciente. El filósofo, que no conoce otra clase de observación que la observación de sí, no podía seguirlo en esto.

Así pues, la posición del psicoanálisis, intermedia entre medicina y filosofía, solo le deparó desventajas. El médico lo considera un sistema especulativo y no quiere creer que descansa, como cualquier otra ciencia natural, en una elaboración paciente y empeñosa de hechos del mundo de la percepción; el filósofo, que lo mide con el rasero de su propio sistema, construido en forma artificiosa, halla que parte de premisas imposibles y le reprocha que sus conceptos básicos (todavía en desarrollo) carecen de claridad y precisión.

Vengamos, pues, a traer hierro a Bilbao. Los fenómenos «cuya observación nos impone el supuesto de lo inconsciente», ese es el enunciado que nos permite entrar en materia. Precisamente porque lo inconsciente se revela en el proceso de transferencia y la transferencia es el lugar que es condición de posibilidad del estudio de lo inconsciente. La transferencia es el intermediario y es a la vez el campo.

Que es un campo de fenómenos que abonan la hipótesis de lo inconsciente, tiene, como es notorio, el antecedente del anclaje material de los fenómenos de la transferencia que en lo físico y lo psíquico andan y entre ellos circulan despistando literalmente las etiologías anteriores. Como ocurre en las señales de la conversión unos signos mudan en otros, unos lugares afectan a otros. Y eso es lo que ocurre en los sueños en los que un fragmento se anuda y produce un nuevo efecto jeroglífico con otro episodio nunca visto (ni soñado) anteriormente. Mudanzas en el cuerpo, mudanzas en los signos, tal pareciera ser el primer cúmulo de sentidos y de ejemplos del transferir.

De esta primera aproximación me interesa retener que la transferencia es la capacidad o tal vez la inevitabilidad de un significativo para mudarse en otro, para cabalgar otro significativo nuevo, ante la imposibilidad de decir de sí por la vía derecha. La represión hace que lo anudado se transfiera y de señales en un nuevo plano (sueño, síntoma, lapsus). Así, como el Eros que representaban los efesios con una máscara en la mano izquierda, el deseo se disfraza y pasa a otra parte, a otro modo.

Lo llamativo, si puedo decirlo limpiamente, es que tales mudanzas no suceden en un escenario vacío. Alguien hay (Otro) a quien sin saberlo o sin quererlo se le destinan de modo inconsciente síntomas y signos en rotación. De la transferencia primeriza a la neurosis de transferencia, al hecho de que significantes retorcidos o silentes se producen y se buscan y se frenan precisamente por producirse ante la escucha de otra persona, ese el itinerario que va a mi entender de la mera semiología protoanalítica (vía estudios de la histeria, vía interpretación de los sueños) a la ética de la escucha como un desarrollo de la teorización que la experiencia pide.

En la relación de transferencia, en la que se va trabando en las sesiones del análisis, quien oficia de analista se ve tomado como ese otro escenario (2) al que se dirigen las señales ambiguas o recortadas (1). El tránsito de un sentido a otro lo podemos documentar siquiera brevemente.

Al parecer, las primeras referencias textuales del término transferencia tienen que ver con el desplazamiento de los lugares del síntoma en el escenario del cuerpo. En los *Estudios sobre la Histeria* se nombra así este fenómeno:

La hemianestesia histérica tiene una libertad mayor en su forma de distribución; a veces, un órgano de los sentidos u otro órgano del lado anestésico se sustrae por completo de la anestesia; por añadidura, cualquier lugar sensible dentro del cuadro de la hemianestesia puede ser subrogado por el lugar simétrico del otro lado (*transfert* {transferencia} espontánea. Por último, la anestesia histérica puede presentarse en focos dispersos, ser unilateral o bilateral, o aparecer meramente en ciertas zonas, monopléjica en las extremidades o en forma de parche sobre órganos internos afectados (laringe, estómago, etc.).

Hay también un titubeo —entre la posición de Charcot, la *famille nevropathique* y su propia etiología— en el que Freud habla de *transferencia hereditaria de la histeria*. Los *Estudios* concluyen con la promesa o la esperanza de probar mejor en el futuro la relación.

Por el momento no se puede decidir con exactitud en qué medida participaría el influjo psíquico en algunos otros procedimientos que parecen físicos. Por ejemplo, es posible curar contracturas si se consigue producir una *trasferencia* (*transfert*) por medio de un magneto. Con una *trasferencia* repetida, la contractura se debilita y termina por desaparecer.

Estos cambios de lugar, de parte, tienen su origen como sabemos en los tratamientos del magnetismo de Mesmer: «El 28 de julio de 1774 pidió a su paciente que tomara una solución de hierro que aportaba magneto a su estómago y piernas. Los resultados de este tratamiento cambiaron el curso de la vida de Mesmer. Cuando Fräulein Oesterlin sintió al misterioso fluido correr a través de sus venas los síntomas comenzaron a desaparecer», nos recuerda Robert Wozniack (*Trance y Trauma: Los desórdenes nerviosos funcionales y la mente subconsciente*).

De su índole psicofísica (nexos, desplazamiento, simetrías) se puede vislumbrar el

enorme avance que Freud hace hasta descubrir su estatuto relacional:

Freud partía de la evidencia de que «la transferencia es un fenómeno inteligible en términos fisiológicos; como lo han mostrado indagaciones llevadas a cabo en Alemania y en Francia, no es sino la exageración de un nexo normalmente presente entre partes simétricas, y por eso es posible provocar su rudimentario esbozo en personas normales» (*Estudios sobre la Histeria*). Como sabemos bien, este es el sentido que tiene el término en el *Proyecto* (1895), en el que son las neuronas mismas quienes transfieren o se desligan según su tipología. Pero es la clínica la que vuelve de nuevo de los fenómenos de campo psíquico a la escena dual en la que tales fenómenos se han dado a ver y han pedido teoría. Un tipo especial de teorizar, como es un tipo especial de interacción el que establece la transferencia.

Lo que está en juego es que en el proceso de desvelamiento, previa hipnosis o, progresivamente, en el proceso de dejar que sea la vista la que trabaje para que las manos mesmerizadoras decaigan y quede la escucha libre como procedimiento, lo que está en juego es que su carácter relacional no es personal, no es rutinario o municipal, no es instrumental o estratégico, como lo que nos decimos en la vida cotidiana.

Ese convertirse en destinatario no querido de un mensaje no sabido es la clave de esta segunda manera de plantear la transferencia.

Ese convertirse en destinatario no querido (pues quién es quién está en ese lugar) de un mensaje no sabido (pues qué sé yo lo que estoy diciendo y su alcance) es lo que confiere su peculiaridad a la relación de analista y analizante. Ese es el rasgo de impersonalización o, cómo llamarlo, de ser más bien un *lugar* que trasciende a la persona concreta que lo ocupa, es un rasgo que el viejo Freud destaca cuando hace balance de su relación —tan fundante para la práctica y la teorización de la transferencia— con Joseph Breuer.

Me refiero a la breve y sentida necrológica de 1925 en la que trata de sopesar su vínculo y su deuda con Breuer.

El resultado que alcanzó con este primer caso, el inagotable tesón y la paciencia con que desarrolló la técnica, una vez hallada hasta librar a la enferma de todos sus incomprensibles síntomas; el entendimiento de todos los mecanismos psíquicos de la neurosis que adquirió en el curso de esta tarea, de todo esto el mundo solo se enteró unos catorce años más tarde a través de nuestro trabajo en colaboración *Estudios sobre la Histeria* (1895)...

Más tarde tuvo motivos para aceptar que también un factor puramente afectivo le había restado entusiasmo para proseguir su labor con esta neurosis, pues llegó a toparse con la *inevitable transferencia* de la enferma hacia el médico y no logró comprender la *índole impersonal de ese proceso* (O. C. III, 3235).

Quiero señalar estos dos elementos, que no tengo duda serán objeto de mayor debate: la inevitable transferencia (afectiva), la *índole impersonal de ese proceso*. Paradójica yuxtaposición de los dos enunciados que dan la tensión primera que en la relación de transferencia se va tramando.

Eco de ese carácter impersonal, o que no se deposita en la persona concreta de quien escucha, va atado a la relación «como de amor» —es Freud mismo quien lo dice, es Lacan quien lo teoriza en el Seminario sobre el *Banquete*— con esa misma persona a quien se atribuye que alguna clave tiene de lo que a mí me sucede. Dado que de lo que yo estoy sufriendo no concibo la razón, le atribuyo a quien me escucha la capacidad de hallar y tener esa clave precisamente para mí, especialmente para mí.

Entre lo personal y lo impersonal caben algunas notas que volver a presentar, como para abrir este debate.

En 1910 Ferenzci, habla del carácter *ciego* de la transferencia (en su texto sobre el delirio paranoico *Papel de la homosexualidad en la patogenia de la paranoia*) y ese calificativo nos sitúa bien sobre el tanteo del transferir, su cualidad fundamental. Al tratarse de procesos en los que se practica la escucha sistemática de las manifestaciones del deseo (siendo el sistema el de la atención flotante: lo que mejor cuadra a fenómenos que son de índole impersonal y ciego), los tanteos del deseo buscan figura en la que aliviarse y encontrar razón.

«Adoptar una posición sexual, aunque sea inconsciente» —así se expresa también Ferenzci cuando caracteriza la transferencia en la hipnosis, como umbral de la experiencia propiamente analítica— es otro rasgo que se suma a los anteriores y que da de sí esa búsqueda, que la redondea en su carácter de expresión del deseo. De la lógica del deseo y por tanto de la ética que exige construir esa exploración del deseo.

Quien desea ha perdido el norte, está como los marinos que se guían por los astros (*sidera*) y a la letra se desorientan (*de/siderium*): quien desea espera una pista, una figura que colme, que cierre que detenga su vagar, doloroso, implacable.

Notemos, de paso, que la mudanza del sentido psicofísico de las transferencias a su sentido pleno interactivo, relacional, aparece tal vez por vez primera en la correspondencia con Fliess y en los casos en los que el análisis de los sueños toca el propio entorno. «Una muchacha de servicio hace de ahí la transferencia de desear la muerte de su patrona para que el señor pueda casarse con ella» (31 mayo 1897). Transferencias que ocurren en las escenas trágicas (Hamlet) «como en mis pacientes histéricos»: ¿no lo es acaso su transferencia del crimen de su padre sobre Ofelia? ¿Y al fin no consigue, de una manera tan peregrina como la de mis pacientes histéricos, procurarse su punición experimentando idéntico destino que el padre, al ser envenenado por el mismo rival?» (25 octubre 1897).

Ese carácter transpersonal de lo que se acuña y proyecta, ese juego del transferir a la búsqueda de imagen que detenga el sinsentido, es el punto de entrada en la lectura que Lacan ofrece. Y que muestro en dos enunciados.

2. LA ESTRUCTURA DE LA TRANSFERENCIA

Podemos construir dos enunciados simples de la experiencia de la transferencia, que nos pueden ayudar a mostrar otros matices posfreudianos, por así decir.

- a) Que es impersonal porque no se deja.
- b) Que es como el amor pero tampoco se deja.

No se deja que incurra en la prosopopeya, en dotar de rostro a la palabra que se destina a quien escucha. No se deja que quien escucha se coloque en la posición del amor que colma y detiene con su presencia y su figura la búsqueda de quien es deseante.

Me refiero con ello a algunas aportaciones de Lacan quien, como sabemos, compone un texto muy rico que titula *Más allá del principio de realidad*. Lo presenta en el congreso de Marienbad, en 1936. En él expone por vez primera el carácter esencialmente relacional de la experiencia psicoanalítica.

Hace primero una descripción fenomenológica del análisis y repara luego en su carácter esencialmente relacional.

Si se quiere reconocer una realidad propia a las reacciones psíquicas, no hay que empezar eligiendo entre ellas [imaginarias/reales, acaba de decir] sino que hay que empezar por no elegir. Para medir su eficiencia hay que respetar su sucesión. No se trata, claro está, de restituir mediante el relato su encadenamiento, sino el momento mismo del testimonio puede constituir un fragmento significativo a condición de que se exija lo íntegro de su texto y que se libere de las cadenas del relato.

Así se constituye lo que podemos llamara la experiencia analítica: su primera condición se formula en una *ley de no omisión*, que promueve al nivel del interés, reservado a lo notable, lo que se «comprende por sí mismo», lo cotidiano y lo ordinario, pero está incompleta sin la segunda, o *ley de la no sistematización*, que estableciendo la incoherencia como ley de la experiencia, le da una pretensión de significación a todo un plano de la vida mental: a saber no solo las representaciones de las que la psicología de la escuela no ve más que sinsentido: escenario del sueño, presentimientos, fantasmas de la ensoñación, delirios confusos o lúcidos, pero incluso a aquellos fenómenos que, por ser completamente negativos, no tienen por así decir estado civil: lapsus de lenguaje y actos fallidos. Las dos leyes convergen en Freud en la de la asociación libre.

El psicoanalista, concluye Lacan, para no desgajar la experiencia del lenguaje de la situación que implica, la del interlocutor, se apoya en el hecho simple de que el lenguaje antes de significar algo significa para alguien.

Esto convierte a quien escucha en interlocutor. Que no responde del modo y en el lugar en que quien sufre de no saber esperar. Este le pide que sea interlocutor, es decir, que de la cara. Pero sigue Lacan: «silencioso, empero, y hurtando incluso las reacciones de su rostro, destacando poco en cuanto al resto de su persona, el psicoanalista, rehuye esto». El sujeto que habla se dirige de todos modos a esta figura o, más bien, a al fantasma del recuerdo, a la estatua del deber, al mensajero del destino... En su misma reacción al rechazo de quien oye, el sujeto delata la *imagen* por la que le sustituye.

Esas *imago*s que en la cura se tratan de llevar a su nexos interno más allá de la refracción sobre quien escucha, esas son objeto de la lucidez de la interpretación y a la vez del tacto de la transferencia.

Así lo nombra Ferenczi¹

El analista debe dar siempre pruebas de tacto, pero es precisamente al ejercer esta parte del conocimiento de sí cuando debe darlas al máximo. Tiendo por principio no advertir directamente a los enfermos de estas cosas, en la continuación del análisis sucede que, pronto o tarde, el propio paciente toma conciencia de ello por sí mismo con nuestra ayuda.

Este «pronto o tarde» contiene la alusión a la importancia del factor tiempo para que un análisis pueda ser completamente finalizado. Ello no es posible más que si el análisis dispone de un tiempo, por decirlo así, infinito. Estamos de acuerdo con quienes pretenden que un tratamiento tiene más garantía cuanto más tiempo dispone para su desarrollo. Se trata menos de un tiempo físico, del que dispone el paciente, que de su determinación interior a mantenerlo todo el tiempo que sea necesario, sin calcular su duración real del tiempo. Con ello no quiere decir que no se den casos en que los pacientes abusan claramente de esta intemporalidad o ausencia de término.

Por aquí circula una descripción del análisis que creo que en lo sustancial podemos suscribir, es decir, reconocer.

La otra vertiente, el otro fragmento, o referencia, tiene que ver con el discernimiento que exige la transferencia como relación que se asemeja al enamoramiento y que es motivo de algunos textos y de un seminario por parte del mismo Lacan. Lo conocemos y no me detengo en ello, por más que el texto tenga pasajes de mucha meditación. Consiste en la pregunta por el objeto del deseo, por la delimitación del amor.

Y aquí circulan dos motivos muy poderosos en la transferencia:

- a) el primero la negación de la complementariedad posible (no hay media naranja, la imparidad constituyente atraviesa la relación analista/analizante) y
- b) el segundo el mandato de discernir el deseo, como lo incolmable.

Oculto en el vientre de las estatuas toscas de los silenos, la figura áurea del dios que detiene el vagar del deseo es inaccesible. Y sin embargo irradia.

Y ese desplazamiento de fuera adentro, ese sujeto vedado por inaccesible, genera toda suerte de desplazamientos, de transferencias. Hasta lograr de Sócrates la palabra que Alcibíades no esperaba, verraco como andaba por la posesión del saber que del cuerpo del inasible filósofo suponía que surgía. «No es a mí a quien amas, sino a Agathon».

«No es a mí, sino...». Esa es la fórmula que tiene que ver, como antes apuntábamos, con la secuencia, con el dejar que siga el discurso que asocia, que tantea, que suelta cabos o marcas de un jeroglífico cuya clave no preexiste al decir mismo para otro cuyo rostro no tengo, cuyo amor no me contiene. Tiene que ver con ese fluir y no con la receta («a ti lo que te pasa») o el mandato («tú lo que tienes que hacer es...»). La secuencia que la transferencia nos enseña que se trata sobre todo de escuchar —a través de su relato, su texto, a través de su retal, pues todo discurso en fragmento— cómo es su urdimbre, cuál es el mapa de nuestro territorio interior, a sabiendas de que el territorio se establece al mismo tiempo que el mapa.

Se trata, pues, de distinguir los ecos de las voces, pero no desde fuera de aquellas, como atendiendo a su mero contenido ideacional, sino de distinguir precisamente a través de ellas, recorriendo sus diferentes tonos, variados, de la misma boca de quien habla, ventrílocuo de sus propios escenarios y personajes, de quien es (somos) como museo múltiple de sus imágenes, imágenes que no sabía que allí estaban y que el contrato de hablar a su pesar con quien escucha (pese a su no saber, porque «se supone que sabe») ese acuerdo de hablar sin barreras, pese a las resistencias, a través de ellas, hace que tales *imago*s —escenas en las que uno estuvo y que no pudo con ellas— surjan con los disfraces que les son propios (*VorstellungRäpresentanz*) y busquen sentido.

3. ESCUCHAR CON LO INCONSCIENTE

Por eso puede ser bueno apuntar ahora una dimensión que tal vez resulte interesante para repasar y que tiene que ver con el mandato de Freud, estrechamente ligado a los procesos de la transferencia, a saber, la consideración de escuchar con lo inconsciente que a quien ocupa el lugar de analista le cabe como regla técnica principal.

Esto implica que, si bien la formación integral de quienes ejercen el análisis sea

buena prenda de garantía, no lo es menos la capacidad de no poner barreras doctas entre sí y lo que quien habla tanteando, repitiendo(se), cayendo y callando, intenta expresar.

Se propone aquí una posible ética de la escucha y no tanto de la presencia o de la mirada (En el contexto de un debate sobre las aportaciones a la filosofía del psicoanálisis parangoné la figura de Lacan con la de Emmanuel Lévinas)², que tal vez da qué pensar sobre la presencia en la transferencia, lo imaginario, la escucha y el vínculo o la dialéctica de lo inconsciente.

La mirada es considerada como objeto, en el orden del deseo, es decir, como cargada o investida desde el punto del sujeto inconsciente. En ese sentido hay una primera coincidencia en la estrategia argumentativa. Ambas perspectivas desbordan la metafísica de la presencia, en la medida en que Levinas la abre del rostro al Otro, y en la medida en que Lacan propone un paso afín, del otro (concreto, inmerso en lo imaginario) al Otro como garante del propio discurso. La dación de lo inconsciente en la presencia abre esta a un desplazamiento, a un reconocimiento del sujeto descentrado, inaccesible, vedado y por tanto abordable solo desde los avatares de la palabra³.

Por eso Lacan propone una ética de la palabra, cuyo origen —no lo olvidemos por trivial— es la escucha en la sesión, sometida a un único y enigmático mandato: «escuchar con lo inconsciente». Mandato o regla técnica que, a mi juicio, tiene posible reflexión más allá de la terapia y se articula como núcleo de la atención ética del psicoanálisis por la palabra.

Sus bases son:

- a) la asunción del sujeto como *parlêtre* (*parlente* o ser de palabra, mediado y constituido por el lenguaje),
- b) la consideración de lo inconsciente articulado como un lenguaje (lo que implica que sus manifestaciones se rigen por la condensación o el desplazamiento, metáfora o metonimia),
- c) la manquedad (*le manque*) o imposibilidad de acceder el sujeto a sí, y por tanto de decirse por entero,
- d) el paso progresivo de un mediodecir (*mi-dire*) a una palabra llena, es decir, capaz de no denegar sus dimensiones no conscientes, de explorar continuamente los significantes del deseo.

Escuchar con lo inconsciente —que es experiencia de la sesión— apunta a esta ética posible⁴ de no denegación de lo inconsciente en el discurso personal y público.

Y concluyo este punto con una mención de la charnela, la *transferencia*. Este concepto que Levinas no utiliza como tal, tiene, a mi entender, un recorrido interesante en paralelo. Pues para Levinas, la radical otredad del que nos mira («ese ojo que tú ves / no es ojo porque lo miras / es ojo porque te ve», dirá el también bergsonianos Antonio Machado) es la que nos lleva a ir más allá de la presencia, de lo que en ella está en juego para postular una relación mayor: no puedo relacionarme conmigo mismo, con lo que soy, sin incorporar y trascender la mirada del otro a quien miro. Esa es la responsabilidad por el otro, pues lo cuido como mi garante, y él como el suyo. Lo que se garantiza es nuestra común condición humana que, como

vimos antes no es estática, puede ser trágicamente revertida, retrocedida...

¿Cómo funciona la transferencia como categoría ética en el psicoanálisis? Pues, además de los muchos modos técnicos y clínicos de abordarla, cabe aproximarla a la experiencia moral que nos ha descrito Levinas.

Este elemento es especialmente de manifiesto en el desarrollo de la transferencia como una relación especial, que pide una ética (y no solo reglas técnicas de dirección de la cura, salvo que entendamos que el especial cuidado respecto de la transferencia es precisamente, como estamos viendo, el corazón mismo de la ética psicoanalítica).

Volvamos de nuevo un poco aguas arriba. Freud utiliza el término *Übertragung* (y *Übertragungspänomene*) para indicar una relación que es desigual en la que un afecto se reviste de la *imago* que provoca la relación con quien escucha, a quien se atribuye saber.

Transferencia está inscrita, como vemos, en el nombre mismo de la experiencia analítica. Aquella que Anna O. nombra, como lo que está viviendo con Freud, a saber: como la «cura por la palabra» que pone junto al otro nombre «limpiachimeneas».

En síntesis: hablar a alguien te cura y te hace el efecto de desatascar el conducto de la chimenea.

Tampoco se puede olvidar que transferencia se percibe por Freud desde el principio como algo delicado, peligroso, semejante al amor, pero que no puede ser amor correspondido en el mismo plano del amor. No olvidar que es un concepto que se gesta y se afina en su tiempo de ruptura con Breuer, y precisamente porque este no discrimina de qué se trata.

Así que yo creo que hay que tener en cuenta que Freud acuña la transferencia como sobreposición o transposición (*Übertragung*) de un afecto o pulsión que se genera en el proceso mismo del análisis. El «amor» (de transferencia) es aliado efficacísimo — yo creo que ese es el sentido que vive Freud— de quien no se pone como analista a corresponderlo, a llenarlo, sino a suscitar sus figuras, a propiciar que —por amor (y odio: hay días que quien está como analista resulta ser odioso)— se suscite un discurso si no confiado, sí entregado: quien habla transfiere al otro (a quien se pone como analista) un decir que no controla pero que va surtiendo efecto precisamente porque quien lo recibe está revestido de esa cualidad de sostener (amor+ciencia) el absurdo de un discurso fragmentado, que se repite, que quien lo profiere no encuentra lógica alguna, hasta que...

¿Cuál es el punto de vista de Lacan, que sería en parangonable con la idea del otro que ha destacado especialmente Levinas?

Lacan subraya con el término *Transfert* dos fenómenos centrales:

a) la atribución de saber al proceso del deseo (si el otro me sostiene es porque deseo que sepa): lo o la instituyo como «quien supuestamente sabe» (*sujet supposé savoir*), que si uno se fija no dice *analyste supposé savoir*, sino que quien habla supone que quien le escucha lo hace con su inconsciente (*sujet*) y no con su titulación académica.

Así se puede entender cómo el deseo es deseo de saber. Así se puede entender qué significa «escuchar con lo inconsciente», que es expresión de Freud para indicar qué tipo de posición ha de adoptar quien se pone como analista: no es

cerrar en doctrina o en caso clínico, sino hacerse eco, impropio, impar, de los movimientos del significante de ese otro que es quien se analiza en realidad (analizante).

b) A partir de aquí surge una mayor profundización en la transferencia como amor y en la alteridad constitutiva del sujeto.

La transferencia como amor es objeto, como sabemos, del bello seminario sobre el *Banquete* de Platón: no hay, posiblemente, una excursión más rica a la filosofía, a la literatura filosófica para probar que el psicoanálisis no es filosofía pero emplaza los temas clásicos en una relación que tiene el pulso y el nervio de lo que se juega en el *Banquete* platónico: saber (otra vez) quién es el amante y quién es el amado (*erastés/eromenos*), cuál es el circuito del deseo y qué figuras compone.

Esto nos lleva siquiera a aludir al problema importante de la transferencia en relación con la llamada contratransferencia. Es decir, con el problema de qué puede recibir quien se coloca en la posición de analista de aquello que le dirige quien está en posición de analizante. Lacan mismo (Seminario I, 9 de junio de 1954) da unas caracterizaciones a mi juicio interesantes y, si se me permite, que suenan a sensatas, al glosar una intervención de Michel Balint, con quien dice tener diferencias teóricas. Y sin embargo aprecia su modo de abordar lo que podemos nombrar dimensión ética del psicoanálisis: no pretender ir con todo sabido a la sesión.

Balint nos cuenta entonces una historia muy bonita. Un señor viene a verlo. Está a punto de analizarse —conocemos bien esta situación— pero no se decide. Ha visto ya varios analistas y, finalmente, viene a ver a Balint. Le cuenta una larga historia, muy rica, muy complicada, con detalles de lo que siente, de lo que sufre. Es ahí cuando Balint —cuyas posiciones teóricas estoy difamando, y Dios sabe con cuánto pesar lo hago— se revela como el maravilloso personaje que es.

Balint no cae en la contratransferencia —es decir, hablando con propiedad no es un imbécil—; en el lenguaje cifrado en el cual estamos estancados se llama ambivalencia al hecho de odiar a alguien, y contratransferencia al hecho de ser un imbécil. Balint no es un imbécil, escucha a esta persona como un hombre que ya ha oído muchas cosas, a muchas personas, que ha madurado. Y no comprende. A veces sucede. Hay historias como esta que no se comprenden. Cuando no comprendan una historia no se acusen de inmediato, díganse: «no comprendo, esto debe tener un sentido». No solo Balint no comprende, sino que considera que tiene derecho a no comprender. No le dice nada al señor, y lo hace volver.

El tipo vuelve. Sigue contando su historia. Carga las tintas. Balint sigue sin comprender. Lo que le cuenta el otro son cosas tan verosímiles como otras cualesquiera, pero el problema es que no concuerdan. Estas cosas pasan, son experiencias clínicas que hay que tener muy en cuenta, y que, a veces, nos llevan a presumir el diagnóstico de algo orgánico. Pero no se trata de esto en este caso. Balint dice a su cliente: «Es curioso, usted me cuenta muchas cosas muy interesantes, pero debo decirle que no comprendo nada de su historia». Entonces el tipo se relaja, una amplia sonrisa aparece en su rostro: «Usted es el primer hombre sincero que encuentro; ya conté todas estas cosas a varios colegas suyos, quienes vieron en ellas enseguida el indicio de una estructura interesante, refinada. Le conté todo esto como un test, para ver si usted era, como los otros, un charlatán y un mentiroso».

La alteridad constitutiva del sujeto se elabora a partir no de la especulación sino a partir de la regla ética (no solo técnica) de la dirección de la cura. Sin el otro no me nombro, pero el otro no es mi colmo. Por eso en la transferencia la experiencia del análisis se revela como radicalmente sin igual, impar, no generalizable, saber de lo peculiar...

Lacan, en el mismo Seminario I, sesión 20 (23 de junio de 1954), lo plasma con claridad:

La función de la transferencia solo puede ser comprendida en el plano simbólico. Todas las manifestaciones en donde la vemos aparecer, incluso en el dominio de lo imaginario, se ordenan en

torno a este punto central.

Consideré que lo más adecuado para que lo captasen, era acentuar la primera definición de transferencia dada por Freud.

En la transferencia se trata fundamentalmente de la toma de posesión de un discurso aparente por un discurso enmascarado, el discurso del inconsciente. Este discurso se apodera de esos elementos vaciados, disponibles que son los *Tagesreste*, y de todo aquello que —en el orden del preconsciente— se vuelve disponible debido a que es menor su carga de esa necesidad fundamental del sujeto, que es hacerse reconocer. El discurso secreto, profundo, se expresa en ese vacío, en ese hueco, con lo que así se convierten en materiales. Lo vemos en el sueño, pero también lo encontramos en toda la psicopatología de la vida cotidiana.

Y aquí nos brinda una coda final que completa nuestro itinerario en este punto, y nos prepara para concluir el cuarto paso prometido:

A partir de aquí es como escuchamos a quien nos habla. Basta referirnos a nuestra definición del discurso inconsciente, que es el discurso del otro, para comprender cómo él confluye auténticamente con la intersubjetividad en esa realización plena de la palabra que es el diálogo.

El fenómeno fundamental de la revelación analítica, es esta relación de un discurso con otro que lo toma como soporte. Ahí es donde se manifiesta ese principio fundamental de la semántica, según el cual todo semantema remite al conjunto del sistema semántico, a la polivalencia de sus empleos. Así, para todo lo que es propiamente lenguaje, en tanto es humano, es decir, utilizable en la palabra, nunca hay univocidad del símbolo. Todo semantema tiene siempre varios sentidos.

4. DE LA ÉTICA DE LA TRANSFERENCIA A LA ÉTICA DE LA CIUDAD

Dicho de otro modo: cuáles serían las tareas de una reflexión ética, de una práctica ética a partir de la experiencia del psicoanálisis, que tenga en cuenta la dinámica de lo inconsciente, del deseo, en su deliberación y discernimiento en la polis.

La idea de base es la conveniencia de reflexionar sobre el alcance ético de la experiencia del análisis. El psicoanálisis no es un sistema ético pero sí es una experiencia moral. Cambia la vida en la medida en que nos hace (más) conscientes del límite pero también del recurso.

El psicoanálisis —como en algún sitio he escrito⁵— no se acaba en la sesión, sino que prepara para una manera nueva de ver los problemas éticos y políticos de la ciudad, del mundo. Ese es el tono mismo de las reflexiones que el propio —y en este momento más frecuentado Ferenczi— aporta en la reflexión que antes mencioné sobre la ética de la transferencia.

Desde este punto de vista, si el análisis debe convertirse en una verdadera reeducación de lo humano hay que remontarse en él a la formación completa del carácter del ser humano que, en ocasión del rechazo impulsivo, se ha constituido como automatismo protector retomando hasta sus fundamentos impulsivos. Es preciso que todo vuelva a ser fluido para que luego, a partir de ese pasajero caos, pueda constituirse una nueva personalidad mejor adaptada y en mejores condiciones. En otros términos, esto querría decir que, teóricamente, ningún análisis sintomático puede considerarse terminado, si no ha habido, simultáneamente o después, un análisis del carácter. Y es sabido que en la práctica pueden curarse mediante el análisis gran número de síntomas son que se produzcan cambios demasiado notables. Algunas almas ingenuas, ignorantes de la aspiración que a pesar de él empuja al hombre hacia la armonía y la estabilidad, tendrán miedo y preguntarán qué pasará con un hombre que pierde su carácter en el análisis. ¿Podemos prometerle un carácter a su medida, como si fuera un vestido nuevo, para reemplazar el perdido? ¿No sucederá que el paciente, una vez despojado de su antiguo carácter, se dé a la fuga y se separe

de nosotros desnudo, sin carácter antes de tener dispuesta una nueva envoltura? Freud nos ha mostrado lo injustificado de estas dudas, afirmando que al psicoanálisis sucedía automáticamente la síntesis⁶.

No denegar lo inconsciente, fomentar la pregunta por el deseo, preocuparse por lo ambivalente del vínculo social, cuestionar el altruismo y el egoísmo, trabajar en la dinámica de eros sin olvidar la presencia de tánatos...son otros tantos rasgos que los «amigos del psicoanálisis» (la expresión que yo adopto es del mismo Ferenczi) pueden compartir y difundir, no como una predicación de tópicos sino como un modo de mirar la ética de lo propio y de lo común.

La otra dimensión fundante, a mi modo de ver, tiene que ver con la revisión de la postulación del otro del análisis y fuera del análisis.

La cautela ante la suposición de que el otro se puede establecer como colmo, o más bien como acompañante de un proceso de discernimiento acerca del deseo que cada cual emprende. Y esto tiene consecuencias en el ámbito de la ética de la ciudad, de la polis, Me refiero a la que la fundamentación del vínculo social, aquel que circula por debajo de los avatares de la política concreta, ese no tiene un lugar lleno ni estable. Más bien pide continuamente discernimiento para ver su alcance, su cerco, su despliegue. Cómo convoca a los sujetos permitiendo que atisben los juegos del deseo o negándolos en nombre de lo impolítico. Precisamente de esa dimensión de lo impolítico (la ambivalencia radical de *amorodio*, del *erostanatos*, que no se deja reprimir) que se convierte en analizador de nuestros juegos presentes, de nuestros estigmas tan consistentes que dividen el mundo entre eje del mal y eje del bien, laicistas y verdaderos ciudadanos y en general entre humanos como yo e inhumanos como tú.

Ferenczi resume la cosa en el párrafo que sigue a la cita anterior:

Podían indicarse algunos rasgos comunes a las personas que han realizado un análisis hasta el final. La separación más neta del mundo fantástico y del real, obtenida mediante análisis, permite adquirir una libertad interior casi ilimitada, es decir, simultáneamente un mayor dominio de los actos y de las decepciones: dicho de otro modo, un control más económico y más eficaz.

Esta tarea de contribuciones en diálogo ha de tener, pues, desarrollos de la teoría del psicoanálisis en su modo de pensar la ética y también desarrollos acerca de los nuevos problemas y experiencias sociales sobre los que no hay una palabra psicoanalítica tan clara, pese a ser urgentes y enigmáticos. Este trabajo inmediato puede contribuir sin duda al diálogo entre personas interesadas tanto por el psicoanálisis como por la ética y la política y a difundir de manera no erudita ni sectaria el valor posible de la experiencia analítica.

¹ S. Ferenczi, *El problema del fin del análisis*. Conferencia pronunciada en el X Congreso Internacional de Psicoanálisis en Innsbruck, el 3 de septiembre de 1927. En *Obras Completas*, Bibliotecas de Psicoanálisis [ferenczi@psicoanalisis.org].

² J. M. Marinas «Razones de la sinrazón: ética levinasiana, ética lacaniana». Conferencia presentada en el Congreso sobre Emmanuel Levinas. Universidad de Chile, octubre de 2005. Véase el capítulo siguiente.

³ I. Gárate y J. M. Marinas, *Lacan en castellano*, Quipú, 1996, segunda edición corregida y aumentada: *Lacan en español*, Biblioteca Nueva, 2003. Especialmente los términos «captura imaginaria», «barra de la

significación», «metáfora», «metonimia».

⁴ Es muy interesante la versión derridiana de esta ética de lo posible, según Freud, en su libro *États d'âme de la psychanalyse*, Galilée, París, 2000, pág. 80.

⁵ J. M. Marinas, *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*. Ed. Síntesis, Madrid, 2006.

⁶ S. Ferenczi, *El problema del fin del análisis*, O. C.

RAZONES DE LA SINRAZÓN: ÉTICA LEVINASIANA, ÉTICA LACANIANA

El objetivo de este capítulo es recorrer los puntos centrales de dos figuras, Levinas y Lacan, en sus respectivas propuestas éticas. Dos éticas que amplían el campo del sujeto moral y el campo del otro, la alteridad radical del sujeto de manera irreversible. Su aproximación es posible en la medida en que ambos, sin tener la ocurrencia de aumentar los tratados de la filosofía moral, entran en el terreno delicado e imprescindible de la teorización del sujeto en quiebra. Del sujeto concreto que en el período de entreguerras y sobre todo tras la experiencia del Holocausto, topa, quizá con mayor virulencia y desamparo que antes, con la experiencia de su límite y el atisbo de un nuevo camino para hallar otra vez, de otro modo, sus recursos.

En sustancia se trata de cotejar dos modos de pensar la primacía de la ética en la tarea del filosofar, no en abstracto sino precisamente como una convulsión que se genera en el contexto de la segunda posguerra mundial. Ambos alientan una teorización de lo no dicho, de lo inconsciente como la otra escena de la que ha de hacerse cargo no tanto la ontología cuanto la ética, entendida como Kant apunta: discernimiento que ilumina la relación del deseo con la norma¹. Buscar las razones de la sinrazón equivale, pues, a una operación de discernimiento que no considera la sinrazón solo *a*) como quiebra de una fluidez o congruencia epistémica (deterioro de la razón, parcialidad en la definición de su campo, relajación de sus normas) sino sobre todo *b*) como fenómeno ético y político, como tarea de construcción de razones que en el espacio de la polis es el cometido del sujeto capaz de aumentar su campo de reflexión moral.

El cotejo, el parangón de ambos autores, o incluso el aproximar algunos puntos de sus perspectivas no los convierte —me apresuro a advertirlo— en personajes iguales ni siquiera en vidas paralelas. Si alguna convergencia podemos establecer, siempre será a costa nuestra y de modo provisional. Y, sin embargo, si esta perspectiva es plausible, tiene que ver con el fenómeno indudable de habérmolas con dos pensadores que se sitúan de un modo semejante ante los límites del decir.

Reduciré mi intervención a cuatro puntos:

1. las razones de la sinrazón o dos modos de entender la crisis del presente,
2. las condiciones del pensar: el cerrojo de lo sagrado y el límite de lo real,
3. la ética o la primacía del rostro frente a la primacía de la escucha y
4. la crisis del vínculo social: de la pertenencia a la alianza.

1. RAZONES DE LA SINRAZÓN: VALOR DE UN DIAGNÓSTICO, ORIGEN DE UN OFICIO

Hannah Arendt, que compartió buena parte de las alteraciones del momento de posguerra, nos enseña a catar lo propio de una situación formulando una pregunta radicalmente ética y política: qué es lo que está en juego.

Comenzaré recordando que en la Presentación de la edición castellana de *Totalidad e infinito*², Levinas echa mano del Quijote —que leyó en la escuela— para arrimar al diagnóstico de la tremenda convulsión del *Cogito* cartesiano, la referencia al

hechizamiento —otra forma de desazón, de sinrazón no parangonable, pero sí coetánea— que Don Quijote va mascullando cuando, encerrado en una jaula es devuelto a su pueblo. No tenía presente este extremo cuando ofrecí, como tema de mi discurrir, otro marbete cercano, la sinrazón, las razones de la sinrazón, para tratar de tender puentes entre las aportaciones ética de Levinas y Lacan. Ahora veo que me ayuda a centrar mi objeto.

No hablaré de hechizos y fantasmagorías —no por ahora— sino de los límites del razonar, de lo que hace a nuestra mente, personal y comúnmente ejercitada, cosa loca, o desacertada, hasta el punto en que, como Levinas recuerda, pone al nómada caballero en el filo de la sinrazón y la razón, del hechizo y del darse cuenta de él. Solo quiero arrimar a esta entrada de año quijotesco la idea de que la sinrazón no es tema solo epistémico, sino principalmente moral y cívico³. Ese es el doble registro que el Quijote nos brinda —con un cierto tono de precursor kantiano.

La razón de la sinrazón que a mi razón se hace, de tal manera mi razón enflaquece que con razón me quejo de la vuestra hermosura» Y también cuando leía: «Los altos cielos que de vuestra divinidad divinamente con las estrellas os fortifican y os hacen merecedora del merecimiento que merece la vuestra grandeza» [Parte I capítulo 1].

Esa sinrazón es la quiebra de la razón común en un tiempo, el de Levinas y Lacan, en el que *a*) los síntomas del primer enunciado quijotesco (la razón de mi sinrazón) abren las puertas a un saber que no puede prescindir de lo inconsciente, de la otra escena a la que por represión enviamos lo insoportable según nuestra cultura, y *b*) los síntomas del segundo enunciado (el recurso a los cielos, al destino) abren la puerta a un sujeto que no puede confiar en supuestas fuerzas sin rostro, sino encarar la posición de ciudadano: El sujeto moral ya no es una mónada fatalmente orientada, sino un espacio abierto al otro y abierto a otras dimensiones de sí mismo. Pero esta manera de ver, que Levinas y Lacan epitomizan cada cual a su modo, nos lleva a reflexionar sobre lo que he planteado. Qué está en juego y cómo se encara desde la posición de quien se mete a pensar y compartir lo pensado, lo pensable.

De la manera de diagnosticar el conjunto de problemas —algunos ni siquiera formulados del todo como tales cuestiones ni aun desarrollados como hechos— surgen los estilos peculiares de entender la aportación de cada uno, al tratamiento y solución de los mismos. Si comenzamos simplificando para luego matizar, podemos decir que tanto Levinas como Lacan se presentan como figuras anómalas en el modo de acercarse a las cosas y, por tanto, anómalos respecto de su propio gremio. Anómalo quiere decir aquí, no etiquetable, peculiar. Por el punto en que centran lo que está en juego y por el modo en que conciben el oficio de abordar eso que nos jugamos. Veamos muy sucintamente los dos planos: mirar las cosas, entender el oficio.

Levinas entiende la carencia radical de la sociedad y la cultura que sale de la posguerra y de la *Shoah* (si es que esto se sale) como la del olvido, en pro de una fundación ontológica mayor, de dos dimensiones que los hechos mismos han barrido y hecho denegar de modo nunca visto anteriormente:

- a) La primacía de la ética, de la responsabilidad respecto a la ontologización del pensar (la deshumanización, el nihilismo, por darle nombres convergentes) que se ha preconizado como el momento de mayor esclarecimiento.

b) La radical alteridad del sujeto moral y político: los indicios de la gran anomalía ambiente e íntima, apuntan todos a una sequedad mayor si, como parece ocurrir en el entorno, se postula un sujeto monádico, aislado, autónomo a costa de la denegación de sus vínculos constitutivos.

El resultado es la búsqueda, la invención de un camino propio, como de un apostarse de manera peculiar para desarrollar cuanto fuere necesario en el orden de mostrar cómo y hasta qué punto la eticidad del vínculo social (lo que está en juego, prefilosóficamente, si es que nos empeñamos en no hacer caso a Hannah Arendt, que tira una línea recta entre la ontologización de la crisis y la legitimación de los excesos). Como ocurre en la Viena de fin de Siglo —al decir de Mario Erdheim⁴— los problemas se leen y se reducen a otro plano de recepción y tratamiento, de suerte que no solo se practica un reduccionismo (en Viena la lectura esteticista de la crisis), sino un diagnóstico que olvida buena parte de los elementos profundos de la crisis y de su solución. El esteticismo tiene ahora otro rostro, el ontologismo. En la medida en que la bella arquitectura que obliga a remover los constructor humanistas ilustrados, para aproximarnos al borde del decir y del hacer, acaba consumiéndose como doctrina que recomienda la impavidez y el despojamiento ante un ser que acaba teniendo el presente como tiempo y lo local inmediato como espacio.

Lo que se olvida, según Levinas, es el componente necesaria e incesantemente ético del vínculo social y político. Lo que se olvida es la alteridad constitutiva, respecto del otro concreto, y no tanto una topología que nos sitúa a cada cual como lugares en los que el ser se manifiesta, en una inmóvil y fugacísima circularidad fusional.

Por eso Levinas sitúa su modo de entender la tarea del filosofar —su oficio, lo que aporta como ética profesional— fuera de los etiquetados y los negociados de la burocracia. Instituye una tercera vía en la que no parece especialmente interesado en ser más rabino que profesor de filosofía, o viceversa. Tercera vía en la que recoge la capacidad de leer desplazando y no haciendo liturgia que los rabinos de su entorno (Gaon de Vilna, sobre todo) pusieron en práctica también por necesidad. Y que recoge también lo mejor de un itinerario que va de la fenomenología a la crítica metafísica de Heidegger, para volver a una forma de hacer fenomenología atendiendo a los modos de decir y no solo a las grandes categorías filosóficas de lo dicho (su asunción de Husserl es decisiva, como sabemos, y también su superación en la línea no de una psicología trascendental, sino de una ética de la interacción humana). Por eso, la invención de una posición nueva y fecunda tiene el sello de la vuelta a un estilo hermenéutico. Aquel en el que la tradición intelectual y biográfica judía insiste para dar más valor al libro que al numen, y más valor a la nueva lectura que uno hace que a la que había, y más a la que expone en la discusión que a la que guarda para sí, piadosamente, y más a la que mueve a cambiar la vida tras haber cambiado la letra. Pues Dios, dice la Mishná, al cambiar la interpretación, honesta de quien lee y comparte, cambia también su propio ser.

Una reflexión filosófica sacudida desde la capacidad y la forma de leer que viene de la otra tradición. Respetuosa y concedora del cuerpo de lecturas (el libro comido, del profeta) y aun de sus despojos (el libro quemado, que tematizó bellamente Marc Alain Ouaknine), pero también de los clásicos del filosofar como colegas, que han

puesto en juego su otro modo de leer desplazando la letra primera. Ceñidos a la letra (a *la corteza de la letra* que dice fray Luis de León en su versión del *Cantar de Cantares*), pero no para dejarla que muera, sino para engendrar nuevos sentidos.

Anómalo resulta Lacan en su entendimiento del campo y de oficio. Como sabemos Lacan se topa con una situación del otro bando bélico en el que heideggerianos como Jean Beaufret han tenido que sortear las patrullas nazis del París ocupado para hacer seminario precisamente sobre los textos de Heidegger... Lacan no está aún aquí: él recibirá a Heidegger en los años 50, en el proceso de la *Carta sobre el Humanismo*. En un juego de espejos y de reconocimientos mutuos que narra de manera tan sabrosa como comprensiva Elizabeth Roudinesco (en su *Vida de Jacques Lacan*).

Lo que quiero decir es que Lacan, de formación indudablemente clínica, psiquiátrica (rica en matices, no roma en tendencias: sus alusiones a Clérambault, en los *Écrits*, «De nos antécédents», son llave para esta entrada) entiende y se enfrenta con el hecho del encierro psiquiátrico —que luego Foucault debelará— como un modo de una operación ideológica mayor: al otro, etiquetado como loco, no se le otorga la condición de ser de palabra. Precisamente aquella que, de modo sublime, la ontología alemana había puesto de relieve. Condición que le estaba negada a los sujetos principales del enfermar y el encierro «curativo» (entre comillas): las mujeres histéricas. Lugar o cuerpo este —el de la mujer histérica, el del varón histérico (Freud presenta como primer caso a su vuelta de Francia el de un varón trabajador, aquejado de síntomas histéricos, para escándalo de la academia)— en el que se condensa el conflicto moral del momento. El mandamiento moral dice: el deseo no se sigue, si no es en la lógica de la generación, en la lógica productiva. Pero el deseo, improductivo en sí, es tan tozudo que insiste (con la misma vivacidad que Groddek le pinta en su descomunal *Libro del Ello*), hasta hacer sospechar a personas positivistas de formación como Sigmund Freud que está presente en las mujeres y en los niños, y que recorre todos los síntomas diluidos en la vida cotidiana hasta el punto que hacen pensar que entre loco y sano no hay muros estancos.

Lacan, con el influjo del movimiento surrealista, con la sensibilidad por la creatividad de la escritura, llama la atención sobre precisamente esa carencia del momento: no se deja hablar al etiquetado, no se deja hablar al síntoma. Es decir, no se atiende al hecho de que enfermar, como vivir, tiene que ver con la posibilidad de poner de palabra lo que se vive, aquello a lo que se accede y acierta a nombrar y aquello que, por su misma radical novedad, no tiene nombre todavía aunque ya ha empezado a hacer ruido, ya deja señal en el cuerpo, en las relaciones, en aquello que parecíamos tener controlado pero vemos que no lo tenemos tanto. Porque ¿qué clave oculta se ha roto o deteriorado tan gravemente que la humanidad civilizada, queriendo lo bueno —el fenomenal panorama que alumbraba la primera forma de la sociedad de consumo, con sus exposiciones universales, con su promesa de riqueza inagotable y progresivamente para todos— engendra lo malo de la autodestrucción, entre pueblos, entre grupos, entre dos y aun en el interior de cada cual, de modo tan radical que Freud mismo señala en sus *Meditaciones de Guerra y muerte*, 1915.

Quando hablo de desilusión, todo el mundo comprende enseguida lo que quiero significar. No hace falta ser un visionario compasivo; es posible reconocer la objetiva necesidad biológica y psicológica del sufrimiento en la economía de la vida humana y, no obstante eso, condenar las guerras en cuanto a sus medios y a sus objetivos, y anhelar su terminación. Por cierto, se ha dicho que las guerras no

podrán cesar mientras los pueblos vivan en condiciones de existencia tan diversas, mientras difiera tanto el valor que cada uno de ellos atribuye a la vida del individuo y mientras los odios que los dividen sigan siendo unas fuerzas con tanto imperio en lo anímico. También se esperaba que la humanidad seguiría recurriendo durante largo tiempo a guerras entre los pueblos primitivos y los civilizados, entre las razas separadas por el color de la piel, y que aun en Europa las habría entre las naciones poco desarrolladas o caídas en el salvajismo, o en contra de ellas. Pero se osaba esperar algo más. De las grandes naciones de raza blanca, dominadoras del mundo y en las que ha recaído la conducción del género humano; de esas naciones a las que se sabía empeñadas en el cuidado de intereses que se extendían por el universo entero, creadoras de los progresos técnicos en el sojuzgamiento de la naturaleza así como de los valores de cultura, artísticos y científicos, de esos pueblos se había esperado que sabrían ingeniárselas para zanjar por otras vías las desinteligencias y los conflictos de intereses. Dentro de cada una de esas naciones se habían establecido elevadas normas éticas para el individuo, quien debía acomodarse a ellas si quería participar en la comunidad de cultura... Pero podía suponerse que los grandes pueblos, como tales, habían alcanzado un entendimiento suficiente acerca de su patrimonio común y una tolerancia tal hacia sus diferencias que «extranjero» y «enemigo» ya no podrían confundirse en un solo concepto, como aún ocurría en la Antigüedad clásica.

Este es el paralelismo inicial, su contexto de problemáticas, y sus derivas eminentemente diversas. No hay, como Levinas nos enseña, una posibilidad de reducción de uno a otro (ningún uno a ningún otro) y menos en un itinerario en el que los oficios iniciales —el filósofo, el psicoanalista— tienen modos de saber e intervenir a todas luces diferentes. La ética viene en Levinas como una apertura exigida por la radicalidad de su pregunta. La ética viene en Lacan como un desvelamiento exigido por una mejor lectura de la propia tradición freudiana. Pero en ambos casos hay una inquietud poderosa en la revelación de las posibilidades de la acción, en el desplazamiento del problema ético de su lugar segundo a la primacía, de su tratamiento epistémico a su implantación cívica, política.

Estos dos itinerarios se fundan sobre una apertura: una apertura que reapropia y desplaza a Heidegger y la fenomenología, en el caso de Levinas; un salto que desplaza la institución analítica y preconiza la vuelta a la lectura de Freud, en el caso de Lacan. Pero esa apertura tiene que ver con alguna forma de acotamiento. No hablan de todo y de cualquier modo. Establecen, en el fundamento mismo de la mirada ética, una delimitación del campo de problemas, una cualificación que es a medias ética y topológica —no tanto ontológica— como poniendo los hitos de la experiencia moral posible. Me refiero a la peculiar exclusión de lo sagrado, en Levinas, me refiero a la peculiar inclusión de lo real en Lacan. Gráficamente se me ocurre que podemos llamarlo el cerrojo de lo sagrado, frente al anillo de lo real.

Lo sagrado, categoría de vetusto linaje vuelve a su lugar primordial precisamente como una categoría en la que se anudan la secularización (como deber, no como tendencia natural) y la experiencia del horror, de lo siniestro. Lo real, categoría de nuevo cuño, inventada por Lacan, supone el señalamiento del límite del decir y de la experiencia del sujeto.

2. EL CERROJO DE LO SAGRADO, EL ANILLO DE LO REAL

Como en otros lugares me he ocupado de ambos motivos⁵, me limito ahora a dar una caracterización que los aproxime. Esto, la aproximación, sí que lo encaro por primera vez. Dice Barthes en su *Sade Fourier, Loyola*⁶, que el discurso que trae logotesis, que abre espacios para vivir, junto a los espacios y tiempos nuevos,

delimita los espacios por los que el nuevo sujeto no ha de circular. Esto pasa, creo yo, con las categorías de lo sagrado en Levinas y de lo real en Lacan. Ambas marcan, siendo como a nadie se le escapa de tono y de registro diferente, un referente similar: el cerco exterior, posible, no solo del saber sino de la experiencia decible.

En efecto, Levinas, especialmente en sus lecturas talmúdicas⁷ —por referirme al libro central— plantea un círculo de discusión en el que, para poder captar las enseñanzas que se derivan del nuevo modo de leer la tradición judía, la categoría de lo santo ha de desplazar a la de *lo sagrado*.

El punto de anclaje bíblico es la sentencia normativa de la *Torah* que dice: «a la bruja no la dejarás vivir». Este mandato que Levinas declina con exquisita prudencia se abre sobre todo a un mundo de problemas que se han avivado, como se aviva un fuego, en la posguerra y en los años sucesivos. Este mandato obliga a repensar las relaciones entre lo sagrado y lo profano —recordemos: las dos dimensiones estructurales de lo religioso, en sus formas elementales, según Durkheim— y obliga a reflexionar sobre los límites de la acción y de la experiencia.

El primer elemento nos avisa de la desazonadora vivencia de lo otro, cuando esto se plantea como la emergencia de lo siniestro, o de lo ominoso. Tema freudiano también, como sabemos, que constituye el hito o mojón que separa la experiencia de la vigilia, consciente, de las manifestaciones no controlables que invaden la vida cotidiana o nuestra percepción de ella movidas por los significantes de lo inconsciente. Levinas no se limita a señalar, a mi juicio, un proceso histórico en el que el judaísmo —como otras religiones en su crecer experimentan— pasa de un arraigo aún mágico, politeísta, si no animista, del que se ha ido despojando de lo sagrado (lo exento por prohibición) hacia una forma nítidamente monoteísta, en el que la categoría de lo santo (lo exento por logro no por prohibición) es central. Tampoco hace una lectura revisionista del cuidado que lo femenino, en su contacto con el dar la vida, suscita a un sistema de pensamiento hecho por los varones. Lo que Levinas apunta es la posibilidad de regresión, de involución de un pensamiento basado en la transmisión pero también en la interpretación que pone algo nuevo, hacia formas regidas por la fusión y por el pensamiento mágico. Esa ha sido la enseñanza del campo de horrores europeo.

Por tanto, si me ciño a lo más central, a mi juicio, la misma noción de la experiencia religiosa como una fuente de raciocinio moral, no se brinda como un repertorio susceptible de lectura, por así decir, posmoderna (atemporal, acrática), sino como una señal de advertencia de las posibilidades abismáticas del mismo campo de lo religioso. Este —si estiramos la definición poderosa y sencilla de Durkheim— no tiene campos estables ni líneas de demarcación estereotipadas. Lo religioso es la relación entre lo profano y lo sagrado para una sociedad, o para la humanidad. Y este umbral es mudable. Pero no es transgredible sin reflexión. De ahí que yo lo nombre como el cerrojo de lo sagrado. Algunas de sus consecuencias las veremos en un momento.

Si pasamos al otro borde externo que Lacan acota, nos encontramos con la categoría de *lo real*. Esta que, en el contexto de la reflexión psicoanalítica abierta (que la hay, como hay levinasiana no cerrada, por lo que estamos compartiendo) pasa por ser una categoría tan mencionada cuanto difícil en su despliegue reflexivo,

merece una aclaración, en el proceso de cotejo con Levinas.

Lacan, como sabemos, no propone una doctrina nueva respecto de Freud al menos en los parámetros fundamentales de la teoría. Pero su lectura desplaza, supera y funda espacios y conceptos hasta el punto de avalar el rango de un nuevo paradigma para el conjunto de su obra. No me detengo en esto. Quiero indicar o recordar que sí propone una tópica nueva, sobre la primera (Consciente / Preconsciente / Inconsciente) y la segunda (Yo / Ello / Superyó) freudianas. Y las formula, las inscribe como tres anillos, los tres anillos que aparecen en el escudo de la familia Borromeo —anudados de modo que si uno se desprende, los otros dos quedan libres, sueltos— de ahí el nombre, como es sabido, de nudo borromeo para designar esta tópica, formada por lo Imaginario, lo Simbólico, lo Real.

Lo que ahora me interesa destacar es la enorme tarea de reflexión, de intenso trabajo de seminario, que Lacan dedica al esclarecimiento de estas tres categorías en las que cree él que se cifran los elementos aparentemente sueltos, erráticos, sin clave, de la experiencia misma del análisis. Formulados en un orden u otro (ISR; SRI, RSI) estas categorías marcan lo incluíble y no de la experiencia y por tanto de la mira ética sobre la misma.

Lo imaginario alude al plano originario, fusional, del que el sujeto ha de desprenderse merced a la entrada en el orden de lo simbólico (del lenguaje, de la norma). Lo real alude a...lo imposible, lo imposible de representar, que es más que la realidad —que sería trabajosamente representable— en la medida en que trastoca, sorprende, desmonta las categorías de la experiencia. La vida en cuando que nos afecta de modo imprevisible, irrepresentable, pero —ahí está la paradoja— íntimamente ligada a las dimensiones de lo imaginario y de lo simbólico.

Este carácter despojado y tremendo de la dimensión de lo real tiene abierto un enorme debate y esfuerzos por esclarecerlo, a partir de formulaciones que nunca satisficieron al autor, Lacan, y que sin embargo apuntan a una de las experiencias más radicales de nuestro contexto: la del límite. Lo real es lo imposible, es una de las sentencias más fáciles de decir y más difíciles de capturar en sus determinaciones. Me permito aludir a uno de los recientes trabajos, de Gérard Pommier⁸, para indicar un rasgo que lo aproxima, a mi entender, no al contenido semántico de lo sagrado levinasiano, sino a su papel cautelar, referido al sujeto, no ontológica sino éticamente entendido.

Pommier insiste, y ahí radica su valor sugerente, que lo real es una categoría que solo se entiende referida a un sujeto. Precisamente en la imposibilidad que este tiene de apropiársela en la experiencia o en la palabra. Incluíble en la constelación de otros términos centrales (tánatos, gozo [así propongo traducir el *jouissance* lacaniano]⁹), lo real queda como categoría abierta que desborda el plano de la terapia y permite un debate mayor con las formas de la experiencia moral y sus límites.

3. LA ÉTICA DE LA MIRADA Y LA ÉTICA DE LA ESCUCHA

Que Levinas ha revolucionado el debate ético es una convención que podemos acordar sin mayor problema. Que su alcance está abierto en la medida en que implica una revisión de las relaciones entre ética y ontología también es un enunciado plausible. Lo que quiero es mostrar, con rotundidad parecida, que la experiencia

analítica —sin cerrarse en un sistema ético concreto— tiene un corazón esencialmente ético y, en ese sentido, la lectura que Lacan hace de Freud, y su producción, sobre todo en tres obras —los seminarios *La ética del psicoanálisis*, *La transferencia* y *El reverso del Psicoanálisis*— abren una discusión sobre el alcance de la ética que puede parangonarse con las propuestas de Levinas.

Selecciono, pues no puede ser de otro modo, dos descriptores centrales: la ética de la mirada, la ética centrada en el rostro, frente a la ética de la escucha, la centrada en la palabra. Son dos vías que no están hechas para encontrarse (como nunca se citan explícitamente Levinas y Lacan).

En un trabajo relativamente reciente de Hans-Dieter Gondeck, de los pocos en los que se intenta comparar sistemáticamente a Levinas con Lacan, se desliza —sin justificar demasiado— esta formulación.

Levinas preconiza una ética de la inexcusable responsabilidad por el Otro, propone el rostro del otro como «experiencia ética» central y a partir de ahí sitúa al ser humano en una posición cara a cara, no solo para desvelar lo propiamente humano, sino también con vistas a su relación con Dios. Por el contrario, la no ortodoxa vuelta a Freud de Lacan implica la interrupción del contacto recíproco cara a cara: solo se da ese contacto cara a cara al final de la sesión analítica, cuando llega el momento de pagar¹⁰.

Si de lo que se trata es de producir enunciados que provoquen el pensamiento, este es uno con posibilidades. Puesto que, junto a una caracterización liviana, se incurre en una distorsión de mayor calado, a mi juicio. Gondeck desliza la hipótesis de que el acto terapéutico representa una inversión formal de las condiciones del acto ético, pero sirve para recrear las condiciones subjetivas para la práctica de este acto ético.

Que el análisis de las condiciones de la moral, aportadas por el psicoanálisis, pueda funcionar, dice Gondeck, como el negativo de una fotografía —y que resulten imprescindibles o útiles a la comprensión de lo que está en juego— no alivia la desazón inicial. Me refiero a la pregunta que Levinas deja caer en la entrada de su *Totalidad e infinito*¹¹: «Aceptaremos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa».

Lo que planteo ahora, en este punto, es en qué sentido se puede desvelar el carácter ético de la pregunta levinasiana y, cómo, en paralelo, la reflexión de Lacan revela la condición ética (no en negativo —no como mero análisis de determinaciones o condicionamientos) de la experiencia analítica.

El engranaje de ambas cuestiones nos lo brinda el propio Levinas cuando, a renglón seguido de la cuestión de gran importancia, contrapone —siguiendo la razón cínica imperante— «la política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad».

Pensar, pues, el meollo de la ética del límite, de la otra escena, resulta una pregunta que no es meramente epistémica, sino política en el sentido más pleno de la palabra: afecta a los particulares y afecta al común.

Levinas dice:

La lucidez —la apertura del espíritu sobre lo verdadero— ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra? —el estado de guerra suspende la moral; despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad y, por lo tanto, anula en lo provisorio, los imperativos incondicionales¹².

Ese contexto político, y problemático, de la pregunta por la eticidad de la experiencia, lo anticipa el mismo Freud en otro fragmento de sus *Consideraciones de Guerra y muerte* (texto de 1915). Sorprende el paralelismo con el diagnóstico de Levinas.

Los pueblos están más o menos representados por los Estados que ellos forman; y estos Estados, por los gobiernos que los rigen. El ciudadano particular puede comprobar con horror en esta guerra algo que en ocasiones ya había creído entrever en las épocas de paz: que el Estado prohíbe al individuo recurrir a la injusticia, no porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla como la sal y al tabaco. El Estado beligerante se entrega a todas las injusticias y violencias que infamarían a los individuos. No solo se vale de la astucia permitida, sino de la mentira consciente y del fraude deliberado contra el enemigo, y por cierto en una medida que parece exceder de todo cuanto fue usual en guerras anteriores. El Estado exige de sus ciudadanos la obediencia y el sacrificio más extremos, pero los priva de su mayoría de edad mediante un secreto desmesurado y una censura de las comunicaciones y de la expresión de opiniones que los dejan inermes, sofocados intelectualmente frente a cualquier situación desfavorable y a cualquier rumor antojadizo. Denuncia los tratados y compromisos con que se había obligado frente a los otros Estados, y confiesa paladinamente su codicia y su afán de poderío, que después los individuos deben aplaudir por patriotismo¹³.

De todos modos, volviendo del contexto político de la pregunta por la moral a los contenidos de las dos propuestas éticas, podemos detallar, siquiera brevemente, los aspectos básicos de la ética del rostro y la mirada frente a los aspectos básicos de la ética de la palabra y de la escucha. Y me adelanto a decir que un punto de articulación entre ambas podemos encontrarlo en el concepto de transferencia, entendido de modo diverso en ambos autores, pero no sin hebras comunes.

Levinas, como es sabido, centra en la experiencia cara a cara la radicalidad inicial de la experiencia moral, como una experiencia humana que no se presenta, *prima facie* y nunca mejor dicho, en las categorías de la filosofía moral, sino en lo innombrable, en lo irreductible del contacto con el otro. Esta herencia sobrepasada y mejorada de la fenomenología¹⁴ nos vuelve a poner en contacto con las categorías de lo imposible que acabamos de describir y comentar.

En efecto, Levinas encuentra fuente de saber moral en un hecho que se da como problema e imposible de traducir, de reducir. A mi entender, sin que esto pueda ilustrarlo ahora como debiera, porque se trata de un fenómeno tocado de la ambivalencia de lo sagrado (lo exento, por prohibición: «no matarás»), lo incosificable e inclasificable. Lo más parecido a lo de uno y lo más interpelador de la supuesta naturalidad de lo de uno (el propio rostro como expresión de la propia identidad). Relación ética que o supone ontología previa: es del orden del hacer, de la experiencia que se ensaya y se descubre.

La ética de la mirada, de la atención al rostro, implica algo más que un tema problemático en la reflexión occidental. Efectivamente, hay antecedentes de este punto levinasiano. El rostro —como planteo en otro lugar¹⁵— es problema cuando cambia el vínculo social: en la transición de la cultura productiva a la cultura del consumo, a mediados del siglo XIX, hay un curioso despertar de la fisiognomía. Los sujetos de las grandes ciudades se observan porque no se conocen, porque no se reconocen.

Pero el problema se desmesura, y aquí la mirada certera de Levinas, cuando se desarraiga. Ya no hay un yo de estamento para entrar en el conflicto y en la variedad de las metrópolis: se trata de un rostro que se hace radicalmente enigma, objeto descarnado, desalmado, que puede ser amenazador, o amigo, de la propia condición

humana. Ante él nos planteamos si es humano o no, si o lo soy o no, y cómo. Qué se asoma en realidad a cada instante en la mirada, en el rostro y para quién.

Frente a ese desarrollo, el psicoanálisis establece más bien una ética de la escucha, una ética de la palabra. Temas estos que también considera Levinas. Pero el psicoanálisis, especialmente el que Lacan elabora y trasmite, profundiza de una manera interesante para cotejar, que también resumo a mi costa.

4. LA CRISIS DEL VÍNCULO SOCIAL: DE LA PERTENENCIA A LA ALIANZA

Y con esto volvemos al principio, a la afirmación de que la sinrazón como fenómeno ético no se agota en el ámbito de la privacidad de cada cual. Tampoco avala expresiones como «quien está enferma es la sociedad y por eso los individuos, qué podemos hacer...?».

Más bien nos lleva, como a mi juicio supo hacer Levinas con mayor precisión que Lacan, a discernir los fenómenos de la acción moral en los que cada cual interviene, como íntimamente conectados con lo que está en juego en el orden social. Especialmente el momento de crisis profunda del vínculo social, en la medida en que este queda restringido a una convergencia de intereses, a un sumatorio de metas y medios para alcanzarlas, y no queda nada claro en virtud de qué valores o principios (además de, como diría Habermas, *Geld und Kraft*, poder económico y poder político) se da tal vinculación, es decir, el establecimiento de un espacio común (no homogéneo, no fusional) en que cada cual se siente responsable del conjunto abierto que formamos en nuestras diversas formas de pertenencia y de alianza.

La desazón conceptual se incrementa si entendemos el profundo sentido de la apreciación de Levinas —otra vez en *Totalidad e infinito*— en la que se plantea, como estamos viendo, si la moral no es una farsa. No lo es si no damos por supuesto que lo sea, si no incurrimos en la razón cínica, sino que nos atrevemos a postular, recorriendo el itinerario de Levinas y Lacan, que la experiencia ética del otro no se agota en el corto espacio del cara a cara ni de boca a oído de la sesión. Sino que pide una apertura a lo común precisamente el campo en el que se formaron —y siguen abiertos— los primeros síntomas de los que arrancaban las formulaciones de Levinas y de Lacan.

Esta apertura hacia la publicidad, hacia la esfera de la *Öffentlichkeit*, que trata de articular la razón de la sinrazón aparentemente individual y el entramado de razones de la razón común, es la que permite realmente el debate ético tanto de la experiencia psicoanalítica (Lacan) como de la hermenéutica de textos, cuerdas y maderas, (Levinas) de la vida cotidiana, entendida como libro inconcluso¹⁶.

Esto implica una capacidad de leer del revés los códigos de la polis, en la medida en que estos están trabados en torno a las nociones de sujeto vedado, de objeto del deseo irrecuperable, del sujeto y del saber. Eso es lo que expone Lacan en su teoría de los cuatro discursos (histeria, análisis, universidad, amo)¹⁷. Como se ve no hay escisión entre un orden de lo externo y otro de lo íntimo. Como mostramos en una de nuestras investigaciones recientes, lo íntimo y lo público¹⁸ ya no son simplemente el dentro y fuera respecto del sujeto: los modelos de la cinta de Möbius, la metáfora del bordado y su contexto que es la trama de la tela en la que se borda... el pliegue de Deleuze leído desde lo inconsciente en su despliegue privado y común, entre otras,

todas son figuras que apuntan a la interpenetración de lo íntimo y lo público.

Por eso la vigilancia moral que se desprende de esta doble comprensión —si se me permite simplificarlo así— del otro en mí y del otro de la polis. Labor de ese plano inconsciente, de las escenas reprimidas o denegadas, que sigue obrando con la eficacia letal muchas veces del retorno de lo reprimido. Vigilancia y deliberación moral, comunitaria, por ver si lo que anuda la *communitas* —de la que tan bien habla Roberto Esposito¹⁹— es una circulación del deseo y del vínculo que no se detiene ni es apropiado por nadie en exclusiva, o, por el contrario, es la fuerza centrípeta, fusional, que atenaza todo sujeto que se examina de continuo y en deliberación compartida sobre su deseo y la relación del deseo con la ley.

Eso es lo que advierte Zizeck cuando habla de una especie más que agenda oculta, de fuerza identificatoria que anula el discernimiento propio, pese a que en la superficie este es la condición del ciudadano, del «preferidor racional».

Este código debe permanecer oculto en la noche, desconocido inconfesable; en público todos fingen desconocerlo, o incluso niegan activamente su existencia. Representa el «espíritu de la comunidad» en su estado más puro, ejerciendo una gran presión sobre el individuo para que cumpla con su demanda de identificación con el grupo. Sin embargo, simultáneamente, viola las reglas explícitas de la vida comunitaria²⁰.

Eso implica también la capacidad de pensar de otro modo, inspirado ya sin duda por la cautela valiente de las propuestas levinasianas que, sin renunciar a lo peculiar de un credo o de un estilo de vida —el de la religión del Libro, en sus variantes racionadoras—, entiende que esta experiencia no se da para guardarla en el ámbito de una confesión religiosa, sino como manifestación de un problema y de un debate que es común a la humanidad entera.

Este es el talante que, quizá con más decisión, lleva a cabo Derrida, cuando entra a explorar las raíces comunes, sin negar las heterologías (él que se definió como especialista en lo heterogéneo) de las diversas religiones... como fenómeno común.

Y pensar las paradojas, los huecos, los saltos en los mismos fenómenos que estudiamos.

Esto nos llevaría a explorar lo que en otro momento he llamado —con una expresión que no me satisface, por lo conceptista— la posible equivalencia moral de todos los iconostasios. Lo que implicaría plantear una definición más abierta de lo que es religión y religarse —quizá la vuelta de Durkheim no sea perder el tiempo.

En todo caso, se plantea una salida —como Claudio Magris ve magistralmente en la experiencia del judaísmo europeo en su libro sobre Roth²¹— que significa una vía de iluminación, si así se me permite llamarla en el sentido consagrado por Walter Benjamin. Esa vía, que es una de las dos vertientes del andar levinasiano, va de la experiencia y el saber del pueblo a la de la humanidad.

El saber del judaísmo, corregido y aumentado por una hermenéutica que no olvida sus límites pero tampoco sus nuevos recursos, no se queda en casa, en el reducto, sino que es un acontecimiento —así lo leo yo— que hace pensar a la humanidad entera.

A sabiendas de que la exigencia moral sigue siendo señora e inexcusable, la experiencia de acompañar las señales de lo inconsciente, que va de la mano de un único «mandamiento» moral: no ceder en cuanto a su deseo²², implica, pues, una

ganancia en el planteamiento de los problemas morales que nos aquejan y el en estatuto frágil, tal vez, pero indispensable, de la ética que nos esforzamos en construir. Capaz de escuchar las señales advertidas o no (lo inconsciente está en la calle, es *éxtimo* y no *íntimo* dice Lacan), los clamores urgidos, desesperados, en medio de la modorra aparente.

Como Levinas mismo concluye, en el mencionado prólogo para la edición española de *Totalidad e infinito*: ¿Reconocerá la conciencia su propio hechizamiento mientras está perdida en un *laberinto de incerteza* y su seguridad sin «gran escrúpulo» se asemeja al embrutecimiento? ¡Locura de don Quijote! ¡A menos que la conciencia petrificada por los encantos y sin escuchar la llamada de los afligidos no lo entienda todo del mismo modo! A menos que no exista una sordera capaz de sustraerse a su voz. A menos que la voz de los afligidos sea el deshechizamiento mismo de la ambigüedad en que se despliega la aparición del «ser en cuanto ser».

Lamento de la intimidad que no acierta a nombrar su mal, lamento de las calles y las aldeas que no logran hacerla oír sin la traducción de los medios masificadores, en ambos casos, la mirada y la escucha ética, en medio de la ingenuidad que antes nombramos como cualidad positiva, mantienen su presencia tenaz, abierta, sin perderse —o al menos intentándolo en serio— no perderse nada de lo humano. Porque, bello o terrible, es obra nuestra.

¹ Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, utiliza el término *Begehre* para designar el deseo como realidad en búsqueda de sentido y en relación con la norma.

² E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ed. Sígueme, Salamanca 1977, 6ª ed. de 2002, pág. 9.

³ De la sinrazón que viene a romper ese ideal del doble equilibrio (arriba-afuera y abajo-dentro) se dice que es ruptura de la razón, entrada en lo descomunal (fuera de la razón común) que no es algo a derechas, sino «tuerto y agravio producidos por la sinrazón y la crueldad» [I, 4, 0067]. Así la sinrazón no es torcido hacer que brota de la propia torpeza sino descalificación del otro: la Sinrazón va siempre junto con fraude y engaño [I, 23, 0259]. La *sinrazón* resulta, pues, agravio que se hace en público (episodio de Cardenio y Dorotea) I, 29, 334. O en II, 52, 1055: «la sinrazón y alevosía hecha contra su amada hija». Lo que da un color semántico particular a su otro par, el positivo *razón*: Ser razón alguna cosa, tiene el sentido de ser concebido como propósito razonable, tener razón en el debate, y sobre todo llama la atención la expresión «estar muy puesto en razón» [II, 20, y II, 21]. Véase mi libro *Los nombres del Quijote. Una alegoría de la ética moderna*, Ed. Calamar, Madrid. Finalista del Premio Nacional de Ensayo, 2006.

⁴ Mario Erdheim, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit*, Surkhamp, Frankfurt, 1998.

⁵ Sobre lo sagrado en Levinas puede verse mi trabajo «La sociedad como libro: lo sagrado y lo santo en Levinas» en *Emmanuel Lévinas, un compromiso con la otredad*, *Anthropos*, n.º 76, enero-febrero 1998. Sobre la categoría de lo real, puede verse nuestro libro: I. Gárate y J. M. Marinas, *Lacan en español. Breviario de lectura*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

⁶ R. Barthes, *Sade Fourier, Loyola*, Seuil, París, 1972.

⁷ E. Levinas, *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona, 1987.

⁸ G. Pommier, *Qu'est-ce que le Réel*, Erès, París, 2004.

⁹ Véase el término «gozo» en nuestro *Lacan en español. Breviario de lectura. O. C.*

¹⁰ Hans-Dieter Gondek, «Cogito and Séparation: Lacan / Lévinas», *JEP*, número 2, otoño 1995-invierno 1996, ed. *on line*.

¹¹ E. Levinas, *Totalidad e infinito, O. C.*, pág. 47.

¹² *Ibid.*

¹³ S. Freud, *Consideraciones de guerra y muerte*, 1915, Ed. Amorrortu.

¹⁴ Este es el itinerario que pulcramente traza en su libro reciente Julia Urabayen: *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Eunsa, Pamplona, 2005.

- [15](#) J. M. Marinas, *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Antonio Machado, Madrid, 2001.
- [16](#) E. Lévinas, *Les cordes et les bois*, en *Hors sujet*, Fata Morgana, París, 1987. Puede verse también mi trabajo «La sociedad como libro. Lo sagrado y lo santo en E. Lévinas», *Anthropos*, Monográfico sobre Lévinas, Barcelona, 1998.
- [17](#) J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, seminario.
- [18](#) J. M. Marinas (coord.) *Lo íntimo y lo público. Una tensión de la política europea*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- [19](#) Roberto Espósito, *Communitas*, Amorrortu, BBAA, 2002.
- [20](#) Slavoj Žižek, *Las Metástasis del Goce*, Paidós, Bs. As, 2003, pág. 88, en «Ley de la mordaza: perversión de la función médica» de Diana Braceras. Psicoanalista, Equipo Interdisciplinario de Oncología. BBAA. [Internet].
- [21](#) Claudio Magris, *Lejos de dónde. Joseph Roth y la tradición hebraico-oriental*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- [22](#) Pertenece a *La ética del Psicoanálisis* de Lacan. Sobre las máximas morales en el psicoanálisis me permito recomendar mi último trabajo *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*, Madrid, Síntesis, 2004.

ÉTICA DEL DUELO, ÉTICA DEL DOLOR

—Gracias. Me ha expuesto su problema con gran claridad. Deje aquí los documentos y acuérdesse del consejo que le he dado. **Considere todo del incidente como un libro cerrado, y no permita que ejerza influencia sobre usted.**

—Es usted muy amable, señor Holmes, pero no puedo hacer eso. Permaneceré fiel al señor Hosmer. Me hallará dispuesta cuando él vuelva.

ARTHUR CONAN DOYLE, *Las aventuras de Sherlock Holmes*

*Yo pensaba haber cogido
las naranjas y el azahar,
con hacer leña del tronco
me tuve que conformar*

(Tango flamenco)

La separación, la pérdida, el dolor que queda en el corazón y que forma un hueco incolmable, son experiencias que atraviesan nuestros tiempos personales y comunes, como dice el dicho, desde que el mundo es mundo. Pero también están presentes —quién lo diría— en estos tiempos más recientes, en los que el duelo y el dolor están prohibidos, precisamente porque les hemos encontrado sustitutorios: la televisión y los antidepresivos. En ese espacio nos movemos, a medias entre la exhibición televisada del mal (que nos enseñan a atribuírselo en exclusiva a otros que son malos por esencia: los ejes del mal) y el ocultamiento del daño real que hacemos personal y colectivamente (que nos enseñan a achacarlo a las tendencias del mercado global, o a lo que se insiste en que es natural, inevitable, daños colaterales...).

Quiero reflexionar con el lector sobre esta condición de prohibición del duelo y del dolor: prohibición de su reconocimiento, su representación, su tramitación abierta y saludable. Recurriré a algunos ejemplos del corpus psicoanalítico y trataré de leerlos desde el presente de nuestra cultura. Recorreré cuatro puntos:

1. Las dos vertientes del duelo.
2. El ritual social.
3. El trabajo íntimo del duelo.
4. Requisitos de una ética del duelo y del dolor.

1. LAS DOS VERTIENTES DEL DUELO

El duelo es el proceso en que cada cual trata de hacerse a la pérdida de quien le es querido. Es una pérdida que no admite mirada externa, demográfica. Aquella o aquel a quien pierde cada cual es alguien único, irrepetible. Como lo es la misma vivencia de perder: no estaba uno propiamente preparado para lo que —una vez dentro de ese mar, o de esa noche— vive, sufre y trata de nombrar, ordenar, aliviar, entender. El duelo es una experiencia de umbral. Es un tiempo y un espacio que atravesamos, que nos atraviesa y del que salimos transformados. O bien enfermos (*infirmas* es la endebles en el llevar la vida) o bien robustecidos por la capacidad de vivir con un hueco, con alguna forma irreparable de manquedad¹, de inacabamiento.

Nuestro tiempo, como Benjamin apunta en célebre pasaje², es pobre en

experiencias de umbral, de transformación. Esas experiencias necesarias para que el tiempo nos vaya haciendo suyos con nuestro consentimiento y saber y nos apropiemos del tiempo y sus efectos con todo nuestro ser. De esos rituales de antaño que —sin valor ejemplar alguno, sino con la abrupta necesidad de ordenar, articular los sentires personales y de la comunidad— regulaban el nacer, el desear, el holgar, el engendrar, el parir, el criar, el trabajar, el enfermar, el morir, y la transmisión de cada una de estas experiencias a quienes venían detrás, de todo eso ¿qué queda?.. Tan solo parecen quedarnos, apuntaba Benjamin en el *Libro de los Pasajes*, los rituales del paso de la vigilia al sueño, y viceversa. Aquellos procesos relativamente inteligibles desde fuera de una cultura concreta, han sido sustituidos por la experiencia de umbral, de mutación, que son los pasajes comerciales: esta es una alegoría de algo que vivimos y tiene que ver directamente con nuestro problema. Los ceremoniales del consumo, los ritos de iniciación y metamorfosis del consumo nos cambian el cuerpo, el alma, la edad, el nacer, el morir. Prohibido envejecer. Prohibido morir. Vedado está vivirlos a la vista de los consumidores del espectáculo general, que se arreglan, se exhiben, seducen, simulan, medioviven y mediomueren según otro guión (léase *screen play*).

El síntoma que nos conviene analizar lo pone el momento actual de nuestra cultura en la que el espectáculo del dolor del mundo —sobre todo de la mayor región del mundo que se constituye en la exclusión— sustituye a la experiencia, y no parece haber rituales (espacios y tiempos y acciones y sujetos) que acompañen el duelo, el dolor y que, a través de ellos, exploren y enseñen una ética y una política que nos haga aptos para convivir con el déficit constitutivo que forma nuestra condición. Déficit constitutivo (*manque*) que no nos basta con reconocer y hacer metafísica lacanista o heideggeriana (o incluso resucitar la idea de que somos finitos, tan cara a los pastores de todo tipo): déficit que nos ayude a sacudirnos la modorra de la omnipotencia que el mercado nos promete, a condición de entregarnos a sus rituales que enmascaran, suplen, simulan, sustituyen ciclo vital, duelo, muerte, vida en suma.

La cultura del consumo y la exclusión, del individualismo omnipotente en la fantasía virtual, fusional, y del individualismo desposeído en la inmensa realidad, parece que no tolera dolor, duelo, déficit. Se establece y enseñorea nuestras vidas mediante la promesa de lo completo: todo lo podemos tener, más, mejor, lo nuevo, lo antiguo.

A condición de no preguntarnos ni desvelar las claves urgidas de nuestra intimidad, compartida o no. A condición de entregarnos al ritual de la promesa de fusión. Esto ya está dicho y analizado en numerosas ocasiones recientes. Pero no olvidemos que de la enajenación aún estamos en proceso. Por eso propongo aquí reflexionar sobre qué tipo de ética críticamente establecida y, consiguientemente, qué posición moral cabe ante esta realidad desapareja: un mundo feliz que no mira su cara doliente; una intimidad que no sabe dolerse ni hacer duelo y, por ello, transformarse en abertura a nuevos modos menos omnipotentes y fundamentalistas de sociabilidad. Se trata de pensar la ética y la política del duelo.

Para ello es preciso reconocer, recorrer el itinerario de la experiencia del psicoanálisis. En los hallazgos de Freud llama la impresión de que lo más peculiar que ofrece no es solo una mirada clínica al sufrimiento en situaciones de duelo (el

deslinde entre duelo y melancolía) sino la atención al contexto, a lo que con lo íntimo está tejido (su contexto): las reglas de duelo comunitarias respecto de las cuales el trabajo de duelo se establece como necesariamente referido no solo a la intimidad peculiar sino a la ley. Este recuerdo, necesariamente sucinto, nos permite visualizar que hay una progresión: tras los trabajos clínicos primeros (hasta la *Traumdeutung* y sus secuelas) hay un interés por los componentes públicos, la comunidad como referente del duelo (esta línea de análisis cristaliza en el excelente e inagotable de sugerencias *Totem y tabú*). Y de ahí hay una vuelta enriquecida a lo peculiar de la cura, a los componentes íntimos, al trabajo del duelo. El duelo y la experiencia del análisis nos sirve de referencia para pensar de otro modo el contexto presente, en la medida en que las preguntas que hasta aquí hemos recorrido.

Si lo puedo dar a ver en síntesis, lo presento de este modo, añadiendo el punto de llegada de cada uno de esos dos momentos que ahora ya son dos vertientes que se entrecruzan (como la cinta de Moebius), punto de llegada que consiste en detectar que si nos quedamos solo con el ritual, no hacemos justicia a su punto de articulación, lo denegamos: respectivamente la culpa y el déficit, o el faltar constitutivo (*manque*).

REFERENTES TEXTUALES	DIMENSIÓN	LO DENEGADO
<i>Tótem y tabú</i>	pública: el ritual	culpa
<i>Duelo y melancolía</i>	íntima: el trabajo del duelo	manquedad

El ritual, lugar del duelo que Freud sugiere explorar, lleva a la relación duelo y culpa. El trabajo del duelo íntimo (que atraviesa desplazando sus sentidos primeros a los conceptos síntoma, dolor, duelo, melancolía, angustia) apunta a otra dimensión radical, aquella que la cultura enajenante y opulenta pretende hurtarnos: la inclusión del límite en la condición humana.

2. RITUAL DE DUELO

El muerto parió al santo
(dicho de la santería)

En el principio era el velorio. Los componentes comunitarios del duelo fueron expresados en numerosas ocasiones por el pensamiento occidental: desde la historiografía de la vida cotidiana hasta las primeras aproximaciones antropológicas a los rituales. Enunciados como el que acaba de encabezar este apartado —«el muerto parió al santo»— nos sitúan desplazando vigorosamente nuestros rituales complejos y multiformes propios, como decimos, de sociedad postindustrial, para establecer un punto de reflexión en el que coinciden varias corrientes de la filosofía política y la ética actual: se trata de explorar *lo comunitario recuperado*. Es decir, la avidez de comunidad que, entre los desajustes, simulacros, tecnologías veloces del espacio societario globalizado, se deja ver como un síntoma. Ante este fenómeno, la dimensión ritual-pública del duelo sufre, exige una reformulación: no es solo que la comunidad expone —en el Antiguo Régimen, en el mundo preindustrial, en las sociedades de solidaridad mecánica— los sentimientos de pérdida, los momentos de desgracia y dolor convividos, para que estos se tramiten de manera no obturada, no insana. A través de estas experiencias (reivindicar el sentimiento de comunidad en medio de los desajustes individualistas y masificadores) se barrunta una realidad mayor: la culpa por la pérdida de sentido de los vínculos sociales, el vaciamiento de

lo político en sentido básico, central, de la *polis*, como escena de la cultura común.

Freud detectaba este nexo profundo de da sentido, escenifica y configura (en términos de Claude Lefort) el duelo. Lo hace en sus afinados análisis de varias obras en torno a la redacción de *Tótem y tabú*.

Lo comunitario, en el sentido de las formas que fueron, es irrecuperable. Hemos de aprender a hacer el duelo de esas formas mismas (seguramente no son posibles formas de democracia deliberativa directa, asamblearia, autogestionaria como fueron en unos pocos momentos del pasado), y también saber airear su ambivalencia consitutiva(saber que bajo lo que líricamente consagramos como primitivo, sencillo, natural, se esconden formas de dominación, machismo, explotación infantil, pobreza, exclusión).

Como Roberto Espósito en su trabajo *Communitas*³ nos enseña, lo propio de la *communitas* no s una vida en común en el sentido de homogénea, uniformante: es un vínculo no en torno a lo lleno, sino a lo vacío, no en torno a lo que uno aporta, sino a la carencia (al déficit) que es condición común de polis y ciudadanía.

Ese sentido retroalimentario de la *communitas* preindustrial, la del muerto parió al santo, la de congregación exigiendo las vidas de sus miembros (no físicamente, sino con la sumisión moral al dictamen de una tradición vacía, gesticulación huera más que puro ritual, opresora), no se puede consagrar como modelo. Sobre todo porque detrás de ella, de su metafísica o de su ideología, siempre surge alguien que dice tener su clave última y tratar de ocupar, colmar, denegar, ese límite, ese borde o hueco que debe ser mantenido. Doctrina y dominación.

Ese espacio nos lleva a una mirada que, a mi entender, está prefigurada por el Freud que abre del tótem al tabú: de la serie de prohibiciones a la internalización de lo vedado.

La hipótesis de la culpa de la llamada horda primitiva apunta a la reflexión sobre la condición traumática, violenta, de la constitución de ese *munus* (que circula en la *communitas*). Tas los rituales en que el animal totémico es temido, sacrificado, incorporado, surge un proceso en el que la fuente del poder se mantiene a distancia, en lo que dan en llamar «inefable» (término que aborrezco porque suele encerrar manipulación: es inefable para ti que eres ignorante, pero yo me comunico directamente con la divinidad así que...).

Esa distancia es la que nos ayuda a pensar que, más allá de la culpa, podemos acceder a representarnos una dimensión fundante: la otra cara del vínculo. La sociedad no es autofundante, siempre está sobre una dimensión no colmada. Nos movemos en prácticas y formas de interacción pero siempre —como muestran los rituales públicos, antiguos y modernos, del duelo— siempre apuntando a, generando un espacio vacío, superior, ideado... El espacio de lo sagrado, de lo anómalo, de lo prohibido...

Duelo es la experiencia sin nombre de la pérdida, es la singularidad, lo peculiar, lo irrepitable, lo único que no se sosiega si no es en el enraizamiento con lo simbólico, con el plano del discurso, la representación ceremonial que lo comunitario pone (constitutivamente). No es un mero «airear la pena», es pensarla en su necesario estatuto de lenguaje entre lenguajes arrogantes (como el lenguaje del amor, en las *Figuras del discurso amoroso* de Roland Barthes), atravesado por el duelo común

que la sostiene y no acierta a decirla, lo mismo que el duelo común no se agota (recordemos los atentados de Madrid el 11 de marzo de 2004) en el sentir dolor de cada cual.

Nuestra cultura está confrontada continuamente en un proceso menudo, apenas perceptible que se me ocurre llamar de «duelo por lo imperfecto», la competitividad feroz como tributo a una vida regida —dicen que lógicamente— por la rentabilidad). Competimos y nunca llegamos. Enseñamos a competir y tememos que no lleguen. Pero también tememos llegar, tememos el triunfo porque supone estar ya del otro lado... Supone denegar definitivamente el duelo. Dar anti-depresivos cuando de lo que se trata es de asumir el vendaval que a uno le lleva, para transitarlo y poder salir nuevo de él.

Las esquelas de difuntos tenían antaño una fórmula retórica. Venía el nombre del finado, luego los de sus deudos y terminaban diciendo: «al comunicar tan sensible pérdida». Ese es el reto: cómo comunicar —que no es imponer— es decir, cómo hacer que el trabajo del duelo sea íntimo y éxtimo a la vez. Cómo pasar del espectáculo del duelo (se consumen duelos, como se consumen escenas de guerra, violencia familiar, agresión y muerte de las mujeres...) al duelo asumido como episodio de una condición humana que es abierta y finita. Frágil pero capaz de autoproducirse.

Como sabemos, el lento, el tremendo proceso de incorporar al otro perdido es el meollo del trabajo del duelo. Y para ese trabajo, que no depende de la lógica productiva sino de la lógica del deseo y su apropiación, se requiere un dispositivo, un ámbito el que llamamos procedimiento o ritual (o regla, o dirección de la cura): aquel que

- a) se pliega y atiende al *tiempo interior* (al tiempo sin tiempo de lo inconsciente), es decir, al juego de corrientes y contracorrientes, olas y rosotros, imágenes de la mismas personas en distintos tiempos, o huellas de tiempos fugaces sobre un mismo rostro;
- b) se pliega a este tiempo pero accede a él a través de la *representación*: el mar interior se da a ver caótico y doloroso, el proceso de apropiación se externaliza, pide reconocimiento —mi duelo es ante todos vosotros, no en exhibición, sí en lo que deja de salida del umbral— y ese proceso doble.
- c) genera nuevas formas de interacción, tiene efectos sobre la moral de la comunidad: no esconderemos el dolor, dejaremos que el grupo lo vea, lo acompañe siquiera en silencio, no lo haremos espectáculo ni culebrón televisivo, no taparemos el dolor de la vida, ni dejaremos de intentar, como Bataille decía, amar la vida incluso en la muerte.

Este proceso de cambio, entre lo social y lo propio del duelo antiguo y del moderno, lo expresa bien Freud en este fragmento de *Tótem y tabú* (1913), que me sirve de cierre del apartado:

Si abarcamos en ojeada panorámica el vínculo de los supervivientes con los muertos en el curso de los tiempos, es innegable que su ambivalencia se ha relajado extraordinariamente. Ahora consigue sofrenar la hostilidad hacia los muertos, inconsciente pero siempre pesquisable, sin que para ello necesite de un gasto anímico particular. Donde antes se combatían el odio satisfecho y la ternura dolida, hoy queda como una cicatriz la piedad, que exige «De mortuis nil nisi bene». Solo los neuróticos siguen enturbiando el duelo por la pérdida de uno de sus deudos con ataques de reproches obsesivos, cuyo

secreto es, según revela el psicoanálisis, la vieja actitud ambivalente de los sentimientos. No podemos elucidar aquí los caminos por los cuales se produjo esa alteración ni la medida en que participaron en su causación una alteración constitucional y un mejoramiento real de los vínculos familiares. Pero de la mano de este ejemplo uno se vería llevado al supuesto de que a las mociones anímicas de los primitivos, en general, les corresponde una medida de ambivalencia más alta que la que se encuentra en los hombres de cultura hoy vivientes. A medida que disminuyó esa ambivalencia, poco a poco desapareció el tabú, síntoma de compromiso del conflicto de ambivalencia. Acerca de los neuróticos, que están constreñidos a reproducir esta lucha y el tabú que de ella surge, podríamos afirmar que han recibido una constitución arcaica como resto atávico y ahora se ven obligados a compensarla al servicio del requerimiento cultural a costa de un enorme gasto anímico.

TRABAJO DE DUELO

*Cuando todas tus hermanas
estén poniéndote el velo
oirás las tristes campanas
cómo repican a duelo*

(Tata Nacho, o sea Miguel Aceves Mejía)

Como sabemos, Freud y los suyos, los primeros suyos, se pusieron muy pronto — poco después de la *Traumdeutung*— a recorrer analíticamente otros relatos no clínicos para detectar en ellos (porque detectaban en ellos) figuras semejantes a las de lo inconsciente (estructurado como un lenguaje) que en el síntoma brotaban. Resultado de esto son los interesantes trabajos (en los que todos participan: Abraham, Ferenczi, el propio Adler) sobre las tragedias (griegas o shakespearianas) o sobre los cuentos populares y el folklore... Con esta mención quiero invitar a hacer el nexo con la otra vertiente apuntada: la de la tarea íntima del duelo. Cuando decimos que es íntima, ya lo sabemos, estamos afirmando que es éxtima, que circula y pide reconocimiento en lo visible, en lo ritual e interactivo de nuestra vida cotidiana. Pero hay un momento que implica recogimiento, o incluso sobrecogimiento interior, el momento de la palabra impar y de a dos (el espacio de la sesión), o de las lágrimas como palabra de quien sufre y el silencio por réplica de quien acompaña. Ese momento es el del trabajo del duelo que, como el trabajo de sueño, tiene su tiempo propio, su ritmo peculiar.

En su esencia Freud nos enseña de qué se trata, al tiempo que nos enseña a distinguirlo de la melancolía. Freud comienza por esta vertiente —que es la de la experiencia de la cura y luego va a la ponderación de su vertiente social— y desde sus primeras hipótesis halla un nexo entre las dos formas de pérdida. Por ejemplo, en el llamado manuscrito G:

Para conseguir algo con este material hacen falta unos puntos de partida firmes. Parecen proporcionarlos las siguientes consideraciones.

a) El afecto correspondiente a la melancolía es el del duelo, o sea, la añoranza de algo perdido. Por tanto, acaso se trate en la melancolía de una pérdida, producida dentro de la vida pulsional.

b) La neurosis alimentaria paralela a la melancolía es la anorexia. La famosa anorexia nerviosa de las niñas jóvenes me parece (luego de una observación detenida) una melancolía en presencia de una sexualidad no desarrollada. La enferma indicaba no haber comido simplemente porque no tenía apetito, nada más que eso. Pérdida de apetito: en lo sexual, pérdida de libido.

Por eso, no estaría mal partir de esta idea: La melancolía consistiría en el duelo por la pérdida de la libido⁴.

De los textos tempranos quiero destacar también este de carta a Fliess en el que Freud mismo condensa su duelo mayor: el fallecimiento del padre.

(2 de noviembre de 1896)

[...] Tengo que contarte un lindo sueño de la noche que siguió al entierro; estaba en un local y leía ahí un cartel:

«Se ruega cerrar los ojos».

Al local lo reconocí enseguida como la peluquería que visito diariamente. El día del sepelio tuve que esperar algo ahí y por eso llegué un poco tarde a la casa del duelo. Mi familia se mostró entonces descontenta conmigo por haber yo dispuesto que los funerales fuesen discretos y sencillos, lo cual luego se reconoció muy atinado. También me echaron un poco en cara el retardo. La frase del cartel es de doble sentido y quiere decir, en ambas direcciones: «Uno tiene que cumplir con su deber hacia el muerto». (Una disculpa, como si yo no lo hubiera hecho y necesitara indulgencia; y el deber tomado literalmente). El sueño emana, entonces, de aquella inclinación al autorreproche que regularmente se instala en los supérstites.

Es llamativo este fragmento, además de ser conocido, precisamente por vincular tres dimensiones internas del trabajo del duelo:

- a) la relación con el deber, es decir, con la ley moral (prefiero decir *ley moral*, en vez de simplemente *ley*, porque aquí entramos en lo que Kant nombra como la orientación formal de la voluntad, no una limitación general extrasubjetiva),
- b) el ritual social que expresa y funda el vínculo familiar comunitario y
- c) la representación del sujeto.

En este caso un Freud que se reconoce proclive a la visita diaria al peluquero (en su ancianidad, como sabemos por biógrafos, el peluquero va a diario a su casa a recortarle barba y pelo). Un sujeto que se representa acicalado, presentable, que se cuida, y por ello se retrasa a cumplir su deber y la norma social.

«El sueño —el trabajo que es el sueño— emana, concluye Freud, de la inclinación al autorreproche que regularmente se instala en los supérstites». Me permito llamar la atención sobre algo también sabido: que el sueño es la vía de exploración del trabajo (fallido o no aún no se sabe) del duelo, como lo es el síntoma. El autorreproche de los supérstites es una expresión que además de convenirle a una severa novela gótica, nos abre a la vertiginosa realidad del duelo como vínculo truncado: yo sobrevivo, luego soy culpable.

El *quid pro quo* está en que al tiempo que experimento esto, me acontece detectar los siniestros sentimientos vergonzosos del desear la muerte del padre. Esa es la ambivalencia, la doble vertiente del Edipo. Esa es la tensión tremenda del trabajo del duelo. Entre sentirme culpable por sobrevivir y sentirme desgraciado por la pérdida, resulta más «presentable» en la moral social —matriz del victimismo, y presente en numerosos relatos populares⁵— la segunda posición. Así que el trabajo de duelo permitido sería subrayar el sentirme desgraciado por la pérdida.

La otra dimensión se actúa en el síntoma. Y me limito a apuntar un par de ejemplos también tempranos de Freud.

El primero es del anexo a la carta 64 a Fliess, llamado Manuscrito N [Anotaciones III] del 31 de mayo de 1897) donde formula el deslizamiento a la neurosis: el duelo como puerta (no sé si cerrojo) de la neurosis.

Los impulsos hostiles hacia los padres (deseo de que mueran) son, de igual modo, un elemento integrante de la neurosis. Afloran conscientemente como representación obsesiva. En la paranoia les corresponde lo más insidioso del delirio de persecución (desconfianza patológica de los gobernantes y monarcas). Estos impulsos son reprimidos en tiempos en que se suscita compasión por los padres: enfermedad, muerte de ellos. Entonces es una exteriorización del duelo hacerse reproches por su

muerte (las llamadas melancolías), o castigarse históricamente, mediante la idea de la retribución, con los mismos estados [de enfermedad] que ellos han tenido. La identificación que así sobreviene no es otra cosa, como se ve, que un modo del pensar, y no vuelve superflua la búsqueda del motivo.

Parece como si en los hijos varones este deseo de muerte se volviera contra el padre, y en las hijas contra la madre. Una muchacha de servicio hace de ahí la transferencia de desear la muerte de su patrona para que el señor pueda casarse con ella.

Lo destaco por la conexión íntimo-público, ya apuntada en este Freud que culmina la interpretación de los sueños. Retengamos el término exteriorización del duelo que consiste en hacerse reproches... o en enfermar históricamente como aquellos cuya muerte se nos puso delante por obra y gracia del deseo, y la espantamos de palabra, pero se instala en nuestro cuerpo.

Este es el ejemplo del caso canónico Elisabeth von R., recogido en los *Estudios sobre la histeria* (1893-1895):

Hay buenas razones para que el cuidado de un enfermo desempeñe tan significativo papel en la prehistoria de la histeria. Una serie de los factores eficientes en ese sentido es evidente: la perturbación del estado corporal por dormir a saltos, el descuido del propio cuerpo, el efecto de rechazo que sobre las funciones vegetativas ejerce una preocupación que a uno lo carcome; sin embargo, yo estimo que lo esencial se encuentra en otra Parte. Quien tiene la mente ocupada por la infinidad de tareas que supone el cuidado de un enfermo, tareas que se suceden en interminable secuencia a lo largo de semanas y de meses, por una parte se habitúa a sofocar todos los signos de su propia emoción y, por la otra, distrae pronto la atención de sus propias impresiones porque le faltan el tiempo y las fuerzas para hacerles justicia. Así, el cuidador de un enfermo almacena en su interior una plétora de impresiones susceptibles de afecto; apenas si se las ha percibido con claridad, y menos todavía pudieron ser debilitadas por abreacción. Así se crea el material para una «histeria de retención». Si el enfermo cura, todas esas impresiones son fácilmente desvalorizadas; pero si muere, irrumpe el tiempo del *duelo*, en el cual solo parece valioso lo que se refiere al difunto, y entonces les toca el turno también a esas impresiones que aguardaban tramitación y, tras un breve intervalo de agotamiento, estalla la histeria cuyo germen se había instilado mientras se cuidaba al enfermo.

En ocasiones, este mismo hecho de la tramitación con posterioridad (*nachträglich*) de los traumas reunidos durante el cuidado al enfermo se encuentra también donde no se genera la impresión global de la condición patológica, pero el mecanismo de la histeria se ha mantenido. Así, conozco a una señora de elevadas dotes que padece de una leve afección nerviosa; todo su ser testimonia a la histérica, aunque ella nunca ha importunado a los médicos y jamás se vio obligada a interrumpir el cumplimiento de sus deberes. Esta señora ya ha cuidado hasta la muerte a tres o cuatro de sus deudos queridos, y cada vez hasta llegar al total agotamiento físico, pero luego de esas tristes operaciones no contrajo enfermedad alguna. Sin embargo, poco después de la muerte del enfermo empieza en ella el trabajo de reproducción que vuelve a ponerle ante los ojos las escenas de la enfermedad y de la muerte. Cada día recorre una de esas impresiones de nuevo, llora por ella y se consuela —uno diría: en su tiempo libre—. Semejante tramitación se le enhebra a través de los quehaceres del día sin que ambas actividades se enreden. Y el todo va pasando en ella por orden cronológico. Si el *trabajo de recuerdo* de un día coincide exactamente con un día del pasado, yo no lo sé. Conjeturo que ello depende del tiempo libre que le dejan los quehaceres hogareños.

De aquí retengo el tiempo del duelo y su límite con el tiempo del negocio y del ocio, o de la enfermedad y del cuidado. Así como el carácter *a posteriori* del reconcimiento (del trabajo de recuerdo) que abre lo cerrado por la presentable ética social.

En *Duelo y Melancolía*, obra comentada en este seminario por personas más competentes que yo, Freud apunta a una distinción radical que se verá corroborada por Lacan, pero también desplazada por él. No se trata de compensaciones del orden de la carencia o de la falta, de lo que falta que puede ser devuelto. Por eso nuestra insistencia, tozuda, en que *manque* no lo traduzcamos mecánicamente por falta o por carencia. Detrás de estas experiencias de pérdida en la relación de objeto, Lacan acaba mostrando que son metonimia de una experiencia mayor: la de la manquedad que es la nuestra como seres mortales. No seres para la muerte, de forma individual y

aislada, sino de seres para el otro: la muerte, como la pérdida, es vincular. No es algo que le acontece a un Ser o a un átomo de él, el individuo.

Este es el umbral del análisis de la melancolía. «Lemancolía» (acabo de cometer esta errata y la destaco) apunta a la manquedad esencial (*le manque*) que nos constituye. Ese es el punto de llegada, el soporte de ambos procesos (duelo y melancolía), pero el duelo tiene que ver con la pérdida que se refiere, que nos remite a un objeto. Un objeto que se pierde que, sobre todo, se *nos* pierde. Se me pierde a mí.

La reparación, el trabajo del duelo tiene que ver con la capacidad de incorporar (nunca se ha dicho tan literalmente) al otro objeto de mi deseo *precisamente como ya perdido*.

La transubstanciación del tótem en objeto tabú y por ello tratable (es inasible y lo tiendo al alcance de la mano) que ocurría en la primera vertiente, la ritual, del duelo se opera aquí de una manera estructuralmente homóloga pero experiencialmente diversa.

¿En qué sentido? Pues posiblemente la diversidad, difícilmente salvable, tenga que ver con un indicio de nuestro entorno cultural. Lo describo con todo cuidado y con mero valor de hipótesis.

Hace un momento veíamos que los rituales de duelo, rituales comunitarios, cumplen un papel potencialmente saludable de reconstrucción simbólica, ceremonial, de los vínculos comunitarios, de la transmisión. Manifiestan y hacen consistir la experiencia del linaje, de la transmisión de la cultura. Y seguramente son saludables porque se mantienen en ese margen, en ese borde de la celebración, señalan la otra cara del orden profano que constituye nuestra vida social. El vínculo social, el que se resquebraja y se afirma en cada experiencia de pérdida y de duelo, esta hecho de dos caras, lo profano (visible, pautado, normal) y lo sagrado (prohibido, invisible o detectable en los márgenes espaciales o temporales, anómalo). Por eso en los rituales, como vemos, se atisba el fundamento, como diría Durkheim, el par necesario de opuestos para formar las estructuras elementales de la vida religiosa (religiosa, me apresuro a aclarar, en un sentido que nada tiene que ver con las confesiones establecidas que prohíben lo sagrado y lo administran desde lo santo)⁶, es decir, de la vida social en sí.

Por aquí accedemos a señalar y poner como inaccesible algo muy importante: el reverso de lo social. Esa otra cara —la que Bataille llamaba *la parte maldita*— que está configurada, como sabemos muy bien a través de la experiencia del análisis, por el multiforme mundo del deseo, del sujeto de lo inconsciente. En ella Tánatos pugna por revertir y hacer cesar el pulso de la individuación, de la fundación que es hija de Eros... y lo hace —si me permiten que cambie de clave— porque lo real (acaso el verdadero nombre del tánatos freudiano) muestra con su impresencia (no es representable ni presentable) el límite radical de lo que hacemos dentro y fuera, peculiar y común.

Estructuralmente parece que eso mismo ocurre en el trabajo del duelo individual. El indicio cultural que por fin enuncio dice así: ¿cómo es posible que habiendo aún en ciertas culturas, rituales que sirven de espacio y tiempo a la representación del duelo de la comunidad, el trabajo del duelo particular encuentre expresiones difíciles,

redundantes, que bloquean y no dan salida?

No me refiero solo, si empiezo por lo más superficial (que seguramente será lo único profundo que quiero decir) a la coexistencia (más en México que es España) de fiestas de muertos (en México dicen muertitos, diminutivo cariñoso que supera el mocho, «festividad de los fieles difuntos», tan español y tridentino), a la coexistencia de rituales que al menos desde fuera (como ocurre con la Semana Santa española) parecen tramitar una cierta catarsis, una expresión del vínculo de pertenencia antiguo, del nexo comunitario aun en medio de la fragmentación societaria de las metrópolis o de este mundo ancho y ajeno. Estos rituales coexisten con un repertorio infinito de canciones de ardid, baladas, neoboleros, pseudodanzas, en las que quien canta no hace otra cosa que el lamento incesante del duelo no resuelto. Como Manuel Machado dice: *mi pena es muy mala porque es una pena/ que yo no quisiera que se me quitara*. Es decir: *ya sé que vas a casarte, ¿no?* Y lo sé precisamente porque *a mi me lo ha dicho el viento*, bueno pues que sepas que *un mismo día serán mi muerte y tu casamiento*. Perpetuo mariachi del victimismo que es gozo.

Esto en la superficie, es decir en la parte importante de la hipótesis. A lo que abre es a al pregunta más formal: ¿qué es lo que impide el trabajo del duelo, lo convierte en proceso irresuelto de repetición, que cae al plano indicible del síntoma?. La teoría de la cura tiene respuestas y trabaja en ellas en el presente. Mi apunte se queda en el contexto de la clínica: ¿qué es lo que hace que en nuestra cultura se tapone, se obture el trabajo del duelo, su vivencia y su expresión?. Esa es la transformación que a Freud preocupaba en la medida en que salpica sus escritos de referencias al dolor y al duelo distinguiendo con la sobriedad que le caracteriza entre experiencias normales de duelo (que duran uno o dos años, que duelen pero no matan) frente al mentimiento en el estado de muerte que es la neurosis. De muerte en el sentido de repetición, cabeza vuelta atrás, no fluir de la propia energía fundante, incapacidad para querernos vivos.

HACIA UNA ÉTICA DEL DUELO

*deseando una cosa
parece un mundo
luego que se consigue
tan solo es humo*

(copla flamenca)

Como ya hemos visto, la experiencia del análisis ayuda a diferenciar el duelo de la melancolía (Freud) y nos introduce en una dimensión nueva respecto de la pérdida. Esta, la pérdida, es vía del conocimiento de nuestra manquedad o incompletitud constitutiva (*manque*). Si esto es así, deberíamos poder exigir, querer, construir una sociedad, unas formas de vinculación y de cooperación que no sigan tapando esto. Que no lo sigan denegando. No se trata de poner en plazas y salones relojes con el dictum barroco *Memento mori*. Sobre todo porque no es solo algo que adviene (pérdida, duelo, muerte), posiblemente porque del análisis hemos aprendido a barruntar una potente y secreta verdad: no son acontecimientos que sin más sobrevienen, como de una bóveda barroca bajando a cada mortal, sino que tienen que ver, mantienen vínculo con el deseo del sujeto.

Peut-être que le moment est venu de lâcher prise (tal vez ha llegado ya el momento de largar amarras) esta frase me conmueve y pertenece a la escena en que un viejo psicoanalista francés —nuestro admirado, recientemente desaparecido, Max Cocoynaq— y se despide, con esas palabras, consoladoras y justas, de una persona enferma que fue su analizante. Que esta fallece en paz horas después no es resultado de un ensalmo: es la puerta que muestra el vínculo del sujeto. Nadie sabe —repetí muchas veces con Eugenio Fernández, el amigo filósofo que sufrió con temple un tratamiento tremendo— nadie sabe lo que puede un cuerpo. La frase es de Spinoza, el filósofo sufrido. Pero ya no es una frase académica. Nuestro amigo lo supo, lo mostró, con la misma sobriedad con la que hemos compartido, con la que siguió enseñando hasta el final.

La sociedad y la cultura en que vivimos ha ido perdiendo experiencias y rituales de duelo en los que poder elaborar dicha dimensión fundante. Al prohibir representar, elaborar el dolor y su experiencia, al prohibir la expresión del duelo, la intimidad queda cortada de su propio potencial ético. En el sentido en que moralizar la vida no es seguir ritualmente códigos, sino construir valores, que no son títulos de bolsa, sino que son senderos para vivir y morir.

Si tuviéramos que sintetizar en unos pocos elementos y fundantes lo que podríamos llamar una ética del duelo que no niegue la experiencia del dolor (de la pérdida, de la muerte), podríamos situarnos en la posición en la que Lacan abre su gran pregunta sobre la ética del psicoanálisis: al fin y a la postre, viene a decir, ¿qué se puede afirmar que la experiencia psicoanalítica aporta como experiencia moral? Como recordamos, la respuesta se sintetiza en el claro pero no fácil de traducir «*ne pas ceder quant à son désir*»: no cejar, no bajar la guardia en lo que toca al propio deseo. No dejar de examinar los procesos de duelo, lo que se deja atrás, lo que se deniega, lo que reconsidera. Si toda época sueña la siguiente (dice Benjamin siguiendo a Michelet), tenemos mucha tarea en el análisis de lo soñado y no actuado. Generacionalmente, comunitariamente. Sabemos que Lacan —de quien poco he hablado, pues doy por supuesto que aquí se trabaja con detalle su aportación— desborda la mirada de Freud, en una doble dirección: supera su acotación clínica (médica dice Allouch) en la medida en que las experiencias del duelo no se detienen en lo normal de su duración, sino que abren a otro registro, más allá de la culpa, pero a través de ella; pero también descubre que en la esencia misma de la experiencia del análisis el duelo, la ventana abierta a la dimensión de pérdida de la condición humana, es central.

La corrección de las miras de Freud aparecen por doquier, entre otros lugares en este fragmento del Seminario 6, *El deseo y su interpretación* (22 de abril 1958):

Se permanece en algo vago, que explica la detención de toda especulación alrededor de esta vía abierta, sin embargo, por Freud, alrededor del duelo y la melancolía, por el hecho de que la pregunta no fue articulada convenientemente. Atengámonos a los primeros aspectos, a los más evidentes, de la experiencia del duelo.

El sujeto se hunde en el vértigo del dolor, se encuentra en una relación, en cierto modo, aquí ilustrada de la manera más manifiesta, por lo que vemos que ocurre en la escena del cementerio: el salto de Laertes en la tumba y el hecho de que abraza, fuera de sí, el objeto cuya desaparición es la causa de este dolor que, en realidad, en el tiempo, en el momento de este abrazo, es, de la manera más manifiesta, una especie de existencia tanto más absoluta, que no corresponde a nada que exista.

En otros términos, el agujero en lo real, provocado por una pérdida, una pérdida verdadera, esta especie de pérdida intolerable al ser humano que provoca, en el duelo, ese agujero en lo real, se

encuentra, por esta misma función, en esta relación que es la inversa que aquella que promuevo delante de ustedes bajo el nombre de *Verwerfung*.

El desplazamiento del interés por el duelo de la clínica de las neurosis a la de las psicosis, lleva a Lacan a sugerir la necesidad de hacer un trabajo de base etnográfica en el que mostrar que es todo el aparato simbólico el que se pone en juego en los rituales. Pero, de fondo, hay más. En el seminario *Sobre la transferencia* o sobre el *Banquete* de Platón (28 de junio de 1961) implanta y reúne los diversos sentidos de la experiencia del duelo al ponerla en el centro mismo del análisis:

Lo que Sócrates sabe, y que el analista debe entrever, es que con respecto a «a» la cuestión es muy distinta de aquella del acceso a ningún ideal. Lo que está en Juego aquí en esta isla, este campo del ser que el amor no puede sino circunscribir, es algo de lo cual el analista no puede más que pensar que cualquier objeto lo puede llenar.

Somos llevados a vacilar sobre los límites en que se plantea esta cuestión: ¿qué eres tú? con cualquier objeto que entra una vez en el campo de nuestro deseo.

Que no hay ningún objeto que tenga más valor que otro. Es en torno al duelo que está centrado el deseo del analista. Agatón, hacia quien se dirige el elogio de Sócrates, es el más tonto de todos, y es a él a quien se atribuye haber dicho, bajo la forma ridícula, lo que hay de más verdadero en el amor. Él no sabe lo que dice, y no por eso es menos el objeto amado. Y Sócrates dice a Alcibiades: «todo lo que me dices es para él».

La realidad, que se le desdibuja al «duelista» (al doliente) de Freud, se ve desplazada por la postulación del tercer anillo borromeo: lo real. Y desde ese impresentable, el duelo no encuentra ocasión de sedarse con simulacros. Pide cuentas a la comunidad, pero pide también cuentas a quien lo tapa o lo deniega en su dimensión profunda. No se desprende de la supuesta condición hueca del ser el entregarnos a la consagración nihilista de lo trágico y de la dominación (diciendo que es inevitable). De la condición de límite se desprende más bien una ética del cuidado que atienda al tiempo del duelo, de la pérdida en cada cual y en el espacio vincular.

La ética del duelo parece pues fundarse en la responsabilidad por las pérdidas. Ser responsable supone hacerse cargo de lo que se prefiguró y del paso a su actuación, de los sujetos en proceso que se implicaron y de lo que supieron o pudieron dar de sí, en el sentido de engañarse o no sobre su deseo. Como dice nuestro poeta Antonio Gamoneda en el título y contenido de su último y deslumbrante libro: arden las pérdidas. Ese fulgor conviene que no lo apaguemos.

¹ De acuerdo con Ignacio Gárate, proponemos ambos introducir, además de *déficit* como equivalente de *manque* (incompletitud incolmable, estructural) con menos problemas que «carencia» o «falta», este término de *manquedad* o condición de manco. Presente en varios autores, curiosamente en Valle Inclán.

² Lo desarrollo en mi libro *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Antonio Machado, Madrid, 2001.

³ R. Espósito, *Communitas*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

⁴ Anexo a la carta a Fliess, posiblemente del 7 enero 1895. Las citas son de la edición electrónica de Amorrortu.

⁵ No me resisto a sintetizar (ya sé que esto no se hace) la historia moral de una canción de duelo, una copla española, llamada *La Chiclanera*: El sujeto en cuestión se va con una «moza volandera» de un colmado. Su pareja le da puerta. Él, andando el tiempo, se la vuelve a encontrar sufriende aún y reúne aplomo bastante como para proponerle: «tú sufres, pero como yo también he sufrido, pues somos dos sufridores, así que, eso, volvamos a empezar...»

⁶ Aunque esto no pide notas, remito a un trabajo mío de hace unos años *La sociedad como libro: lo*

sagrado y lo santo en Levinas. Número monográfico sobre E. Levinas, Anthropos, Barcelona, 1999.

LEJANO COMO UN PADRE: LO POLÍTICO DESPUÉS DE LACAN

No muy alto y sí amable,
lejano como un padre,
jamás olvidaré al hombre que quiso
ponerme un piso

(Manuel Vázquez Montalbán)

Las figuras paternas que el debate y la teorización psicoanalítica se traen entre manos en las dos últimas décadas tienen un correlato en el debate político. Así, el decaimiento de la función paterna, además de ser un lugar común en el análisis sociológico, cuestiona el lugar central de la figura del padre en la constitución del sujeto de lo inconsciente. Reflexionar este par desigual (padre social/padre inconsciente) surte efecto en el seno del pensamiento que surge de la experiencia del análisis pero también en la reflexión filosófica sobre el vínculo político y sus sujetos.

Propongo recorrer el carácter frágil de padre mítico (Edipo), el padre en Freud, el padre en Lacan, algunas ampliaciones poslacanianas y, finalmente, algunos rasgos del discurso político del padre.

1. EL PADRE SIEMPRE ESTUVO TOCADO DEL ALA

La primera sorpresa, si nos remitimos a la lectura de los mitos que abonan la localización de la función paterna en la estructura del Edipo, es que la figura paterna, lejos de haber decaído en las últimas décadas (con la crisis de la producción industrial y la familia nuclear productiva), está tocada del ala, está en déficit desde los tiempos remotos que el mito alberga¹.

En los mitemas de la saga de Edipo, según el análisis de Lévi-Strauss, en aquellos que resumen el punto de llegada de las figuras, aparecen las siguientes carencias implícitas en los nombres propios de estos padres:

- Lábdaco (cojo) es el padre de Layo.
- Layo (zurdo) es el padre de Edipo.
- Edipo (pie inflamado) es el padre de la prole compleja (Eteocles / Polinices, Antígona / Ismene).

Cojo, zurdo, inflamado son indicadores de una función mítica clara: el tributo que se paga por pasar de la condición de naturaleza a la de la cultura. Hasta aquí Lévi-Strauss.

Si leemos el mito en su contexto político, aparece que la función mediadora del padre es una función no solo entre naturaleza y cultura, sino en el juego de equilibrios y repartos rituales que tratan de superar la situación de la horda primitiva y su exterminio generalizado.

Así, la desmesura (*hybris*) que engendra la caída del padre se ve producida no por una falta metafísica, sino por una afrenta política, por una transgresión ritual (la violencia ejercida para con un huésped de otro Laos). El mito, con todo su aparato de personajes, desde el híbrido Tiresias a la no menos híbrida Esfinge, supondría el refuerzo ideológico de la norma que obliga a los *laoi* a mantener el equilibrio con el

extraño (*xenos*) no enemigo mortal².

La primera lectura psicoanalítica del mito de Edipo Rey —primer contexto civilizado, tras el mito de la horda primitiva, de la función paterna y su caída— nos sitúa ante tres dimensiones de lo paterno que vinculan su función inconsciente y su manifestación política. Podemos resumirlas como sigue:

A) *Del padre transgresor al padre dañado: esos padres que anticipan la caída de la función paterna*

En los primeros relatos con valor político, nos encontramos la figura del padre transgresor (en la figura de Layo, que arrastra el baldón de su padre y que a su vez comete el crimen ritual o ceremonial que tiene directamente valor político). Lo que aparece en el relato edípico es la presencia de un padre dañado (claudicante), como señal de la violencia de la humanización, o de un padre confuso (dañado con la *ate*, con la ceguera que incapacita para discernir el destino de uno y de la polis).

Estos avatares del padre clánico son leídos, por lo común, desde la antropología, como antecedentes de una figura mayor, ordenada y poderosa del padre político. Esta lectura sublimada no hace justicia a la realidad con la que se enfrenta el psicoanálisis: la figura del padre no tiene el poder, se le atribuye; no es completa, es completada por el discurso del reconocimiento que sutura la carencia de quien de hijo pasa a súbdito.

B) *La novela familiar del neurótico, ejemplificada en el Edipo*

La pregunta identificadora con respecto al Edipo Rey no es «quién es» o «cuál es la fuente de su poder», sino «quién se cree que es». Esa es la novela familiar del sujeto del núcleo edípico. La pregunta que muestra su no linealidad (lectura del linaje patri o matrilineal), sino la eficacia identitaria que se da en los espacios cruzados.

En el caso de Edipo, tal como indicamos en nuestros trabajos mencionados, aparece una red de personajes e identificaciones que son propias de los distintos territorios que los sujetos atraviesan.

En *La ciudad y la esfinge* mostramos que las formas de identificación y desidentificación con respecto a las figuras parentales (y paternas en concreto) tienen tres escenarios determinantes:

- a) La tierra ajena no reconocida. Edipo parte de la identificación con sus padres de adopción corintios, su temor a la transgresión le lleva a dejar estas figuras y este reino y huir. Su punto de llegada le parece objeto de conquista y no de destino.
- b) La tierra propia no reconocida. Edipo llega a su tierra natal, Tebas, como a territorio de fundación. Sus padres legítimos no parecen ni adoptivos (uno es muerto, otra es desposada). Sus padres adoptivos constituyen el origen perdido.
- c) El terreno entre las dos tierras. El espacio de los encuentros sorprendentes y terribles: la Esfinge derrotada, el padre muerto, la madre desposada, el descubrimiento del propio crimen inconsciente.

Esos tres escenarios muestran en clave narrativa, alegórica, la complejidad de las identificaciones paternas.

C) *La enseñanza de la incompletud: del sujeto respecto a su deseo*

El punto de llegada es la constitución de un sujeto que sufre de una constitución peculiar. Que está regido por la manquedad (*manque*), por un doble camino:

- a) Lo no accesible del sujeto del deseo. Como el padre claudicante así el sujeto que lo secunda, lo internaliza, decae en su completad. No sabe de su deseo.
- b) La culpa inconsciente de Edipo en su desempeño político. Obrar de modo imprevisto, desmesurado, más allá de la norma positiva, supone el reconocimiento de un orden de la cultura, administrado por el padre, que tiene sus formas de equilibrio y transgresión que afectan a la constitución misma del sujeto.

Así pues, este recorrido siempre abierto por el escenario del mito y de la leyenda, y luego de la tragedia escrita y representada, nos muestra un contexto político del declive del padre, puesto que sus avatares tienen ese carácter intrínsecamente político: el de la polis anudada con la escena de lo inconsciente, con la otra escena.

Esta línea de lectura e interpretación nos lleva a reconocer:

- a) el carácter cívico-político de la Esfinge: que pone pruebas políticas (que se leen en clave metafísica),
- b) el carácter ritual, público, de la transgresión este desencadena a la vez el castigo de la ciudad y la tragedia de Edipo,
- c) el carácter problemático de la incorporación política y ética del extranjero,
- d) el carácter del mismo extranjero, que no solo es otro, sino de otros *laoi*: lo que expresa la dificultad de la exogamia (y de la prohibición del incesto) como clave.

¿Qué ocurre, pues, con esta figura bicéfala o bidimensional que es la paterna, en su itinerario a través de las formaciones institucionales? ¿Cómo se modula, cómo afecta a la constitución del sujeto, dada la invariancia como figura del Edipo que se erige en estructura normativa psíquica y cultural para toda criatura nacida de madre?

El padre va sobre el tiempo, flotando como un cuerpo extraño, por más que su lugar central sufre desplazamientos y negociaciones, rechazos y sobre todo diversas formas de reconocimiento, es decir, de atribuciones del poder que le constituye. Percha en la que se cuelgan todas las jerarquías y las desigualdades, el padre atraviesa varios dualismos antagónicos:

1. *Oikos* — *polis*. Es transmisor de la autoridad de la casa y mediador con la polis.
2. *Famulus* — *pater familias*: es constitutivo de la filiación desde la familia extensa.
3. *Estamento* que sustituye y engloba al *pater familias*: Queda subsumido en el poder estamental al que presta su prestigio y sus atributos.
4. Subsunción del *padre* en el *Soberano*. En la constitución de los estados, la autoridad paterna se esencializa en el espacio político. Es la figura paterna del Rey, del Monarca absoluto.
5. Peculio y fuerza de trabajo: la familia industrial. La figura paterna administra los recursos y se autoriza a los beneficios. La autoridad transita del *padre* al *padrone*.
6. *Diseminación* en el ciudadano —individuo y *añoranza* de la comunidad. La figura paterna se desdibuja en las variantes de la fratría como alternativa al

monopolio de la figura paterna.

Y de ese contexto, sincrónica y diacrónicamente plural, surgen las que Juan B. Ritvo llama «cuestiones candentes»³:

- a) el estatuto de la feminidad y de la organización falocéntrica en la vida psíquica,
- b) la naturaleza de la paternidad y de la maternidad en su relación con la cultura y el orden simbólico,
- c) el estatuto de la ley paterna en su relación con las normas históricas.

Sigue Ritvo:

Se trata de definir qué relación mantiene hoy la realidad psíquica de la paternidad con una figura histórica que llamo «el Padre», y que corresponde a una organización de la filiación en función de poderes atribuidos a los padres /.../ Cuando el padre no tiene ya poderes como tal, se le reconoce un valor de referencia que estaría fuera de lo político, fuera de la deliberación y que evidentemente es la fórmula última que reviste su poder (O.C., 63).

Un comentario. No sé si realmente está fuera de lo político la figura psicoanalítica del padre. Sí se presenta como padre intangible para la deliberación, pues opera como un funtor indispensable en las fórmulas de la sexuación. Seguramente la discusión que llevamos entre manos hace que este poder de última hora sea él mismo fuertemente cuestionado. Pero veamos este otro fragmento que matiza especialmente bien el entreverado psicopolítico de la figura paterna.

Es cierto que las sociedades democráticas se han distinguido en su esfuerzo por desvincular el sujeto ciudadano de la minoría del modoparental de la sujeción. Pero están lejos de haber alcanzado lo que reproduce esta sujeción y que es el resorte de lo que llamo «solución paterna». El Padre es una solución histórica que esta a punto de dejar el lugar a otros arreglos de las relaciones entre los sexos y las formas de poder. El Padre nombra, ni más ni menos, que el reto que vincula en occidente religión y política. La cuestión del padre liga indisolublemente la del poder y la del sujeto: representa una manera de definir una relación con el poder, calcada sobre los vínculos que establecen con la figura paterna e incluso sobre el modo de otras sociedades (63-64).

2. LA CIFRA DE LAS POSICIONES PATERNAS: DE LA ESFINGE AL PADRE Y MÁS ALLÁ

Freud sitúa la pregunta por la identidad en medio de esta saga mítica sobre el padre, que es el Edipo, que es el recurso a la Esfinge. Pero notemos que cuando Freud se refiere a la Esfinge, en pocos momentos en que lo hace relativamente al margen del mito de Edipo, hace referencia a la permanencia ritual de una pregunta en el proceso de autoconocimiento de los infantes. A saber, como con la Esfinge, niños y niñas, sobre todo niños, se preguntan sobre su origen, a saber sobre su sexuación.

No diré que arranca esta vinculación entre pregunta por la edad —pregunta por el sexo de las cualidades emblemáticas de la Esfinge griega (alada, de cola serpentina), pero no se puede ocultar que en el entramado narrativo el nexa está preparado. Lo que ocurre es que Freud no lo explicita. Por eso llama la atención que cuando habla de la intriga que niños y niñas tienen acerca de su carácter sexuado, remita Freud, tan cuidadoso en materia de relatos, a la pregunta de la Esfinge. La Esfinge, como ya

sabemos de sobra, pregunta por la secuencia de las edades. Si queremos —y como más adelante veremos— pregunta por la temporalidad, por la finitud, por el carácter perecedero de todo ser humano. ¿Por qué Freud utiliza a bote pronto edad por sexo?

Se puede responder que no hay *quid pro quo* alguno, puesto que Freud se limita a utilizar la Esfinge icono como sinécdoque del enigma. Es decir, toma por sinónimos Esfinge y enigma.

Pero también se puede detener la respuesta un momento si a esta formulación se le añade otro elemento del contexto: la pregunta por la sexuación agota la pregunta por el origen. De dónde vienen los niños (que tan distintos son unas de otros), o de dónde vienen niñas y niños que muestran en su tener / no tener una diferencia inquietante, que pide una respuesta no estándar. Tengo la impresión de que Freud anuda estas dos cuestiones y por ello no rescata explícitamente la figura de la Esfinge. La da por supuesta, es decir, piensa que esta ha hecho ya su labor. Por eso puede morir, desaparecer del relato.

2.1. *Padre de Freud*

Veamos algunos de los determinantes de la doctrina freudiana sobre el padre. Si los llamamos determinantes no es porque cierren el recorrido de las dimensiones, sino porque marcan su inicio. Aunque si el resultado es la formación de una estructura atribuida al psiquismo (la red llamada Edipo) entonces el inicio no es tan relevante.

Junto a la formación de la figura mayor, el Padre de la horda, resultado de la lectura de este mito antropológico, Freud nos ofrece la figura principal de Edipo, que es el meollo de su primera configuración. Edipo Rey y la Esfinge forman la primera dupla que configura el padre freudiano.

Moisés es la segunda. Su atención a los sistemas de creencias y su vinculación con las formaciones de lo inconsciente será el gran aporte de Freud, en el contexto de su pertenencia a la cultura judía. El judío sin dios (como se designa a sí mismo en su relación con Pfister) es consciente del valor pregnante del relato del noble israelí (o egipcio: doble desarraigo, como el tebano-corintio) que, como Edipo, nace en tierra extraña, extraña luego su propia tierra y gente y se ve impulsado a la reconquista de la tierra de los antepasados.

Siguen algunos rasgos de ese Moisés y su relación con el propio Shlomo, nombre que el padre le impone a Freud. Nombre oculto, pues, debajo del Sigismund civil, vienés.

2.2. *Como Edipo, Moisés*

Freud transita siempre entre significantes escénicos semejantes. Como Peter Gay muestra, el Edipo que es su lectura de griego en el bachillerato, en la versión de Sófocles, acaba ligándose en su interés —y en el de los estudiosos de los miércoles— con el atormentado Hamlet. El Dios del Sinaí, que Moisés acuña en su primera versión, tiene tintes omnipotentes y terribles que hacen pensar en el mito de la horda primitiva. Dios celoso que castiga en las generaciones siguientes al culpable.

No cabe pues delegar en la Cábala, que puede llegar a ver el episodio de Moisés como la lucha sostenida entre una búsqueda espiritual, abierta a otras dimensiones del

sujeto y de la creencia, contra el ego depredador personificado en el faraón. O en la lectura más abierta a la dimensión de la violencia (que acercaría a Moisés y al asesinato ritualizado de la horda)⁴.

Se trata aquí de indagar precisamente la religión del padre y sus sentidos. Y, en esta óptica, la pregunta por qué es un padre inaugura un amplio arco de recorrido entre dos extremos, de Freud a Lacan (de los mitemas de uno a los matemas del otro) un padre es

a) según el mito de la horda, lo asesinado y comido crudo por sus hijos (que precisamente reviste su carácter de padre cuando entra no solo en su limitación claudicante, sino en su pérdida misma) y en el otro extremo, más reciente, de la formulación:

b) un padre es el nombre que para un sujeto mantiene juntos R, S, I.

Ese carácter mediador, que en el Moisés aparecerá con creces⁵, tiene que ver con ese extranjero incluido en el interior. Con la figura paterna que reúne en sí la carencia de su condición y el poder atribuido de su linaje. Es el *embajador* que viene de otro lugar, en términos sugerentes de Joël Dor⁶. Es quien trae, a la dupla madre-hijo, otra cultura, de la que ambos son distantes por nacimiento y origen. El padre trae un habla y una norma de ese otro país, esa habla reglada contribuye a la separación de los fundidos entre sí, y da lugar a la inscripción del sujeto en la cultura. Esta saga del despojamiento y del abandono de los suyos, hace de Moisés emblema de la condición de la paternidad y la filiación. Saga de abandono que comienza con la historia del niño Moisés, representa la dialéctica de la incorporación del extranjero y su mantenimiento a distancia, convertido en otro nombre. Esta saga es metáfora de la más brutal de las realidades: puesto que todas y todos los hijos de madre somos, para ser, extranjeros y expulsados de nuestra tierra materna originaria, de nuestra madre, de nuestra patria. Así, esta escritura de la teoría tiene su correlato con el escrito psíquico: la escritura de los mitos del padre es, en buena parte, el camino de la transmisión de la teorización psicoanalítica, del despliegue de las dimensiones de sus conceptos. Tal es el padre. Dos aclaraciones de lectura nos ayudan a precisar esta dimensión de exclusión / atribución (de extranjería / carencia) que la saga de Moisés ejemplifica. Una es la conocida de Richard J. Bernstein, *Freud y el legado de Moisés* y la otra, el texto de Solal Rabinovich, ya mencionado, *Escrituras del asesinato*. Tomo dos elementos de ellos.

Bernstein comienza con el prólogo a la edición hebrea de *Tótem y Tabú* (escrita en Viena, en 1930). En él sintetiza Freud su pertenencia al orden paterno, la religión del padre, su separación de él y de la comunidad que lo acompaña, y su afirmación de la pertenencia al pueblo, como especificidad identitaria.

Ninguno de los lectores de la versión hebrea de este libro podrá ponerse con facilidad en la situación afectiva del autor, quien no comprende la lengua sagrada, «se ha enajenado por completo de la religión paterna (*Väterliche Religion*) —como de toda otra— no puede simpatizar con ideales nacionalistas y, sin embargo, nunca ha desmentido la pertenencia a su pueblo, siente su especificidad de judío y no abriga deseos de cambiarla. ¿Qué te queda entonces de judío si has resignado toda relación de comunidad con tus compatriotas?» Respondería: Aún mucho, quizá lo principal⁷.

¿Qué queda del vínculo con el padre tras su declinación? Freud hace ver que la mera pertenencia que está trazada por la comunidad de creencias no es bastante, que

ese vínculo ha de ser superado para la propia constitución del sujeto autónomo (el de la ciencia sin prejuicios). Porque precisamente, y frente a un nacionalismo de pura pertenencia, cabe afirmar un nuevo vínculo (este no filial sino fraternal). Se trata en propias palabras de Freud del «nuevo judaísmo» a ciencia sin prejuicios no puede quedar fuera del. Este padre destituido por su condición cívica amenazada y por su quiebra económica, es la entera alegoría de la desvinculación social de la figura del padre. Tan frágil y tan decisivamente importante para dar cuenta de lo íntimo de uno. Pero queda lo capital: Si recapitulamos, transitando de la escena mítica del padre, la del moisés, y la síntesis freudiana de ambos escenarios, tenemos estas características:

- a) La estructuración comunitaria del psiquismo, una vez el padre devorado.
- b) Queda la huella traumática de esa comunidad (*cum-munus*) en la que el *munus* también es don y responsabilidad.
- c) Queda la eficacia estructurante del padre en tanto quedeprovisito (castración)⁸.
- d) De la que la circuncisión es prenda ritual⁹ (la ley del pueblo, tan freudianamente rescatada, en medio de su crítica, va más allá de la relación consciente y voluntaria con el padre, como muestran, por ejemplo, de Montaigne a Derrida) Solal Rabinovitch, en su obra ya mencionada, nos ayuda a leer en el contexto psicoanalítico más complejo (transitando las escenas de análoga estructura). Rabinovich, como es sabido, amplía la historia, la leyenda hacia un verdadero *mito de Moisés*. A saber: la hipótesis del asesinato mosaico, con lo que esta saga que Freud tiene presente hasta el final de sus días se aproximaría al padre de la horda primitiva.

En síntesis, la escritura del asesinato de Moisés permite colegir un desmentido. Este repudio, entrevisto en la lectura de «la escritura bíblica» (cuya fuente es nada menos que el *Zohar*), se reconstruye desde la presencia constante de un síntoma mayor: la culpa judía. Es lo imposible de escribir: *Urverdrangt*. Por el deslizamiento entre las escenas, por el carácter de transmisión psicoanalítica que tiene la reescritura del mito, Rabinovich sugiere que se trata de un acto en el principio de la constitución del Padre, en tanto que el padre está en el fundamento del psicoanálisis. Reduciéndolo a un enunciado que ligue las dos formulaciones (relato de Moisés / relato de fundación del psicoanálisis), el asesinato del padre funda al padre, la escritura del mito fija lo real del asesinato. Lo más llamativo —a expensas de su mayor debate— es que esta enseñanza, que permite recuperar el papel del padre muerto en la saga misma de Moisés y, por consiguiente, vincularlo al tema de la horda. Si para Freud fue así, solo daría testimonio de ello sus versiones del Moisés. Hasta el último momento.

La palabra, viene a afirmar Rabinovich para apuntalar su hipótesis, transmite un saber de la experiencia de la cura como de la teoría (la verdad habla). En cambio la escritura: transmite aquello que en ese saber toca lo real, aunque sea de forma oscura como una letra en suspenso... Este hallazgo, pues, estaría en el plano de la letra.

Como Moisés, Shlomo: lejano como un padre

Hay un episodio, o un estilo biográfico, en la saga de Freud, que nos revela con sencillez y sorpresa la construcción de la figura del padre. Me refiero a la fuente

biográfica que trata de la separación Jakob, del padre.

Ese desplazarse, junto con la posibilidad de acceso a lo nuevo no controlado por el padre, nos dice bien de su percepción más íntima. De extranjerías, de viajes, de otros modos de identidad, dice este episodio que concluye, entre sus hitos principales, con la entrada en Roma, a los pies de la estatua de Moisés de Miguel Ángel.

Dice Christfried Tögel:

El más importante signo externo de la libertad era para Freud el viajar, que a la vez era para el un símbolo del desligamiento del padre, proceso ambivalente cuyos efectos el hijo siguió sintiendo muchos años después de la muerte de Jakob Freud. Achacaba a su padre la culpa de la insatisfactoria situación en casa, que era una de las causas de su impulso de viajar.

El padre murió en 1896 y Freud experimentó un sentimiento de franco desarraigo. Trataba de volver a sentir el suelo bajo los pies y, a los pocos días del entierro comenzó a coleccionar esculturas: otro intento —junto a los viajes— de conseguir un sustitutivo de la pérdida sufrida. En el manuscrito «Mi característica onírica individual» escribe Freud que «había comenzado a viajar» en 1895¹⁰.

Cabe pensar —sigue apostillando Tögel— que, como sugirió la propia Sabine Spielrein, hay dos raíces del viaje, es decir, del distanciarse por cuenta propia: *a*) el anhelo de desligamiento *b*) la búsqueda de algo nuevo, bajo la que siempre se oculta el incesto. Cabe sumarse a la conjetura del malogrado Victor Tausk, quien atribuye el ánimo viajero a la huida de la discusión definitiva con el padre y el intento de superar las condiciones de pobreza de la casa paterna.

Pero Freud no se detuvo aquí con su interpretación. Fue más allá e introdujo la relación con su padre en el complejo problemático. Cuando Freud, que a la sazón contaría diez años, supo de su padre cómo un cristiano le había humillado cuando era joven y él no se había defendido, contrapuso a esta situación otra que respondía mejor a mis sentimientos: la escena en la que el padre de Aníbal, Almílcar Barca, hace jurar a su hijo ante el altar doméstico que se vengará de los romanos. Desde entonces «tuvo Aníbal un lugar en mis fantasías». Aníbal no pudo cumplir su juramento. En cambio, Freud, tras su «penetración» en el año 1901 fue a Roma otras seis veces (Christfried Tögel, pág. 25).

En la última frase de la carta que escribió a Romain Rolland en 1936 interpreta el nexo que existía entre la relación con su padre, su propia enfermedad y su edad avanzada:

Y ahora ya no le extrañará a usted que acuda con tanta frecuencia a mi memoria la vivencia que tuve en la Acrópolis, desde que yo mismo he envejecido, necesito indulgencia y ya no puedo viajar.

Curiosa percepción del padre y de su potencia troqueladora íntima, la que nos vuelve a un padre nómada y que impone el nomadismo como estilo. Sabemos de Freud su temprano viaje a la ciudad de Leipzig, donde la familia no remonta el vuelo y eso parece llevarles a Viena. La ciudad que no es paterna, que Freud nunca quiso en demasía. La situación de nomadismo en el nombre del padre. Ir y venir. Y luego no poder dejar de hacerlo.

Ese es el Moisés que viaja y nunca puede entrar en la tierra prometida, es el Edipo que vaga por el propio legado del padre muerto, es la condición de la comunidad dispersa una vez devorado el homínido engendrador.

2.3. *Del padre a los padres en Lacan*

El difícil equilibrio entre una figura sustancialmente en decadencia (el padre

político) y otras dimensiones de la misma que, aunque complejas, parecen seguir gozando de buena salud (el padre psicoanalítico) abonaría el plural modelo lacaniano. El paso del nombre a los nombres del padre.

Sintetizando con decisión, el paso del nombre a los nombres del padre significa el reconocimiento del un modelo plural, articulado en su misma estructura, y por otra parte maleable, como es el nudo Borromeo. Los nombres en plural ocupan (padre real, padre simbólico, padre imaginario) las posiciones articuladas que son:

- Lo real del gozo.
- Lo simbólico de la ley.
- Lo imaginario del amor.

Ese modelo plural y rico en matices y redefiniciones se va labrando en una secuencia determinada. Aquella en la que Lacan se despega de un diagnóstico institucional de la familia para entrar en el lugar estructural del padre en la construcción triádica de las dimensiones de lo inconsciente (nudo Borromeo). Veamos, pues, brevemente dos momentos del vasto edificio lacaniano:

1. El progresivo lugar del padre como vehículo de la formación de lo inconsciente.
2. La estilización del nombre del padre en el *sinthome*.

El hilo conductor del padre como formación de lo inconsciente

¿Cuáles son los antecedentes de estas formulaciones? En el seminario *De los nombres del Padre*, sabemos que Lacan mismo traza el itinerario de su preocupación y desarrollo teórico. Esta es la conocida secuencia en cuatro pasos:

1. Seminario 3: Schreber y el nombre del padre¹¹.
2. 15, 22, 29 enero y 5 febrero 1958: la metáfora paterna.
3. Mayo 1960: drama del padre en Claudel.
4. 20 diciembre 1961 y enero 1962: función del nombre propio.

Esta secuencia nos muestra bien lo que algunos llamarán la estilización del nombre del padre, a partir de las estructuras de la socialización. También es sabido que a partir de 1938, Lacan en su *Estudio sobre la familia* da un paso importante de la etiología psiquiátrica, cuando analiza la transferencia de la cultura y de las coordenadas psíquicas (como procesos que exceden a la conciencia). La noción de complejo y de imago¹² permiten caracterizar la declinación social de la imagen paterna, la declinación jurídica de su poder, la humillación social y en suma —para lo que al análisis respecta— la conversión del Padre como Imago. Y, por tanto, el abordaje de la función paterna desde su inscripción en las formaciones de lo inconsciente, como metáfora. En el 1953, al tratar el mito individual del neurótico, en la escritura de *Función y campo de la palabra*, aparece la metáfora del complejo de castración, respecto de la que el Padre representa función simbólica (distante de lo real a lo que recubre). Ese Padre operador simbólico aparece en 1955 como ligado a la metáfora y a la función significante. 1970 es definido en relación con el discurso del amo, como el amo tachado. En 1973 se resuelve en una nueva inscripción, la del *sinthome*, el nombre del padre anuda los tres registros.

Si detallamos un poco más estos hitos sucintos, vemos dos progresiones importantes: *a)* la progresiva diferenciación entre la función paterna en la familia y el complejo de Edipo, *b)* el carácter vincular, escénico, del complejo de castración.

a) la diferenciación implica esa estilización necesaria para la construcción del concepto y modelo analítico (distancia del contexto de socialización).

Si nos fijamos en el seminario 5, *Las formaciones de lo inconsciente* (sesión del 15 enero de 1958), tenemos que efectivamente es la metáfora paterna la que se ocupa de la función del padre. Se inaugura con el complejo de Edipo que coincide con la Ciencia de los Sueños. Lo que en ella revela lo inconsciente es el complejo de Edipo, y esto forma parte de la Historia del Análisis. La importancia de la revelación de lo inconsciente es la amnesia infantil dirigida a los deseos infantiles para con la madre y al hecho de que tales deseos son reprimidos, pero que se ha olvidado que estos deseos son primordiales y más: que están siempre ahí. Este plano es el que despliega la superficie: permite establecer la diferencia de la función paterna en la familia y en el complejo.

b) el carácter vincular, escénico, del complejo de castración (cercanía del contexto de socialización) rescata las figuras sociales, pero les confiere una significación que proviene de la escucha de las formaciones de lo inconsciente. Escena no es escenario social, sino por relación con la «otra escena» de lo reprimido, de lo pasado a lo inconsciente.

En el mismo Seminario 5 (sesión del día 22 enero de 1958) aparece el carácter imaginario del falo y el simbólico del nombre del padre. La secuencia se acerca a la socialización (autonomía = castración), separación de la madre, identificación. En esta secuencia:

1. La castración es sentida como amenaza,
2. la privación de la madre rectifica y refuerza (desmentida),
3. quien «lo tiene» se convierte en atractor: deseo e identificación.

En la sesión del día 29 de enero 1958 se da este progreso: La metáfora paterna vehicula el complejo de castración (no precisamente el Edipo). Entendiendo que los conceptos en este desarrollo temprano son importantes, precisamente porque ofrecen otra cara. Esta es la pluralidad de dimensiones:

- *Amenaza de castración* que es un hecho simbólico sobre un objeto imaginario por un sujeto real.
- *Frustración*: acto imaginario en el que el padre simbólico (como quien tiene derecho) impide el acceso a un objeto real (la madre) *Privación*: el padre se hace preferible a la madre.
- *Metáfora paterna*: el padre sustituye como significante a la madre.

La restitución o encumbramiento de la figura paterna tiene en *Las formaciones de lo inconsciente* un papel decisivo. Ese es el recorrido por el padre en el Moisés, que establece una lectura bíblica detallada (la misma que luego quedaría interrumpida en la primera versión del seminario *Los nombres del padre*, 1963). El padre de la horda es aproximado al padre sinaítico. A partir de la horda se establece la diferencia

jouissance / désir. En ella el gozo puro del padre es presentado como hecho primordial. Es el mismo Gozo de Dios. Es el deseo del dios de Moisés (*al Sadai*) Con ese padre tan armado, tan revestido de dones, pareciera imposible recuperar el padre claudicante que vimos en los orígenes de los mitos leídos por Freud y por nosotros mismos. Lacan tiene el genial hallazgo de establecer una diferencia fundamental: la estructura del Edipo (la estructuración del sujeto)/ el grupo familiar (conflicto de roles). La tarea que queda (y es la nuestra actualmente) es cómo articular lo interno/ lo externo: porque es *a)* algo más que un proceso de internalización, una dimensión, estructurante inconsciente, mientras que *b)* ese padre social y familiarmente visto, que puede ser «una sombra o un banquero» —en expresión de Lacan— queda bien distinguido del *nombre del padre* que anuda la relación al Padre: (*au père, au pire*¹³, al padre, a lo peor) le compete en la estructura del psiquismo una operación decisiva: al incorporar el animal (horda, amenaza de castración), el padre adquiere otra característica: su definitiva dimensión inconsciente y la fundación del vínculo, de lo político, considerando no lo funcional de la institución, sino la presencia, los síntomas, de la otra escena.

Lo «sinthomático» del padre y sus suplencias

La redefinición del padre desde estos trabajos de Lacan (y no solo) asume una nueva mirada sobre la condición sexuada de la figura paterna.

La constitución del padre oscila en la doble tensión *a)* orientado a gozar a través de la mujer (lo que abre a la dimensión de lo específico del gozo femenino y de su radical diferencia con el gozo fálico) y *b)* el constituido por su capacidad de monopolizar el gozar (lo que abre a la dimensión de la definición de gozo como intrínsecamente masculino, y el femenino como su excepción y reverso). Curiosamente la redefinición de la figura paterna y su función altera de modo completo la figura materna en relación con ese nombre del padre. Para dar en síntesis este paso, refiero dos fragmentos del seminario 19 de Lacan.

Sencillamente, allí está indicado que el amor tiene que ver con lo que yo aislé bajo el título de Nombre-del padre. Es muy extraño. El Nombre-del padre al que antes aludí irónicamente, cuando dije que tendría relación con la antigüedad de la familia, ¿qué puede ser? ¿Qué es lo que el Edipo, el susodicho Edipo, nos enseña sobre esto? Pues bien, no pienso que esto pueda abordarse de frente. Por ello, en lo que hoy proyecté decirles, y sin duda en razón de una experiencia que a mí mismo me había fatigado, quisiera mostrarles cómo se amoneda ese nombre, ese nombre que en pocos casos no vemos al menos reprimido. Para llevar ese nombre no basta que aquella en la que se encarna el Otro, el Otro como tal, el Otro con 0 [A] mayúscula, aquella digo en quien el Otro se encarna —no hace más que encarnarse, encarna la voz— a saber, la madre, la madre habla, la madre por la cual la palabra se transmite, la madre, hay que decirlo, es reducida a traducir ese nombre (*nom*) por un nodo.

Lo que Lacan prepara es la mostración del nombre del padre convertido en una función. En clave de bóveda de una relación con el gozo masculino. Y sigue diciendo: Hay algo cuya incidencia quisiera indicar. Porque se trata del sesgo de un momento que es aquel que vivimos en la historia. Hay una historia, aunque no sea forzosamente la que se cree, lo que vivimos es muy precisamente esto: que

curiosamente la pérdida, la pérdida de lo que se soportaría en la dimensión del amor, si es efectivamente no la que yo digo —yo no puedo decirla—, ese Nombre del Padre se ve sustituido por una función que no es otra cosa que la del «nombrar para» [*nommer á*]. Ser nombrado para algo, he aquí lo que despunta en un orden que se ve efectivamente que sustituye al Nombre del Padre. Salvo que aquí, la madre generalmente basta por si sola para designar su proyecto, para efectuar su trazado, para indicar su camino (Seminario 21 *Les non-dupes-errent*, 19 de marzo de 1974).

La importancia del nombre del padre es enorme y doble:

- a) instauro la negación (frente a lo no-yo, excluyendo la complementariedad, afirmando la manquedad constitutiva) pero también
- b) la excepción que el padre representa (frente a una supuesta completud o esencia incuestionada del gozo fálico).

Precisamente el no que dice el padre es lo que nos introduce en el fundamento de la negación. Cabe preguntarse si se trata de la misma negación que forma círculo en un mundo, que al definir alguna esencia, esencia de naturaleza universal, o sea lo que se apoya en el todo, —precisamente rechaza, ¿qué rechaza?— fuera del todo, llevado por ello a la ficción de un complemento al todo, y hace a todo hombre responder: por eso (...) lo que es no-hombre, ¿no se siente acaso que hay una oquedad (*béance*) de ese no lógico al decir-no? Al decir-no proposicional, diría yo, para soportarlo. A saber, lo que hago funcionar, en mis esquemas, acerca de la identificación sexual, o sea, que todo hombre no puede confesarse en su gozo, es decir, en su esencia, fálica para llamarla por su nombre, que todo hombre no llega sino, al fundarse sobre esta excepción, de algo, el padre, en tanto que proposicionalmente él dice «no» a esa esencia. El desfiladero del significante por el cual pasa al ejercicio ese algo que es el amor, es muy precisamente ese Nombre del Padre que solo es no a nivel del decir, y que se amoneda por la voz de la madre en el decir no de cierto número de prohibiciones; esto en el caso, en el feliz caso, aquel donde la madre quiere, con su pequeña cabeza, proferir algunos cabeceos (Seminario 21, *Les non-dupes-errent*, 19 de marzo de 1974).

Esos «cabezazos de asentimiento materno» resultan importantes para reafirmar la función paterna, que es función de negación, de separación, de excepción.

Aquí se ve la radicalidad de la propuesta lacaniana: nombre del padre, sexuación, tienen que ver, si puedo expresarlo así, con los nombres de la frágil condición humana. Volver al nudo Borromeo con ese *sinthome* que lo anuda tiene que ver con el ser que así «cree ser hombre». Nada menos.

El nudo llamado borromeo ya estaba, pues, allí sin que a nadie se le hubiera ocurrido extraer consecuencias de él. En esto reside el resorte del error: pensar que este nudo sea una norma para la relación de tres funciones que no existen una para la otra en su ejercicio más que en el ser que, por anudarse, cree ser hombre. No es el hecho de que estén rotos lo simbólico, lo imaginario, lo real, lo que define la perversión, sino que estos ya son distintos, de manera que hay que suponer un cuarto, que en esta oportunidad es el *sinthome*. Digo que hay que suponer tetrádico lo que hace al lazo borromeo —que perversión solo quiere decir versión-hacia-el-padre (o padre hacia Sión)— que, en suma, el padre es un síntoma, o un *sinthome*, como ustedes quieran. Plantear el vínculo enigmático de lo imaginario, lo simbólico y lo real implica o supone la existencia del síntoma (*Le sinthome*, 18 de noviembre de 1975).

Recordemos que el término *sinthoma* (del griego *sun-temno*) no significa otra cosa que *cortar reuniendo*. El síntoma es un signo sin interpretante, según Peirce. Hay construirlo. Esa reunión de lo ternario (RSI — tres tablas de la ley) no es de nuestra estructura, requiere un elemento en lo real: «el *sinthome*».

El recorrido parece completarse con la crítica a la que Lacan somete el lugar común, con el que comenzamos, a saber: el declinar, el declive del padre. O es una «leyenda dorada» (y entonces tendría razón nuestra hipótesis de que tal claudicación aparece ya en los mitos fundacionales de nuestra cultura) o es una cierta etiqueta que se coloca mientras tanto, con una indudable pereza intelectual. Pero, ¿cómo avanzar en la conceptualización? Incorporando la reflexión sobre el padre psicoanalítico mostrando su dependencia constructiva de las categorías culturales e históricas, y al mismo tiempo, indicando que en el corazón mismo del vínculo político está la huella del claudicante padre que el psicoanálisis le corresponde haber inventado, encontrado.

De todos modos Lacan parece anunciar (*Le sinthome*, 13 abril de 1976) lo que es lugar común de los diagnósticos posteriores, Michel Tort sobre todo.

Efectivamente, y dicho a lo Hamlet, el padre que vos matásteis goza de buena salud. Su declive no ha de confundirse con la pérdida de autoridad no de él, sino de un sistema socializador y productivo en mudanza. El padre que el psicoanálisis levanta es una figura frágil pero decisiva para entender la constitución del sujeto y sus quiebras. E incluso el gozne del vínculo político contemplado desde dentro.

3. PARA DECIRLO MEJOR: NUEVAS APORTACIONES

Es evidente que las breves anotaciones de las posiciones de Lacan han engendrado glosas y comentarios, incluso críticas sustanciosas que, sin negar los hallazgos del psiquiatra que se convirtió en padre-severo sin dejar de ser cuerpo consumido (a veces más que discernido con cuidado), tienen algo en común: desplazar el problema abriéndolo a sus entramados contextuales.

De entre las muchas posibles —y, reconociendo el carácter pionero (no solo en el contexto mexicano) del libro colectivo ya mencionado *Las supencias del nombre del padre*— me limito a tres que tratan de

- a) La posible reducción lacaniana de la problemática sexual ligada al padre,
- b) el cierre dogmático de la concepción paterna,
- c) la necesaria apertura al contexto político.

El padre y la hipóstasis del falo: Silvia Tubert¹⁴

Una primera línea de crítica y desplazamiento —a mi juicio más de la recepción canónica lacaniana que de la versatilidad del propio vate— es la que junta figura paterna y masculinidad. Es evidente que así ha de ser, que así es la vida misma, pero en la conceptualización tiene más calado reconstruir la articulación de estos dos pares (padre + varón)

Al situar el goce femenino más allá del falo, en un espacio extra simbólico, al definir a la mujer como no-toda inscrita en el orden de la representación, disfrutando de una relación supuestamente privilegiada con lo real, en tanto que la inscripción del nombre del padre supone trascender las figuras del padre imaginario y real para centrar su valor en la función metaforizante del padre simbólico, ¿no se lleva la diferencia de sexos tan lejos que de ella resulta, por decirlo así, la constitución de dos «especies» diferentes?

La objeción no es baladí y tributa, en mi opinión, a la, al parecer inevitable,

recepción ontologizante de los conceptos de Lacan. Quizá sea innecesario, pero habría que precisar que, aunque Lacan se inspira en Sartre, en Bataille, en Heidegger (por nombrar conspicuos pensadores de su entorno y del nuestro) él no es exactamente ninguno de ellos: quiero decir que no es ontólogo ni metafísico.

Esto, lejos de ser una *boutade*, tiene que ver con el final de la cita de Tubert, «no se lleva la diferencia de sexos tan lejos que parecen dos especies diferentes? No debiera parecernos tal si se tiene en cuenta la posición que *phallus* ocupa en Lacan desde textos tempranos, claramente asumido como *simulacro*»¹⁵. Y, por consiguiente, el lugar del padre estaría bien del lado del significante... como por otra parte la mujer. Que no por ser *no-toda-fálica* quedaría excluida del orden de la representación. Porque ambas figuras se definen recíprocamente.

Pero bien es cierto también que la ontologización corre pareja de esa que he venido llamando estilización de las condiciones interactivas del padre.

Por eso tiene sentido la objeción final del párrafo:

Lo que está claro al menos es que el principio paterno, una vez más se desmaterializa y se eleva a la categoría de principio único de la generación de los seres humanos como tales.

Ese es el riesgo de la comprensión de una función paterna como engendradora de los seres de palabra, por partir de la mediación del significante paterno como condición del sujeto. Pero acabamos de ver que no lo hay sin refrendo materno.

Y en este mismo orden, de más contundencia y brillantez es el párrafo que sigue:

Al fundar la filiación y la estructuración del sujeto exclusivamente en la inscripción del nombre del padre que, simultáneamente, supone el corte con respecto a la madre parece afirmarse entonces la creencia de que, en tanto que seres humanos, nacemos solo de «un» progenitor. Al mismo tiempo se asegura el estatutometafórico del padre mediante la negación de su corporalidad, del mismo modo que se asegura la significación universal del falo merced a la negación de su referencia al órgano anatómico. Al hacerlo, cristaliza una doble operación que, como hemos visto, tiene una larga historia: por un lado, se niega el compromiso corporal del hombre en la paternidad, reducida a su valor significativo (reducción que en lo imaginario social es, en realidad, una idealización) puesto que lo que parece estar en juego en este contexto es exclusivamente el «nombre» del padre. Por otro lado, se encubre el hecho de que el nombre del padre es el decreto de la madre. En este sentido, Charles Bernheimer ha señalado que lejos de ser un símbolo del privilegio fálico como postula Lacan, el nombre del padre es una fuente de angustia potencial para el hombre: el problema no radica en la sustitución de un significante por otro sino en el riesgo de que un pene haya sustituido a otro (ibíd. Introducción).

Se pueden mantener en suspenso las objeciones porque, a mi entender, más que cuestionar la reducción *cifradora* (si puedo llamarla así) de Lacan, nos permite seguir preguntándonos por las relaciones entre sexuación, paternidad y filiación en el contexto contemporáneo. Nos permite también temporalizar el modelo lacaniano que, a veces, puede ser tomado como ahistórico o, peor aún, como ontología del sujeto. Y sabemos que está hecho, como todo lo suyo, para dar cuenta de lo que en el análisis concreto surge.

El despojamiento de las condiciones históricas concretas —más de ciertos lacanianos, que de Lacan mismo— puede ser vuelto a considerar a partir de estas figuras del padre que Silvia Tubert analiza cuidadosamente.

*Michel Tort: fin del padre como dogma*¹⁶

La objeción y el desplazamiento de Tort tiene que ver con la entrada en el

complejo ideológico llamado padre. Por eso elige la palabra dogma. Para advertir a la reflexión psicoanalítica de la fragilidad del dogma cultural paterno. Y no incurrir en tratar con rigidez lo que de suyo es lábil.

Me quedo, en esta mención breve, con la formulación de sus dos paradojas. En ellas está, creo yo que bien planteado, otro aspecto que desplaza el canon lacanista.

— *Primera paradoja*: se podría inferir, lógicamente, de este cuadro que si el padre declina, es porque representa claramente una función histórica, ligada a los diversos aspectos de las épocas superadas (por múltiples revoluciones). Reconocemos hoy (de nombre) la relación de esta figura, el Padre, con un poder histórico «de los padres», que estos han perdido. Comenzamos a entrever, sin calibrar la justa medida, que era una función social ligada a lo arbitrario monárquico y jerárquico, al espíritu religioso, a los antiguos modos de producción. Se debería poder admitir, por lo tanto, que, como toda realidad histórica que ha cumplido su tiempo, cede su puesto. Es cierto que, para ello, habría que aceptar, al tratarse del Padre, la existencia de una historia real, política, económica; una historia de los sistemas de pensamiento y de los saberes sobre el padre.

Nada que objetar hasta aquí, coincide con el diagnóstico de Ritvo, coincide con los lugares comunes de la crisis de la función paterna. Lo que añade es el nivel epistémico de tratamiento del problema:

Habría que preguntarse cómo las funciones psíquicas que estamos acostumbrados a identificar se relacionan efectivamente con ello. Se trata más bien, en el discurso del declive, de mantener una inquietud permanente. Allí donde podríamos pensar dinámicamente un cambio de bases, hay que dramatizar antes que nada un desfondamiento, a la vez antiguo e inminente, una catástrofe que se sitúa, en un más allá metafísico de toda historia real. Dicho de otro modo, no nos acostumbramos a su Desaparición y nos atenemos a una historia legendaria que protege la ilusión de las realidades de la historia.

Que se trata de ligar con las funciones psíquicas tiene todo nuestro acuerdo. Que se trata de un más allá metafísico vale como expresión, creo yo, de esa cierta atemporalidad en la que se ha recibido el hallazgo de Freud y, tal vez más, el de Lacan.

De este modo ese discurso que pretende traducir el actual, no es de hoy: actualiza más bien, en Occidente, una cantinela según la cual el Padre, con su Familia, no cesa de declinar. De Don Juan al comienzo de este siglo, para no tomar más que estos momentos, el padre no deja de morir y de renacer, la revuelta contra él y su resurrección no cesa de prosperar. Este lugar común, esta letanía, que sin duda pone música a la recriminación misma de los «padres» propios de cada generación, adquiere acentos nuevos. La categoría de padre resulta solidaria de la «crisis» no solo de la autoridad (problemática que subyace a toda la historia política), sino de las nuevas «instituciones» en que se han convertido recientemente «lo simbólico», «la diferencia de los sexos», cuya suerte es presentada como ligada a los infortunios del Padre.

Donde resulta más incisivo es en su segunda paradoja, puesto que, como pocas reflexiones sobre lo paterno hoy, se permite contextualizar —con más o menos éxito,

lo veremos— su diagnóstico en lo concreto de la división territorial de nuestros mundos:

— *Segunda paradoja*: en el momento mismo en el que el Padre pierde uno a uno sus poderes, se ve que nunca el poder «psíquico» de los padres ha sido tan celebrado y exaltado, al menos en Francia. ¿Verdad de este lado del Atlántico, error en ultramar? Hay que constatar claramente que esta figura mayúscula, el Padre no ocupa, por desgracia, el mismo lugar en los países anglosajones. Este dato extraño está sin duda vinculado al lugar cada vez mayor que en Francia, sobre todo desde los años 80, ocupa una versión del discurso psicoanalítico, el de la corriente lacaniana, versión completamente coherente con esta configuración tan antigua de una homilía paterna, muy anterior al psicoanálisis. Esta coincidencia no es menos perturbadora. Incluso si esta corriente nos advierte doctamente que no hay que confundir el trivial padre social y el Padre en su función llamada simbólica, la cuestión sigue obstinada: *¿cuál es la relación de lo que desaparece ante nosotros de los poderes de los padres y lo «universal de la función paterna»?* Pues es singular que esta función paterna universal parece prevalecer exactamente en los límites de la penetración de la vulgata lacaniana, que recubren aproximadamente los territorios latinizados de la Contrarreforma (Francia, Alemania, América Latina) y algunos enclaves de los estudios literarios en las universidades americanas, incondicionales de los productos regionales franceses excepcionales.

Y concluye.

Esta función universal «subjetivante» que, ni más ni menos, haría de nosotros, gracias a la intervención del Padre, sujetos humanos, se vería hoy comprometida. El esquema implicado en muchos de los debates actuales y que tiende a representar la evidencia, se presenta más o menos así:

1. El psicoanálisis identifica en la función paterna el resorte psíquico de la «ley», que asegura la «institución del sujeto» (es decir, lo que nos hace sujetos).
2. La evolución histórica de las sociedades modernas se caracteriza sin duda por una disminución del poder social atribuido a los padres.
3. El declinar del poder social de los padres lleva a preguntarse con inquietud sobre la manera en la que puede actuarse la función paterna y, a través de ella, la constitución del sujeto.

El debate ya no es la universalidad antropológica del Edipo, sino la leyenda dorada que antes mencionamos.

De todos modos, este esquema del declinar no es satisfactorio por dos razones: de carácter histórico, por un lado, psicoanalítico por otro. En cuanto a la historia, es evidente que el discurso común solemne sobre el declive del padre es más una leyenda dorada que un saber histórico sobre «el Padre». La pregunta histórica es más bien saber cómo se ha construido esta leyenda. Pero apenas hemos avanzado en este punto, en la medida en que habría que saber todavía cuál es el objeto real de esta historia: punto que no deja de tener que ver con la contribución del psicoanálisis sobre «el Padre».

Ritvo: Del padre a las políticas de su genealogía

«Ante tanta sociología, tanta historia y antropología cultural se trata de no perder el hilo en esta formidable trama: lo propio de la función paterna localizada desde Lacan como nombre, nombre del Padre» (O.C., pág. 30).

Así advierte Ritvo en su obra mencionada, de la que aporto solo unos pocos rasgos para concluir este epígrafe de los desplazamientos. La solidez de Ritvo radica, a mi juicio, en que nos enseña a leer desde lo estricto del discurso psicoanalítico, desde el entramado de sus presuposiciones, la desembocadura política de las mismas. La intervención que es la cura, y su teorización, tienen efectos ideológicos sobre la realidad.

La realidad del mundo unificado ha puesto en cuestión la «soberanía caduca de la autoridad» en la cual hasta hoy se ha visto fundada la familia: soberanía que algunos querrían restaurar (los psicoanalistas convertidos en peritos entre otros) bajo la forma del Dios padre «tirano».

Leyendo a Ritvo y sus percutientes observaciones, me surge una pregunta ¿Y si resulta que el psicoanálisis hubiera tenido, en su fundación misma, la tarea de apuntalar la figura paterna, ya tan amenazada, tan claudicante desde sus orígenes?

La línea argumental, es con todo no sociologista, sino pegada a la lógica de lo inconsciente que la función paterna re-presenta:

- es un logos separador: palabra y medida, medida de lo que carece de ella, separar: cortar, establecer un intervalo entre dos, un tres sin el cual no hay uno ni dos logos separador y donante: transmisor de la referencia fálica,
- que obra en el acto de nombrar al sujeto que, al ser nombrado puede nombrarse y nombrar al que lo nombra en el espacio de la filiación;
- vínculo no recíproco, no reflexivo: el nombre del padre, que es un lugar ante que un nombre particular, no establece referencia alguna de sí a sí: siempre el padre es el Padre, incluso para el propio sujeto que porta la función.

Es, sería, lo específico de la Invención psicoanalítica ante la supuesta declinación del padre en el siglo XIX. Y vuelve la pregunta de la utilidad, del efecto no pretendido (¿?) del psico-análisis desde Freud. Intentar reparar, suturar, reconstruir...

La respuesta de Ritvo está en esta capacidad de mostrar el entramado institucional de padre en la institución familiar (volver a la reflexión primera de Lacan sobre los complejos familiares a estas alturas de siglo, digo yo, no sería banal). Familia no es autocrática, sino enlazada con la *communitas* que la alberga. El sujeto se forma o no, se queda en particular sin llegar a ser sujeto según se reciba la ley que sustenta el vínculo político que atraviesa toda forma de familia.

Dos extremos:

1. Las figuras del Padre tal y como se inscriben en la cultura, un lugar que ya sabemos, provienen de más allá del orden familiar, aunque este orden sea su condición de posibilidad.
2. El sujeto para el que toda ley es recibida; noción que no se contrapone a la de actividad, ya que no es posible recibir sin interpretar lo recibido como tal, sin tratar de dar forma a lo que se recibe, que está dominado por la indeterminación

estructural de la ley. Y cuando el que recibe no interpreta porque reproduce ritualmente órdenes a las que atribuye la más extrema de las coherencias, solo hay particulares, no sujetos.

Retengo, por sintetizar, esta brillante reflexión sobre la cuestión del nombre del padre:

El nombre del padre no coincide con el apellido de padre, pero ¿dónde localizarlo?

Recordemos que Lacan situó la identificación con el nombre propio para decirnos que debe desplegarse el trabajo del concepto. Y al revés, si el apellido es una vía estrecha, hay vías que por su amplitud espectacular se diluyen en la pura indiferenciación. En el nombre localizamos nuestro asunto; con todo, el nombre del padre no es un nombre propio. El nombre propio de persona es un lugar de identificación y pertenece a la economía del llamado. (O.C. pág. 38).

En la interimplicación de lo materno y paterno a la que hemos aludido más arriba como consustancial a la problemática del padre. Ritvo destaca lo que él llama dos gestos de Lacan de inmensas consecuencias:

1. La madre jamás está sola con su hijo porque entre ambos interviene el falo como principio de subsunción y de equivalencia.
2. Modificó la presentación tradicional de la regla de prohibición del incesto al colocar a la madre en el lugar del Bien Supremo; la identificación entre *das Ding* y el Bien Supremo, expresión tomada del vocabulario de la filosofía y de la teología, acarrea consecuencias metafóricas.

Resulta, pues, estimulante ampliar los problemas que en la saga de los lectores críticos de Lacan se formulan: desde la contextualización de la sexuación a las implicaciones políticas de los elementos que luego vemos en cuadros y modelos aparentemente atemporales (porque pertenecen a la temporalidad lógica de lo inconsciente, pero se forman como conceptos discursivos en la exterioridad de la cultura).

4. REGRESO A LOS DISCURSOS SOCIALES

Veamos, para regresar al contexto social y cultural, a su reparto político de los roles, este mito terreno de los orígenes del tabaco. Lo cito de memoria, tras haberlo trabajado en grupo en no pocas ocasiones. Está recogido por Dan Sperber (*Le structuralisme en anthropologie*, 1980) en el programa de Levi-Strauss que se llamó «De la miel a las cenizas»:

Había una mujer que era una bruja. Alimentaba a su marido mezclando con sangre menstrual la planta roja de carataguá. Este cuando comía se le quitaban las ganas de trabajar y caminaba cojeando.

Advertido por su hijo, el hombre sale al bosque. Choca las suelas de sus sandalias y, con este ruido, descubre unas abejas de un panal. Saca la miel del panal y la mezcla con embriones de una serpiente que acababa de matar. Se lo da a su mujer para que coma.

Esta, en cuanto ha comido, nota un terrible picor por todo el cuerpo y se convierte en una ogresa. Inmediatamente comienza a perseguir a su marido para devorarlo. Este se interna en el bosque y se sube a un árbol. Para distraerla le arroja tres papagayos que están por allí. Ella continúa su persecución. El hombre sortea un trampa que ha preparado para cazar, pero ella cae en el hoyo y muere.

El hombre cubre el hoyo de tierra. De noche, una vegetación brota del hoyo cubierto. El hombre toma las hojas y las seca. Las enrolla y en silencio fuma. Sus compañeros llegan y le sorprenden.

Así es como los hombres entraron en conocimiento del tabaco.

Ese reparto, esa articulación de roles y territorios y acciones y actitudes es

significativo. Es el signo de la construcción política del padre y de la madre. Pero no es un constructor externo, coercitivo, sino que tiene sus efectos en la propia intimidad. El juego inconsciente de las atribuciones nos deja ver dimensiones más radicales de la sexuación. Según ella, según la letra de este mito, qué es un padre: *a)* alguien que trabaja y camina ligero, *b)* alguien que envidia la fecundidad de su mujer, *c)* alguien que tiene como espacios lo de arriba y lo de afuera. Y qué es una madre: *a)* alguien que es fecunda, *b)* alguien que prepara *bilongos* o *amarres* para asegurar el vínculo del marido, *c)* alguien que muere para dar vida. Caben muchísimas más apreciaciones. No aquí ni ahora. Pero para empezar.

El modelo de la cinta de Moebius nos permite figurar el regreso de las representaciones paternas propias del discurso analítico a sus contextos sociales. En él, como es sabido, como Freud nos muestra en su *Análisis de masas*, el vector del sujeto individualmente considerado desemboca en su giro en la constitución comunitaria del sujeto.

Tras este breve recorrido, nos caben aún dos preguntas. *a)* ¿Cuál es la cifra de las posiciones paternas? *b)* ¿Cómo se articula el haz de los rasgos sociales del padre con el envés de la función paterna del psicoanálisis?

Función paterna	Mitos	Figuras políticas del padre
Horda. Castración	Horda primitiva. Mito tereno	Origen traumático de la <i>communitas</i> (incesto, exogamia)
Separación, madre	Edipo	Padre - <i>padrone</i> : propietario
Identificación con quien tiene	Deseo de la madre. Amor burgués	Padre de la pareja moderna

Hablar de cifra equivale a hablar de articulación, ficción orientativa que nos permita ver de una vez las pistas que se entrecruzan en los relatos fundantes y en su teorización psicoanalítica.

Así vemos que es posible correlacionar (tipo Moebius, no como funciones) los tres principales nombres de la función paterna (la horda / la separación / la identificación) con los mitos que los albergan narrativamente (mitos primitivos, Edipo, Relatos del amor burgués). El resultado son las tres figuras políticas, que ya no son puramente institucionales, sino que consideran la otra escena, la vinculación con lo inconsciente que las dos primera columnas han permitido abrir. El origen traumático de la *communitas*, el nexo padre-*padrone*, y el padre de la pareja moderna nuclear o post, serían los nombres más densos de esta relación.

La situación de llegada nos permite destacar, siquiera enunciar, estos cuatro rasgos de la crisis del padre, vistos desde la mirada política instruida por el psicoanálisis.

a) La crisis de la cultura del consumo: del patriarcalismo a la fraternidad. Este nuevo escenario —como mostraba Jesús Ibáñez en los 80¹⁷— modifica las condiciones impensadas, inconscientes de todo proceso interactivo. La cultura del simulacro acontece a la vez que la destitución cultural de la vigencia paterna: la fraternidad, la horizontalidad, es fuente de modelos de vigencia estética, ética y política.

b) El papel relevante de la figura paterna en el capitalismo de producción. El padre moderno se modifica sustancialmente con el advenimiento de la industrialización. Pero ha perdido ya su aura omnipotente de la cultura preindustrial: se ha transformado en un asalariado, especializado, desvinculado, que compite con la autoridad del Capital y de los medios de comunicación. Compite con impotencia.

c) El surgimiento de las sororidades, en lo cultural y las transformaciones de la genética reproductiva en lo tecnológico han contribuido a la melancólica (o reactiva y mortífera) exclusión o decaimiento de la figura del varón en nuestra cultura. Y, puesto que de filiación se trata a la postre, de la figura del padre.

d) La construcción de la masculinidad y su dependencia de una imagen paterna, al menos como modelo destituido. Si en la cultura del linaje se hablaba del Padre y la Madre (el Hombre y la Mujer) como modelos naturales y exclusivos, en la industrial, la pluralidad aludida hace más complejos los sistemas de identificación. Esto se multiplica exponencialmente en el momento en que ya no es varón o mujer, sino lo masculino o lo femenino el plano de los modelos de vida.

Para concluir, recurriendo a la letra misma de los discursos sociales, presento este cuadro final de una investigación sobre las figuras del discurso político. La pregunta «¿qué es un niño?»¹⁸ sirvió para desencadenar un largo elenco de argumentos e imágenes en torno a la relaciones paterno-filiales. Al hablar de la percepción de lo que es un niño o un a niña, lo que obteníamos era la imagen de qué es un padre.

El análisis nos permite establecer 4 discursos adultos en función de la autoposición de los padres:

1. fusional (invasión del espacio filial por el padre)
2. meritocrático (proyección exigente en los hijos)
3. nutricio (tomar a los hijos como demanda incesante sin objeto) y
4. perplejo (negación)

	discurso consciente	discurso inconsciente
Fusión	vivo y me castigo en ellos: son mi cuerpo	no resolución del Edipo por reconocimiento de la función paterna, del corte «el hijo es de la madre»
Mérito	me realizo en ellos, son mi fallo «llegar adonde yo no he llegado»	toda época sueña la siguiente (W. Benjamin), cada uno es hijo de otros sueños
Nutricio	me compenso en ellos, son mi boca «antes de que les falte nada, le doy»	no escucho su petición sino sólo su demanda sin objeto, niego su finitud
Perplejo	no sé qué hacer, sé qué hacer	no soy ni su cuerpo ni su meta ni su amigo ni su todo

La pluralidad de posiciones, junto con las secuencias anteriores nos permiten concluir que hay una notoria complejidad en las figuras sociales. Que la declinación del padre no es fácilmente detectable, salvo como leyenda dorada, quizá porque el proceso es más radical que el simple dejar de mandar de los varones (que, dicho sea de paso, se plantea, un poco en poblaciones desarrolladas y eso con el logro de nuevas violencias que sabemos).

Hay una distancia, una lejanía, una pérdida de la vieja figura paterna. Esa lejanía de la figura del padre —por ahí comenzábamos— que tiene que ver con la distancia, la pérdida de vigencia del antiguo padre-padrone. Pero no estoy tan seguro de que ese decaimiento de un sistema parental, en algunas de sus figuras más toscas, no encubra un sistema de sometimiento a instancias paternas diluidas en el anonimato psicotizante de la sociedad del consumo.

Por otra parte, intuimos que el padre se ha ido lejos, exactamente tan lejos como nuestro inconsciente. A la vista está.

1 Desarrollé estos puntos en *De la esfinge al padre*, seminario impartido en REAL, México, casa de Trotski (abril, 2009). El debate lo comencé en mi libro *La ciudad y la esfinge* (2005) y lo he completado en el artículo «La ampliación de un mito: el Edipo Político», *Trama y Fondo*, Madrid, junio 2009.

2 Es notable la presencia de la figura del otro, del extraño o del extranjero en la constitución política de las polis y de las ciudades grecorromanas. Desde los mitos políticos (Edipo) a la Ley de las 12 Tablas de Roma, el otro tiene estatuto de acogido y puede circular en el espacio propio.

3 Juan B. Ritvo, *El padre, políticas de su genealogía*, Letra Viva, 2006.

4 Rabinovitch, Solal, *Escrituras del asesinato*, Ediciones del Serbal, 2000.

5 Puede verse la interesante hipótesis de Jesús González Requena, acerca del «cuarto Freud», en J. M. Marinas (ed) *Lo político y el psicoanálisis, el reverso del vínculo*, Ed. Biblioteca Nueva, 2009.

6 Joel Dor, *Introducción a la lectura de Lacan, II La estructura del sujeto*, Gedisa, 1994.

7 Richard J. Bernstein, *Freud y el legado de Moisés*, 1998, Siglo XXI. Notemos que en el original alemán se contraponen *Gemeinsam* (comunidad de creencias) y *Volk* (pueblo de pertenencia): «*Was ist an dir noch jüdisch, wenn du alle diese Gemeinsamkeiten mit deinem Volkgenossen angegeben hast?... Noch sehr viel, wahrscheinlich die Hauptsache*» Freud se repliega más atrás, en su pertenencia al pueblo judío, para salvar la comunidad de la religión del padre. Interesante dilema.

8 Es la posición de Heli Morales en su introducción a *Las suplencias del nombre del padre*, Siglo XXI. El padre en el discurso social puede «perder la cabeza», pero eso no anula su eficacia psicogénica.

9 Las referencias más llamativas están en Montaigne *Diario del Viaje a Italia* (edición de Carlos Thiebaut y mía en Debate y CSIC, 1996), donde describe la ceremonia de la circuncisión en la Roma de finales del XVI, y en la *Circonfession* de Jacques Derrida, Ed. Du Seuil, 1991.

10 Christfried Tögel, «Anoche volví a soñar con viajar», en *Unser Herz zeigt nach dem Süden: Reisebriefe 1895-1923* (Nuestros corazones apuntan al sur: Cartas de viaje 1895-1923) Aufbau-Verlag, marzo 2002.

11 Es interesante la versión de Luiz Tarelho, *Paranoia y teoría de la seducción generalizada*, traducida por mí (Síntesis, 2000), en la que sostiene —siguiendo a Laplanche— que el contexto de la crianza y los cuidados, la amenaza de fusión y la retirada paterna son vistos como desencadenantes. El punto importante en la teoría de la forclusión del nombre del padre.

12 Una excelente descripción fenomenológica de ambos conceptos la desarrolla J. Lacan en «Más allá del principio de realidad», en sus *Escritos*.

13 G. Miller, *Du père au pire*, Grasset, 1994.

14 En el prólogo de Silvia Tubert (ed) *Figuras del padre*, Cátedra, 1997.

15 J. Lacan, *Die Bedeutung des phallus*, conferencia en alemán del 9 de mayo de 1958 en el Instituto Max Plank de Munich: «El falo aquí se aclara por su función. El falo en la doctrina freudiana (1) no es un *fantasma*, si por ello entendemos un efecto imaginario. (2) Tampoco es un *objeto* como tal (parcial, interno, bueno, malo, etc.) en la medida en que este término tiende a apreciar la realidad interesada en una relación. (3) Menos aún es el *órgano*, pene o clítoris, que simboliza. Por ello no es casual que Freud haya tomado la referencia al (4) *simulacro* que era para los antiguos». Véase mi *Mujer es querer*, en el libro de igual título, Editorial Minerva, Madrid, 2010.

16 Michel Tort, *Fin du dogme paternel*, Aubier 2005. La traducción de estos fragmentos de la introducción es mía (J. M. Marinas).

17 Jesús Ibáñez, *Más allá de la sociología: el grupo de discusión*, Siglo XXI, 1985.

18 Se trata de investigaciones realizadas a partir del período 1995-2000. El destinatario fue el Ministerio de Asuntos Sociales, en su Dirección de Protección Jurídica del Menor. Algunas de ellas están en Internet (Véase la televisión con los niños).

HISTORIAS DEL DISCURSO MASCULINO

*En vano rondará usted de ciencia en ciencia,
cada quien solo aprende lo que puede aprender*

(del *Fausto* de Goethe, parte I escena 4, citado por Freud en su *Presentación Autobiográfica* de 1924)

Freud sostiene la existencia de la histeria masculina y, con ello, apunta una subversión que atañe al género y su crisis de fin de siglo: la mujer es sujeto de deseo, el niño también, la frontera normal-patológico es movediza.

Revisar algunas historias del discurso masculino: los casos de Freud, los mitos de Lévi-Strauss y los lugares prohibidos del discurso masculino actual, revisados con Lacan (cuerpo, paternidad, género, deseo) pueden ayudarnos a ver la génesis de un vacío y también su reverso: la búsqueda de una palabra propia y comunicable.

Comenzamos por dos sentencias

— *Los hombres malvados no tienen canciones* (refrán popular alemán).

— *Solo quien ha sufrido experimenta la necesidad de narrarse* (Simone de Beauvoir).

Digamos que casi entre estas dos sentencias se juega la entrada en el asunto: nadie se narra sin afán de buscar su clave, lo que equivale a poner en solfa su aparente poder, pero nadie puede narrarse si no hubiese encontrado ya alguna quiebra, algún punto perdido en la malla de la seguridad personal, algún revés.

El punto inicial que desencadena esta reflexión es la aparente ausencia de discurso de género masculino en el que se plantee su especificidad de manera crítica, su especificidad relacional que lleva necesaria, constitutivamente a pensarse en relación con lo femenino. No existiría discurso de género sin pensar al otro del propio género. Esto que constituye una condición del decir no parece surtir efecto en el caso del discurso —no creo que deba llamarse la condición— masculino. Pues aunque hay sobradas muestras de que la malla se quiebra por diversos e importantes lugares: el lugar de lo masculino en lo público, en lo privado, en la pareja, en la paternidad, sin embargo el silencio se mantiene con una tozudez, más que numantina, mentecata: no hablamos entre nosotros acerca de dónde nos aprieta el zapato, no hablamos con ellas salvo a través de una mezcla de mecánica afirmación de los roles que ya no prenden y una culposa falta de palabra propia...

Pero este proceso no data de hoy. Comenzó a verse, precisamente en el ámbito de la pregunta por la salud mental cuando alguien como Freud pasó de postular la histeria para los varones (histeria de origen traumático, laboral, que quede claro: no como las de ellas que eran sin ton ni son) a suponer una relación con lo inconsciente que derruía también, y sobre todo, la fortaleza masculina o de la cultura androcéntrica. Ello pese a la condición del ciudadano Freud, como veremos.

Si el varón no hablaba de su crisis con la boca, comenzaba a soltar prenda con otros modos de su vida, de su cuerpo y de sus relaciones...

Lo que sigue pretende recorrer antecedentes pegados al discurso clínico para tratar de pensar las condiciones de posibilidad del discurso masculino hoy.

Por ello propongo recorrer cuatro pasos: *a)* los histéricos de Freud, *b)* el fetichismo, *c)* la elección del falo en Lacan y *d)* el límite del gozo, como condiciones implícitas de este discurso masculino de la modernidad. El último paso será señalar algunos puntos de carencia más evidentes de dicho discurso vistos desde el contexto no clínico sino cotidiano.

a) Los histéricos de Freud

A Freud le interesa al parecer la especificidad de lo masculino precisamente para negar su exclusividad biológica y etiológica. La hipótesis de la bisexualidad universal, si así podemos llamarla, que se gesta al hilo de su relación con Fliess — pero de la que posiblemente hay elaboraciones propias anteriores— ofrece un perfil del Freud flexible y abierto como psicoanalista, en tanto que no puede abdicar (o no quiere o no sabe) de su condición social de varón hijo mayor de una familia de cuatro hermanas que le siguen y un hermano menor. Hermano mayor con cuarto propio, mientras que las demás compartían...

Si seleccionamos en los textos de Freud referencias a lo masculino, nos encontramos con una primera entrada en materia: a los varones les afecta el nuevo tipo de vida, y les afecta en la forma que ha sido reservada tradicionalmente para las mujeres, de forma exclusiva: la histeria. Lo que los varones histéricos le han enseñado a Freud es un cambio radical en la forma de plantearse la sexuación moderna, la construcción de género en la sociedad industrial.

Si nos detenemos unos minutos en este episodio, podemos ver dos aspectos de la elaboración de Freud: *a)* las resistencias del contexto clínico a escuchar una nueva forma del discurso masculino, el de los síntomas —estas resistencias académicas que acabaron con las expectativas de Freud han sido ya muy comentadas, pero en materia de comportamientos reaccionarios no estamos vacunados como se dice «con el tiempo»— y *b)* el otro es la forma cautelosa de mostrar cómo también los varones estaban sometidos a un nuevo régimen discursivo, a saber, la palabra inconsciente, más allá o en medio de sus condiciones de conciencia-autonomía-productividad-poder.

El contexto, como es sabido, de sus primeras indagaciones clínicas sobre la histeria tiene que ver con la herencia y el aprendizaje de Charcot (a su primer hijo varón le llama Martín como aquel) y el magisterio paternal de Breuer (o quizá fuera maternal por el afecto de y a la mujer de Breuer; su hija se llama Matilda por ella). Cuando Freud pretende recibir el aval de la academia a su nuevo giro, el que le llevará a la fundación del psicoanálisis, sostiene tres hipótesis que le hacen especialmente ingrato (y que darán con su carrera en los márgenes): las mujeres como sujeto de deseo sexual, el nacimiento del deseo sexual en la infancia (niños y niñas sujetos de deseo sexual) y la fluctuación de la férrea barrera entre lo normal y lo patológico. En ese contexto, como piedra en charco calmo, Freud deja caer la idea del varón histérico — cuestionando incluso la linde según la cual la clínica otorgaba a la mujer la histeria y al varón la neurastenia.

Lo que le piden a Freud es que presente casos de varones con histeria. Se reducen a esto puesto que no quieren ni hablar de la magnitud de sus tres hipótesis en las que se inscribe necesariamente la atención a la histeria masculina: el argumento implícito —

si se me permite enunciarlo de modo simplificador— sería: la mujer es sujeto de deseos como el hombre puede ser sujeto histérico. Tan escandaloso es lo uno como lo otro. Y tan novedoso el reconocer que las condiciones de vida que la industrialización, migraciones, apertura de las metrópolis, dobles morales, emergencia de nuevas éticas y estéticas traen consigo no permitir más cerrar los ojos a la vida agarrándose a los repertorios de la semiología psiquiátrica tradicional.

Las fuentes freudianas son bien tempranas. En sus informes de estudios en Berlín y París.

Me permitiré exponer con pocas palabras los logros de Charcot para la clínica de la histeria. Por ahora, «histeria» es apenas un rótulo de significado relativamente circunscrito; el estado clínico a que se lo aplica se singulariza en términos científicos solo por unos rasgos negativos, poco estudiados, y estudiados a disgusto, sobre los que por añadidura pesan unos muy difundidos prejuicios. Son estos la supuesta dependencia que la afección histérica tendría respecto de irritaciones genitales, la opinión según la cual es imposible indicar una sintomatología precisa para la histeria porque cualquier combinación arbitraria de síntomas podría presentarse en ella, y, por último, el desmedido valor que se ha atribuido a la simulación dentro de su cuadro clínico. En nuestra época, una histérica podía estar casi tan segura de que la considerarían una simuladora, como lo estaría en siglos anteriores de ser condenada por bruja o poseesa. Y, en otro sentido, se había producido casi un retroceso en el conocimiento de la histeria. La Edad Media tenía exacta noticia de los «estigmas», los rasgos somáticos distintivos de la histeria, que ella interpretaba y valoraba a su manera. En cambio, en los consultorios externos de Berlín he visto que estos signos somáticos de la histeria eran poco menos que ignorados, y pronunciar el diagnóstico de «histeria» parecía significar que ya no se quería tratar más al paciente.

En el estudio de la histeria, Charcot partió de los casos más acusados, que concibió como tipos completos de esta afección. Ante todo, redujo a su correcta medida el nexo de la neurosis con el sistema genital cuando comprobó la existencia de la histeria masculina y, en particular, la traumática, en una extensión hasta entonces insospechada. En estos casos típicos halló luego una serie de signos distintivos somáticos (carácter del ataque, anestesia, perturbaciones del sentido de la vista, puntos histerógenos, etc.), que permitían establecer con certeza el diagnóstico de histeria sobre la base de rasgos positivos. Mediante el estudio científico del hipnotismo —un campo de la neuropatología que fue preciso arrebatarse por una parte a la incredulidad y por la otra al fraude—, él mismo llegó a una suerte de teoría sobre la sintomatología histérica, que tuvo el coraje de reconocer como real y objetiva para la mayor parte de los casos, sin por ello descuidar la cautela indispensable a causa de las insinceridades de los enfermos. Una experiencia que se multiplicaba rápidamente, con el mejor de los materiales, le permitió pronto empezar a considerar las divergencias respecto del cuadro típico; y cuando yo debí abandonar la clínica, se ocupaba de estudiar, luego de las parálisis y artralgias histéricas, las atrofas histéricas, de cuya existencia pudo convencerse justamente durante los últimos días de mi residencia allí /.../.

La enorme importancia práctica de la histeria masculina, las más de las veces ignorada, y en particular de la que se genera luego de traumas, fue elucidada por Charcot en un enfermo que durante casi tres meses constituyó el centro de todos sus trabajos. Así, merced a sus empeños, la histeria se destacó del caos de las neurosis, se deslindó de otros estados de parecida manifestación y cobró una sintomatología que, aunque asaz variada, ya no permite ignorar por más tiempo el reinado de una ley y un orden. Sobre los puntos de vista que resultaban de las indagaciones del profesor Charcot, mantuve con él un vivo intercambio de ideas, oral y escrito, del que nació un trabajo destinado a publicarse en *Archives de Neurologie*, que se titula «Comparación de la sintomatología histérica con la orgánica».

Debo señalar aquí que el intento de concebir como histeria las neurosis generadas por trauma (*railway spine*) halló vivas objeciones entre autores alemanes, en particular los señores Thomsen y Oppenheim, asistentes de la Charité en Berlín. Después he conocido a ambos señores en Berlín, y quise aprovechar la oportunidad para orientarme acerca de los títulos de legitimidad de esas objeciones. Por desdicha, los enfermos en cuestión no estaban ya en la Charité. Mi impresión fue que el caso no está todavía maduro para pronunciar un veredicto, pero que Charcot obra de manera correcta cuando considera primero los casos típicos y más simples, en tanto que sus oponentes alemanes habían empezado con el estudio de las formas más confusas y complicadas. El aserto de que formas de histeria tan graves como las que habían servido a Charcot para sus trabajos no se presentaban en Alemania fue cuestionado en París, y con documentos históricos sobre epidemias de esa índole se sostuvo la identidad de la histeria en todo tiempo y lugar.

No omití tampoco procurarme experiencias propias sobre los fenómenos del hipnotismo, que tan asombrosos son y de los que tanto se descrece; en particular, sobre el *grand hypnotisme* descrito por

Charcot /.../.

Considero mi deber agradecer cálidamente al Colegio de Profesores de la Facultad de Medicina de Viena el haberme concedido la beca de viaje. Estos señores, entre quienes se cuentan todos mis respetados maestros, me han dado así la posibilidad de adquirir importantes conocimientos que espero aplicar como docente adscrito para enfermedades nerviosas, y también en mi actividad médica.

Doctor Sigmund Freud, docente adscrito de neuropatología de la Universidad de Viena.
Viena, para las Pascuas de 1886.

Esta larga declaración de principios, logros e intenciones, es retomada por el propio Strachey, en las notas de su edición. En ellas sintetiza bien el clima de esta incursión de Freud:

El 15 de octubre de 1886, unos seis meses después de su regreso de París, Freud leyó ante la *Gesellschaft der Ärzte* (Sociedad de Medicina) una monografía que tenía por título «Über mánliche Hysterie» («Sobre la histeria en el hombre»). El manuscrito no se ha conservado, aunque aparecieron reseñas en revistas médicas vienesas (por ejemplo, en *Wien. med. Wochenschr.*, 36, núm. 43, pág. 1444-6, 23 de octubre de 1886). Jones ofrece, asimismo, un breve resumen (1953, pág. 252). El propio Freud hace referencia a este episodio en su *Presentación autobiográfica* (1925d), AE, 20, pág. 15. Su ponencia no tuvo buena acogida, y Meynert lo desafió a presentar ante la Sociedad un caso de histeria masculina. Tuvo cierta dificultad para encontrarlo, ya que los médicos jefes de departamento del Hospital General se negaron a que utilizara los casos que estaban bajo su jurisdicción. Finalmente, con ayuda de un joven laringólogo, halló un paciente apropiado fuera del hospital y expuso el caso ante la Sociedad el 26 de noviembre de 1886. La demostración estuvo a cargo de Freud y de su amigo el cirujano oftalmólogo Königstein, quien había sometido a examen los síntomas oculares del paciente. El trabajo de este último fue publicado en *Wochenschrift* una semana después que el de Freud (en el número correspondiente al 11 de diciembre, pág. 1674-6). Según relata Freud, este trabajo suyo fue mejor recibido que su anterior monografía, pero no se le prestó mayor atención.

A Freud le piden casos y él se apresura a darlos. El primero parece ser resultado de una cesión generosa de un colega este también otorrino (como Fliess): el doctor Von Beregszászy. Relato, por interés párrafos largos.

Cuando el 15 de octubre de este año tuve el honor de ocupar la atención de ustedes para darles un breve informe sobre los más recientes trabajos de Charcot en el campo de la histeria masculina, mi respetado maestro, el consejero áulico profesor Meynert, me invitó a presentar ante esta Sociedad casos donde se observaran en manifestación aguda los signos somáticos de la histeria, los «estigmas histéricos», mediante los cuales Charcot caracteriza esta neurosis. Hoy respondo a aquella invitación —es cierto que de una manera insatisfactoria, hasta donde me lo permite el material de enfermos al que tengo acceso— mostrándoles un hombre histérico que ofrece el síntoma de la hemianestesia en un grado casi máximo. Solo quiero puntualizar, antes de empezar la demostración, que en modo alguno creo mostrarles un caso raro y singular. Antes bien, *lo considero de muy común y frecuente ocurrencia, aunque a menudo se lo pueda pasar por alto.*

Debo este enfermo a la amistosa solicitud del doctor Von Beregszászy, quien lo envió a mi consultorio para confirmar el diagnóstico por él establecido. La persona a quien ustedes ven aquí es un cincelador de 29 años, August P., un hombre inteligente, que de buen grado se ha prestado a mis indagaciones con la esperanza de un pronto restablecimiento.

Permítanme comunicarles primero su historia familiar y su biografía. El padre del enfermo murió a la edad de 48 años a causa de la enfermedad de Bright; era maestro bodeguero, gran bebedor y de carácter colérico. La madre murió de tuberculosis a la edad de 46 años; al parecer, en años anteriores había sufrido mucho de dolores de cabeza. El enfermo no sabe informar nada sobre ataques de convulsiones, etc. De esta pareja nacieron seis hijos, el primero de los cuales llevó una vida disipada y murió por una afección encefálica luética. El segundo hijo tiene un interés particular para nosotros; desempeña un papel en la etiología de la afección de su hermano, y él mismo parece ser histérico. En efecto, ha referido a nuestro enfermo que sufrió de convulsiones; y, por un extraño azar, me encontré hoy con un colega de Berlín que trató a ese hermano en aquella ciudad en el curso de una enfermedad y le diagnosticó una histeria, confirmada también en el hospital de allí. El tercer hijo es desertor del servicio militar, y desde entonces se desconoce su paradero; el cuarto y el quinto murieron a tierna edad, y el último es nuestro enfermo.

De aquel accidente data una leve torpeza mental que el enfermo dice haber notado en su progreso escolar, y una tendencia a sensaciones de vértigo toda vez que por cualquier causa se sentía mal. Se graduó luego en la escuela normal, tras la muerte de sus padres entró como aprendiz en el taller de un

cincelador, y habla mucho en favor de su carácter que permaneciera como oficial diez años en casa del mismo maestro. Se describe a sí mismo como un hombre cuyos pensamientos están dirigidos única y exclusivamente a perfeccionarse en su arte; para este fin, ha leído y dibujado mucho, absteniéndose de todo trato social, así como de toda diversión. *Parece que reflexionaba mucho sobre sí mismo y su ambición, y estando en eso a menudo caía en un estado de irritación con fuga de ideas, que le hacían temer por su salud mental; su sueño era a menudo intranquilo, y su modo de vida sedentario le provocaba unas digestiones lentas. Padeció de palpitaciones unos nueve años, pero por lo demás fue sano y nunca estuvo disminuido para trabajar* (cursivas mías, J. M. Marinas).

Cómo no pensar en el personaje del mito tereno de los orígenes del tabaco... En él el varón se histeriza ante la fecundidad femenina e incurre en los síntomas de feminización: cojear y no trabajar.

b) *El fetichismo*

Caben aquí, para articular este concepto con el anterior, dos observaciones:

1. A la mujer se le ha etiquetado como histérica, digamos antes de Charcot — Breuer-Freud— para no tratarla (el discurso femenino surge de un lugar de prohibición de la palabra, de no escuchar ni dar nombre a sus síntomas —por qué las mujeres no entienden los mapas, por qué los varones no escuchan— es el título de un librito reciente que tiene todo ese eco). En tanto que al varón aun cuando se le diagnostica de histérico se le pondera en sus cualidades centrales: su capacidad de trabajo productivo.
2. La insistencia en que hay más casos, es decir, que la manifestación masculina (que englobaría el síntoma y el discurso) pasa ahora por estos derroteros dolorosos también, es algo más que una *excusatio pro infirmitate* de Freud (más que un decir: no me dio tiempo a más casos, pero haylos).

Quedémonos con la primera. Esta aproximación en la que está presente el modo de pensar y clasificar —el etiquetado ideológicamente determinado también entre los clínicos— mujeres improproductivas/varones productivos (los casos de histerias masculinas estudiados por Charcot y los primeros de Freud son traumáticos, en contexto laboral: Freud lo expone en sus anotaciones sobre la hipnosis como método de Charcot) se convierte en algo más matizado cuando se va elaborando una teoría de la histeria. Es lo que escribe Freud en el ensayo *Histeria* de 1888:

La histeria puede combinarse con muchas otras afecciones nerviosas, sean neuróticas u orgánicas, casos que luego deparan grandes dificultades al análisis. Frecuentísima es la combinación de histeria con neurastenia, sea que se vuelvan neurasténicas unas personas cuya predisposición histérica está casi agotada, sea que ambas neurosis despiertan simultáneamente a consecuencia de unos influjos enervantes. Por desdicha, la mayoría de los médicos no aprendieron todavía a separar entre sí estas dos neurosis. La combinación mencionada se presenta con la mayor frecuencia en hombres histéricos. El sistema nervioso masculino tiene una predisposición a la neurastenia, tanto como el femenino a la histeria. Por otra parte, la frecuencia de la histeria femenina se sobrestima; la mayoría de las mujeres que suscitan en los médicos el recelo de ser histéricas son, en rigor, solamente neurasténicas. Además, una «histeria local» puede asociarse con afecciones locales de determinados órganos; una articulación efectivamente fungosa puede pasar a ser sede de una artralgia histérica, un estómago afectado de catarro puede dar ocasión a vómito histérico, *globus hystericus* y anestesia o hiperestesia de la piel del epigastrio. En estos casos, la afección orgánica pasa a ser causa ocasional de la neurosis. Afecciones febriles suelen perturbar la plasmación de la neurosis histérica; una hemianestesia histérica cede en caso de fiebre (*Histeria* 1888).

La etiología sigue, y esto es algo que todos hemos constatado en numerosas ocasiones, señalando o reconociendo las diferencias del contexto o forma de vida de

unas y otros. Y esto levanta, como tema colateral, el debate del machismo de Freud —no sé si es muy relevante en lo que discutimos hoy, pero puede ilustrar algunas de sus tensiones— en el sentido de haber descubierto, como saber de lo inconsciente, algo que no necesariamente sostiene en sus hábitos y formas de ciudadano vienés, académico, migrante, etc. La impresión que podemos tener es que Freud mismo anuncia y vislumbra cosas más allá de su ideología. Lo que le convierte en un raro faro para nuestro tema: quizá le seguimos con interés y atractivo en su personaje cívico, pero nos aporta más, pese a lo contradictorio y aun confuso a veces respecto al discurso de los géneros, aporta más en lo que se deja decir pese a no suscribirlo desde tal personaje cívico. Esto es para discutir y seguramente este dualismo: discurso cívico/discurso de lo inconsciente sea una clave de nuestra discusión en lo sucesivo (especialmente en nuestro reciente *Mujer es querer. Ética de las identidades de género*, Editorial Minerva, Biblioteca Nueva, 2010).

En todo caso, el gran hallazgo del discurso de la histeria (masculina también) parece tener que ver con la constitución transferencial o relacional (*relativa* dice Lacan en *Más allá del principio de realidad*) del propio psiquismo. La postulación de otro que mire y diga lo que tengo, es decir, quién soy, parece ser lección que el histérico —en el marco de la cultura triplemente tensionada entre linaje, trabajo y protoconsumo— deja más allá de la lectura clínica. El discurso masculino del linaje (con el mandato del parecido, con la consagración naturalista de las desigualdades culturales y económicas) se quiebra en el discurso masculino de la rentabilidad, de la eficacia, del cuerpo productivo que todo lo somete a sí y a eso. Sigue diciendo Freud:

¿Cuáles serán esos otros factores de que ha menester aún la «etiología específica» de la histeria para producir realmente la neurosis? Este, señores, constituye en sí mismo un tema, que no me propongo tratar; por hoy solo necesito mostrar el punto de contacto donde se articulan ambas partes del tema — etiología específica y auxiliar—. Sin duda entrará en cuenta un número considerable de factores: la constitución heredada y personal, la sustantividad interior de las vivencias sexuales infantiles, sobre todo su frecuencia; una relación breve con un muchacho extraño, luego indiferente, quedará muy a la zaga de unos vínculos sexuales íntimos, mantenidos durante años, con un hermano varón. En la etiología de las neurosis tienen tanto peso las condiciones cuantitativas como las cualitativas; para que la enfermedad devenga manifiesta es preciso que sean rebasados ciertos valores de umbral. **Por lo demás, yo mismo no considero exhaustiva la serie etiológica antes consignada, ni ha despejado ella el enigma de saber por qué la histeria no es más frecuente en los estamentos inferiores. (Recuerden, sin embargo, la difusión sorprendentemente grande que, según afirmó Charcot, tiene la histeria masculina entre los obreros). Empero, puedo recordarles que hace algunos años señalé un factor hasta ahora poco apreciado, para el cual reclamé el papel principal en la provocación de la histeria después de la pubertad. Consigné entonces que el estallido de la histeria se deja reconducir, de manera casi regular, a un conflicto psíquico: una representación inconciliable pone en movimiento la defensa del Yo e invita a la represión. Pero en aquel momento no supe indicar las condiciones bajo las cuales ese afán defensivo tiene el efecto patológico de esforzar de manera efectiva hacia lo inconciente el recuerdo penoso para el Yo, y crear en su lugar un síntoma histérico. Hoy lo complemento: La defensa alcanza ese propósito suyo de esforzar fuera de la conciencia la representación inconciliable cuando en la persona en cuestión, hasta ese momento sana, están presentes unas escenas sexuales infantiles como recuerdos inconscientes, y cuando la representación que se ha de reprimir puede entrar en un nexó lógico o asociativo con una de tales vivencias infantiles.**

De esta atinada sospecha que deja abierto el tema de la histeria masculina y su entramado contextual de oficio y condiciones de vida, Freud concluye con un cierre un tanto pacato o prudente: reduciéndolo a la psicología /.../.

Pues bien, uno no podrá menos que decirse que este es un problema puramente psicológico, cuya

solución quizá reclame determinados supuestos sobre los procesos psíquicos normales y sobre el papel que en ellos cumple la conciencia; no obstante, por el momento puede permanecer irresuelto sin desvalorizar nuestra intelección, ya obtenida, sobre la etiología de los fenómenos histéricos.

(La etiología de la histeria, 1896).

Incluso el tema colea, por no resuelto, en un pasaje de la *Interpretación de los sueños*:

Un nuevo sueño absurdo de padre muerto:

Recibo una carta de la municipalidad de mi ciudad natal referente a las costas de una internación hospitalaria a que debió recurrirse en 1851 a causa de un ataque producido en mi casa. Ello me resulta cómico, pues en primer lugar en 1851 yo todavía no había nacido, y en segundo lugar mi padre, a quien el asunto podría referirse, ya está muerto. Voy a verlo a la habitación contigua, donde yace en la cama, y se lo cuento. Para mi asombro, se acuerda de que por 1851 se emborrachó una vez y debió ser encerrado o detenido. Era cuando trabajaba para la casa T. «¿Entonces tú has bebido también?», le pregunto. «¿Y poco después te casaste?». Hago la cuenta de que soy nacido en 1856, y me parece como si este año siguiera inmediatamente al otro /.../.

Aquí el padre no es sino un testaferro; la disputa se empeña con otra persona que en el sueño sale a la luz a través de una —única— alusión. Mientras que lo corriente es que el sueño verse sobre la sublevación contra otras personas tras las cuales se encubre el padre, aquí sucede lo inverso: el padre se convierte en hombre de paja, en pantalla de otro, y por eso el sueño es autorizado a ocuparse tan sin disfraz de su persona, sacrosanta en cualquier otro caso; es que hay implícito un saber cierto de que él no es, en realidad, el aludido. De ese estado de cosas nos entera la ocasión del sueño. Sobrevino, en efecto, después que me dijeron que un colega más anciano, cuyo juicio se tiene por inapelable, manifestó su condena y su asombro por el hecho de que uno de mis pacientes continuara el trabajo psicoanalítico conmigo, que iba ya por el quinto año.

/.../ Va en la naturaleza de toda censura el autorizar que de las cosas no permitidas se digan falsedades, y no la verdad. **La frase que sigue, a saber, que él se acuerda de que se emborrachó una vez y debió ser encerrado, no contiene tampoco nada que en la realidad se refiera a mi padre. La persona que él encubre es nada menos que la del gran Meynert cuyas huellas he seguido con veneración tan alta y cuya conducta hacia mí, después de un breve período de predilección, se trocó en una hostilidad indisimulada. El sueño me recuerda algo que él mismo contó: que en su juventud se había entregado al hábito de embriagarse con cloroformo y por eso debió ingresar en el sanatorio, y además otra vivencia que tuve con él poco antes de su muerte. Había mantenido con él por escrito una agria polémica sobre la histeria masculina, que él no admitía; cuando fui a visitarlo en su lecho de enfermo, y después que le pregunté por su estado, se demoró en la descripción de sus padecimientos y concluyó con estas palabras: «Sabe usted, siempre fui uno de los más bellos casos de histeria masculina». Así, para mi contento y para mi asombro, concedía aquello a lo cual se había opuesto obstinadamente tanto tiempo. Que en esta escena del sueño pueda yo encubrir a Meynert tras mi padre no tiene su fundamento en una analogía hallada entre ambas personas, sino que es la figuración escueta, pero suficiente en un todo, de una cláusula condicional contenida en los pensamientos oníricos. Hela aquí, explicitada: «¡Ah! Si yo fuera segunda generación, el hijo de un profesor o de un consejero áulico (Hofrat), sin duda avanzaría más rápido». Por eso en el sueño convierto a mi padre en consejero áulico y en profesor.** El absurdo más grosero y enojoso del sueño reside en el tratamiento de la fecha 1851, que me parece no diferente de 1856, como si la diferencia de cinco años no significara nada. Y precisamente eso es lo que debe expresarse desde los pensamientos oníricos. De cuatro a cinco años, ese es el lapso durante el cual gocé del apoyo del colega que cité al comienzo, pero también el tiempo que hice esperar a mi novia hasta nuestro casamiento, y por una coincidencia casual, bien aprovechada por los pensamientos oníricos, es la misma cantidad de años que ahora hago esperar a mi paciente más constante hasta su completa curación. «¿Qué son cinco años?», preguntan los pensamientos oníricos. «Eso para mí es un instante, ni merece que se lo tome en cuenta. Tengo por delante suficiente tiempo, y así como finalmente se cumplió todo aquello en que ustedes no querían creer, también llevaré esto a buen puerto». Pero, además, la cifra 51, desprendida de las que marcan el siglo, está determinada aún en otro sentido, y por cierto en un sentido opuesto; por eso aparece varias veces en el sueño. Esa, 51, es la edad en que el hombre estaría especialmente amenazado, la edad en que he visto morir de manera repentina a colegas, y entre ellos a uno que después de mucho penar había sido nombrado profesor pocos días antes (de su muerte).

En los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905) hay una mención a la relación entre

fantasías inconscientes homosexuales en los casos llamados de psiconeuróticos y la elucidación de la histeria masculina

La pulsión sexual de los psiconeuróticos permite discernir todas las aberraciones que en lo anterior hemos estudiado como variaciones respecto de la vida sexual normal y como manifestaciones de la patológica.

a. En la vida anímica inconsciente de todos los neuróticos (sin excepción) se encuentran mociones de inversión, de fijación de la libido en personas del mismo sexo. Sin una elucidación que cale hondo no es posible apreciar como corresponde la importancia de este factor para la configuración del cuadro patológico; solo puedo asegurar que la inclinación inconsciente a la inversión nunca falta y, en particular, presta los mayores servicios al esclarecimiento de la histeria masculina (**en 1920 reconoce que es Fliess quien le avirtió sobre el carácter universal de este fenómeno**).

Así menciona en su *Presentación Autobiográfica* (1924) el balance de su excursión a la histeria masculina

Vuelvo al año 1886, en que me instalé en Viena como especialista en enfermedades nerviosas. Tenía la obligación de dar cuenta ante la *Gesellschaft der Ärzte* (Sociedad de Medicina) de lo que había visto y aprendido junto a Charcot. Solo que encontré mala acogida. **Personalidades rectoras como su presidente, el médico internista Bamberger, declararon increíble lo que yo refería. Meynert me desafió a buscar en Viena y presentar ante la Sociedad casos como los que yo había descrito. Lo intenté, pero los médicos jefes en cuyo departamento los hallé me rehusaron su autorización para observar esos casos o trabajar con ellos. Uno de esos médicos, un viejo cirujano, me espetó directamente: «Pero, colega, ¿cómo puede usted decir tales disparates? «Hysteron» (¡sic!) significa «útero». ¿Cómo podría ser histérico un varón?».** En vano objeté que solo necesitaba disponer del caso, y no que se aprobase mi diagnóstico. Por fin descubrí, fuera del hospital, un caso de hemianestesia histérica clásica en un varón, a quien presenté ante la Sociedad de Medicina [1886d]. Esta vez se me aplaudió, pero no se mostró ulterior interés en mí. Me quedó, incommovible, la impresión de que las grandes autoridades rechazarían mis novedades; así, con la histeria masculina y la producción sugestiva de parálisis histéricas me vi empujado a la oposición. Poco después se me cerró el acceso al laboratorio de anatomía cerebral y durante un semestre no tuve dónde dictar mi curso; entonces me retiré de la vida académica y de la Sociedad de Medicina. Hace ya una generación que no la visito.

De la histeria —que a los varones se les ha perdido algo también en ese lugar— podemos recurrir a uno de los fenómenos intrincados con ella, a saber, el fetichismo. En los fragmentos que Freud redacta —no demasiado abundantes para la punta que se le ha sacado en la construcción del estereotipo, Dr Freud especialista en fetichismo— y de otros más recientemente publicados que recogen las discusiones en el *petit comité* de los miércoles... salen elementos interesantes en una línea de argumentación de lo masculino. A saber, que la importancia de lo masculino nace del temor, más que de la afirmación o de alguna suerte de poder.

En el fetichismo

- sustitución del objeto por su sinécdoque o parte,
- presencia de un resto de un conflicto: mitad reprimida, mitad sobrevalorada (la mujer, la virgen María, dice Freud en 1909),
- esa sobrevaloración no parece tener mucho de natural (*versus* el Freud de *El Fetichismo* de 1924) sino más de cultural en el sentido de ser una elaboración con vistas a la diferencia radical (al narcisismo de la pequeña diferencia),
- Lo importante quizá sea aquí seguir la pista a la génesis de ese falo nuevo que es el que se atribuye a la mujer (el fetiche) para poder el varón seguir con lo suyo sin temor a la castración: ese falo es más poderoso que el pene (amenazado),
- Ese es el origen del falo como significante del poder del discurso...

La sobrevaloración o fetichización del pene es un proceso con vistas a conjurar lo enigmático (palabras de Freud) de la peculiaridad femenina. De suyo no tiene tanto valor, sino que lo adquiere diríamos, más allá de la voluntad de ellos o ellas. Aunque hay, como en todo lo psicoanalítico legítimo, un cuidado grande por no generalizar una etiología de lo fetichista.

Lo que daría un punto de vista reactivo al discurso masculino, en el sentido nietzscheano de reactivo. Y mostraría la desazón por atisbar un lugar de discurso consciente de esta fundación relacional-reactiva y que pueda desplazar sus señales más notorias en búsqueda de otro suelo más afirmativo también de lo peculiar masculino.

Con todo, Lacan recupera este itinerario en su seminario 4 *La posición de objeto*. Con este aplomo

Freud nos dice de entrada en este artículo que el fetiche es el símbolo de algo, pero que sin duda lo que va a decirnos nos decepcionará, pues se ha dicho de todo sobre el fetiche desde que se habla, y el propio Freud habla, del análisis. Se trata, una vez más, del pene.

Pero inmediatamente después, Freud subraya que no se trata de cualquier pene. No parece que se le haya sacado demasiado partido a esta precisión en su fondo estructural, o sea en las suposiciones fundamentales que implica si se lee por primera vez sin prejuicios. Por **decirlo de una vez, el pene en cuestión no es el pene real, sino el pene en la medida en que la mujer lo tiene —es decir, en la medida en que no lo tiene.**

Subrayo el punto oscilante donde debemos detenernos un momento para darnos cuenta de lo que normalmente se elude. **Para alguien que no se sirva de nuestras claves, se trata simplemente de un desconocimiento de lo real —se trata del falo que la mujer no tiene y que debería tener por razones que dependen de la dudosa relación del niño con la realidad—. Esta es la vía común, sostenida habitualmente en todo tipo de especulaciones sobre el futuro, el desarrollo y las crisis del fetichismo, y como he podido verificar con una amplia lectura de todo lo que se ha escrito sobre el fetichismo, conduce a toda clase de callejones sin salida.**

(Sem 4, 30 de enero de 1957).

c) El significante al que Lacan llama phallus

De Lacan llama la atención, a este respecto, no solo lo complejo de su posición, teñida claro está por sus propias peripecias biográficas y por una hagiografía llena de picantes, desasosiegos y una cantidad de jerga —el lacanismo— que hace muy difícil dos cosas:

1. Acercarse uno a lo que puso Lacan en juego sin pagar excesivo peaje a los albaceas (incluyendo aquellos ignaros y avivados que han construido una jerga en la que demuestran no saber ni francés ni español: en la suposición de que cuanto más farragosa la expresión más lacaniana y fetén resulta); y
2. además intentar elaborar una palabra propia, no sumisa, acerca de lo leído y meditado, que pueda poner lo pensado a disposición de un saber común crítico.

Lacan remite a la histeria masculina en el seminario 3 Sobre las Psicosis, en la sesión 13 (21 de marzo de 1956) titulada por el albacea-editor: *La pregunta histérica: ¿qué es una mujer?* Pero además de sus ideas acerca de la histeria y la sexuación.

Me interesa marcar un tanto el nexo entre el falo freudiano y el lugar omnímodo del *phallus* lacaniano, pues este centra con una radicalidad poco común la articulación del discurso (femenino y masculino) con un significante principal. Pues nada más que eso es el falo en Lacan: pierde el valor del aparatito tan práctico del chiste de las monjas para representar algo más radical: el significante que alude y vela nuestra

relación con lo no decible. Algo del orden de la limitación, del fetiche y de la castración entendida esta más que como supresión de apéndice alguno, como atribución de un poder. Precisamente la relación entre discurso y poder la representa este significante *phallus* (al que quizá debiéramos nombrar en latín para no traer sus sentidos a la domesticación que lo fálico pareciera tener en las referencias del lenguaje cotidiano).

Quiero destacar dos hechos:

1. Que las referencias freudianas al falo y lo fálico —referencias de cuya estricta lectura surge la propuesta de Lacan— tienen desde sus comienzos (*La Traumdeutung*, 1900) un carácter de mediador. De Mediador o *símbolo* (que entre dos se pone).
2. Que el discurso masculino se resiste a reconocer el valor del símbolo fálico como valor otorgado y magnifica fetichistamente las referencias al miembro, que de aquel valor aun saberlo recoge las migajas de su prestigio. El pene vale por el falo y no al revés.

De Freud cabe recoger su referencia en los sueños, su referencia en la sexualidad: me refiero a la *addenda* de 1924 apuntando a una fase fálica; pero sobre todo el texto *Un recuerdo infantil sobre Leonardo da Vinci* (1910).

Por tanto, ¿tenemos en la diosa Mut la misma reunión de caracteres maternos y masculinos que en la fantasía de Leonardo sobre el buitre! ¿Debemos explicarnos esta coincidencia mediante el supuesto de que Leonardo, por sus lecturas, también tuviera noticia de la naturaleza andrógina del buitre materno? Semejante posibilidad es más que discutible; al parecer, las fuentes a las que tuvo acceso no contenían nada sobre este curioso rasgo. Parece más lógico reconducir esa concordancia a un motivo común, eficaz en un caso como en el otro, y todavía desconocido.

La mitología puede informarnos de que la figura andrógina, la reunión de caracteres sexuales masculinos y femeninos, no era exclusiva de Mut; la tenían asimismo otras divinidades, como Isis y Hathor, pero estas quizá solo en la medida en que también poseían naturaleza materna y estaban fusionadas con Mut. Nos enseña, además, que otras divinidades de los egipcios, como Neith de Sais, desde la que se desarrolló más tarde la Atenea de los griegos, fueron concebidas en su origen como andróginas, es decir, hermafroditas, y que esto mismo era válido para los dioses griegos, en particular los del círculo de Dioniso, pero también para Afrodita, limitada más tarde al carácter de diosa femenina del amor. Y acaso la mitología intente después explicarnos que el falo adosado al cuerpo femenino estaba destinado a significar la fuerza creadora primordial de la naturaleza, y que todas estas figuras divinas hermafroditas expresan la idea de que solo la reunión de macho y hembra es capaz de proporcionar una figuración digna de la perfección divina. Pero ninguna de estas puntualizaciones nos aclara el enigma psicológico de que a la fantasía de los seres humanos no le escandalice dotar del signo de la fuerza viril, lo opuesto a la maternidad, a una figura en que supuestamente se corporizaría la esencia de la madre.

El esclarecimiento viene del lado de las teorías sexuales infantiles. Hubo un tiempo, en efecto, en que el genital masculino estuvo unido a la figuración de la madre. Cuando el niño varón dirige por primera vez su apetito de saber a los enigmas de la vida sexual, lo gobierna el interés por sus propios genitales. Halla demasiado valiosa e importante a esta parte de su cuerpo para creer que podría faltarle a otras personas que siente tan parecidas a él. Como no tiene la posibilidad de colegir que existe otro tipo de genitales, igualmente valiosos, tiene que recurrir a la hipótesis de que todos los seres humanos, también las mujeres, poseen un miembro como el de él. Este, prejuicio arraiga tanto en el juvenil investigador que ni siquiera lo destruyen las primeras observaciones de los genitales de niñas. La percepción le dice, por cierto, que ahí hay algo diverso que en él; pero él no es capaz de confesarse, como contenido de esta percepción, que no puede hallar el miembro en la niña. Que pueda faltar el miembro, he ahí una representación ominosa (*unheimlich*), insoportable; por eso ensaya una decisión mediadora: el miembro está presente en la niña, pero es aún muy pequeño; después crecerá. Si esta expectativa no parece cumplirse en posteriores observaciones, se le ofrece otro subterfugio. El miembro también estuvo ahí en la niña, pero fue cortado, en su lugar ha quedado una herida. Este progreso de la teoría

utiliza ya experiencias propias de carácter penoso; ha escuchado entretanto la amenaza de que se lo despojará de ese caro órgano si pone en práctica demasiado nítidamente su interés por él. Bajo el influjo de esta amenaza de castración, él reinterpreta ahora su concepción de los genitales femeninos; en lo sucesivo temblará por su propia virilidad, pero al mismo tiempo despreciará a las desdichadas criaturas en quienes, en su opinión, ya se ha consumado ese cruel castigo.

Antes de que el niño cayera bajo el imperio del complejo de castración, en la época en que la mujer conservaba pleno valor para él, empezó a exteriorizarse en él un intenso placer de ver como quehacer pulsional erótico. Quería ver los genitales de otras personas; en el origen, probablemente, a fin de compararlos con los propios. La atracción erótica que partía de la persona de la madre culminó pronto en la añoranza de sus genitales, que él tenía por un pene. Con el discernimiento, adquirido solo más tarde, de que la mujer no posee pene, esa añoranza a menudo se vuelca súbitamente a su contrario, deja sitio a un horror que en la pubertad puede convertirse en causa de la impotencia psíquica, de la misoginia, de la homosexualidad duradera. Pero la fijación al objeto antaño ansiosamente anhelado, el pene de la mujer, deja como secuela unas huellas imborrables en la vida anímica del niño que ha recorrido con particular ahondamiento esa pieza de investigación sexual infantil. La veneración fetichista del pie y el zapato femeninos parece tomar a aquel solo como un símbolo sustitutivo del miembro de la mujer otrora venerado, y echado de menos desde entonces; los «cortadores de trenzas» desempeñan, sin saberlo, el papel de personas que ejecutan el acto de la castración en los genitales femeninos.

Este largo texto que acoto tiene el valor de precisar más claramente el valor significativo del *phallus*, como Lacan ha sabido ver con detalle y perspicacia. Lo completo solo con un texto más: el texto del *Fetichismo* de 1927

La respuesta que el análisis arrojó acerca del sentido y el propósito del fetiche fue en todos los casos la misma. Se la obtuvo de manera tan espontánea y me resultó tan convincente que estoy preparado para esperar la misma solución en cada caso de fetichismo, universalmente. Si ahora comunico que el fetiche es un sustituto del pene, sin duda provocaré desilusión. Por eso me apresuro a agregar que no es el sustituto de uno cualquiera, sino de un pene determinado, muy particular, que ha tenido gran significatividad en la primera infancia, pero se perdió más tarde. Esto es: normalmente debiera ser resignado, pero justamente el fetiche está destinado a preservarlo de su sepultamiento (*Untergang*) — Para decirlo con mayor claridad: el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar— sabemos por qué.

He aquí, pues, el proceso: el varoncito rehusó darse por enterado de un hecho de su percepción, a saber, que la mujer no posee pene. No, eso no puede ser cierto, pues si la mujer está castrada, su propia posesión de pene corre peligro, y en contra de ello se revuelve la porción de narcisismo con que la naturaleza, providente, ha dotado justa. mente a ese órgano. Acaso el adulto vivenciará luego un pánico semejante si se proclama que el trono y el altar peligran, y lo llevará a parecidas consecuencias lógicas. Si no me equivoco, Laforgue diría en este caso que el muchacho «escotomiza» la percepción de la falta de pene en la mujer (véase nota). Un término nuevo se justifica cuando describe o destaca una nueva relación entre las cosas. No es el caso aquí; la pieza más antigua de nuestra terminología psicoanalítica, la palabra «represión» («*Verdrängung*», «desalojo»), se refiere ya a ese proceso patológico. Si en este se quiere separar de manera más nítida el destino de la representación del destino del afecto (véase nota), y reservar el término «represión» para el afecto, «desmentida» («*Verleugnung*») sería la designación alemana correcta para el destino de la representación. «Escotomización» me parece particularmente inapropiado porque evoca la idea de que la percepción se borraría de plano, de modo que el resultado sería el mismo que si una impresión visual cayera sobre el punto ciego de la retina. Pero en la situación que consideramos, por el contrario, parece que la percepción permanece y se emprendió una acción muy enérgica para sustentar su desmentida. No es correcto que tras su observación de la mujer el niño haya salvado para sí, incólume, su creencia en el falo de aquella. La ha conservado, pero también la ha resignado; en el conflicto entre el peso de la percepción indeseada y la intensidad del deseo contrario se ha llegado a un compromiso como solo es posible bajo el imperio de las leyes del pensamiento inconciente —de los procesos primarios— Sí; en lo psíquico la mujer sigue teniendo un pene, pero este pene ya no es el mismo que antes era. Algo otro lo ha remplazado; fue designado su sustituto, por así decir, que entonces hereda el interés que se había dirigido al primero. Y aún más: ese interés experimenta un extraordinario aumento porque el horror a la castración se ha erigido un monumento recordatorio con la creación de este sustituto. Como estigma indeleble de la represión sobrevenida permanece, además, la enajenación respecto de los reales genitales femeninos, que no falta en ningún fetichista. Ahora se tiene una visión panorámica de lo que el fetiche rinde y de la vía por la cual se lo mantiene. Perdura como el signo del triunfo sobre la amenaza de castración y de la protección contra ella y le ahorra al fetichista el devenir homosexual, en tanto presta a la mujer aquel carácter por el cual se vuelve soportable como objeto sexual. En la vida posterior, el fetichista cree gozar todavía de otra ventaja de su sustituto genital. Los otros no discernen

la significación del fetiche, y por eso no lo rehúsan; es accesible con facilidad, y resulta cómodo obtener la satisfacción ligada con él. Lo que otros varones requieren y deben empeñarse en conseguir no depara al fetichista trabajo alguno.

Probablemente a ninguna persona del sexo masculino le es ahorrado el terror a la castración al ver los genitales femeninos. ¿Por qué algunos se vuelven homosexuales a consecuencia de esa impresión, otros se defienden de ella creando un fetiche y la inmensa mayoría la supera? He ahí algo que por cierto no sabemos explicar. Es posible que, de todas las condiciones cooperantes, no conozcamos todavía las decisivas para los raros desenlaces patológicos; por lo demás, contentémonos con poder explicar lo que acontece, y considerémonos autorizados a desechar provisionalmente la tarea de explicar por qué algo no acontece.

Lacan hace referencia al falo en su seminario 1 sobre *Los escritos técnicos de Freud*, al hablar de esquema del ramillete invertido, sobre la convertibilidad formal de los extremos del cuerpo (boca-falo): nada menos que en la plena definición del deseo en el juego entro lo simbólico y lo imaginario... (31 de marzo de 1954).

Seminario 2 El Yo en la teoría de Freud (sesión 21, 4 junio de 1955)

No existe mejor ejemplo de la función del *Penisneid*: hay en ella identificación con el hombre imaginario, en esta medida es que el pene cobra valor simbólico, y hay problema. Sería completamente errado, dice al autor, creer que el *Penisneid* sea en las mujeres absolutamente natural. ¿Quién le dijo que es natural? Es simbólico, por supuesto. Si el pene cobra este valor es por cuanto la mujer se halla en un orden simbólico de perspectiva androcéntrica. Además, no se trata del pene sino del falo, es decir, algo cuyo empleo simbólico es posible porque se ve, está erigido. De lo que no se ve, de lo que está escondido, no hay uso simbólico posible.

En esta mujer la función del *Penisneid* juega de lleno, pues ella no sabe quién es, si es hombre o mujer, y está totalmente comprometida en la pregunta de su significación simbólica. La anomalía real se repite en otra cosa que tal vez no carezca de relación con esta aparición teratológica, a saber, que en su familia el lado masculino está borrado. El que juega el papel del personaje superior es el padre de su madre, y en relación con él se establece, de manera típica, el triángulo, y cómo se plantea la cuestión de su falización o no.

En el seminario 3 de *las Psicosis* (21 de marzo de 1956) establece una relación importante entre histeria masculina y femenina y el asunto del falo como significante

¿Qué dice Dora mediante su neurosis? ¿Qué dice la histérica-mujer? Su pregunta es la siguiente: ¿qué es ser una mujer?

Por ahí nos adentramos más aún en la dialéctica de lo imaginario y lo simbólico en el complejo de Edipo.

En efecto, la aprehensión freudiana de los fenómenos se caracteriza porque muestra siempre los planos de estructura del síntoma a pesar del entusiasmo de los psicoanalistas por los fenómenos imaginarios removidos en la experiencia analítica.

A propósito del complejo de Edipo, las buenas voluntades no dejaron de subrayar analogías y simetrías en el camino que tienen que seguir el varón y la hembra, y el propio Freud indicó muchos rasgos comunes. **Nunca dejó de insistir, empero, en la disimetría fundamental del Edipo en ambos sexos.**

¿A qué se debe esa disimetría? A la relación de amor primaria con la madre, me dirán, pero Freud estaba aún lejos de haber llegado a eso en la época en que comenzaba a ordenar los hechos que constataba en la experiencia. Evoca, entre otros, el elemento anatómico, que hace que para la mujer los dos sexos sean idénticos. ¿Pero es esta sin más la razón de la disimetría?

Los estudios de detalle que Freud hace sobre este tema son muy densos. Nombraré algunos: *Consideraciones acerca de la diferencia anatómica entre los sexos*, *El declinar del complejo de Edipo*, *La sexualidad femenina*. ¿Qué hacen surgir? **Tan solo que la razón de la disimetría se sitúa esencialmente a nivel simbólico, que se debe al significante.**

Este es el punto al que queríamos llegar: la significativa tarea de acotar el plano simbólico, «significante» (que produce significado propio), que *phallus* tiene en el orden de la fundamentación del sujeto. Podemos decir que incluso en la ética de lo inconsciente que de esta apreciación se desprende. No cabe un dimorfismo que se convierte en falacia naturalista de los estilos morales masculino y femenino, sino un

desplazamiento fundamental. No la mujer / el varón, sino lo masculino y lo femenino.

Hablando estrictamente no hay, diremos, simbolización del sexo de la mujer en cuanto tal. En todos los casos, la simbolización no es la misma, no tiene la misma fuente, el mismo modo de acceso que la simbolización del sexo del hombre. Y esto, porque lo imaginario solo proporciona una ausencia donde en otro lado hay un símbolo muy prevalente

Es la prevalencia de la *Gestalt* fálica la que, en la realización del complejo edípico, fuerza a la mujer a tomar el rodeo de la identificación al padre, y a seguir por ende durante un tiempo los mismos caminos que el varón. El acceso de la mujer al complejo edípico, su identificación imaginaria, se hace pasando por el padre, exactamente al igual que el varón, debido a la prevalencia de la forma imaginaria del falo, pero en tanto que a su vez esta está tomada como el elemento simbólico central del Edipo.

Si tanto para la hembra como para el varón el complejo de castración adquiere un valor-pivote en la realización del Edipo, es muy precisamente en función del padre, **porque el falo es un símbolo que no tiene correspondiente ni equivalente. Lo que está en juego es una disimetría en el significante. Esta disimetría significativa determina las vías por donde pasará el complejo de Edipo. Ambas vías llevan por el mismo sendero: el sendero de la castración.**

La experiencia del Edipo testimonia **la predominancia del significante** en las vías acceso de la realización subjetiva, ya que la asunción por la niña de su situación no sería en modo alguno impensable en el plano imaginario. Están allí presentes todos los elementos para que la niña tenga de la posición femenina una experiencia que sea directa, y simétrica de la realización de la posición masculina. No habría obstáculo alguno si esta realización tuviera que cumplirse en el orden de la experiencia vivida, de la simpatía del ego, de las sensaciones. **La experiencia muestra, empero, una diferencia llamativa: uno de los sexos necesita tomar como base de identificación la imagen del otro sexo. Que las cosas sean así no puede considerarse como una mera extravagancia de la naturaleza. El hecho solo puede interpretarse en la perspectiva en que el ordenamiento simbólico todo lo regula.**

Donde no hay material simbólico hay obstáculo, defecto para la realización de la identificación esencial para la realización de la sexualidad del sujeto. Este defecto proviene de hecho de que, en un punto, lo simbólico carece de material, pues necesita uno. El sexo femenino tiene un carácter de ausencia, de vacío, de agujero, que hace que se presente como menos deseable que el sexo masculino en lo que este tiene de provocador, y que una disimetría esencial aparezca. Si debiese captarse todo en el orden de una dialéctica de las pulsiones, no se vería el porqué de semejante rodeo, por qué una anomalía semejante sería necesaria.

Este señalamiento dista mucho de ser suficiente en lo tocante a la pregunta en juego, a saber la función del yo en los histéricos masculinos y femeninos. La pregunta no está vinculada simplemente al material, a la tienda de accesorios del significante, sino a la relación del sujeto con el significante en su conjunto, con aquello a lo cual el significante puede responder.

Si ayer hablé de seres de lenguaje, era para impactar a mi auditorio. Los seres de lenguaje no son seres organizados, pero que sean seres, que impriman sus formas en el hombre, es indudable. Mi comparación con los fósiles estaba, hasta cierto punto, totalmente indicada. Pero de todos modos carecen de una existencia sustancial en sí.

De este pasaje se puede deducir al menos que falo es del orden significante: que organiza un sentido más allá de la empiria. Y por ello resulta enormemente eficaz. El resalte del pene lo hace convertible en símbolo... Diríamos que Lacan juega a medias con el sentido semiológico (lo significante es resultado de la oposición: presencia / ausencia) y el sentido común (lo que a la vista está, lo que no aparece y no sabemos qué es).

Nos dicen que la exigencia de una madre es proveerse de un falo imaginario, y se nos explica muy bien que su hijo le sirve de soporte, harto real, para esa prolongación imaginaria. En cuanto al niño no hay dudas, varón o hembra, localiza muy tempranamente el falo y, se nos dice, se lo otorga generosamente a la madre, en espejo o no, o en doble espejo. La pareja debería coincidir muy bien en espejo en torno a esta común ilusión de falicización recíproca. **Todo debería suceder a nivel de una función mediadora del falo.** Ahora bien, la pareja en cambio se encuentra en una situación de conflicto, incluso de alienación interna, cada quien por su lado. ¿Por qué? Porque el falo, si me permiten la expresión, se pasea. Está en otro lado. Todos saben dónde lo pone la teoría analítica: se supone que el padre es el portador. En torno a él se instaura el temor a la pérdida del falo en el niño, la reivindicación, la privación o la molestia, la nostalgia del falo en la madre.

Ahora bien, si en torno a la falta imaginaria del falo se establecen intercambios afectivos, imaginarios, entre madre e hijo, lo que la convierte en el elemento esencial de la coaptación

intersubjetiva, el padre, en la dialéctica freudiana, tiene el suyo, eso es todo, ni lo cambia ni lo dona. No hay ninguna circulación. La única función del padre en el trío es representar el portador, el que detenta el falo. El padre en tanto padre tiene el falo, y nada más.

En otros términos, es aquello que debe existir en la dialéctica imaginaria para que el falo sea otra cosa que un meteoro.

Esto es tan fundamental que si intentamos situar en un esquema lo que mantiene en pie la concepción freudiana del complejo de Edipo, lo que está ahí en juego no es un triángulo: —padre-madre-hijo, sino un triángulo (padre)-falo— madre-hijo. ¿Dónde está el padre ahí dentro? Está en el anillo que permite que todo se mantenga unido.

Es más que *meteoro* (que significa eso: visto y no visto) en la media en que organiza un sistema de relaciones, en el que falo-poder es un elemento externo al dúo e incluso al trío. Es lo que Joël Dor dice a propósito de la función paterna: quien la detenta o la ejerce es como un embajador en un país diferente (el de madre-hijo) representa ese orden del discurso, de lo simbólico en ese otro territorio cuyo lenguaje tiene que avezarse a conocer para poder traducir (además de embajador es trujimán, traductor) el orden de la norma, de la ley, de lo social...

Luego concluiremos, ¿ha de traducir también en sentido contrario?

Toda esta tarea de nombrar, todo esto es propiamente un relato simbólico que organiza el conflicto, que permite explicar —como el propio recurso al mito de Edipo— las tensiones y ambivalencias que en la vida, y en la experiencia del análisis sobre todo, se presentan sin nombre.

No hay en este proceso más que propiamente una fabulación, una conceptualización que intenta decir —como tantas veces proclamó Lacan— de lo imposible algo.

No creo que haya que verlo como constantes antropológicas transhistóricas (el fetichismo propiamente tal surge solo con la modernidad) ni transculturales.

Es interesante, si puedo aportar alguna referencia más a este descriptor del discurso masculino, el falo, que Lacan lo trata de modo central en el seminario 4 *La relación de objeto* (28 de noviembre de 1956).

Quando les hablan de la relación de objeto en términos de acceso a lo real, acceso que debe conseguirse al término del análisis, ¿qué representa esto para ustedes, espontáneamente? ¿Es real el objeto o no lo es? ¿Lo que se encuentra en lo real es el objeto?

Vale la pena que nos lo preguntemos. Incluso sin llegar al núcleo de la problemática del falicismo que hoy estoy introduciendo, podemos ver, porque es un punto verdaderamente llamativo de la experiencia analítica, que toda la dialéctica del desarrollo individual, así como toda la dialéctica de un análisis, giran alrededor de un objeto principal, que es el falo. Ya veremos más detenidamente que no se debe confundir falo con pene. Cuando por los años 20 hubo una inmensa polémica que se ordenó alrededor de la noción de falicismo y la cuestión del período fálico, de lo que se trataba era de distinguir el pene, como órgano real, con funciones definibles por determinadas coordenadas reales, del falo en su función imaginaria. Solo por esto, ya valdría la pena que nos preguntáramos que quiere decir la noción de objeto.

No puede decirse que el falo no sea en la dialéctica analítica un objeto predominante y que el sujeto no se haga una idea de él como tal objeto. Si bien nunca se llegó a formular que solo es concebible aislar este objeto en el plano de lo imaginario, no es menos cierto que eso mismo se desprende línea a línea de lo que Freud aportó en determinada fecha, y de las respuestas que le dieron algunos otros como Helene Deutsch, Melanie Klein, en particular Ernest Jones. La noción de falicismo implica de por sí aislar la categoría de lo imaginario.

Resulta que entramos en categorizaciones mayores por cuanto que nos movemos en el registro de lo imaginario como dimensión constitutiva —no solo cívica, si se me permite— del sujeto. Es este mismo seminario (28 de noviembre 1956) lo plantea como sigue:

El objeto es imaginario. La castración en cuestión lo es siempre de un objeto imaginario. Esta

comunidad entre el carácter imaginario de la falta (manque) en la frustración y el carácter imaginario del objeto de la castración, el hecho de que la castración sea una falta (manque) imaginaria del objeto, ha favorecido que creyéramos que la frustración nos permitiría llegar con más facilidad al núcleo de los problemas. Pero la falta y el objeto, e incluso un tercer término que llamaremos el agente, no son forzosamente del mismo nivel en estas categorías. De hecho, el objeto de la castración es un objeto imaginario, y por eso hemos de preguntarnos que es el falo, eso que tanto tiempo ha costado identificar.

Falo se le atribuye a la mujer en la dialéctica del fetichismo y Falo se detecta como lo que desea la mujer (no equivale a ganas de pene) en la medida en que es algo que permite nombrar lo que ocurre en la relación imaginaria que se instaura entre hijo y madre con vistas al tercero (padre). De ahí la identificación con falo como elemento que colma —identificarse con lo que se fantasea ser el objeto de deseo de la madre.

Lo verdaderamente fundante es que cuando se habla de falo se habla de la entrada en un régimen, por así decir, que tiene que ver con el don: con la dialéctica del don (Marcel Mauss?), es decir, como entrada en el orden simbólico del intercambio. Nada menos.

Toda la situación se instaura como si Dora tuviera que plantearse la pregunta —¿Qué es lo que mi padre ama en la señora K? La señora K se presenta como algo a lo que el padre puede amar más allá de ella misma. A lo que Dora se aferra es a lo que su padre ama en otra, en la medida en que no sabe qué es.

Esto está muy de acuerdo con lo que supone toda la teoría del objeto fálico, a saber, que el sujeto femenino solo puede entrar en la dialéctica del orden simbólico por el don del falo. Freud no niega la necesidad real que corresponde de por sí al órgano femenino, a la fisiología de la mujer, pero nunca puede intervenir así en el establecimiento de la posición de deseo. El deseo apunta al falo como don, que ha de ser recibido a este título. Con este fin es necesario que el falo, ausente o presente en otra parte, sea elevado al nivel del don. Al ser elevado a la dignidad de objeto de don, hace entrar al sujeto en la dialéctica del intercambio, normalizando así todas sus posiciones, incluidas las prohibiciones esenciales que fundan el movimiento general del intercambio. En este contexto la necesidad real vinculada con el órgano femenino, cuya existencia nunca se le ocurrió a Freud negarla, tendrá su lugar y obtendrá su satisfacción accesoriamente, pero nunca será discernido simbólicamente como algo dotado de sentido, siempre será en sí mismo esencialmente problemático, situado antes de cierto franqueamiento simbólico. (Seminario 4, *Dora y la joven homosexual*).

Este es el planteamiento síntesis con el que me quedo

Para evitar los errores a las que se ven llevados los distintos autores durante años si evitan este punto, para situar de forma adecuada lo que está en juego, **el nervio diferencial es el siguiente —no se trata en absoluto de un falo real que, como real, exista o no exista, sino de un falo simbólico que por su naturaleza se presenta en el intercambio como ausencia, una ausencia que funciona en cuanto tal.**

En efecto, todo lo que se puede transmitir en el intercambio simbólico es siempre algo que es tanto ausencia como presencia. Sirve para tener esa especie de alternancia fundamental que hace que, tras aparecer en un punto, desaparezca para reaparecer en otro. Dicho de otra manera, circula dejando tras de sí el signo de su ausencia en el lugar de donde proviene. En otros términos todavía, el falo en cuestión, lo reconocemos enseguida —es un objeto simbólico.

Por otra parte, se establece **a través de este objeto un ciclo estructural de amenazas imaginarias limitadas por la dirección y el empleo del falo real.** Este es el sentido del complejo de castración, y así es como el hombre queda prendido en él. Pero hay también otro uso, que está, digamos, escondido por los fantasmas más o menos temibles de la relación del hombre con las prohibiciones, en lo que en estas concierne al uso del falo —se trata de la función simbólica del falo—. La diferenciación simbólica de los sexos se instaura porque el falo está o no está, y solo en función de que está o no está.

Este falo, la mujer no lo tiene, simbólicamente. Pero no tener el falo simbólicamente es participar de él a título de ausencia, así pues es tenerlo de algún modo. El falo siempre está más allá de toda relación entre el hombre y la mujer. Puede ser alguna vez objeto de una nostalgia imaginaria por parte de la mujer, puesto

que ella solo tiene un falo pequeñito. Pero este falo que puede sentir como insuficiente no es el único que interviene en su caso, pues al estar implicada en la relación intersubjetiva, para el hombre hay, más allá de ella misma, el falo que ella no tiene, es decir, el falo simbólico, que existe ahí como ausencia. Esto es del todo independiente de la inferioridad que ella pueda sentir en el plano imaginario, debido a su participación real en el falo.

Este pene simbólico, que el otro día situaba yo en el esquema de la homosexual, desempeña **una función esencial en la entrada de la niña en el intercambio simbólico. Porque la niña no tiene este falo, es decir, también porque lo tiene en el plano simbólico, porque entra en la dialéctica simbólica de tener o de no tener el falo, así es como entra en esa relación ordenada y simbolizada que es la diferenciación de los sexos, relación interhumana asumida, disciplinada, tipificada, ordenada, objeto de prohibiciones, marcada, por ejemplo, por la estructura fundamental de la ley del incesto. Esto es lo que quiere decir Freud cuando escribe que la niña entra en el complejo de Edipo por medio de lo que él llama la idea de la castración —precisamente esta, que ella no tiene el falo, pero no lo tiene simbólicamente, de modo que puede tenerlo— mientras que el niño, así es como sale.**

Vemos en este punto **como se justifica, estructuralmente hablando, el androcentrismo que, en la esquematización levi-straussiana, caracteriza a las estructuras elementales del parentesco.** Las mujeres se intercambian entre linajes fundados en el linaje masculino, elegido precisamente por ser simbólico e improbable. Es un hecho, las mujeres se intercambian como objetos entre linajes masculinos. Se introducen mediante un intercambio, el del falo que reciben simbólicamente, y a cambio darán ese hijo que tome para ellas función de *Ersatz*, de sustituto, de equivalente del falo, con el que introducen en la genealogía simbólica patrocéntrica, en sí misma estéril, la fecundidad natural. Si entran en la cadena del intercambio simbólico, si se instalan en ella y ocupan su lugar, si adquieren su valor, es en la medida en que se arriman a ese objeto único central, caracterizado por no ser precisamente un objeto, sino un objeto que ha experimentado de la forma más radical la valorización simbólica.

Esto puede uno expresarlo de mil maneras en cuanto lo ve. Este tema fundamental, que la **mujer se da, ¿qué expresa si se examina detenidamente sino la afirmación del don? Nos acercamos aquí a la experiencia psicológica concreta tal como la encontramos, que es, en este caso, paradójica. En el acto del amor, quien recibe realmente es la mujer, recibe mucho más de lo que da. Todo nos indica, y la experiencia analítica lo subraya, que no hay posición más receptora, más devoradora en el plano imaginario. Si esto se invierte en la afirmación contraria, que la mujer se da, es porque así debe ser simbólicamente, o sea, que debe dar algo a cambio de lo que recibe, es decir, del falo simbólico.**

He aquí pues que el fetiche, nos dice Freud, representa al falo como ausente, el falo simbólico. ¿Cómo no ver que hace falta esta especie de inversión inicial para que podamos comprender cosas que de otro modo serían paradójicas? Por ejemplo, el fetichista es siempre el niño, nunca la niña. Si todo residiera en el plano de la deficiencia, o incluso de la inferioridad imaginaria, el fetichismo debería declararse más abiertamente en aquel de los dos sexos que está realmente privado de falo. Pero no es así. El fetichismo es excesivamente raro en la mujer, en su sentido propio e individualizado, encarnado en un objeto tal que podamos considerar que corresponde de forma simbólica al falo como ausente (*La Relación de objeto*, 30 de enero de 1957).

d) El gozo y sus límites

Quizá merece la pena desglosar los diferentes planos que aquí se entrecruzan para atisbar el alcance fundante de este signo o dibujito llamado falo.

1. La perspectiva estructural de la cultura: del intercambio como don (y no como mercancía, podríamos añadir) a la diferenciación fundante de carácter simbólico.
2. El intercambio o los desplazamientos y búsquedas de imposibles equivalencias

entre lo simbólico y lo imaginario y lo real (en este dibujo solo, no en todo su alcance teórico).

3. Las matizaciones acerca del andro o patrocenismo como escenario cultural y político en el que (y para interpretar y no para legitimarlo) surge el hallazgo freudiano y la lectura de Lacan.

4. La difícil destilación de un discurso masculino que no tenga en cuenta este juego fundante...

Hay una cuarta dimensión —además de la histeria, el fetiche y el falo, que tendría que ver con la relación con el *gozo*¹.

Deseo, vida, muerte... y lo masculino

Si lo nombro con la brevedad con la que Lacan abre la cuestión, deberé indicar que este es uno de los elementos del discurso masculino que lo constituye *in absentia*. Reconozcámoslo: como la histeria, el fetiche y el falo, que son las principales artes del escamoteo que nos intercambiamos en el lenguaje sexuado, como ellos pero de un modo más radical.

En el seminario 20 *Aún*, está el célebre pasaje

Hay un gozo de ella, de esa ella que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso sí lo sabe. Lo sabe, desde luego, cuando ocurre. No les ocurre a todas.

No quisiera llegar a tratar de la pretendida frigidez, pero hay que dar cabida a la moda en lo que concierne a las relaciones entre los hombres y las mujeres. Es muy importante. Claro que todo eso, en el discurso de Freud, lamentablemente, y también en el amor cortés, está recubierto por consideraciones menudas que no han dejado de hacer estragos. Consideraciones menudas sobre el goce clitoridiano, y sobre el goce al que uno llama como puede, el otro justamente, el que intento que aborden por la vía lógica porque, hasta nueva orden, no hay otra.

Lo que da cierta plausibilidad a lo que propongo, que de este goce la mujer nada sabe, es que nunca se les ha podido sacar nada. Llevamos años suplicándoles, suplicándoles de rodillas —hablaba la vez pasada de las psicoanalistas— que traten de decírnoslo, ¿y qué?, pues mutis, ¡ni una palabra! Entonces, a ese goce, lo llamamos como podemos, vaginal, y se habla del polo posterior del útero y otras pendejadas por el estilo. Si la mujer simplemente sintiese este goce, sin saber nada de él, podrían albergarse muchas dudas en cuanto a la famosa frigidez.

Esto es un tema también, un tema literario, y, después de todo, valdría la pena detenerse en él. Desde los veinte años no hago otra cosa que explorar a los filósofos según el tema del amor. Naturalmente, no centré eso de inmediato en el asunto del amor, pero eso me llegó a su tiempo, justamente con el abate Rousselot, de quien acabo de hablarles, y luego toda la famosa disputa del amor físico y el amor extático, como dicen. Comprendo que a Gilson no le pareciese muy acertada la oposición. Pensaba que lo de Rousselot no era de veras un descubrimiento, porque formaba parte del problema, y el amor es tan extático en Aristóteles como en san Bernardo, si se leen bien los capítulos sobre la amistad. Hay unos cuantos aquí que tienen que saber qué exceso de literatura se produjo en torno a esto: Denis de Rougemont —vean qué alboroto con El amor y el Occidente— y luego otro, tampoco particularmente tonto, que se llama Niegrns, un protestante, Eros y Agape. A la postre, naturalmente el cristianismo terminó inventando un Dios que es quien goza.

Hay, pese a todo, la posibilidad de un empalme cuando se lee a cierta gente seria, que por azar son mujeres. Les voy a dar una indicación que debo a una persona muy amable que lo había leído y me lo trajo. Lo leí de un tirón. Tengo que escribírselo, porque si no, no lo compran. Se trata de Hadewijch d'Anvers, una beguina, lo que, con toda amabilidad, se llama una mística.

No empleo la palabra mística como la empleaba Péguy. La mística no es todo lo que no es la política. Es una cosa seria, y sabemos de ella por ciertas personas, mujeres en su mayoría, o gente capaz como san Juan de la Cruz, pues ser macho no obliga a colocarse del lado del «x Fx. Uno puede colocarse también del lado del no-todo. Hay allí hombres que están tan bien como las mujeres. Son cosas que pasan. Y no por ello deja de irles bien. A pesar, no diré de su falo, sino de lo que a guisa de falo les estorba, sienten, vislumbran la idea de que debe de haber un goce que esté más allá. Eso se

llama un místico.

Ya hablé de otros que no estaban tan mal tampoco, por el lado de la mística, pero que se situaban más bien del lado de la función fálica, como Angelus Silesius, por ejemplo, confundir su ojo contemplativo con el ojo con que Dios lo mira tiene que formar parte, por fuerza, del goce perverso. Con la tal Hadewich pasa como con santa Teresa: basta ir a Roma y ver la estatua de Bernini para comprender de inmediato que goza, sin lugar a dudas. ¿Y con qué goza? Está claro que el testimonio esencial de los místicos es justamente decir que lo sienten, pero que no saben nada.

Estas jaculaciones místicas no son ni palabrería ni verborrea; son, a fin de cuentas, lo mejor que hay para leer —nota a pie de página: añadir los Escritos de Jacques Lacan, porque son del mismo registro. Con lo cual, naturalmente, quedarán todos convencidos de que creo en Dios. Creo en el goce de la mujer, en cuanto está de más, a condición de que ante ese de más coloquen una mampara hasta que lo haya explicado bien.

El relato mítico —como vimos en el mito terreno— es un delirio que deja en suspenso. Este ejemplo lo es en modo enorme, intenso. Bastaría con una meditación o comentario sobre él para entrar por la vía real al pasaje central del asunto del discurso masculino.

Solo destaco ahora una figura que apenas he comentado en los ejercicios de clase en que he sacado a relucir el análisis del mito y de este mito. Me refiero a la figura del hijo. Está claro el doblete de los mundos, la perfecta escisión de dentro / fuera, arriba /abajo, trabajar / engendrar, etc., salvo la transgresión brutal que enloquece: apropiarse de la fecundidad (hojas de carataguá, hojas del tabaco) de la mujer.

Pero ¿y el hijo? O, dicho de otro modo, ¿por qué no hay hija?, ¿por qué este hijo tan empadrado y tan chivato? Es decir, ¿qué le debe el discurso masculino a la identificación? Lacan lo sugiere en su seminario *D'un discours qui ne serait du semblant* (véase el siguiente capítulo)

Al comienzo de los años 20 Freud articuló precisamente a nivel del discurso en *Massen psychologie und ich analyse* algo que singularmente resultó ser el principio del fenómeno nazi. Remítanse al esquema que nos da en este artículo al término del capítulo *La identificación*. [...]

Lo que en un discurso se dirige al Otro como un tú hace surgir la identificación con algo que se puede llamar el ídolo humano. Si la última vez hablé de sangre roja como siendo la sangre lo más vano para propulsar contra la apariencia, es porque ustedes lo han visto, no se podría avanzar para derribar al ídolo sin tomar después, rápidamente su lugar, como sabemos que ha pasado con un cierto tipo de mártires. Penosamente en la medida en que algo en todo discurso que recurre al tú provoca a la identificación camuflada, secreta, que no es identificación con ese objeto enigmático que puede ser nada de nada, todo el pequeño plus-de-gozar de Hitler que quizá no iba más allá de su bigote, fue lo que bastó para cristalizar a gente que no tenía nada de místicos, que eran todo lo que hay de más comprometido en el proceso del discurso del capitalismo con lo que esto implica del plus-de-gozar bajo su forma de plusvalía. Se trataba de saber si en un cierto nivel uno podría obtener aún su tajada. Y esto precisamente bastó para provocar sus efectos de identificación. Es divertido simplemente que eso haya tomado la forma de una idealización.

Uno se imagina que dice algo cuando dice que lo que Freud ha aportado es la subyacencia de la sexualidad para todo lo que forma parte del discurso. Se dice eso cuando uno fue tocado un poco por eso que yo enuncio de la importancia del discurso para definir el inconsciente, y, además, no tengan cuidado porque aún no he abordado lo relativo a este término: sexualidad, realidad sexual. Por cierto, es extraño y no es extraño que desde un punto de vista, el punto de vista de la charlatanería que preside toda acción terapéutica en nuestra sociedad, es extraño que no se hayan dado cuenta de la distancia que hay entre el término sexualidad en todas partes donde comienza, únicamente a tomar una substancia biológica —y les haré observar que, si hay algún lugar donde uno puede comenzar a darse cuenta del sentido que eso tiene, es más bien del lado de las bacterias—, de la distancia que hay entre esto y [esto de lo que] se trata en lo que concierne a lo que Freud enuncia: las relaciones que revela el inconsciente. Cualesquiera sean los traspiés a los cuales pudo sucumbir en este orden, lo que Freud revela en el funcionamiento del inconsciente no tiene nada de biológico, esto solo puede llamarse sexualidad por lo que se llama relación sexual, completamente legítimo por otra parte, en el momento que uno se sirve de sexualidad para designar otra cosa, a saber lo que se estudia en biología, o sea, el cromosoma y

su combinación, XX, XY, XX, esto no tiene absolutamente nada que ver con aquello que tiene un nombre perfectamente enunciable y que se llama las relaciones del hombre y de la mujer. Conviene partir con esos dos términos y con los plenos sentidos, con lo que eso implica de **relaciones**; porque es muy extraño cuando se ven los tímidos ensayos que la gente hace para pensar en el interior de los marcos de un cierto aparato que es el de la institución psicoanalítica, uno se da cuenta de que no todo está reglamentado de los retazos de los que se nos da como conflictivo y ellos querrían otra cosa: lo no conflictivo, reposa. Y entonces allí, ellos se dan cuenta de esto, por ejemplo, no se espera en absoluto la fase fálica para distinguir a una niña de un niño. No son parecidos y se maravillan de eso...

Continúo un poco más esta cita porque encierra precisiones que nos ayudan a concretar el itinerario de la razón masculina. Sobre todo porque Lacan es pionero en desmotar una supuesta esencia de lo femenino (el hombre o la mujer) para plantear la construcción relacional de la identificación. Por eso dice:

La identificación sexual no consiste en creerse hombre o mujer, sino en tomar en cuenta que hay mujeres para el niño y hombres para la niña. Y lo importante no es tanto lo que experimentan en la situación real, permítanme: es que para los hombres la niña es el falo y que es eso lo que los castra, que para las mujeres el niño es la misma cosa, el falo, que es lo que las castra también porque ellas no adquieren más que un pene y está fallado. De entrada el niño y la niña solo conocen riesgos por los dramas que desencadenan. Por un momento son el falo. He aquí lo real. Lo real del gozo sexual en tanto se separa como tal, es el falo, dicho de otra manera el Nombre-del-Padre, la identificación de esos dos términos escandalizó en su tiempo a las personas piadosas.

Esta reflexión no queda lejos de la llamada sobre el *semblant* que veremos con un poco más detalle en el siguiente capítulo. Porque es ese plano del artefacto el que nos da la clave explicativa de la diferencia.

Pero hay algo en lo que vale la pena insistir, ¿cuál es la parte fundadora de esta operación de apariencia tal como la que acabamos de definir al nivel de la relación hombre y mujer, cuál es el lugar de la apariencia, de la apariencia arcaica? Seguramente por esta razón vale la pena retener un poco más el momento de lo que representa a la mujer. *La mujer es precisamente lo que representa la mujer.* La mujer es precisamente en esta relación, en este *rapport*, para el hombre la hora de la verdad. La mujer respecto del goce sexual, está en posición de puntuar la equivalencia del goce y la apariencia. En esto reside la distancia en que el hombre se encuentra. Si hablé de la hora de la verdad, es porque toda la formación del hombre está hecha para responder a ella manteniendo a pesar de todo el estatuto de su apariencia. Es por cierto más fácil para el hombre afrontar a cualquier enemigo sobre el plano de la rivalidad que afrontar a la mujer en tanto ella es el soporte de la verdad: que hay apariencia en la relación del hombre con la mujer.

En verdad, que la apariencia sea aquí el gozo, para el hombre entiendo, es indicar suficientemente que el gozo es apariencia. Porque está en la intersección de estos dos goces el hombre sufre como máximo el malestar de esta relación que se designa como sexual; como decía el otro, esos placeres que se llaman físicos. Por el contrario, nadie mejor que la mujer —y aquí ella es el Otro— sabe lo que es disyuntivo respecto del gozo y de la apariencia. Es porque ella es la presencia de ese algo que la mujer conoce, a saber, goce y apariencia, si son equivalentes en una dimensión de discurso, no por eso son menos distintos en la experiencia que la mujer representa para el hombre la verdad, muy simplemente, a saber, la única que puede dar lugar en tanto que tal a la apariencia. Es necesario decir que todo aquello que se nos enunció como el resorte del inconsciente no representa más que el horror por esta verdad. Todo esto por supuesto, recién hoy trato, por así decir, intento desarrollárselos como se lo hace con una flor japonesa; algo que quizá no es especialmente agradable escuchar para todos, es lo que se empaqueta generalmente bajo el registro del complejo de castración. Mediante lo cual, con esta etiqueta, todo el mundo está tranquilo, se lo puede dejar de lado. No hay nada que decir, solo que está ahí; cada tanto se le hace una pequeña reverencia. Pero que la mujer sea la verdad del hombre, que esta vieja historia proverbial cuando se trata de comprender algo, del —*cherchez la femme* al que se le da naturalmente una interpretación policial, o sea, algo bien distinto, a saber, que para tener la verdad de un hombre conviene saber cuál es su mujer, por supuesto, llegado el caso, su esposa; y por qué no: es el único lugar donde eso puede tener un sentido, lo que alguien, un día, entre mis allegados llamó el pesa —persona. Para sopesar a una persona, nada mejor que sopesar a su mujer cuando se trata de un hombre.

Cuando se trata de una mujer no es lo mismo porque la mujer tiene una gran libertad con respecto a la apariencia: ¡Ella llegará a dar peso a un hombre que no tiene ninguno! Son verdades que por supuesto en el curso de los siglos ya se habían observado después de mucho tiempo, pero que solo se

decían de boca a boca, si puedo decirlo /.../.

Las cuatro carencias notorias del discurso masculino: cuerpo, paternidad, deseo, muerte

Enuncio aquí como dimensiones o carencias lo que en realidad es el motor de esta intervención y que dejo para seguir hablando o escribiendo de ello. No parecen dimensiones de fácil reconocimiento o intervención por parte de los varones. Ni siquiera, como venimos diciendo, hablamos de ello.

- histeria (cuerpo),
- fetiche (deseo),
- falo (paternidad)
- gozo (muerte o castración).

La vía de reflexión es centrar qué suerte de limitación política, cultural, de cuestionamiento, existe de las propias posiciones implícitamente dadas por naturales, que hacen —como en el mito terreno— que el varón y el discurso masculino siempre termina por ir a buscar tabaco, pero seguramente no a enfrentarse con lo que le pone en duda

- el cuerpo y su pregunta (la finitud, el envejecimiento, el límite) se ven colmados en apariencia por los cosméticos o apósitos del cuerpo del consumo,
- el fetiche, la cuestión del deseo, hace que en los varones siga habiendo una confusión de falo y pene, y eso no sería lo principal, sino la dificultad de reconocer los procesos que el fetiche oculta,
- la dimensión del falo, vista desde la paternidad, cuestiona la raíz del discurso masculino, en la medida en que conviene explorar de quién es embajador el padre (como dice Dor): desde luego no de la naturaleza,
- el gozo implica la dimensión del más allá del placer: es más que goce, es la posible apertura o despojamiento que apunta al revés de una posición de dominio.

Y podemos concluir dejando este refrán que escuché por azar del habla mexicana, recogido por célebre novelista Manuel Puig, y que vuelve otra vez a traer el problema del principio: el estatuto de lo masculino. Dice así: «*Soy tan macho que las mujeres me parecen mariquitas*».

Efectivamente, la perplejidad es el sentimiento que hace iniciar la interpretación de este enunciado. La sospecha de un pacto homoerótico como base de las relaciones entre varones. La sospecha de que el falo (no el pene, sea otra vez dicho) es un atributo de poder que determina el ejercicio del poder en las mujeres, más allá de la cultura masculina, machista...valga la redundancia.

Lo realmente difícil de desmontar puede que sea esa domesticación en el lenguaje mismo que impide ver o decir de otro modo. Es la misma perplejidad que le invade a la escritora feminista islámica Fátima Mernissi cuando tras leer del diccionario Lisan al Arab: «califa se usa solo en masculino», no puede componer, le parece antinatura, blasfemo, pensar las relaciones entre mujer y poder que existieron —y su trabajo *Las sultanas olvidadas* (Muchnick, 1997), da cuenta detallada y fecunda de ello— a lo largo de nuestra historia.

Una denegación tan importante como la presente ¿a quién aprovecha? Posiblemente a quien usurpa las funciones paternas, amorosas, incluso sexuales, en beneficio de la reproducción desigual: me refiero al mercado que no se opone —como algún liberal nuevo ha dicho— al estado sino que lo atraviesa en su cultura silenciosa.

¹ Cabe tal vez recordar que *jouissance* se traduce más propiamente por *gozo* y no tanto por *goce*, que connota placer sexual. Estaría más cerca de lo tanático que de lo erótico, tal como Teresa de Jesús lo nombra: *ven muerte tan escondida / que no te sienta venir / porque el gozo de morir / no me vuelva a dar la vida*. La argumentación detallada puede verse en nuestro *Lacan en español*, O. C.

EL *SEMBLANT* DE LACAN O LA COMUNIDAD DE LOS INCONSCIENTES¹

*No soy más que un cantante,
es decir, un falso poeta*

(Georges Brassens)

Existe una ética y una política que rodea y atraviesa el psicoanálisis, en la medida en que la experiencia y la teorización analítica crean un discurso, el discurso de lo inconsciente, el discurso del ser de palabra (*parlêtre*)² que somos.

Por eso la atención al discurso implica el cuidado del idioma en el que se intenta decir de lo imposible algo. Y, aunque parece que todo no podemos decirlo, esto nos autoriza a reflexionar, con cuidado, sobre las palabras que nos ayudan a teorizar la cosa.

Después de varios debates y propuestas más o menos afortunadas, pero abiertas a la discusión con los lectores, no dogmáticas ni ignoras del idioma de Lacan, vine personalmente a dejarme tentar por el atronador «semblante» con el que se nos impone hablar raro (y distorsionador) sin necesidad aparente.

Como en este libro estoy abriendo campos comunitarios desde la ética y el psicoanálisis, presento estas reflexiones, que quisiera dotadas de un doble sentido: *a*) sugerir varios sentidos implícitos en el término francés y lacaniano de *semblant*, por si ayudan a pensar el concepto, *b*) sugerir una dimensión más abierta al uso de los conceptos en el seno de la comunidad psicoanalítica, que no despache de forma rápida y rutinaria la versión española de los mismos³. Si es que esto pareciera algo importante. Si no, de manera inconsciente y rutinaria, pues eso: a hablar en lacanés...

Miguel Abensour, al hablar de la servidumbre voluntaria en Spinoza (y antes en La Boétie)⁴, menciona la paradoja de los sujetos, súbditos, que quieren su servidumbre y la toman por su salvación. Ese «tomar por» es la esencia de la figura del *semblant*.

Comenzaré recordando nuestra versión razonada del *semblant* en nuestro libro Ignacio Gárate y J. M. Marinas *Lacan en español. Breviario de lectura*. Esa entrada y el comentario personal de Ignacio Gárate (2002) que le sigue, marcan creo yo, con precisión, el cuidado con el que hay que moverse en el terreno de la traducción y del pensar en español. La opción que en ella argumentamos gira en torno a la vecindad del *semblant* francés con el término *semblanza* español. Quedando descartado el atropell(ad)o de hacerlo valer por «el semblante».

Al decir *Semblant* con Lacan estamos entrando en una consideración del sujeto, y del sujeto moral, como un sujeto que no se dice sino que se es, se constituye. La enorme pregunta lacaniana es precisamente la indagación de la posibilidad de un discurso que no sea *semblant*, que no se quede atrapado en el orden de lo dicho, sino que reivindique su dimensión de real. Precisamente esta dualidad nos evoca — permítaseme el regreso a un clásico — la separación entre las ideas (el decir cognitivo de los sujetos) y las creencias (el ser existencial de los sujetos que al lenguaje trata de pasar). Ese sería el fundamento infundado de la creencia. Así lo plantea Ortega y Gasset en célebre texto:

Con la expresión «ideas de un hombre» podemos referirnos a cosas muy diferentes. Por ejemplo: los pensamientos que se le ocurren acerca de esto o de lo otro y los que se le ocurren al prójimo y él repite y adopta. Estos pensamientos pueden poseer los grados más diversos de verdad. Incluso pueden ser «verdades científicas». Tales diferencias, sin embargo, no importan mucho, si importan algo, ante la cuestión mucho más radical que ahora planteamos. Porque, sean pensamientos vulgares, sean rigurosas «teorías científicas», siempre se tratará de ocurrencias que en un hombre surgen, originales suyas o insufladas por el prójimo. Pero esto implica evidentemente que el hombre estaba ya ahí antes de que se le ocurriese o adoptase la idea. Esta brota, de uno u otro modo, dentro de una vida que preexistía a ella. Ahora bien, no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo —con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese «sí mismo» con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación, de «ideas» sobre el mundo y sobre sí mismo.

Retengamos esa expresión: *ese mundo y ese «sí mismo» con que el hombre se encuentra le aparecen ya bajo la especie de una interpretación.* Y sigue diciendo:

Aquí topamos con otro estrato de ideas que un hombre tiene. Pero ¡cuán diferente de todas aquellas que se le ocurren o que adopta! Estas «ideas» básicas que llamo «creencias» —ya se verá por qué— no surgen en tal día y hora dentro de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de esta. *Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos.* Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido (J. Ortega; *Ideas y creencias*).

Ortega nos enseñó a dirigir nuestra atención sobre una modalidad de nuestras formas de conocer y de sentir. En este notorio trabajo nos advierte de que en la dotación cognitiva y afectiva de nuestra inteligencia hay que distinguir aquellas representaciones mentales cuyo contenido epistémico y ontológico está comprobado, verificado, tienen un correlato en el mundo (ideas), respecto de aquellos otros que dicen más bien de nuestras actitudes, percepciones, convicciones, cuyo correlato no es objetivable, sino que dice de nosotros mismos.

Decir de nosotros o decir del mundo, creencias o ideas, he aquí dos variantes analíticamente distinguibles, realmente entreveradas, de las que podemos partir en estas jornadas sobre creencias e ideales, a la luz del psicoanálisis en su diálogo con la filosofía y las ciencias sociales, tal como venimos haciendo habitualmente.

Mi intención es despegar del tratamiento académico, de la hermenéutica al uso, sobre estas dos dimensiones, para fijarme en otra que dice de lo real (que sería el referente último de nuestro conocimiento y de nuestra construcción moral, vital) como si se tratara de una idea, de un concepto acuñado, pero lo presenta con la modalidad de una creencia: pues muestra lo real como imposible, incognoscible, límite de nuestro conocer, agujero de nuestro ser, que se presenta *como si*. Me refiero al término lacaniano de *semblant*.

Un término aportado por el psicoanálisis que de forma automática (cuando no perezosa) ha dado en verse como *semblante*. Término español que no solo distorsiona el sentido del término francés *semblant*, sino que distorsiona la esencia misma del concepto lacaniano.

Semblant es la manifestación de lo real, es la apariencia sin fundamento, es la suposición de un artefacto que funciona como si fuera natural, pero que no lo es.

Nuestro ejercicio de reflexión parte de una desigualdad que conviene poner de

relieve desde el comienzo. Se trata de un término que no se deja reducir a sus resonancias filosóficas, pues es un término destinado a expresar una forma de constitución del sujeto. Es un término destinado a la teorización desde la escucha analítica. Pero al mismo tiempo tiene estas resonancia que no se pueden obviar, para empezar su misma estructura lingüística, su mismo lugar en el lenguaje.

Por ello se impone dividir en dos partes la reflexión: *a)* el término *semblant* en su dimensión léxica, *b)* el término *semblant* en su lugar en el discurso analítico.

Hagamos primero el recorrido por la corteza (la versión de las palabras) y luego entremos al meollo (el alcance del concepto *semblant* y su relación con nuestra creencia).

Pero antes hagamos una precisión conceptual sobre el punto de partida. Sabido es que la mayoría de la gente lacaniana (más bien ignara en materia de lengua francesa, no era obligatoria para estudiar psicoanálisis, sí para leer a un francés como es Lacan) usa *semblante* con aporematicidad total.

Pero al usar *semblante*, le da un énfasis que le saca de su constelación facial (rostro, apariencia) y apunta a algo que no es tan natural ni se deja decir tan fácilmente.

Me refiero, claro está, al concepto de *simulacro*, que ni los más sueltos lacanistas niegan que esté en la base de «su semblante».

Simulacro no es un mero artificio, es un régimen discursivo⁵, es una configuración entera de la cultura y del lenguaje.

1. DEL ROSTRO AL SIMULACRO, PASANDO POR LA SEMBLANZA

Si se mantiene la traducción *semblante*, no nos queda más remedio que emplear la palabra española *rostro*, que es la que más se ciñe al sentido propio de semblante. Pero el énfasis y su carácter al menos «especial», hacen de *semblant* algo cercano a la noción de simulacro

Pero el simulacro es una operación de la cultura que transforma lo que toca, siguiendo estos tres pasos procesuales:

1. simulacro imita a la realidad,
2. simulacro mejora la realidad,
3. simulacro sustituye a la realidad.

La pregunta es: ¿por qué dicen rostro cuando quieren decir simulacro? La respuesta es compleja y no se puede achacar a poco dominio de francés (y, consiguientemente, del español), en español se distingue bien la cara o el semblante respecto de simulacro o la semblanza. En el primero hay un objeto, en el segundo hay un proceso. Esa es la primera gran diferencia.

El proceso del simulacro consiste en producir una realidad como si esta fuera natural. Es el difícil estatuto que el artefacto tiene en la metafísica de Aristóteles (Marinas, *La fábula del bazar*)... Es el difícil estatuto que el simulacro tiene actualmente para nosotros. Por más que vivamos en la llamada cultura del simulacro, ello no nos habitúa a este vértigo de movernos entre seres que son artefactos, más que fetiches (producidos sin que muestren su proceso de producción) son simulaciones, imitaciones que mejoran y acaban sustituyendo a los objetos naturales (y estoy

amalgamando natural con real, sin más precisiones ahora imposibles).

Por eso hace tiempo que llamamos la atención (especialmente Ignacio Gárate, y yo me adherí a su posición) sobre el carácter construido, simulado que encierra la palabra francesa. *Semblant* es a veces simplemente un sustituto, es algo que se presenta no en su ser, sino mediante ¿qué?, mediante algo aparente, que en español llamamos una *semblanza*. En el intento por mantener la forma, la corteza de la letra, sugeríamos (en nuestro *Lacan en español*) que el carácter simulado, pero al mismo tiempo imitador de la realidad, era *semblanza* quien mejor lo decía.

Lo que pasó desde entonces (con alguna constancia en los foros psicoanalíticos en la red) es que ha habido réplica y repliegues sin que por ello la comunidad del diván haya hecho suyo el ejercicio de pensar un mejor equivalente para la riqueza de sentidos de *semblant*.

A quien nos objetare que el oficio de analista no comporta dedicarse a tareas de traducción, le podremos decir con afecto y respeto que tampoco comporta tragarse cualquier versión acriticamente, como si esa fuera la más natural y lógica. La verdad es que «semblante» se ha impuesto por la cara.

De donde se desprende lo pesada que es una mala traducción. Pues a pesar de las revisiones, foros, debates, sigue ejerciendo su peso. Eso sucede con nuestra propuesta de varias mejores versiones (*Lacan en español*). Pero aunque nuestras versiones no prosperen con tanta facilidad, no por ello vamos a dejar de dar la cara.

Así que todos (los que estamos a favor de revisar la rutina del lenguaje lacaniano, dizque traducido y los que no lo estuvieran de entrada) ganaremos en capacidad de debate, es decir, de análisis.

El punto de partida para nosotros es, por tanto, el de quien invita a la revisión crítica de los sentidos manidos de los términos. Esgrimiendo un argumento creo que incuestionable: el respeto a la lengua francesa (a la que no hay que suponer sentidos, sino saber cuáles son y practicarlos) y el respeto a la lengua española (que dice lo mismo que la francesa pero con palabras propias, no calcos de otras lenguas).

Cecilia Hopen y Omar Guerrero en su trabajo «Un *semblant* más *semblant* (que el verdadero) o traducir el *Sens Blanc*»⁶, ofrecen una reflexión más cuidadosa cuando dicen:

Nos apena el ver repetirse en las diferentes publicaciones algunas traducciones de términos que no son muy justas, que pueden desviar o ser literalmente erróneas. La gravedad de esto se mide cuando se trata de algo que nos interesa mucho: la transmisión del psicoanálisis y el intercambio de trabajo con nuestros colegas hispanohablantes. Preocupados como estamos —tanto por la necesidad de rigor en lo que concierne a los conceptos lacanianos como por las exigencias, los límites, las idiotias, las posibilidades de la otra lengua—, queremos hoy sumar una página de trabajo sobre un término lacaniano bastante difícil de definir, incluso en francés: *semblant*.

Sigue su cita, que me permito alargar por su claridad y por su ir a la raíz filológica:

El sentido que Lacan dio al concepto de *semblant* es una invención suya, no está en los diccionarios de lengua francesa. El carácter operatorio de la noción del *semblant* que trae Lacan establece su valor de concepto. A partir de esta necesidad de decir los conceptos en otra lengua, hemos tenido que reprecisarlos, reescucharlos. Y al querer reescucharlos —buscando referencias recientes a este término, por ejemplo— nos hemos dado cuenta de que el concepto de *semblant* no era muy utilizado en nuestros intercambios de trabajo. ¿Es quizás porque el concepto de *semblant* desbarata el imaginario habitual en que nos encontramos? El desplazamiento que Lacan permite con este concepto no se opera en la traducción de *semblant* por «semblante». Este término español, que la filología anota como primo del *semblant* francés, tiene cuatro sentidos: 1. semejante, parecido; 2. representación de un estado de

ánimo en el rostro; 3. cara o rostro humano; 4. fig.: apariencia, representación, aspecto de las cosas. En francés encontramos dos sentidos principales —que la palabra *semblant* no tiene en español—: en 1. «*faux-semblant*»: apariencia engañosa (un «*semblant de*» es algo que no tiene más que la apariencia), sinónimo de simulacro; y en 2. «*faire semblant de*»: darse la apariencia de, hacer como si, sinónimo de fingir y de simular. Es muy claro y directo el toque de atención, pues más allá de la precisión léxica está el uso que el propio Lacan hace de los términos ¿Qué hay de esto para Lacan? A partir de «la división irremediable de goce y de *semblant*; la verdad [para él] es gozar al funcionar como *semblant*». «Funcionar como hombre» o «funcionar como mujer», es lo mismo que «funcionar como *semblant*». *Se* *semblant* de objeto perdido. El *semblant* hombre o mujer es una construcción. ¿Cuál es la diferencia para Lacan entre «hacerse el hombre» y «funcionar como hombre»? «Hacerse el hombre» se inscribe en el orden de la parada sexual, de la apariencia, tal como acabamos de desarrollarla. Es en este sentido que no podemos aceptar la traducción por apariencia.

Esta operación realmente constitutiva y no solo maquilladora tiene una dimensión novedosa en la terminología de Lacan y en las lecturas que se pretendan pegadas a su proyecto. La sorpresa del *semblant*, de un sujeto que es límite y manquedad, tiene su fundamento en la teoría de los cuatro discursos, pues alude al agente de cada uno de ellos.

Por otra parte, no olvidemos que *semblant* es el término utilizado por Lacan para nombrar el lugar del agente en cada uno de los cuatro discursos. Ese sentido que da Lacan a este término —ese *sens blanc* [sentido blanco] de lo real, con el que el cuerpo fabrica el *semblant*, nos lo dice en el Seminario R.S.I.— no está pues en el diccionario. El peligro de que la traducción de *semblant* por semblante anule la invención operatoria que Lacan instaura, nos incita a proponer dejar el término *semblant* en francés para que pueda hacer una parada en la lectura de un texto, al ser *semblant* y semblante falsas correspondencias. Volvamos con este paso al caso *s'ambiant*-reenvío: *ambler* significa amblar en español, claro, pero también «mover el cuerpo de manera lúbrica». ¿Hay que dejarlo en francés? ¿O más bien traducirlo por semblante, o por apariencia, o incluso por semblanza, como ya ha sido propuesto? En realidad, Ignacio Gárate y José Miguel Marinas quieren traducir el *semblant* por semblanza, del cual el diccionario nos da ya sea el sentido antiguo de «parecido entre varias personas o cosas», ya sea otro, predominante, de «noticia biográfica, retrato». Esta palabra viene del viejo verbo *sembler* que significa «parecerse o ser semejante», pero semblante hace perder la riqueza del término antiguo que aquí nos interesa.

Veamos ahora los sentidos de *semblant*, distinguiendo entre definiciones léxicas y definiciones contextuales.

2. DEFINICIONES LÉXICAS

En el repaso léxico me dedico a recopilar fragmentos del *Dictionnaire de Psychanalyse*, en cuya versión española [www.elortiba.org/dicpsi/de.html] se ha empleado sistemática y mecánicamente la versión de *semblant* por *semblante*.

No retomo las entradas de las que estos fragmentos forman parte, pues lo que me interesa es sorprender, por así decirlo, *in medias res* la recepción española del término en cuestión. Pongo ante cada ejemplo el equivalente español que mejor le cuadra a esa ocurrencia concreta de *semblant*. Este recorrido léxico arroja seis acepciones o sentidos bien diferenciados: 1. simulacro, 2. apariencia, 3. fingimiento, 4. ficción, 5. dominio o lugar dominante y 6. señuelo.

1. Simulacro

La función fálica, por lo tanto, inscribe la manera en que el gozo fálico ocupa el lugar de [tient lieu] la relación sexual: cada ser hablante [parlêtre] se hará *semblant* [simulacro] de hombre o de mujer y los discursos que sostendrá tomarán entonces sentido; tendrán la «decencia» de velar la ausencia de relación sexual.

En contrapartida, el discurso analítico, al poner en evidencia el punto en que todo valor de verdad desaparece para la función, indica que, más allá de ese límite en el que se sostiene, el sentido es abolido. Es el de-sentido [des-sentido].

Clinicamente, esto significa que el gozo fálico, o gozo del semblant, constituye una barrera que hay que respetar para que se mantenga el sentido de los discursos. Más allá de esta barrera se sitúa el campo de los gozos otros que exponen al de-sentido.

Hacer semblante no es expresión española⁷, no existe en español, salvo que cometamos un galicismo. Difícilmente sostenible en nombre de un uso desinhibido de la lengua, cuando se trata de palabras que en francés (y en el discurso psicoanalítico de Lacan son muy precisas).

Fijémonos en el alcance de *chaque parlêtre se fera semblant d'homme ou de femme*. Cada ser humano, como habla, tiene una relación especial con su apariencia: esta consiste, se presenta, se representa, pero es vana y huera, no es llena, no es maciza.

En el fondo no hay relación sexual (aunque haya contactos sexuales): relación hace referencia a la imparidad entre los dos géneros. No hay proporción entre ellos. No hay suma ni complemento.

Para que nuestros discursos sexuados tengan sentido, hace falta que construyamos un *simulacro*, no un mero rostro, una mera pinta o una mera apariencia. Hace falta que el discurso fálico opere como contención, barrera, ficción. Y ese discurso nos introduce en el gozo fálico, que es gozo de una ficción.

2. Apariencia

Así se comprenderá que el gozo solo se interpela, se esquivo, se rastrea a partir de un semblant. El amor se dirige al semblant. Si es cierto que el Otro solo se alcanza abrazándose a a, causa del deseo, el amor se dirige al semblant de ser. Pero ese ser no es nada. Se le supone a ese objeto que es el a. ¿No debemos encontrar aquí esa huella, que en tanto que tal responde a algo imaginario?

La respuesta es dada por los nudos borromeos, en cuanto esa graficación apunta a representar una «consistencia» por la asimilación de varios vacíos.

«¿Por qué hice intervenir otrora el nudo borromeo? Fue para traducir la fórmula «te pido... ¿qué?... que rechaces... ¿qué?... lo que te ofrezco... ¿por qué?... porque no es eso»... eso, ustedes saben lo que es, es el objeto a. El objeto a no es ningún ser.

El objeto a es lo que supone de vacío una petición, de la cual, solo situándola por la metonimia, es decir, por la pura continuidad asegurada desde el comienzo hasta el final de la frase, nosotros podemos imaginar lo que puede haber de un deseo que ningún ser soporta, un deseo sin otra sustancia que la que se asegura con los nudos mismos.

Caracterizado por su «consistencia», así como lo real por su «existencia» y lo simbólico por su «insistencia», lo imaginario encontrará su paradigma en el efecto del espejo —uno de los dos— del que el borde nos proporciona además una ilustración, ilustración que retorna la pulsión en Lacan, en tanto que justamente ella es experiencia de borde.

¿De qué es el «semblant»? Nada menos que *semblant d'être*, es decir, ficción de ser, algo que *finge o simula ser, pero no es*. Lacan mismo dice, no solo no es sino *que no es nada*. Gozo solo se rastrea, pues es esquivo, a partir de una *aparencia*.

3. Fingimiento

En efecto, no hay relación sexual, dirá Lacan, para escándalo de sus seguidores como de sus detractores. Con esa fórmula (que choca porque contradice dos siglos de fe religiosa) recordaba que, si el deseo apunta al intervalo velado por la pantalla en la que se proyecta la forma excitante, la relación siempre se hace con una imagen:

*¿Imagen de qué, si no es del instrumento que hace la significancia del lenguaje, es decir, el Falo (causa del panerotismo que le fue reprochado a Freud)? Por eso una mujer se dedica a representarlo fingiendo (en *faisant semblant*) serlo (la mascarada femenina) mientras que el hombre, por su parte, finge (*fait semblant*) de tenerlo (lo cómico viril). Si tuviese que haber relación, se establecería imaginariamente, con el Falo (verdad de experiencia para el homosexual), y no con la mujer, que no existe.*

El intervalo designa también, en efecto, el Otro lugar (Otro porque no puede haber ninguna relación con él), y en el cual, de mantenerse en ese lugar, una mujer no podría encontrar aquello que la fundase en su existencia e hiciese de ella la mujer. Es conocida, por otra parte, la inquietud habitual de las mujeres acerca de lo bien fundado de su existencia y la envidia que fácilmente dirigen hacia el varón que, sin necesidad alguna de rendir examen, se estima de entrada legitimado.

4. Ficción

El objeto *a* no es por lo tanto la cosa. Viene en su lugar y toma de ella a veces una parte de horror. A ejemplo de la placenta, es algo común tanto al sujeto como al Otro, que vale para ambos como «*semblant*» **en un linaje** (metonimia) cuyo punto de perspectiva es el falo (lo que Freud había revelado en las equivalencias «en las producciones del inconsciente entre los conceptos de excrementos — dinero, regalo—, hijo y pene»). Se convierte así en el objeto fálico dentro del fantasma que hace habitable lo real.

La envoltura del agalma demuestra ser lo que Freud ha llamado ideal del Yo, es decir, la imagen idealizada del Otro, desde donde el sujeto se ve amable, punto desde el cual se preserva el cimiento narcisista de su Yo. Pero el trabajo de análisis del fantasma por la articulación de los significantes en la sesión hace que este objeto pierda su brillo narcisista que retiene el amor, para hacer emerger al objeto caído, que es primero el objeto del fantasma, el que se escapa en la demanda, luego el objeto de la pulsión, objeto causa del deseo, encamado de manera engañosa en la persona del analista. Si el analista ocupa este **lugar de *semblant* del objeto causa de la división del sujeto**, significante tras significante el análisis opera entonces una distancia entre el ideal del Yo y el objeto de la pulsión que emerge del narcisismo del amor.

Lacan dedicó una gran parte de su trabajo a elaborar estas cuestiones, aunque precisando en primer lugar la descripción freudiana: la del varón que debe poder renunciar a ser el falo materno si quiere poder prevalerse de la insignia de la virilidad, heredada del padre; la de la niña que debe renunciar a tal herencia, pero por esa razón encuentra un acceso más fácil para identificarse ella misma con el objeto del deseo. De allí estas síntesis cautivantes: «el hombre no es sin tenerlo» [no deja de tenerlo, pero a costa de no serlo, es decir, se relaciona con **el tener un *semblant* de falo**: el pene], «la mujer es sin tenerlo» [**es *semblant* de falo**, pero sin tenerlo].

5. Dominio o lugar dominante

La fórmula del Discurso Universitario (o Discurso «de» la Universidad) aparece en el seminario XVII de Lacan (*El reverso del psicoanálisis*, 1969-1970), en contrapunto con el discurso de la ciencia, en cuanto se considera que manifiesta aquello de lo que este último se asegura.

*El saber S2 ocupa en él el lugar dominante —el del *semblant*—, lugar del orden, del mandamiento, lugar ocupado primeramente por el amo.*

«¿Por qué —pregunta Lacan— en el nivel de su verdad solo se encuentra el significante amo SI en tanto que opera para llevar el orden del amo?»

La razón es que ha llegado como dominante —**en lugar del *semblant***— «un saber desnaturalizado de su localización primitiva en el nivel del esclavo, por haberse convertido en puro saber del amo, y regido por su mandato».

En la segunda parte del diagrama, en el lugar que ocupa el esclavo en el Discurso del Amo, en el discurso de la ciencia se sitúa la causa del deseo, a, el estudiante; en cuanto a la producción de ese Discurso de la Universidad, Lacan le asigna como determinación (en las circunstancias de la época, en 1969) las «unidades de valor» entonces concedidas a los estudiantes.

Fijémonos qué interesante es el proceso. *Semblant* es un lugar de dominio, es el lugar que se impone, es el ocupado por el amo.

Maître, quien ocupa el lugar del *semblant*, es palabra rica en francés: qué pena que es la traducción española habitual —el *amo*— se pierden los otros dos sentidos que la palabra tiene en el original, a saber: *maestro*, y *amante* (X). Es decir, se pierde el saber y la seducción, dos formas seguramente de dominio pero embozadas.

Lo interesante de este sentido, que no conviene subsumir en ninguno de los anteriores, ni amalgamarlo con ellos (simulacro, apariencia, fingimiento, ficción), porque es el punto de llegada de un rico proceso. Aquel que Hegel (maestro, amo y seductor de Lacan, por la vía de Kojève e Hippolite) nombra como la lucha por el reconocimiento entre la conciencia de señorío y la conciencia servil. Claro, lo suyo sería que en el plano hueco, sin peso, chisgarabís, esté el esclavo. ¿Dónde va a estar si no? Pero resulta que está el amo (maestro y amante) que del reconocimiento del esclavo recibe su poder de dominación.

Ocupa un lugar de filfa que lo hace pasar por el sumo poder. Esa es la esencia del poder, Lacan lo ve bien, incluido el poder de lo sujeto de lo inconsciente, que le hace creer al yo que es quien manda en casa.

6. Señuelo

Para Lacan, el Yo, como núcleo de la instancia imaginaria, se distingue en la fase llamada del estadio del espejo. El niño se reconoce en su propia imagen; en ese movimiento tiene la garantía de la presencia y la mirada del otro (la madre o un sustituto) que lo identifica, lo reconoce al mismo tiempo en esa imagen. Pero en ese instante el Yo (*je*) es por así decirlo captado por ese Yo (*moi*) imaginario: en efecto, el sujeto, que no sabe lo que es, cree que es ese Yo (*moi*) que ve en el espejo. **Se trata de un señuelo, puesto que el discurso de ese yo (*moi*) es un discurso consciente *qui fait* «*semblant*», simula ser el único discurso posible del individuo, pero en realidad, como en filigrana, está también el discurso no manejable del sujeto de lo inconsciente.**

El señuelo, bien lo decimos en el lenguaje de la caza, es para imitar algo que atraiga a la pieza y hacernos con ella. El *semblant* es para cazar incautos. Y dando un paso más en la doctrina de Lacan, el *semblant* es el lugar en el que deben moverse los *dupes*, los incautos. Pero a sabiendas de que no es el lugar de los listos, que se guían por las apariencias, sino de los que intentan saber algo de la dimensión del análisis. Los que parecen tontos son los que aciertan, los listillos no. ¿No qué? No saben que discurso hay de lo inconsciente. No saben lo sujeto que en ello hay.

Por eso *semblant* pide que no nos perdamos este carácter de truquillo, de engañifa que tiene nuestro discurso del Yo cuando decimos Yo te juro o Yo tal cosa.

3. EL SEMBLANT DE LACAN: ALGUNOS SENTIDOS CONTEXTUALES

Si pasamos de los sentidos léxicos que acabo de ejemplificar, a los sentidos contextuales, deberemos comenzar con el texto sobre el *Phallus* de 1958 en el que Lacan deja caer sin gran aparato argumentativo la cuestión del *semblant*.

Como ya indiqué en la nota 110 (supra), se trata de un texto enormemente didáctico y claro:

El falo aquí se aclara por su función. El falo en la doctrina freudiana (1) no es un fantasma, si por ello entendemos un efecto imaginario. (2) Tampoco es un objeto como tal (parcial, interno, bueno, malo, etc.) en la medida en que este término tiende a apreciar la realidad interesada en una relación. (3) Menos aún es el órgano, pene o clítoris, que simboliza. Por ello no es casual que Freud haya tomado la referencia al (4) *simulacro que era para los antiguos*.

(J. Lacan *Die Bedeutung des phallus*, conferencia en alemán del 9 de mayo de 1958 en el Instituto Max Plank de Múnich).

No parece que ese carácter de simulacro pueda reducirse a un semblante, pinta o apariencia. Es más que eso. Es un signo sin referente, puesto que no instituye, no lo copia, no lo subsume en sí.

Si vamos recorriendo otros lugares de referencia en los seminarios, nos encontramos con numerosos matices de este concepto que nos lleva de las ideas que tenemos a las creencias que somos, si se me permite la mención orteguiana. Estamos hablando de mimetismo y de representación. Pero más aún, estamos hablando de la constitución del sujeto sexuado:

Este hecho es observable en la escala diversamente modulada de aquello que, en último término, se puede inscribir bajo el acápite general del mimetismo. Interviene manifiestamente tanto en la unión sexual como en la lucha a muerte. **Allí el ser se descompone, de manera sensacional, entre su ser y su *semblant*, entre él mismo y ese tigre de papel que da a ver.** Así se trate del alarde en el animal. por lo general el macho, o del linchamiento gesticulante con el que procede en el juego de la lucha en forma de intimidación, *el ser da él mismo o recibe del otro algo que es máscara, doble, envoltorio, piel desollada para cubrir el bastidor de un escudo*. Mediante esta forma separada de sí, el ser entra en juego en sus efectos de vida y muerte, y podemos decir que debido a la ayuda de este doble del otro o de sí mismo se realiza la conjunción de la que procede la renovación de los seres en la reproducción.

El *señuelo*, por lo tanto, desempeña aquí una función esencial. No es sino eso lo que nos sobrecoge al nivel de la experiencia clínica, cuando, con respecto a lo que podríamos imaginar de la atracción hacia el otro polo en tanto que une lo masculino y lo femenino, aprehendemos la prevalencia de lo que se presenta como el travesti. Sin lugar a dudas, lo masculino y lo femenino se encuentran de la forma más incisiva, más candente. Seminario 11 (Los cuatro conceptos), clase 9.

La radicalidad del *semblant* —no mero rostro— arranca de la propia constitución del Yo:

En el plano de la relación imaginaria, se instaura una relación exactamente invertida de aquella que liga el Yo a la imagen del Otro. **El Yo es doblemente ilusorio, ilusorio en que está asumido a los avatares de la imagen, es decir, librado a la función del falso *semblant*.** También en esto: que instaura un orden lógico, pervertido, del cual veremos en la teoría psicoanalítica su fórmula, en tanto que ella franquea imprudentemente esta frontera lógica que en un momento cualquiera, y que se supone primordial de la estructura, esto que es rechazado puede llamarse no-Yo. Precisamente eso que nosotros constatamos del orden que implica sin que se lo sepa y en todo caso, sin que se lo diga, la entrada en juego del lenguaje, no admite de ninguna forma una tal complementariedad, lo que nos hará poner en el primer plano de nuestra articulación, la discusión de la función de la negación.

Cada uno sabe que podrá darse cuenta en esta compilación que está puesta a vuestro alcance, lo que he articulado en Santa Ana, después de un seminario: la secundariedad, la *Verneinung*, escandida por

Hyppolite, está articulada allí de un modo bastante preciso para que de ahora en más no pueda de ninguna manera ser admitido que ella sobrevendría de entrada al nivel de esta primera escisión que nosotros llamamos: placer y displacer. (Seminario 14, La lógica del fantasma, clase 1).

Correlativo a la elección del no pienso, en la que el *Je* se constituye por el hecho de que quede en reserva, si puedo decir, decantado en la estructura gramatical, el fantasma (no: se pega a un niño, sino, para ser escrito: un niño es pegado, como se escribe en alemán), es esta estructura que al nivel del único término posible de elección, tal como queda en la estructura de la alienación, la elección del no pienso, el fantasma aparece como esta frase gramaticalmente estructurada: *Ein Kind wird geschlagen*. Pero esta estructura, como les he dicho, la única que se nos ofrece en la elección forzada a nivel del o no soy o no pienso, si está ahí en la medida en que puede ser llamada a revelar una y rechazar otra. A nivel del Otro, la del no soy es la *Bedeutung* inconsciente, que viene correlativamente a morder sobre *Je* que es en tanto no siendo; la relación a la *Bedeutung* es precisamente esta significación que escapa, esta significación cerrada. Sin embargo, tan importante de subrayar en cuanto que, se puede decir, es la que da la medida de la comprensión, la medida aceptada, recibida, la intuición, la experiencia que se interpela en sostener este discurso de falso *semblant* que apela a la comprensión como opuesta a la explicación, santidad y vanidad filosófica. Jaspers en primer rango. (Seminario 14, La lógica del fantasma, clase 22).

Ya podemos ver bien aquí que la expresión *faux semblant* tiene un tenor redundante. Pues su carácter artefacto lo coloca en el plano de lo que solo articulado (las cuatro posiciones de los discursos) tiene sentido, es decir, produce sentido. Porque no reproduce un contenido semántico preexistente, sino que lo genera desde su condición de señuelo.

Basta que tengan que plantear la cuestión de lo que para mí entra en el análisis, a saber, si deben decir eso o no, esto es tajante. Es la manera más clara de enunciar la regla analítica; pero lo que no digo, y es de lo que parto, es que en último término la verdad es lo que está planteado como debiendo ser buscado en las fallas del enunciado. Fallas a las que les doy el margen que les recomiendo, casi de multiplicar, pero que supone, al principio de la regla que les doy una coherencia que implica la refacción eventual de dichas faltas. ¿Refacción según qué normas, sino las que evoca y sugiere la presencia, la dimensión de la verdad? Dimensión inevitable en la instauración del discurso analítico.

Es un discurso sometido a la ley de solicitar esta verdad de la que ya hablé en términos más apropiados, una verdad más pálida, de solicitar en suma, de enunciar un veredicto, un dicho verdadero.

Seguramente la regla toma otro valor, esta verdad que habla y de la que se espera el veredicto, se la acaricia, se la amansa, se la pasa de mano por la espalda, este es el verdadero sentido de la regla. **Uno quiere ganarle de mano, para hacerlo se hace *semblant* (en suma, ese es el sentido de la regla de asociación libre), se hace *semblant*, para no preocuparse, evadirse, pensar en otra cosa, así ella quizá largue el rollo.**

He aquí el principio, me ruborizo casi de hacer un disparate, pero no lo olviden; tengo que vérmelas con psicoanalistas, es decir, con los que mayor tendencia a olvidarlo tienen, y seguramente tienen fuertes razones que diré enseguida.

Esta es la cuestión, la señal al pasar, en suma se interroga, siguiendo a Freud (lo que he dicho siempre), la verdad de un discurso que puede decir sí y no al mismo tiempo, ya que no está sometido al principio de contradicción, y que diciéndose, haciéndose, como un discurso raro, introduce una verdad (clase 24).

Obsérvese qué nítidamente queda expuesto el carácter de artificio que la regla de asociación libre plantea. Es el mismo sentido que en el Seminario 19 *Ou pire*, clase 4, establece entre el mensaje en sentido convencional (lingüístico) y el carácter del discurso de la repetición:

Lo que el discurso hace, al demostrar ese nivel en donde nada de una necesidad lógica se manifiesta más que en la repetición, **nos parece aquí reunir como un *semblant* lo que se efectúa en el nivel de un mensaje** que no es de ningún modo fácil de reducir a lo que, por ese término que conocemos y que es del orden de lo que se sitúa en el nivel de una combinatoria corta cuyas modulaciones son las que pasan del ácido desoxirribonucleico a lo que se transmitirá a nivel de las proteínas con la buena voluntad de algunos intermediarios calificados particularmente de enzimáticos o catalizadores. Que esté allí lo que nos permite referir lo que hay allí de la repetición, esto no puede hacerse más que elaborando precisamente lo que respecta a la ficción por lo que algo nos parece repentinamente repercutirse en el fondo mismo de lo que ha hecho un día al ser hablante capaz de hablar.

Y en la clase 11 del mismo seminario:

Marco esta intervención, le salto encima, agarro al vuelo algo que en la urgencia de un fin de año necesito decir: **es en el lugar del semblante donde el discurso analítico se caracteriza por situar el objeto a**. Figúrese usted, señor que creyó haber hecho una proeza y que abunda en la dirección de lo que quiero decir... La polución más característica de este mundo es exactamente el objeto *a* del cual el hombre toma, y usted también toma, su sustancia y es su deber, de esa polución que es el efecto más cierto del hombre sobre la superficie del globo, hacer en su cuerpo y en su existencia de analista una representación y observarla más de una vez. Los pobrecitos están enfermos, y debo reconocer que en esta situación no estoy más cómodo que otro. Lo que intento demostrarles es que no resulta totalmente imposible hacerlo con un poco de decencia. Gracias a la lógica llego —si acaso ellos se dejaran tentar— a hacerles soportable esa posición que ocupan como *a* en el discurso analítico y a permitirles concebir que evidentemente no es poca cosa elevar esa función a la **posición de semblant** que es la clave de todo el discurso.

De este modo resulta reveladora la mención de Peirce que Lacan trae a colación para hablar del *semblant*, en un punto crucial. Y digo reveladora porque Lacan para tópicamente por ser un saussureano estricto (las cadenas significantes y la barra de la significación ya nos pondrían sobre aviso del fuerte desplazamiento que hace de su maestro ginebrino). Pero es en realidad un peirceano avisado. El discurso en su relación con la nada, es decir, el discurso engendrando, no mimando sino artefaccionando (*sit venia verbo*) el sentido.

/.../ Lo que Peirce se atreve a articularnos está en la coyuntura de una antigua cosmología: es la plenitud de eso de lo que se trata en el *semblant* del cuerpo, es el discurso en su relación, nos dice, con la nada. Quiere decir eso alrededor de lo cual necesariamente gira todo discurso.

El interpretante es el analizante. Eso no quiere decir que el analista no esté allí para ayudarlo, para impulsarlo un poco en el sentido de lo interpretado. Hay que decirlo, eso no puede hacerse a nivel de un solo analista, por la simple razón de que, si lo que digo es cierto, es decir, que es solo de la veta lógica, de la extracción de las articulaciones de lo que es dicho y no del decir, que si, para decirlo de una buena vez, el analista en su función no sabe, quiero decir en cuerpo, recoge bastante de lo que escucha del interpretante, de ese a quien, con el nombre de analizante, le da la palabra. Y bien, el discurso analítico permanece en lo que efectivamente fue dicho por Freud sin mover una línea. Pero a partir del momento en que eso forma parte del discurso común, como es el caso ahora, entra en la armadura de los buenos sentimientos.

¿Qué hay que sustituir en el de Peirce para que pegue con mi articulación del discurso analítico? Algo tan simple como decir buenos días: para el efecto de lo que se trata en la cura analítica no hay otro representamen que el objeto *a*, objeto *a* del cual el analista se hace representamen, justamente **él mismo en el lugar del semblant**.

/.../ En efecto, un discurso como el analítico tiende hacia el sentido. Es claro que de sentido solo puedo ofrecer a cada quién lo que está dispuesto a absorber; lo cual tiene su límite, marcado por el sentido en que cada quien vive. No es mucho decir, decir que este no va muy lejos. Lo que el discurso analítico hace surgir es justamente que **el sentido no es más que semblant**.

Si el discurso analítico indica que este sentido es sexual, solo puede hacerlo dando razón de su límite. No hay en ninguna parte última palabra sino en el sentido en que palabra es ni palabra (*mot es motus*), o sea, *mutis*, sobre lo cual ya he insistido. *Pas de réponse, mot* (no hay respuesta, ni palabra), dice en alguna parte La Fontaine. El sentido indica la dirección hacia dónde va a encallar.

Pido permiso para continuar mis citas de Lacan directamente del francés. Evidentemente las glosó y comenté en español. Creo que esta decisión puede tener el sentido de mostrar los contextos en su propio discurso (con independencia de las dificultades de las traducciones usuales, comenzado por las que yo mismo he elegido como ejemplos).

Podemos comenzar por detectar, en el propio texto de Lacan, el término *semblanza*, al que más arriba hicimos referencia, por ser nuestra primera versión de *semblant*. Ese sería el exceso de semblanza que el discurso universitario presenta como su característica principal. Ese es el carácter de artefacto que el psicoanálisis

debe atravesar, desmontando su neutralidad atribuida.

Car c'est très précisément de cette figure que peut être estimée, si elle va au-delà d'une gêne, comme on dit, *concernant trop de semblance dans le discours où vous êtes inscrits, le discours universitaire*, celle qu'il est facile de dénoncer d'une neutralité par exemple que ce discours ne peut prétendre soutenir, d'une sélection compétitive quand il ne s'agit que des signes qui s'adressent aux avertis, d'une formation du sujet quand il s'agit de bien autre chose. Pour aller au-delà de cette gêne des semblants, pour que quelque chose s'espère qui permette d'en sortir, rien ne le permet que de poser qu'un certain mode, qu'un certain mode de rigueur dans l'avancement d'un discours ne clive en position dominante dans ce discours ce qu'il en est de ce triage de ces globules de plus-de-jouir au titre de quoi vous vous trouvez dans le discours universitaire pris.

(Seminario 18, D'un discours qui ne serait du semblant, lección 1).

La verdad se mediodice, no es el discurso de la ciencia positiva. Es un discurso de artefacto. Y esto comienza por el respecto al carácter de enunciación que el discurso, visto psicoanalíticamente, tiene.

Ce discours donc qui *se confine à n'agir que dans l'artefact* n'est en somme que le prolongement de la position de l'analyste, en tant qu'elle se définit de mettre le poids de son «plus-de-jouir» à une certaine place. C'est néanmoins la position qu'ici je ne saurai soutenir, très précisément de n'être pas dans cette position de l'analyste. Comme je l'ai dit tout à l'heure, à ceci près qu'il vous y manque le savoir, c'est plutôt vous qui y seriez, dans votre presse. Ceci dit, quelle peut être la portée de ce que dans cette référence j'énonce: *d'un discours qui ne serait pas du semblant?* Ca peut s'énoncer de ma place et en fonction de ce que j'ai énoncé précédemment, c'est un fait en tout cas que je l'énonce. Remarquez que c'est un fait aussi puisque je l'énonce. Vous pouvez n'y voir que du feu, c'est-à-dire penser qu'il n'y a rien de plus que le fait que je l'énonce. Seulement si j'ai parlé à propos du discours d'artefact, c'est que pour le discours il n'y a rien de fait, si je puis dire, déjà, et il n'y a de fait que du fait du discours. Le fait énoncé est tout ensemble le fait du discours. C'est ça que je désigne par le terme d'artefact, et bien entendu c'est ce qu'il s'agit de réduire, parce que si je parle d'artefact, ce n'est pas pour en faire surgir l'idée de quelque chose qui serait autre, d'une nature dont vous auriez tort de vous y engager pour en affronter les embarras parce que vous n'en sortiriez pas. La question ne s'instaure pas dans les termes: est-ce ou n'est-ce pas dicible ? Mais dans ceci: c'est dit ou ce n'est pas dit. Je pars de ce qui est dit dans un discours dont l'artefact est supposé suffire à ce que vous soyez là. Ici coupure, car je n'ajoute pas: à ce que vous soyez là à l'état de plus-de-jouir pressé. J'ai dit *coupure* parce qu'il est questionnable de savoir si c'est en tant que plus-de-jouir pressé déjà que mon discours vous rassemble. Il n'est pas tranché, quoi qu'en pense tel ou tel, que ce soit ce discours, celui de la suite des énoncés que je vous présente, qui vous mette vous dans cette position d'où il est questionnable par le, par le *pas* d'un discours qui ne serait pas du semblant.

Y resulta enormemente expresivo que el carácter de *semblant*, que se ha constituido como una meta en la argumentación lacaniana, se acota mejor por contraste con su opuesto, a saber el discurso lógico-positivo. Que es en realidad un simulacro de discurso (*semblant de discours*), es decir, el repertorio de enunciados que pretene consolidarse por la prueba de la verificación empírica, dejando de lado la dimensión de la verdad del sujeto.

Du *semblant*, qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce que ça veut dire dans cet énoncé ? Du *semblant* de discours par exemple. Vous le savez, c'est la position dite du logico-positivisme, c'est que si à partir d'un signifié à mettre à l'épreuve de quelque chose qui tranche par oui ou par non, ce qui ne permet pas de s'offrir à cette épreuve, voilà ce qui est défini ne vouloir rien dire, mais avec ça, on se croit quitte d'un certain nombre de questions qualifiées de métaphysiques. Ce n'est pas certain que j'y tiens. Mais je tiens à faire remarquer que la position du logico-positivisme est intenable, en tout cas à partir de l'expérience analytique notamment. (Lección 1).

El *semblant* reúne verdad y síntoma (Lección 2, 20 enero 1971), puesto que es la función primaria de la verdad. No es la transparencia del discurso, la inmediatez en el acceso al contenido, al significado: es el hecho de decir, el ponerse a decir como gesto primordial. Es el surgimiento de un fenómeno primario que es el síntoma.

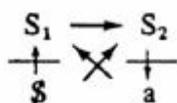
Nuestro hechos son síntomas, porque hablan por eso son señuelos, artefactos, abren a otra dimensión que no es la verificativa positivista.

J'ai parlé du **semblant**, j'ai dit quelque chose qui ne court pas les rues tout d'abord, j'ai insisté, j'ai appuyé sur ceci **que le semblant, qui se donne pour ce qu'il est, est la fonction primaire de la vérité**. Il y a un certain «je parle» qui fait ça, et le rappeler n'est pas superflu pour, à cette vérité qui fait tellement de difficultés logiques, donner sa juste situation. C'est d'autant plus important à rappeler que s'il y a dans Freud, désigné comme ça un certain temps, s'il y a dans Freud quelque chose qui soit révolutionnaire, je vous ai déjà mis en garde contre l'usage abusif de ce mot, mais il est certain que s'il y a eu un moment où Freud était révolutionnaire, c'est dans la mesure où il mettait au premier plan une fonction qui est aussi celle..., c'est là le seul élément qui leur est commun d'ailleurs, qui est aussi **cet élément qu'a apporté Marx, c'est à savoir de considérer un certain nombre de faits comme des symptômes**. La dimension du **symptôme, c'est que ça parle**, ça parle même à ceux qui ne savent pas entendre, ça ne dit pas tout, même à ceux qui le savent. Cette promotion du symptôme, c'est là le tournant que nous vivons dans un certain registre qui, disons, s'est poursuivi ronronnant pendant des siècles autour du thème de la connaissance. Nous ne pouvons tout de même pas dire que du point de vue de la connaissance, nous soyons complètement dépourvus, et on sent bien ce qu'il y a de désuet dans la théorie de la connaissance quand il s'agit d'expliquer l'ordre de procès que constituent les formulations de la science.

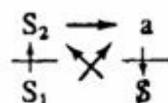
Y por ello, este es el otro cabo del contexto, es lo que permite unir el discurso y la verdad (dimensión que el discurso de la ciencia deja de lado por su opción por la facticidad y la verificación). Es el acceso a la verdad del sujeto.

J'ai dit une deuxième chose: **le semblant n'est pas seulement repérable, essentiel pour désigner la fonction primaire de la vérité, il est impossible sans cette référence de qualifier ce qu'il en est du discours, ce qui définit le discours**, ce tout au moins par quoi l'année dernière j'ai essayé de donner un poids à ce terme en en définissant quatre, et je n'ai pu la dernière fois que le rappeler, en rappeler je crois hâtivement les titres, à quoi certains bien sûr ont trouvé que là on perdait pied. Que faire ? Je ne peux pas refaire, même à titre rapide, l'énoncé de ce dont il s'agit, quoique bien sûr j'aurai à y revenir et à montrer ce qui y est. J'ai indiqué qu'on s'y reporte dans les réponses dites *Radiophonie* du dernier *Scilicet* ce qu'il en est, en quoi consiste cette fonction du discours telle que je l'ai énoncée l'année dernière. **Il se supporte de quatre places privilégiées parmi lesquelles une d'entre elles précisément restait innommée, et justement celle qui de chacun de ces discours donne le titre par la fonction de son occupant.**

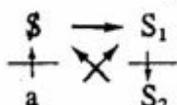
Discours du Maître



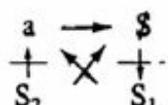
Discours de l'Université



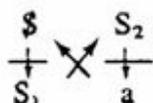
Discours de l'Hystérique



Discours de l'Analyste



Discours du Capitaliste



C'est quand le signifiant Maître est à une certaine place que je parle du discours du Maître, quand un certain savoir l'occupe aussi, que je parle de l'Université, quand le sujet dans sa division fondatrice de l'inconscient y est en place, que je parle du discours de l'hystérique, et enfin quand le plus-de-jouir l'occupe que je parle du discours de l'analyste. Cette place en quelque sorte sensible, celle d'en haut et à gauche pour ceux qui ont été là et qui s'en souviennent encore, cette place qui est ici occupée dans le discours du Maître par le signifiant en tant que Maître, cette place non désignée encore, je la désigne de son nom, du nom qu'elle mérite: c'est

très précisément la place du semblant.

/.../Ce discours, que nous pourrions appeler dans l'occasion «capitaliste» en tant qu'il est *détermination du discours du maître*, y trouve bien en fait et bien plutôt *son complément*. Il apparaît que, loin que le discours capitaliste se porte plus mal de cette reconnaissance comme telle de la fonction de la plus-value, il n'en subsiste pas moins, *qu'aussi bien le capitalisme repris dans un discours du maître est bien ce qui semble distinguer les suites politiques qui ont résulté, sous forme d'une révolution politique, qui ont résulté de la dénonciation marxiste de ce qu'il en est d'un certain discours du semblant.* /.../ C'est bien en quoi cette dénonciation nous reporte à une interrogation sur ce quelque chose qui pourrait être plus originel et qui se trouverait **dans l'origine même de tout discours en tant qu'il est discours du semblant**. C'est bien en quoi aussi ce que j'ai articulé sous le terme de **plus-de-jouir** nous reporte à ce qui est interrogé dans le discours freudien comme **mettant en cause le rapport de quelque chose qui s'articule à proprement parler et à nouveau comme vérité en opposition à un semblant, et cette vérité, cette opposition et cette dialectique de la vérité et du semblant se trouve, si ce que Freud a dit a un sens, située au niveau de ce que j'ai désigné du terme du rapport sexuel.**

Este sería el enigma del discurso psicoanalítico, que sin arrimarlo demasiado al discurso orteguiano, nos pondría delante del ser del sujeto, ser del discurso en la génesis no de sus ideas, sino de sus creencias. Ese discurso que se escapa a la mera mirada epistemológica y que Lacan llama discurso último. Inaccesible en apariencia (como la verdad de la creencia, si se me permite seguir haciendo analogía) que resulta de componer el *semblant* y la desmesura de la *jouissance*

/.../ il faut partir de ce point vraiment central, qui est aussi *un point d'énigme du discours psychanalytique*, du discours psychanalytique en tant **qu'il n'est ici qu'à l'écoute de ce discours dernier, de celui qui ne serait pas du discours du semblant.** /.../ Il est clair que l'oeuvre de Freud est une oeuvre écrite, mais aussi bien aussi que ce qu'elle dessine de ces écrits, c'est quelque chose qui entoure d'une vérité voilée, obscure, celle qui s'énonce de ceci qu'un rapport sexuel, tel qu'il passe dans un quelconque accomplissement ne se soutient, ne s'assied que **de cette composition entre la jouissance et le semblant qui s'appelle la castration.**

/.../ Si le névrosé, si je puis dire témoin de l'intrusion nécessaire de ce que j'ai appelé à l'instant **cette composition de la jouissance et du semblant qui se présente comme la castration**, c'est justement en ce qu'il s'y montre de quelque façon inapte et, si tout ce qu'il en est des rituels d'initiation qui, comme vous le savez, et si vous ne le savez pas, vous n'avez qu'à lire les ouvrages techniques et pour en prendre deux qui sont produits de l'intérieur du champ analytique lui-même, je vous désigne respectivement: *The problems of bisexuality as reflected in circumcision*, c'est-à-dire *Problèmes de la bisexualité en tant que réfléchis dans la circoncision* de Hermann Nunberg, paru à [...] c'est-à-dire, en fin de compte à l'Imagopublishing de Londres, et d'autre part l'ouvrage intitulé: *Blessures symboliques*, de Bruno Bettelheim.

Es el valor central del significante *Phallus*, como antes mostramos, que pasa por recuperar su significado ritual originario de simulacro. En el museo de Éfeso, además de una figura de Eros que lleva en la mano una máscara (no lejos del *semblant*, es decir, de la construcción de una apariencia, de un aparecer) se exhiben capiteles coronados del dibujo del Falo que pasa por amuleto y objeto ritual por excelencia.

C'est **du Phallus en tant que semblant dévoilé dans les mystères** que le terme est repris et non pas par hasard, pour bien en sentir du... la dérision [...] c'est le comble du paradoxe (rires) puisque c'est très précisément dans le fait *que c'est au semblant du Phallus qu'est rapporté le point pivot*, le centre de tout ce qui peut s'ordonner ou se contenir de la jouissance sexuelle que dès les premières approches des hystériques, dès les «*Studien über Hysterie*», Freud nous amène.

Así vemos el *semblant* como fundamento infundado de nuestras creencias —como Ortega sugirió en la primera caracterización que de estas hace

constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de esta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro

mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido.

Hasta aquí las notas de este itinerario que, sin duda, pide un camino más detallado. Pero que creo haber cumplido mi cometido, puesto que su intención era marcar el punto de partida, más que el de llegada. En efecto: lo que quería era mostrar la conveniencia de salir del *semblante* (que es contenidista, mimetizador y positivista) y reconocer el simulacro, es decir, el *semblant* en la constitución de la verdad, el gozo y el sujeto.

¹ Este texto fue pensado para un ambiente netamente comunitario: unas jornadas que organizamos en la Facultad de Filosofía en 2012, sobre las *Ideas y las creencias a la luz del psicoanálisis*. Y nació del intento de atajar una traducción rutinaria que ha hecho de las suyas: la que equipara *semblant* en francés con *semblante* en español. En lo que sigue se verá que caben varias versiones. Ninguna de ellas equivale a *semblante* que es el *rostro*. Ninguna. Y sin embargo...

² Cierta persona porteña comentó —perdonándonos la vida a Gárate y a mí— lo «simpática» que era la traducción de *parlêtre* que proponemos en *Lacan en español*, donde lo hacemos equivaler a *parlente*. Es sabido que *ente* en español equivale literalmente a *l'étant* francés, pero también al *être*, entendido como ser concreto. La sedicente traductora, poseída de sí misma nos corrigió con vehemencia diciendo: «De ninguna manera: la traducción es *habla-ser*». Tanto estudiar para esto...

³ Como en el libro indicamos, nuestro *Lacan en español* (precedido de su primera versión *Lacan en castellano*) tiene el propósito de invitar a pensar el psicoanálisis, especialmente el que se desprende la enseñanza de Lacan, en nuestra lengua común. Mal va la cosa, y además ni se repara las más de las veces, cuando el sujeto es «barrado», el objeto *a minúscula* es «petitá», el otro con mayúscula (*grand Autre* en francés) se convierte en el amenazador *Gran Otro* y, cualquier cosa que se refiere a otra se dice que «es del orden de», etc.

⁴ Miguel Abensour: «Spinoza et l'épineuse question de la servitude volontaire», en *Coloquio sobre Miguel Abensour*, 18-19 de noviembre de 2013. Facultad de Filosofía. UCM.

⁵ Véase mi libro *La fábula del bazar: orígenes de la cultura del consumo*, Antonio Machado, 2001. En él distingo entre régimen del fetiche y régimen del simulacro.

⁶ *Imago Agenda*, n.º 128, abril, 2009.

⁷ En catalán existe *fer mala cara*, que al traducirlo por «haces mala cara» denota el catalanismo que no dice bien del todo «tienes mala cara».

ELEGÍA DEL PADRE INNECESARIO

*Mi padre nos daba la teta. Jugaba con nosotros sacando el pulgar
por un ojal de la gabardina. Se reía y decía:
—¡Pero cómo!: ¿no quieres teta?
Y nosotros, con unos cuatro o cinco años,
decíamos rotundos de evidencia, risueños también:
—¡Que es el dedo!
(Histoires du Fils de Lin-Tô)*

1. A LA DERECHA DEL PADRE

En el origen existía una horda en la que un macho jefe reinaba sobre sus hijos y tenía el monopolio de las mujeres. Los machos jóvenes se rebelaron y mataron al macho viejo. Posteriormente, los remordimientos y el temor invistieron a este viejo jefe con el nombre de padre y, correlativamente, a los jóvenes con el nombre de hijos. Tras el asesinato del padre, los hijos comieron su cuerpo, comida canibálica que después se perpetuaría en la comida totémica, donde la víctima consumida es un animal.

En una lectura cercana a Freud y a la antropología, se desprende del mito una transformación política decisiva. Cada individuo renuncia a la idea de conquistar para sí la posición del padre, a la posesión de la madre y de las hermanas. Así se rompe el primer círculo familiarista fusional. Se instauran el tabú del incesto y la obligación de la exogamia.

¡Qué prestigio tiene la mano derecha, la posición derecha, ser diestro!. La cultura silenciosa reparte derecha, masculino/izquierda, femenino, desde Pitágoras. Todo comienza con la afirmación de la derecha del padre, que es una redundancia: padre, luego varón, luego derecha.

Lo que no se dice es que esta autoridad de padre, de varón, esta clave del poder masculino es resultado de un apaño: que hace que lo que es un simulacro aparezca como algo entero y verdadero. Ese el muñeco que se levanta y se construye con los restos del padre-de-todos-los-padres. El padre de la horda primitiva que era en verdad un orangután: el Gran Gorila.

Ese padre originario, a quien se atribuye el monopolio de las mujeres y de los recursos, entra en escena cuando ya está muerto y manducado. En ese preciso momento los miembros de la horda caen la cuenta de que son hermanos. En ese momento le instituyen y le llaman *padre*. En ese momento inventan las ciudades.

En los tímpanos de las catedrales medievales, a la derecha del padre se representa a los que van a cielo, bien vestidos; a su izquierda, a los que van, desnudos, a las calderas de Pedro Botero.

La eficacia de estos mitos es que consideran, de forma inconsciente (esto es indeleble) que quien está a la izquierda del padre, no está constituido, no es.

El mito sigue diciendo lo que la cultura dominante tiene interés en silenciar. El lugar del arte está en ese lado izquierdo.

2. SOBRE EL CAÑAMAZO DEL EDIPO

Así dice la leyenda¹:

Este es un joven que tiene que salir furtivamente de Corinto porque una noche, en una cena, un comensal borracho le dice que sus padres, Pólipo y Mérope, no son sus padres. Este va caminando de Corinto hacia Tebas. A pesar de su apariencia robusta, cojea al andar y no sabe a qué achacarlo salvo a que tiene unas cicatrices en los tobillos y unas inflamaciones que le da vergüenza enseñar. Como es

buen ciudadano y está apurado, consulta al oráculo de Delfos y se queda aterrado al escuchar que va a matar a su padre, se va a casar con su madre y tendrá una prole impresentable a ojos de las polis. «Menos mal que me he ido de casa», musita para sí. Y en eso se encuentra en una encrucijada con un noble y su séquito. De muy malos modos le conminan a que se eche a un lado. Como no soporta órdenes de nadie, se encara con el que más manda y de un par de lanzadas se desembaraza de él y de su auriga. Y en eso ve que está cerca de Tebas.

Este es el juego del padre. Nos hace entrar en un espacio de poder, de poderes contrapuestos. Nunca permite la afirmación sino reactiva; nunca el riesgo sino el cálculo, nunca la celebración de la vida, sino del esfuerzo que cuesta ganarla. Ese enrevesado Edipo, que es una red de relaciones ambiguas.

¿Y si todo el lío de Edipo —ese relato fundante de lo que es padre— no fuera más que un conflicto de poderes? Robert Graves casi lo insinúa. Otros muchos apoyan esta idea. Los males que le sobrevienen a la polis tebana tienen que ver con una transgresión del padre de Edipo, que ha tratado violentamente en su relación íntima con él, a un ilustre huésped de otro *laos*, de otra polis.

Tal parece que esta maldición originaria —que trae el castigo de la esfinge, el desencadenamiento del incesto y su prohibición representada— no viene por el incesto mismo sino por un fallo de protocolo. Peregrina interpretación hasta que uno lee más despacio. Que Edipo se carga a su padre es justificable: aparece ante él que es un noble, un príncipe, como un tirano caprichoso, que le conmina a retirarse del camino. A él, a todo un príncipe de Corinto (eso creía que era).

Ese espacio que va del padre transgresor al padre dañado (Layo es *cojo*, Lábdaco, el abuelo, es *zurdo*, Edipo es el del *pie inflamado*). Desde muy pronto se anticipa la caída de la función paterna.

3. EL SABER DEL PADRE, EL SABER DE LA ESFINGE

Junto a la ciudad, en una protuberancia del terreno, divisa un bulto de dudosa especie. Al acercarse se queda helado: una mujer con cuerpo de león, alas de rapaz y cola de sierpe se le aproxima y de un salto se le planta en el pecho asiéndose con las garras a su clámide. A dos palmos de su propia cara le espeta una pregunta absurda, salvo por la presión de los miembros que va ejerciendo al hablar: ¿Quién que vive camina al alba sobre cuatro, luego sobre dos y al morir el día sobre tres?

Edipo se libera de la temblorosa bestia y se señala a sí mismo: El ser humano. Ella huye dando alaridos. Edipo le lanza su azagaya y no sabe si aquella se despeña por la herida o por lo que acaba de descubrir. El caso es que desaparece de la vista del que ya se ha erguido y sacude su ropa, que aún le huele a tan extraño personaje.

En la tríada edípica (papá, mamá, bebé) queda excluida la Esfinge. No se sabe por qué. O sí se sabe pero no se dice.

Y sin embargo no se comprendería el juego que se traen todos estos, el juego que nos traemos todavía. La esfinge es un personaje poco padre. Es más bien muy madre, por muy mujer. Es mujer y bestia. Es la vigilante de la ciudad. Es un personaje político y ahí sí que tiene gracia: un personaje femenino al servicio del orden patriarcal de la ciudad. El caso es que si ella no lo permite, si quien es interrogado por ella no sabe dar razón de sí mismo, no entra en la ciudad. Es un animal político.

Qué curiosa esta mano derecha del padre, nítido en apariencia, que precisa del concurso de la que es híbrida para sostenerse.

4. HUYENDO DEL DESTINO, TOPARSE CON ÉL

La posición del padre no permite esta razón. No prepara para enfrentarse con el destino. Su saber se basa en el cálculo, en el triunfo, en la elevación y en la defensa. Es un saber de adarves, de troneras, de añagazas.

Pero no cuenta el reverso de su verdad. La rumia de los hechos de destino. Eso que se deja al negociado de las madres, de las mujeres, Entre cortina y cortina.

La reconciliación con la vida, saber nombrar la vida y la muerte, saber nombrar el gozo de morir. Es lo que ve Lacan en su seminario *Encore*. Como Teresa de Jesús dice: *ven muerte tan escondida / que no te sienta venir / porque el gozo de morir / no me vuelva a dar la vida*.

¡Qué relación tan distinta, tan poco «a derechas», para el discurso de los varones! Pocos se asoman a ella. Ni siquiera ellas se dan del todo cuenta. Es la cualidad de estar salidas del orden del padre, del orden fálico, de no estar del todo incluidas en él.

Cabe un lado izquierdo del padre.

5. LOS RECUERDOS DEL PADRE

En eso está cuando le salen al encuentro, festivos, los tebanos. Han publicado que quien les liberase de Esfinge —pues no otra era la abrazadora preguntona, que no dejaba entrar ni salir a nadie de Tebas— se desposaría con Yocasta, la divina, que perdió recientemente a su esposo en un accidente extraño, pero que está dispuesta a todo con tal de que su ciudad vuelva al orden. Y también que su hermano Creonte, que tiene rango como de rey, no la atosigue con sus protestas. Eso y que circulen rumores de que la Esfinge es castigo por las apetencias violentas del esposo difunto, Layo, para con un hermoso huésped, no lo puede soportar. Es algo que hay mantener en secreto. Lo mismo que el terrible episodio de hace más años: cuando Layo y ella misma mandaron a un criado que dejase morir en el bosque a un hijo del que el oráculo no pronosticaba nada bueno: que mataría a su padre, se casaría con ella y tendría un linaje atroz.

Mira por dónde, padre y madre inscriben en su relato a los que vienen. Ese repertorio de recuerdos, que la madre cuenta con un sujeto plural (nosotros) y el padre cuenta en primera persona (yo), como si fuera el héroe exclusivo.

El poder del padre se basa en el silencio. No se puede contar la tramoya. No se puede revelar el otro lado de la trama.

6. LA CULPA Y SU DENEGACIÓN

El joven a quien dicen Edipo se casa con Yocasta y tienen hijos: dos varones, Eteocles y Polinices, y dos mujeres, Antígona e Ismene. Edipo se ha convertido en *tyrannos*, monarca incuestionado, y gobierna implacable a los tebanos hasta que una tremenda peste le encara con otro problema mayor. Parece que todo se debe a que alguien ha matado al rey Layo. Viene el adivino Tiresias, que sabe más que nadie porque ha sido mujer, y le reconoce como el principal sospechoso: el destinatario del oráculo inicial. Como Edipo no cede, hacen venir al criado de Layo y al pastor que lo recogió y lo llevó a Corinto, salvándolo de la muerte. Mientras tanto, Yocasta le dice que no se preocupe, que está claro que no es él, puesto que huyó de sus padres que viven en Corinto. Y además que no se inquiete imaginando que pudiera acostarse con su madre: muchos hombres lo sueñan, y si fuera uno a hacer caso de todo lo que se sueña... los más felices son los que viven sin darles más vueltas a las fantasías.

La madre edípica (nunca mejor dicho) es como las personas que deniegan las manifestaciones de la otra escena. La afirmación de la omnipotencia, es el pan del que comen todos y todas. Así que la caída natural desde la omnipotencia denegadora es la melancolía. No es el duelo que ve Lorca en «Así que pasen cinco años»:

Ayer y mañana comen / oscuras flores de duelo

El duelo tiene un objeto claro: la pérdida de un poder que viene dado por la

insistencia en la identidad masculina. Pero que no sabe qué decir cuando ella es masculina (por la cultura que la aprisiona) pero a la vez es más que eso (por esa relación con *jouissance*, que no sabe del todo decir, que no sabemos pero que sí sabemos).

La melancolía tiene la pérdida no como una destitución del poder de la derecha del padre, sino como una muerte irremediable. De la omnipotencia a la nada. De la postergación civil a la aniquilación esencial.

El discurso del padre decae, su función cultural se redefine, se está apuntalando poderosamente, sin éxito aparente. Porque no se puede volver atrás (salvo en el miedo fundamentalista, y este sí que cunde). Queda la pregunta de su valor, del valor de esa figura paterna, de ese constructo en la formación del sujeto. La supervivencia del desaparecido.

7. EPÍLOGO

Edipo no resiste más. Son demasiadas cosas, demasiadas pruebas. Y menos puede soportar cuando Yocasta misma, atando cabos, se cuelga y muere en su propio aposento. Edipo arranca del vestido de Yocasta las dos hebillas que lo abrochan y con sus púas se taladra los ojos. Edipo se ciega. Y este es el final de Edipo el Rey.

Esta es la historia de la cultura del padre. La historia que el mito condensa y que la comprensión escénica nos permite reconstruir.

La que empieza con la escisión de dos espacios que parecen eternos e incuestionablemente divididos: *Oikos/polis*. La que sigue con la invención de la familia a partir del peculio, de los sirvientes y sirvientas (del *famulus* viene la invención de sujeto político pleno llamado *pater familias*). La formación de los estamentos que sustituyen y engloba al *pater familias*, luego la subsunción del padre en el Soberano. La venida de la familia industrial, basada en el peculio (capital) y fuerza de trabajo (prole). La quiebra de la familia que produce y se convierte en un sujeto de consumos varios.

Y en un momento, casi de manera inadvertida, sobreviene la caída de todo ello: la diseminación en el ciudadano individuo y la añoranza de la comunidad. La presencia de las mujeres que reflexionan sobre sí mismas, a la fuerza. La ausencia de los varones que no hablan con nadie ni consigo mismos, que no se piensan porque siguen mirándose la mano derecha.

Padre es un hecho de palabra. Es un nudo en el lenguaje. Es el anudador, como quien ata un ombligo. Es quien mantiene ese hilván que, en el *Synthome*, sigue afirmando Lacan que mantiene ligados (ya no anudados) lo imaginario, lo simbólico y lo real: I. la fusión convocada, S. la ley que separa, R. lo que sorprende arrebatando toda categoría, todo filtro.

Seguramente el padre vale cuando muestra su riesgo. Cuando no es un padre cajero, un padre guardia, un padre sepulturero. Vale cuando se muestra mortal y viviente. Amante y amado. La elegía del padre: innecesario.

¹ Esta versión de la leyenda de Edipo es de mi invención, tras consultar fuentes variadas. Así consta en un

mi libro *La ciudad y la esfinge* (O. C.).

Índice

PRÓLOGO	8
LA COMUNIDAD DE QUIENES NO TIENEN COMUNIDAD	10
1. DE FREUD A LACAN: EL SENTIDO DE LA COMUNIDAD	11
2. LECTURA DE LA COMUNIDAD POR LACAN	14
KANT Y EL REVERSO DE LA ILUSTRACIÓN: UNA LECTURA ÉTICA Y POLÍTICA DE LACAN	19
1. EL PROYECTO DE LACAN	19
2. LA HUELLA DE KANT EN EL PSICOANÁLISIS	22
3. KANT EN LA OBRA DE LACAN	26
4. ÉTICA KANTIANA Y PSICOANÁLISIS COMO ÉTICA	29
FREUD Y LACAN EN LA CONSTELACIÓN DEL CONSUMO	34
1. UNA NUEVA LEYENDA DEL TIEMPO	35
2. NIETZSCHE, KIERKEGAARD Y EL TIEMPO DE LA MODA	38
3. ANUNCIANDO A FREUD Y A LACAN	42
ÉTICA DE LA TRANSFERENCIA	47
1. LA TRANSFERENCIA EN SU ESPECIFICIDAD	47
2. LA ESTRUCTURA DE LA TRANSFERENCIA	51
3. ESCUCHAR CON LO INCONSCIENTE	53
4. DE LA ÉTICA DE LA TRANSFERENCIA A LA ÉTICA DE LA CIUDAD	57
RAZONES DE LA SINRAZÓN: ÉTICA LEVINASIANA, ÉTICA LACANIANA	60
1. RAZONES DE LA SINRAZÓN: VALOR DE UN DIAGNÓSTICO, ORIGEN DE UN OFICIO	60
2. EL CERROJO DE LO SAGRADO, EL ANILLO DE LO REAL	64
3. LA ÉTICA DE LA MIRADA Y LA ÉTICA DE LA ESCUCHA	66
4.	69
ÉTICA DEL DUELO, ÉTICA DEL DOLOR	73
1. LAS DOS VERTIENTES DEL DUELO	73
2. RITUAL DE DUELO	75
TRABAJO DE DUELO	78
HACIA UNA ÉTICA DEL DUELO	82
LEJANO COMO UN PADRE: LO POLÍTICO DESPUÉS DE LACAN	86

1. EL PADRE SIEMPRE ESTUVO TOCADO DEL ALA	86
2.	89
3. PARA DECIRLO MEJOR: NUEVAS APORTACIONES	98
4. REGRESO A LOS DISCURSOS SOCIALES	103
HISTORIAS DEL DISCURSO MASCULINO	107
EL SEMBLANT DE LACAN O LA COMUNIDAD DE LOS INCONSCIENTES	128
1. DEL ROSTRO AL SIMULACRO, PASANDO POR LA SEMBLANZA	130
2. DEFINICIONES LÉXICAS	132
3. EL SEMBLANT DE LACAN: ALGUNOS SENTIDOS CONTEXTUALES	136
ELEGÍA DEL PADRE INNECESARIO	143
1. A LA DERECHA DEL PADRE	143
2. SOBRE EL CAÑAMAZO DEL EDIPO	143
3. EL SABER DEL PADRE, EL SABER DE LA ESFINGE	144
4. HUYENDO DEL DESTINO, TOPARSE CON ÉL	144
5. LOS RECUERDOS DEL PADRE	145
6. LA CULPA Y SU DENEGACIÓN	145
7. EPÍLOGO	146