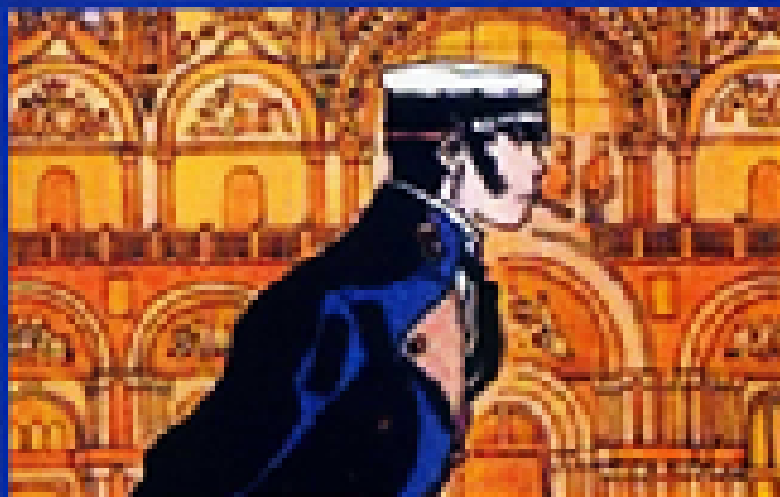


ENSAYOS III

Freudianas, lacanianas y otras

Carlos Faig



Ricardo Vergara
Ediciones

La representación produce la exigencia del Universal. El analizante silogiza su sueño sexual con él. Al analista, en cambio, lo concierne la presencia. La re-presentación pierde pie frente al objeto. Por esto, en el consultorio hay cuatro personas: el analizante, el analista, Aristóteles y (el agujero legado por) Freud.

Ricardo Vergara
Ediciones

RV

Serie Textos

FREUDIANAS, LACANIANAS Y OTRAS - Carlos Faig

3

CARLOS FAIG

ENSAYOS III

FREUDIANAS, LACANIANAS
Y OTRAS

Ricardo Vergara
Ediciones

Faig, Carlos

Freudianas, lacanianas y otras. - 1a ed.

- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RV

Ediciones, 2014.

160 p. ; 14x20 cm.

ISBN 978-987-3630-09-5

1. Psicoanálisis.

CDD 150.195

Fecha de catalogación: 04/02/2014

Coordinación Gráfica: Ricardo Vergara

Te: 011-4901-2300 y 156-231-2760

email: vergaralibros@yahoo.com.ar

Facebook: Ricardo Vergara Ediciones

Buenos Aires, República Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Todos los derechos reservados.

® Ricardo Vergara, Ediciones

® Carlos Faig

Impreso en Buenos Aires en el mes de marzo de 2014

La Imprenta Ya, Florida, Prov. de Buenos Aires

*A mi abuelo, don Manuel Paz Iglesias, muerto en
la Guerra Civil Española*

Índice

I. Lacanianas

Lacan observado por un corrector de estilo.....	9
Los protoniños.....	13
El niño débil, brotado y con una úlcera perforada.....	20
Vuelta por los cuatro discursos.....	27
Una definición mínima.....	41
La biblioteca de Leclair.....	44
El fantasma por la ventana.....	48
Juanito y la serie.....	52
El álgebra lacaniana y los siete errores.....	58
El lacanismo, ayer.....	63
Un corte de técnica lacaniana.....	68
Posiciones de la técnica.....	75
El estilo jádico (<i>sic</i>).....	80
Dos o tres cosas que yo sé de Lacan.....	81
Sobre el orgasmo.....	86

II. Réquiem psicosis

Sinopsis de la cuestión preliminar.....	91
Apéndices.....	93
Nota semiedípica al esquema R.....	98
Schreber de memoria.....	102
Estructura minimalista de la psicosis.....	105

III. Freudianas

El rango freudokleiniano.....	111
Dos lapsus de la escena primaria.....	116

Serguei Petrov, Serguéi Konstantinovitch Pankéyev.....	120
La vía de Freud.....	126
Un aspecto de la técnica freudiana vinculado con el simbolismo...	130
Un fotógrafo leyendo a Freud.....	140

IV. Artículos

La transmisión invertebrada.....	143
El objeto que seres bala.....	154
Eco, Wagner y Maverick.....	158
Los negados y las existencias equivocadas.....	164
La <i>Rückfrage</i> : Husserl y Freud.....	175
Apuntes sobre Merleau-Ponty, el <i>cogito</i> y el inconsciente freudiano.....	180
A un siglo del encuentro entre fenomenología y psiquiatría.....	188
Sueño y arte.....	191

V. Homenaje

A Jorge Fukelman, <i>in memoriam</i>	196
--	-----

VI. Bibliografías

Intervenciones y textos de Lacan transcriptos en <i>Lettres de l'École</i>	209
Agujeros “periféricos”.....	219
Origen de los artículos.....	235

I. LACANIANAS

Lacan observado por un corrector de estilo

*“Los dos puntos abren, según
Karl Kraus, la boca: ¡Ay del
escritor que no sepa saciarla!”*

Signos de puntuación, Theodor Adorno

El matema es lo que de una lengua a otra no puede traducirse, según una divulgada definición, que vale para los manuales de lógica y los escritos de Lacan.

Los signos de puntuación tampoco se traducen (al menos no habitualmente).

Los dos puntos */:/* no se traducen. De Lacan a sus discípulos los dos puntos se transmitieron muy satisfactoriamente. Quizá con el correr de los siglos el uso que hace Lacan de ellos ingrese en esa categoría bizarra y asistemática de “Las famosas referencias de estilo”. Las trece preposiciones seguidas que se hallan en el *Quijote*; el “Pero” con el que Kant abre un capítulo de *Crítica de la razón pura* pareciendo objetar todo lo anterior; los paréntesis insistentes que Borges utilizó para traducir *Las palmeras salvajes* de William Faulkner, aduciendo que se entendían bien con el castellano; los signos de admiración en su vertiginosa multiplicación durante la hiperinflación alemana de preguerra; etc.

El uso incorrecto de los dos puntos

El uso masivo e indiscriminado de los dos puntos es frecuente en Lacan y pasó inadvertidamente a sus discípulos.

Veamos un primer ejemplo. En las páginas 541-542 de *Écrits* encontramos seis dos puntos consecutivos en una sola oración. Es la siguiente: “*Que Freud, dans son essai d’interprétation du cas du président Schreber, qu’on lit mal à le réduire aux rabâchages qui ont suivi, emploie la forme d’une déduction grammaticale pour y présenter l’aiguillage de la relation à l’autre dans la psychose: soit les différents moyens de nier la proposition: Je l’aime, dont il s’ensuit, que ce jugement négatif se structure en deux temps: le premier, le renversement de la valeur du verbe: Je le hais, ou d’inversion du genre de l’agent ou de l’objet: ce n’est pas moi, ou bien ce n’est pas lui, c’est elle (ou inversement), –le deuxième d’interversion des sujets: il me hait, c’est elle qui m’aime, –les problèmes logiques formellement impliqués dans cette déduction ne retiennent personne*”.

Es posible que estos seis dos puntos constituyan una marca mundial. (Los “problemas formalmente implicados” en este párrafo, al hacerlo objeto de un análisis sintáctico, son tantos y esta tan mal construida la frase que nos llevaría mucho esfuerzo vano criticarla.)

En nuestra revisión de estilo hemos encontrado varios cinco dos puntos consecutivos que empatan el segundo lugar. En el texto *Sobre la teoría del simbolismo* leemos: “*Alors que la conception de Freud, élaborée y parue en 1915 dans l’Internationale Zeitschrift, dans les trois articles sur: les pulsions et leurs avatars, sur: le refoulement et sur:*

l'inconscient, ne laisse aucune ambigüité sur ce sujet: c'est le signifiant qui est refoulé, car il n'y a pas d'autre sens à donner dans ces textes au mot: Vorstellungsrepräsentanz".

La palabra sobre (*sur*) se repite cuatro veces en tres líneas dando lugar a un error de estilo primitivo. La enumeración de títulos de Freud, que sigue al *sur*, no se entiende. No se nombra el título del artículo —que debería ir con mayúscula en su letra inicial y en bastardilla— ni tampoco parece hacer referencia a su objeto o contenido —porque en definitiva se nombra al título—. ¿Por qué no decir, más simplemente: "(...) En los tres artículos sobre: *Las pulsiones y sus destinos*, *La represión* y *Lo inconsciente*?"

La cuarta vez que aparecen dos puntos en esta oración el uso está justificado, pero el masivo empleo anterior lo contamina. En cuanto al quinto empleo, entre "*mot*" y "*Vorstellungsrepräsentanz*" no va ni siquiera una coma.

En *La ciencia y la verdad* (*Écrits*, p. 860) encontramos también cinco empleos consecutivos: "*De sorte que trop savent que les bornes: mentales certainement, la faiblesse de pensée: presumable, le discours effectif: un peu cotton de l'homme de science (ce qui est encore différent) viennent à lester ces constructions, non dépourvues sans doute d'objectivité, mais qui n'interessent la science que pour autant qu'elles n'apportent: rien sur le magicien par exemple et peu sur la magie, si quelque chose sur leurs traces, encore ces traces sont-elles de l'un o de l'autre, puisque ce n'est pas Lévy-Bruhl qui les a tracées, —alors que le bilan dans l'autre cas est plus sévère: il ne nous apporte rien sur l'enfant, peu sur son développement...*"

Con muy buen criterio el traductor castellano, Tomas Segovia, ignoró los cuatro primeros empleos en su versión, mejorando

notablemente el texto. Estos cuatro empleos son equivalentes a la función gramatical de la coma y, por lo tanto, resultan injustificados.

Señalemos, para concluir la revisión de *Écrits*, que Lacan utiliza en unas diez oportunidades los dos puntos tres veces consecutivas; unas sesenta veces hallamos oraciones con dos empleos consecutivos; y existen algunos párrafos con cuatro empleos de ese signo de puntuación. Una proporción alta de estos usos (aun considerando que la utilización gramatical en la lengua francesa es un poco más permisiva que en castellano) es incorrecta, agramatical. Estadísticamente la posibilidad de hallar una construcción incorrecta (en el sentido que venimos viendo), según nuestra estimación, abriendo los *Écrits* al azar (por ejemplo, colocando sus cheques en blanco frente a un ventilador) es del ocho por ciento.

Los dos puntos son cómodos y prácticos, quizá, cuando se pasa del lenguaje hablado al escrito. Son útiles para desgrabar una clase, una conferencia. ¡Hay tantos artículos que han sido inicialmente clases de grupo-de-estudio! Muchos escritos de Lacan, se sabe, resultaron de resumir un seminario o un conjunto de clases. Existe algo en el tono y la distancia entre las frases que sugiere, en el habla, una conexión de implicación o consecuencia entre determinadas ideas y que los dos puntos traducen como una aposición explicativa (es una de sus funciones gramaticales).

No obstante, hay que observar el tono de *anunciación* que adquiere el texto cuando se emplean los dos puntos tan asiduamente; parece, con ese aditamento, informar al lector permanentemente de su vocación de incorporar el discurso:

“Lo aprehendí, es mío y lo diré ahora o cuando quiera”.

De manera aun más sutil y encubierta, el texto se presenta como maestro de ceremonias: “Anuncio que voy a decir lo que sigue”. Y aquí se trata del ángel de Lacan –para hablar como se habla en los medios–. Esta dimensión, como se aprecia, converge con la recomendación técnica de Lacan: repetir a los pacientes lo que han dicho.

Por último, un tal uso de los dos puntos imita a la asociación libre por su efecto de yuxtaposición o de aposición. En este sentido, tal vez sea un vicio del analista, una deformación profesional que afecta a su *performance* lingüística.

Los protoniños

1. El análisis de niños, entre los temas que Lacan no abordó, figura holgadamente en primer plano. Las referencias son escasísimas en toda su obra. El lector recordará, en el seminario I, las menciones a Dick y al caso de Rosine y Robert Lefort, *Le loup, le loup*¹, ambas muy particulares y estrechamente vinculadas con el desarrollo teórico de aquel entonces. Además, se cita con frecuencia –como un tópico– que “el niño es el único objeto (a) real y que a ese título contiene al deseante” (cf. seminario XII).

Dos o tres cosas sueltas entre veintisiete seminarios y unas mil quinientas páginas de escritos²; es poco. Ayudemos a extender la lista: dos cartas a Jenny Aubry y el cierre del congreso de psicosis infantil³.

2. Como en las cartas a Aubry –que parecen escritas por una persona mixta (en el sentido freudiano) que condensa a Dolto, Maud Mannoni (en sus peores momentos) y al yo de Lacan (en

el sentido técnico)– el *Discurso de clausura* dice todo lo que se espera oír. Pero en este caso, Lacan toma el lugar de Cooper –enunciando algo que jamás demostrará luego: para producir un psicótico hacen falta tres generaciones (y no en vano puesto que se trata de una proposición bien conocida en la psiquiatría y bien psiquiátrica para decirlo todo, curioso rasgo de la identificación al anti psiquiatra)– y Piera Aulagnier –porque el famoso condensador de goce es equiparable a la posición del objeto parcial atrapado por la omnipotencia materna–.

En el *Discurso de clausura* el trabajo de Lacan consistirá en recensar y aludir a las ponencias que escuchó en el congreso⁴. Mayormente esa tarea da cuerpo al artículo. Pero también hallamos una serie de reflexiones, un tanto inconexas, sobre el imperialismo (p. 152), la ética (p. 153), el ser-para-el-sexo (pp. 154-157), las mamíferos placentarios y el parto sin dolor (pp. 158-159), y las antimemorias (p. 159). Para el cierre de un congreso como aquel, parece mucho.

Algo se escapa en el tono del texto (y digo tono aludiendo a lo que hay que restañar para acceder a la estofa de un artículo) que, en contrapartida, llama a la moderación. Demasiadas metáforas fuera de tema –algunas muy extrañas–. Basta leer el párrafo final –antes de la nota agregada con fecha 26-XI-68, sobre la que volveremos luego– para ver en las dos preguntas que se formulan allí que Lacan estaba pensando en otra cosa: “¿No es por lo que sea (*sic*) necesario responder a ello que ahora entrevemos por qué Freud sintió sin duda que debía reintroducir por el goce nuestra medida en la ética? ¿Y no es intentar actuar tanto con ustedes como con quienes desde entonces se hizo ley, abandonarlos con la pregunta: Cuál es la alegría que encontramos en nuestro trabajo?” (p. 160).

Las dos preguntas resultan fácilmente ubicables en el desarrollo del seminario XVI. Como ocurre con frecuencia, Lacan hace pasar sus dichos en el congreso por sus preocupaciones y lecturas actuales. No es que diga cualquier cosa ni que esté mal lo que dice, sino que dice en otra parte; está distraído por otras preocupaciones y los niños no llaman su atención.

Tal vez por eso la *Nota* agregada comienza diciendo: “Esto no es un texto sino una alocución improvisada”; y continúa: “(...) Ningún compromiso puede justificar a mis ojos su transcripción palabra por palabra, que tengo por fútil, necesito excusarla”. ¿A qué publicarla entonces? ¿Para qué excusarse por publicar lo que pudo quedar en el tintero? Es evidente la molestia de Lacan ante un texto (una alocución improvisada no del todo feliz) que preferiría borrar, pero que algún compromiso (que se deniega) hace circular. No obstante, el agregado no completa el texto, sólo lo disculpa. Tampoco hay allí nada sobre el análisis de niños ni los niños psicóticos. Ni siquiera encontramos algo referido a los niños en general. La novedad, respecto del *Discurso de clausura*, es que se introducen algunos conceptos que forman parte del seminario XVI (por ejemplo: “¿Cuándo se verá que lo que yo prefiero es un discurso sin palabras?” (p. 161).

Extractando lo poco que se dice sobre el niño psicótico caemos en la cuenta de que estas referencias convergen en el fantasma. La cuestión es importante porque quizá permita señalar el momento (al menos, uno de los momentos) en el que todo empieza a ser explicado de la misma manera. El texto de Lacan funciona como un boceto general, incluso, si se quiere, como un modelo.

La misma decepción, ya que no la misma explicación, habrá consternado en su momento al lector de *Estados psicóticos* de

Rosenfeld, cuando leyó que el pecho bueno y el malo causaban la paranoia, la esquizofrenia, el alcoholismo, el auge kleiniano, el libro mismo de Rosenfeld, y hasta alguna buena carrera.

Cuando se leen hoy en día ciertas publicaciones, textos lacanianos en general, se siente cierto *dejà vú* (yo no lo viví dos veces pero sospecho que algunos entre nosotros sí, aunque no lo confiesen): El fantasma es todo.

De una u otra manera, hay diferencias. El kleinismo es más apto a la analogía; su teoría del simbolismo puede desplegarse en esa dirección. La lógica del significante, por el contrario, es difícilmente compatible con ese tipo de explicaciones. El fantasma, no obstante, se presta fácilmente a las analogías.

3. Vayamos a la primera carta que Lacan dirige a Jenny Aubry: “La articulación se reduce mucho cuando el síntoma, que se hace dominante, resulta de la subjetividad de la madre. Aquí el niño está directamente comprometido como correlato de un fantasma”. Hay que leer estos enunciados con cuidado por cuanto el viraje que se efectúa en ellos es tan sorprendente que se evita observarlo. Lacan dice, en definitiva, que es mucho más cómodo que el padre no esté dando vueltas por allí, complicando las cosas. Prefiere que el niño se ubique rápidamente en el fantasma materno; o, en otro lenguaje y exagerando un poco, que se ubique en la relación de objeto y en términos duales. Todos los términos de la crítica que Lacan dirigió contra Melanie Klein se hallan ahora invertidos, como si se tratará de identificarse con el agresor. Así es que se llega a sostener que “la distancia al ideal del yo y la parte asociada del deseo de la madre, si ella no tiene mediación (...) deja al niño abierto a todas las capturas fantasmáticas. Deviene el objeto

de la madre y no tiene más función que la de revelar la verdad de este objeto”. Aquello que en *De una cuestión preliminar* era condición de que no se erraba el análisis al perder las coordenadas simbólicas (cf. *Écrits*, la crítica al heliolitismo de Macalpine y a Jones, pp. 555-556) se encuentra ahora como condición de la simplificación del análisis, como lo que acorta el tránsito a la estructura.

La carta continúa citando el tópico lacaniano por excelencia en lo que respecta a este tema: “El niño *realiza* la presencia de lo que Jacques Lacan designa como el objeto (a) en el fantasma” (p. 14).

En este punto y ante la manifiesta desidia de Lacan, algunas preguntas son forzadas: ¿Acaso la exclusión del niño asegura la existencia de algún referente? ¿En qué y de qué modo el análisis de niños amenaza la teoría de Lacan?

4. Situemos, en primera instancia, un eslabón. Para Freud, que funda esta cadena, no podía haber psicoanálisis de niños porque *los niños son el inconsciente*. Como en Woodsworth, el niño es supuesto padre del hombre.

Del romanticismo inglés a las estructuras elementales del parentesco, queda poco lugar para el niño concreto. Y si los niños son el inconsciente, ¿cómo podrían tener inconsciente?

Es por esto que se ve a Freud persiguiendo el nacimiento del inconsciente en Juanito –también en la infancia del Hombre de los lobos, pero allí el apremio es otro porque la represión está constituida (lo que se examina es la neurosis infantil)–, o sosteniendo que los sueños de los niños son realizaciones *directas* de deseos, sin desplazamiento ni represión.

En Lacan las cosas no son tan distintas. En lugar de decir que el niño supuesto es el inconsciente, Lacan afirma que el

niño es el objeto (a). ¿Cómo adjudicarle luego sus propios objetos? Rechazada por principio la adquisición a través de la maduración y siempre y cuando se mantenga la hipótesis del inconsciente, el niño no podrá tener sus objetos. Más allá de la descripción y la veracidad de lo que se afirma, esto constituye una exigencia teórica. El niño figura el punto donde se detiene el retroceso del inconsciente. Porque si tuviera inconsciente (o sus objetos infantiles) la cuestión debería perseguirse más allá. El niño es un concepto antes que un ser.

Así, se entenderá que conferir al niño una posición metonímica (prolongación del deseo materno, posición de objeto, etc.) es, ante todo, una exigencia teórica. En efecto, si tuviera una posición metafórica habría represión, subjetividad, etc.

El mejor tratado de psiquiatría infantil –decía Lacan– es la *Alicia* de Lewis Carroll: todo allí es metonímico. En verdad, los niños odian a Picasso (metáfora) y aman a Magritte (metonimia). Estos niños casi lingüistas son un observable empírico que podría dar origen al test de Picasso-Magritte. Pero la cuestión no está allí.

Dijimos antes que los niños son un concepto, agreguemos que son, por sobre todo, una referencia –como el padre–. Por esto conviene leer *Tótem y tabú* junto con la *Alicia* de Carroll. El padre primitivo es un perverso polimorfo, un narcisista, egocéntrico, y, además, se lo ve netamente desviado del fin sexual corriente, entre tantas mujeres y en los albores de la humanidad, como se dice. El padre primitivo es otro niño.

La vía correcta no es la de suponer un niño al inconsciente –como Freud–, o al objeto (a) –como Lacan–. La suposición opera por sí sola. Su síntoma va de suyo y no hay por qué acudir a su socorro. Los niños no son objetos ni más ni menos reales que cualquier adulto.

Notas

¹ J. Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, Seuil, París, 1975. El caso Dick, cf. pp. 81-83 y 95-103; el caso de los Lefort, cf. cap. VIII, pp. 105-123. En este último, los problemas de diagnóstico (planteados en aquel entonces) y, más en general, la relación psicosis infantil/psicosis, considerada en términos nosográficos y comparativos, quedan sin resolver.

² Dejamos aquí de lado las múltiples referencias que el Seminario hace a Juanito y algunas menciones de análisis de niños excesivamente escuetas.

³ J. Lacan, *Deux notes sur l'enfant*, en *Ornicar?* n° 37, París, 1986, pp. 13-14; y *Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil*, en *Psicosis infantil*, AA.VV., Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, pp. 150-161.

⁴ Para otra opinión, Eric Laurent, *La psicosis en el niño, según la enseñanza de Lacan*, en revista *Descartes* n° 2/3, Buenos Aires, 1987. En un rápido flash sobre ese congreso, el autor expresa: “Tomemos ahora el segundo borde de nuestro trabajo, ese texto fulgurante —ya que decididamente es el adjetivo que empleo— sobre la infancia alienada. Lacan acababa de tragarse dos días de comunicaciones diversas, de personas que no eran necesariamente de su escuela, como Sami-Ali, que acababa de explicar que el inconsciente no estaba estructurado como un lenguaje” (p. 15). Creemos que Lacan, cuando le tocó el turno, se tomó un florido desquite.

⁵ J. Lacan, seminario VI, lección del 22-5-59.

El niño débil, brotado y con una úlcera perforada

Una conyuntura digresiva celebra la aparición del libro de Maud Mannoni, *El niño retrasado y su madre*. Antes, el seminario XI había festejado larga y sinuosamente la aparición del texto póstumo de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*. Pero otro libro aun, que el Seminario no cita, es aludido en las páginas 198-199 y 206-207. Se trata de un texto sobre la psicósomática que contiene una crítica a Lacan. La debilidad mental y la psicósomática son abordadas en ese contexto.

Lacan emparenta, en un desarrollo que devino clásico, tres entidades clínicas mediante un modelo basado en la holofrase. Estas entidades son la enfermedad psicósomática, la debilidad mental y la psicosis –esta última particularizada en relación con la paranoia–.

La holofrase fusiona la cupla significativa –se entiende que Lacan utilice aquí una metáfora– y elimina al significativo binario, y con este a la afánesis del sujeto. Esto implica que el modelo que se halla en la página 215 del seminario, y que muestra la correspondencia de la cupla significativa con la serie de las identificaciones y los sentidos, sea el modelo “sano”, es decir, el que no corresponde a esas tres entidades.

El mismo modelo, levemente modificado, se halla nuevamente en la página 226 para ilustrar el desarrollo central de este sector del seminario. Este desarrollo concierne al vel de alienación, la afánesis, la cupla significativa, etc., y, más particularmente, en las páginas 226 y 227 a la demostración –que es a la vez una objeción dirigida contra un texto de Leclaire¹– de que la interpretación no está abierta a todos los sentidos.

Así pues, hay que reconocer que la cuestión de la psicósomática

y la debilidad mental, a las que se agrega la psicosis, no forman parte de la ilación del seminario. Para situarlas en el texto habría que decir, antes que nada, que son una digresión y respecto del modelo que nos atrevimos a llamar “sano” un contraejemplo.

Si nos detenemos en el modelo por un momento, si lo recreamos —puesto que el modelo en sí mismo no existe más que como un negativo—, observamos que nos entrega demasiado. Ciertamente, la distancia que separa la debilidad mental y la psicósomática ya es mucha para agregar todavía la psicosis. Un modelo que explique la enuresis y las verrugas junto con la neurosis sería sospechado de inmediato; se diría que hay allí una bolsa de gatos. Y ese es el caso.

El interés del libro de Mannoni consistía en situar lo analizable de una estructura por lo común —y sobre todo en aquel entonces— fuera del alcance de la experiencia analítica. Es por esto que Lacan dice: “Es en la medida en que, por ejemplo, el niño, el niño débil, toma el lugar, en el pizarrón, abajo y a la derecha, de ese S, en comparación con algo a lo que la madre lo reduce, para no ser más que el soporte de su deseo en un término oscuro, que se introduce en la educación del débil la dimensión psicótica. Es precisamente lo que nuestra colega Maud Mannoni, en un libro que acaba de aparecer y cuya lectura recomiendo, trata de designar...”².

Si observamos que la psicósomática también se encuentra regularmente fuera de la experiencia analítica podemos concluir que el modelo de Lacan no intentaba emparentar estructuras clínicas en tanto tales; su alcance refería, en todo caso, a la capacidad de transferencia de estas estructuras.

En cuanto al niño débil y el enfermo psicósomático, que no haya saber, S_2 , queda justificado inmediatamente, de manera

más o menos empírica y comprensible (aunque esto no explique nada).

La holofrase, extendida hasta conferirle estatuto de modelo, *implica que no hay transferencia*. Esta deducción, simple y de primera importancia, pasó desapercibida a Lacan, y, luego, tomó desprevenidos a sus discípulos.

La deducción basta para refutar la extensión del modelo a las psicosis; y, asimismo, debe ser seriamente tomada en cuenta tanto en la investigación teórica como en el tratamiento de las otras dos estructuras, salvo que se quiera dejarlas *completamente fuera* del psicoanálisis.

En efecto, S_1 representa al sujeto de un modo elemental, brutal si se quiere. Pero de esa representación no hay nada que saber. No hay ningún sujeto supuesto en tanto falta el término ante el cual tendría lugar la representación. De modo que no podemos preguntarnos si el saber (S_2) sabe o no la representación que efectuó el S_1 del sujeto. A partir de esto el estatuto mismo de la representación a cargo de S_1 puede ser legítimamente cuestionado, aunque no sea lo que nos importa.

En el terreno de la psicosis, Lacan ejemplifica el modelo con el tema paranoico de la creencia. La paranoia, en opinión de Lacan, a pesar de las apariencias, debe situarse en relación con la incredulidad puesto que falta el S_2 capaz de proveer su sentido al fenómeno de creencia. No es el caso de Casanova, citado en el seminario como contraejemplo, cuando su mistificación alcanza la escena³. Se trata, como se observará, del ser y el sentido. Estos temas recorren los capítulos XVI, XVII, XVIII y XIX.

Sin embargo, la ejemplificación no es en todos los casos del mismo nivel. Una cosa es situar el deseo materno agregado a

una estructura de la que no vamos a dar cuenta, la debilidad mental –razonamiento extensible a la psicosomática–, y otra muy diferente utilizar el modelo para explicar un dato de la paranoia.

En este punto caemos en la cuenta de que el modelo de Lacan se introduce no solo invertido respecto del texto sino, además, con una restricción: “Cuando la primera cupla de significantes se solidifica, se holofrasea, tenemos el modelo de toda una serie de casos –aunque, en cada uno, el sujeto no ocupe el mismo lugar–”⁴.

En esta advertencia radica el problema, ¿cómo concebir que el sujeto pueda ocupar lugares distintos si no hay S_2 ? En principio, y hasta que se demuestre lo contrario, el sujeto es representado por la fusión de S_1 y S_2 , y no tiene muchas posibilidades de moverse de allí. En ese sentido, la restricción de Lacan no hay que tomarla demasiado en serio. No es algo que queda por explicar o sujeto a investigación. La restricción obedece a que Lacan, según creemos, se ve explicando demasiado y mezclando más de lo que desearía. Aquí, por lo pronto, intenta separar las aguas.

Pero volvamos sobre el problema de la extensión del modelo a la psicosis y tomémoslo por otro sesgo. Los psicóticos no vociferan holofrases. Nada autoriza a emparentar el lenguaje psicótico, aun llevado al gabinete analítico y transferencia mediante, con la holofrase.

Los análisis clásicos de Lacan, en el seminario III y en *De una cuestión preliminar*⁵ demuestran lo contrario. La frase interrumpida en la medida en que una parte es explícita y otra tácita no podría ser tomada por una holofrase.

Este razonamiento es elemental, pero si no se trata de la transferencia hay que descartar que la holofrase aplicada a la

psicosis se refiera a un observable: el delirio, el neologismo, la fórmula o el lenguaje psicótico en general.

Si se razona por extensión el falso parentesco de las tres entidades producirá una cuestión preliminar en la psicosomática y la debilidad. No obstante, el riesgo que existe en la entrada en análisis de un paciente prepsicótico es mínimo en los enfermos psicosomáticos y los débiles mentales. (Los niños débiles, como se sabe, se brotan frecuentemente sin necesidad ninguna de ayuda analítica.)

Sobre esta nueva cuestión preliminar —que aislamos aquí, pero que no está claramente planteada en ningún lado— Jean Guir dice: “El ombligo de estos sueños será cercado por significantes holográficos (*sic*) cuya descongelación, a través de la interpretación, produce una sedación, incluso una curación de los trastornos. Se hace posible la creación de un intervalo S_1 , S_2 , la ejecución de la transferencia es difícil: se puede necesitar varios meses, incluso años, antes de que el analista esté realmente en posición de objeto (a)”⁶. ¿Qué otra posibilidad nos ahorraría esos meses o años?

En otro sector del texto el razonamiento es el siguiente: “Es a través de la exposición de los significantes del sujeto (observemos que si no hay significantes del sujeto no podría haber holofrase), en el curso de un análisis, que podría quizás presentarse la posibilidad de romper esta falta de afánisis y permitir al paciente que retome las cadenas significantes que lo conducirán a la castración simbólica, permitiendo que su verdadero deseo, se ponga finalmente de manifiesto”⁷.

La cuestión —la cuestión preliminar— es que el enfermo psicosomático haga transferencia. Hay en esto, sin duda, un razonamiento circular puesto que si los psicosomáticos

escindieran S_1 y S_2 harían transferencia, y luego no serían psicossomáticos y entonces el modelo de la holofrase no los concerniría. Además, esto no es algo que corresponda estrictamente al activo de alguna demanda de cura: más bien se trata de una expresión de deseos de Guir. Y asimismo, ¿qué dirección de la cura podría esperarse si no hay transferencia?

Pero Guir es solo un ejemplo en toda una serie de casos. El mismo tipo de razonamiento es expresado por J.-A. Miller cuando dice: “Pues en este asunto el inconsciente no puede servir más que para transformar el fenómeno psicossomático en síntoma, obrando de tal modo que el Otro en cuestión ya no sea ahí solamente el cuerpo propio. Para nosotros se trata entonces de mostrar por qué razón la respuesta psicossomática merecería llegar a ser una pregunta sobre el deseo”⁸.

Si se define la psicossomática por la falta de constitución del síntoma, no puede decirse luego que para tratar a un enfermo psicossomático tiene que producirse el síntoma. Si sostenemos que los enfermos de pulmón no hacen síntoma analizable no podemos pretender analizarlos y si los analizamos no es porque son enfermos de pulmón.

Jean Guir enfoca a partir de la dirección de la cura lo que Miller focaliza en relación con el síntoma. Y la circularidad de estos razonamientos recuerda la frase que Lacan citaba en su *Cuestión preliminar*: Los analistas están en condiciones de curar una psicosis cuando no se trata de una psicosis⁹.

Se olvida, respecto de aquellas páginas del seminario XI, que se habla allí de niños. En efecto, no sólo hay una especificidad enorme en el terreno de la psicosis infantil y la psicossomática—al punto de que ambas entidades son, en cuanto se trata de chicos, tratables y curables—, una lectura vertical del texto muestra que

el desarrollo digresivo –como lo habíamos llamado– sigue a la mención del libro de Mannoni *que solo se ocupa de niños*. En ese preciso sentido el nivel de abstracción que se pretende deducir –la subjetividad, la afánesis, la holofrase, etc.– suena un poco ridículo.

En un tono parecido hay que ubicar a la conferencia de Lacan en Ginebra¹⁰ –frecuentemente citada cuando se aborda este tópico¹¹–, objeto de las deducciones más estrafalarias. Lacan habló allí de la cifra, el número y los jeroglíficos para zafar a una pregunta sobre la psicósomática para la que no estaba preparado; y todo transcurre en términos de un “Es difícil escuchar eso”.

Otra reflexión de Lacan en ese texto, también en el carril de decir algo rápido sobre el tema, tiene otro peso: “En relación al significativo, la lesión psicósomática es equivalente al número con respecto al lenguaje: se puede nombrar un número pero este existe independientemente del nombre que tiene en la lengua”. La cifra, entonces, es la lesión psicósomática. Y aquí empezamos a entender un poco de qué se trata. Aunque Lacan contesta la pregunta con “lo que leyó la noche anterior”, en términos de sus preocupaciones actuales, de los desarrollos que hacía en su Seminario en ese momento, esta comparación aísla el fenómeno psicósomático, lo independiza del lenguaje. Entonces, efectivamente, el sujeto podría cambiar de posición, podríamos incluso hablar de estructuras distintas, porque el número se dice en el lenguaje pero la cifra, real, es ajena. El significativo que se holofrasea no compromete al significativo, es abducido por la cifra pero conserva su independencia.

Nos parece de interés, volviendo al desarrollo de Miller, que este autor señale el hecho de que la construcción de Lacan se dirige a dar cuenta de que la existencia del sujeto es

problemática¹² (es obvio que la fusión de la cupla significante elimina el intervalo). Ciertamente, si la transferencia se redobla de este modo, paradójicamente habría S_1 y S_2 ; pero este parece ser el camino indicado.

Notas

¹. S. Leclaire y J.-B. Pontalis, *El inconsciente, un estudio psicoanalítico*, en *El inconsciente. Coloquio de Bonneval*, Siglo XXI, México, 1970, 1ª. Edición, pp. 95-134.

². J. Lacan, *Los cuatro conceptos...*, Seuil, París, 1973, p. 215.

³. *Ibid.*, pp. 215-216.

⁴. *Ibid.*, p. 215.

⁵. *Écrits*, Seuil, París, 1966, pp. 539-540.

⁶. Jean Guir, *Psicosomática y cáncer*, Ed. Catálogos-Paradiso, Buenos Aires, 1984, p. 144.

⁷. *Ibid.*, p. 114.

⁸. J.-A. Miller, *Algunas reflexiones sobre el fenómeno psicosomático*, en *Matemas II*, Manantial, Buenos Aires, 1988, p. 181.

⁹. *Écrits, op. cit.*, p. 547.

¹⁰. J. Lacan, *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*, en *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1988, pp. 115-144 y esp. pp. 137-140.

¹¹. *Algunas reflexiones sobre el fenómeno psicosomático, op. cit.*, p. 181.

¹² *Ibid.*, p. 175.

Vuelta por los cuatro discursos

Un momento de difícil acceso a la enseñanza de Lacan, y casi nadie osaría decir lo contrario, lo constituye la llamada teoría de los cuatro discursos. En *Radiofonía*, que es el escrito correspondiente a este desarrollo, la séptima pregunta –de la que nos ocuparemos en detalle más adelante– se atiene estrictamente al tema. Solo un seminario se ocupa exclusivamente de los

cuatro discursos, pero al leerlo tenemos casi permanentemente la sensación de que no dice mucho—.

Lacan expone dos temas paralelos. Los cuatro discursos se entremezclan con las fórmulas de la sexuación (cuya elaboración se inicia en el seminario XV y culmina en el XX).

Las convenciones

a) Los discursos están compuestos por cuatro letras y cuatro lugares:

S_1 : *el significante amo*
 S_2 : *el saber*
 (a) : *el plus de gozar*
 S : *el sujeto barrado o dividido*

Los lugares:

<i>semblant</i>	<i>otro</i>
_____	_____
<i>verdad</i>	<i>producción</i>

b) Las relaciones entre $S_1/(a)$ y S/S_2 están cortadas; estas letras no pueden sucederse sobre los cuatro lugares.

c) En cuanto a los lugares, sufren una disyunción sincrónica (que corta dos letras siempre distintas cada vez que se las hace rotar) entre producción y verdad.

d) El sector superior de los discursos figura la imposibilidad; el inferior la impotencia. O, si se prefiere, figuran real y verdad respectivamente. La impotencia cubre a la imposibilidad como la verdad a lo real.

e) El lugar del *semblant* (o del agente), según la letra que lo

ocupe, da nombre al discurso. Si lo ocupa el S_1 estamos en el discurso del Amo, con el S_2 en ese lugar se trata del discurso Universitario, etc.

f) El sentido rotatorio de los discursos define una relación de simetría en función de un punto (y no de una recta).

Por esto, al final de la revolución el discurso analítico produce un nuevo discurso amo (S_1 en el lugar de la producción, y he aquí uno de los sentidos de “*El revés del psicoanálisis*”, título del seminario XVII). Es la simetría por relación a un punto lo que permite, como se observará, hablar de un revés del discurso en estos términos.

La lectura

Para leer los discursos hay que sustituir los pisos superiores por parejas: amo/esclavo; profesor/alumno; analista/analizante; histeria/padre idealizado.

Es necesario, además, notar la suposición que muestra el piso inferior: la plusvalía; el autor; el amor de transferencia o el saber inconsciente; la castración.

Se ve, entonces, que los discursos refieren al Uno: imperio, universidad, padre no castrado y relación sexual (en este caso, es un Uno negado, que no se establece).

Al cuestionar el sostenimiento del Uno en los otros tres discursos –las parejas que constituyen– se sitúa otro de los sentidos del revés del psicoanálisis. La inexistencia de la relación sexual cuestiona, en efecto, al Uno supuesto por las parejas y por extensión a las tareas (gobernar, educar, desear) que pasan a calificarse de imposibles. Analizar se agrega como tarea imposible a partir del discurso analítico –curar es una imposibilidad equivalente–.

Obtenemos, entonces, la siguiente lectura:

–Gobernar es una tarea imposible que parece hacerse posible al elidir el deseo (el discurso del amo corta el fantasma, a saber, el deseo);

–Educar resulta posible solo si ignoro que no hay deseo de saber (es lo que reprime la existencia del autor);

–Desear parece posible si ignoro que para atrapar al deseo del Otro debo degradarme a ser objeto (a) (en el discurso histérico es el (a) en el lugar de la verdad: lo que soy frente al deseo del Otro);

–Analizar parece posible si elido la existencia del saber inconsciente. Por ejemplo, al situarme sabiendo lo que represento cuando soy causa del deseo del Otro (piso superior) ($S_2 \rightarrow S_1$, el saber en el lugar de la verdad).

Relación entre los discursos

a) En *Radiofonía* Lacan establece una relación entre el discurso Amo (imposibilidad) y la impotencia del discurso Histérico; y entre la impotencia del Universitario y la imposibilidad del Analítico.

La impotencia de suponer un autor contrasta con el saber inconsciente (sin sujeto asignable). La imposibilidad de gobernar al saber ($S_1 \rightarrow S_2$) contrasta con la impotencia de saber sobre el deseo ($a \rightarrow S_2$), y esto restablece lo que el amo eliminaba ($\$ \diamond a$), el fantasma –el deseo–.

Así, los discursos se aclaran recíprocamente y ningún discurso se totaliza por sí mismo. El psicoanálisis permite deducir una trama discursiva que sitúa también otra forma del revés del psicoanálisis, o del revés del discurso.

b) En el seminario XVII, Lacan caracteriza a los discursos

como “funciones radicales en el sentido matemático”¹. Esta afirmación permite comprender de qué se trata en el sentido progresivo o regresivo de la relación entre los discursos tal como aparece en *Radiofonía*.

Matemáticamente podemos decir que la relación entre el discurso Analítico y el Universitario pueden anotarse así:

$$(a) \equiv (S_2)^2$$

Mientras que la relación entre el discurso Histérico y el del Amo puede escribirse de la siguiente forma:

$$\S \equiv (S_1)^2$$

En el primer caso, la fórmula responde a la pregunta: ¿Puede saberse el saber? En el segundo, la pregunta es ¿hay legalidad para la ley? Con esta última relación se trata de conectar ley y síntoma (S_1 y $\S$).

En términos generales, puede sostenerse que la teoría de los cuatro discursos es tributaria de *Proposición*. Este escrito demuestra la inexistencia de la relación sexual, y esto se aplica a las parejas del piso superior en cada discurso, como hemos visto. Asimismo, *Proposición* establece que la suposición del sujeto en la transferencia responde al saber inconsciente (al no existir un sujeto asignable al saber inconsciente se sigue la vía de suponerlo). En los discursos la impotencia representa la suposición del autor, la castración, el *plus de jouir*, y que el analista sabe lo que representa. Por último, *Proposición* deduce una relación necesaria entre la imposibilidad de la relación

sexual y la vía de la suposición subjetiva (SSS). Ambos hechos se implican recíprocamente. Por ejemplo, el analista cumple su función evacuando la relación sexual supuesta en tanto (a) es su lugarteniente. En los discursos, la imposibilidad de las tareas implica una suposición en el piso inferior (la impotencia propia de cada discurso). La correlación entre la imposibilidad de la relación sexual y la suposición del sujeto permite dar fundamento a la convención que reduce a cuatro el número de los discursos, ya que la exclusión entre el significante amo y el (a) es emparentable a la relación sexual, y la exclusión de la contigüidad entre el saber y el sujeto debe emparentarse, obviamente, al SSS.

Lectura de la séptima pregunta de Radiofonía

La respuesta a la séptima pregunta de *Radiofonía*² se compone de treinta y dos párrafos:

En los cuatro primeros Lacan se ocupa de reformular la pregunta que le dirigen. Subraya que hay que demostrar que las tareas —gobernar, educar, etc.— son imposibles y no darlo por supuesto.

Los párrafos quinto y sexto se refieren al corte sincrónico. Se trata de la exclusión entre $S_1/(a)$ y $S_2/\$$, que limitan el número de discursos existentes. Esto en tanto esas letras no pueden aparecer, en la rotación, una a continuación de otra.

El párrafo siguiente, séptimo, introduce el corte diacrónico entre el lugar de la producción y el de la verdad. Y esto cualesquiera sean las letras que ocupen esos lugares. Se define así la impotencia. Esta hace juego con el piso superior donde aparece desplazada la imposibilidad.

Los dos párrafos siguientes introducen el desear como tarea imposible. Esta cuestión no está presente en la pregunta inicial del texto que sigue la enumeración de Freud. Así se reformula y extiende la pregunta por segunda vez.

Desde el párrafo décimo hasta el duodécimo Lacan interroga un quiasma formado por la relación entre la impotencia del Amo y la imposibilidad del discurso de la Histeria. El párrafo undécimo examina la relación gobernar/saber (“(...) gobernar al saber. Para el inconsciente es un tanto difícil”); el duodécimo examina la relación educar/desear. (“Para el histérico, es la impotencia del saber que provoca su discurso, para animarse del deseo –que descubre en qué educar fracasa–”).

El párrafo decimotercero rechaza explícitamente el quiasma.

El siguiente retoma la pregunta por lo real del discurso.

El decimoquinto vuelve sobre la disyunción entre verdad y producción.

Los dos párrafos siguientes especifican esa disyunción en el discurso amo y el universitario.

En los párrafos decimoctavo y decimonoveno se subraya el carácter de encubrimiento que la impotencia cumple sobre la imposibilidad.

El vigésimo introduce la rotación de los discursos. El discurso analítico progresa sobre el universitario.

Los párrafos vigésimo primero y vigésimo segundo tratan la relación entre el discurso amo y el histérico: “La imposibilidad de gobernar solo será apremiada en su real trabajando regresivamente el rigor de un desarrollo que exige a la falta para gozar en su partida, si la mantiene hasta el fin”.

Los párrafos vigésimo tercero a vigésimo quinto tratan la relación entre el discurso universitario y el analítico: “Es

por estar en progreso sobre el discurso universitario que el discurso del analista podría permitirle cercar lo real cuya función es su imposibilidad”. Con esto queda contestada la séptima pregunta –después de haberse reformulado dos veces y replanteado en el párrafo decimocuarto–.

Desde el párrafo vigésimo sexto hasta el trigésimo segundo, el texto aborda la relación entre imposibilidad e impotencia. El trigésimo primero es una explicitación del método: “No se aproxima a lo real sino en la medida del discurso que reduce lo dicho a hacer agujero en su cálculo”.

En nota, Lacan introduce –como un agregado posterior– la escritura de los discursos.

La construcción de los cuatro discursos demuestra, y la respuesta a la pregunta séptima de *Radiofonía* –que nos ocupa aquí–, que ninguno de ellos da cuenta del sentido que transcurre en él. Ninguno de los discursos aprehende el sentido sexual. La histérica lo presume como trasfondo (*les dessous*); y toda la particularidad y novedad del discurso analítico consiste en mostrar que ese horizonte es imposible. Esto permite aprehender la construcción de otro modo: todo discurso recibe su sentido de otro. Así se produce el giro, la retoma de cada uno de ellos por otro. Dicho de otra manera y más simplemente, *la estructura se caracteriza por estar agujereada: es la esencia de la teoría de los cuatro discursos*. El agujero, obvia decirlo, se constituye por la fuga del sentido y esto en función de la no-relación. Esta idea ordena la respuesta de Lacan, si se sigue su desarrollo –de ahí, en parte, la distribución que proponemos–.

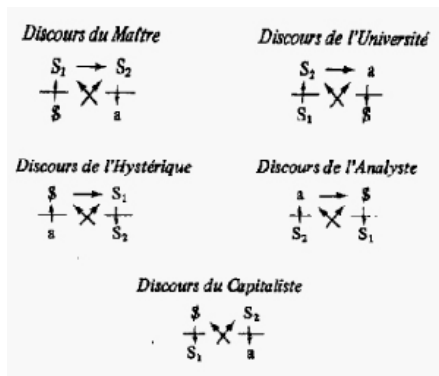
Creencias diversas y contraejemplos

a) El intento de Bernard This³ de establecer veinticuatro discursos favoreciendo la combinatoria simple de las cuatro letras sobre los cuatro lugares, ilustra sobre la necesidad de subrayar la disyunción sincrónica que limita su número. Sin impedir las relaciones entre S_1/a y $S_2/\$$ los discursos serían veinticuatro (factorial de cuatro (4!)), salvo, por supuesto, que se limiten otra u otras contigüidades).

La liberación que realizó This, según creemos, no es tanto efecto de ignorar las convenciones que rigen a los discursos, como algo forjado en la línea de mira de una fe en la letra. Si esto no fuera así, no tendría sentido preguntarse —como lo hace This— qué quieren decir las letras ordenadas de todas las formas posibles. Como es bien obvio, esta pregunta se origina en la creencia de que por sí solas las letras (o los matemas) significan algo.

La única objeción a nuestra objeción la constituye una conferencia de Lacan en Roma (fecha el 12 de mayo de 1972), contemporánea del seminario XX, donde hallamos la escritura de un quinto discurso: el capitalista.

(La notación de los “cinco” discursos reproducida abajo fue tomada de *Bulletin de l'Association freudienne*, n° 10, París, 1984, p. 8.)



No obstante, debemos observar que Lacan respeta en el dibujo las exclusiones de las contigüidades que hemos señalado por cuanto coloca las flechas que ligan las letras de una manera diferente a la habitual. Así pues, este nuevo discurso es reductible al discurso del Amo. (Cf., por ejemplo, revista *Psyquique*, n° 22, julio 1988, Buenos Aires, p. 39. O, directamente, la conferencia de Lacan en “pas tout lacan”).

b) Solange Faladé⁴ interroga la invención de un matema para la perversión que escribe del siguiente modo:

$$\begin{array}{cc} \$ & S_2 \\ \hline & \\ S_1 & a \end{array}$$

La línea de su inspiración es cercana a la de Bernard This, y como este vulnera todas las convenciones de los discursos. Sobre este matema Lacan expresó lo que sigue: “Yo nado en

ese matema de la perversión; nado y no sin tener objeciones que hacer; yo no sé ya muy bien donde ella mete el S_1 (...)”⁵.

Solange Faladé parece creer, y es una creencia extendida, que los discursos configuran una nosografía. Este intento tiene su origen en la aproximación entre el discurso Histérico y la estructura histérica (la histeria como entidad nosográfica); asimismo suele tomarse al obsesivo como un cuadro formulable en términos del discurso del Amo o del Universitario; y, finalmente, el psicótico –*L’étourdit*, mediante– se sitúa fuera de discurso. Faladé se vio llevada tal vez por la buena forma a buscar el matema que faltaba y cerraba la aventura teórica.

c) Juan David Nasio, en *L’inconscient à venir*⁶, sostiene que la clínica presenta un uso intermitente de los cuatro discursos: “Las posiciones analíticas corresponden exactamente a las cuatro posiciones subjetivas del ser. Hay tantas funciones analíticas como lugares del ser: el ser sexual, el ser de saber, el ser de verdad y el ser parlante, que corresponden a la posición analítica de ser causa (a), a la del analista representante del saber (S_2), a la del analista reducido al solo decir de la interpretación (S_1) y, finalmente, a la de su posición como sujeto dividido (§)” (p. 76).

Esta idea, que en Nasio parece tributaria de un abordaje incorrecto de *Proposición*, es errónea en tanto los discursos no se reparten un objeto. Nada impide que todo el desarrollo de un análisis se prosiga en la vía de un solo discurso y cambie de sentido cuando concluye. Un análisis, por ejemplo, en el que descriptivamente ubicamos al analista en posición de amo no excluye que haya transferencia –en el sentido analítico estricto–, al contrario lo ubica allí: como dominante (en una relación

sadomasoquista, por ejemplo), como plus (por ser amo a más no poder), etc.

Sería útil referir el concepto de interpretación que utiliza Nasio –inspirado y ajeno al acto analítico– con esta concepción. La eficacia que Nasio otorga a la interpretación se desliza a la técnica y la clínica y solo puede resolver la transferencia en términos de ubicación del saber: “La interpretación es un dicho que el analista dice sin saber lo que dice, mientras sepa lo que hace”⁷.

Esta fórmula es una paráfrasis de un enunciado de Lacan en el seminario XIV, a propósito del acto analítico. La explicación posterior de Nasio sobre el “saber lo que hace” –el punto álgido de la cuestión– muestra que el problema no se resuelve: “Sepa lo que hace significa “que conozca la problemática general del paciente” ” (p. 99). O, dicho de otro modo, que sepa lo que hace significa que sepa lo que dice.

Pero el problema no es que el analista no sepa (la interpretación como retorno de lo reprimido) sino cómo ubicar el saber, lo que el analista sabe.

d) J.-A. Miller en su curso *Del síntoma al fantasma y retorno*⁸ dice: “Lo que yo planteo es que con su teoría de los cuatro discursos, y precisamente con su escritura del discurso del analista, (Lacan) nos da la unificación de esos dos esquemas (el sujeto y el saber pueden funcionar como SSS –teorización ausente de *Proposición*, parece creer Miller–). Dejo de lado el esquema de 1967 para tratar de resituarlo en su elaboración posterior –lo que hace que aquí califique esta entrada en análisis con una palabra utilizada en ajedrez: el enroque entre el saber y el sujeto–”

Esta afirmación sirve de contraejemplo a la verdadera

situación de los cuatro discursos respecto de *Proposición*. En todo caso, Miller recoge la vocación epistemológica que ronda a Lacan. Si se cree que los cuatro discursos son “mejores” que *Proposición*, no es sólo porque vienen dos años después, lo que daría la idea de que han sido más pensados o bien que “progresan” sobre el tema anterior, sino porque son más “automáticos”, disponen de muchas letras. Y esto es una “buena forma” para una buena parte de la comunidad lacaniana: la letra basta y hace de garantía, se cree.

Pero la sinopsis de Miller del esquema de 1967 no es menos errónea. En efecto, distinguir dos posiciones es condenarse a no entender el problema en juego –menos aun si se personalizan en analista y paciente, cosa que de no tratarse de un error parece apuntar retóricamente a lo que la *doxa* lacaniana constituye por ignorancia–. En *Proposición* sujeto y objeto surgen a partir del SSS, o mejor, de su caída; no son conceptos aislables en sí mismos.

La linealización de Miller parece obedecer a la intención de pensar la entrada en análisis, que de otro modo resultaría un problema no puntualizable –por lo menos, en esos términos–.

e) En su libro *El orden médico*⁹, Jean Clauvrel ilustra el uso epistemológico de los discursos. Este uso es tal vez uno de los errores a los que se presta más fácilmente este sector de la teoría de Lacan. El deslizamiento hacia la epistemología y la filosofía en general es notable. Al referirnos al prólogo para la tesis de Anika Rifflet-Lemaire, contemporáneo a la elaboración de los cuatro discursos, vemos que la intención no era, al menos inicialmente, más que la de situar la posición del analista dando continuación a antiguas tesis y proyectos teóricos (que

remontan al *Discurso de roma*). Posteriormente Lacan abandona este objetivo y se dirige hacia fines más ambiciosos y un poco menos analíticos.

En *El orden médico* leemos: “El producto del discurso del amo es la constitución de un objeto: la enfermedad, lo hemos visto, para el discurso médico. (...) Es por allí que se establece el goce del que es portador el discurso científico en tanto que constituye un orden gracias al cual el objeto aparece. Bachelard no había dejado de observar su incidencia”¹⁰.

Notas

¹ J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, Seuil, París, 1991, p. 217.

² J. Lacan, *Radiophonie*, en *Scilicet* n° 2/3, París, Seuil, 1970, pp. 55-99. La séptima y última pregunta del texto y la respuesta de Lacan, pp. 96-98.

³ Cf. *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n° 21, el artículo de Bernard This: *Mythèmes et mathèmes*, pp. 167-196 (seguido de discusión, pp. 196-199).

⁴ *Ibid.*, Solange Faladé, *Pour un mathème de la perversion (Argument)*, pp. 69-70.

⁵ *Ibid.*, p. 506. Lacan no reconoce a su quinto hijo romano. Cinco años después de haberlo ideado, éste pasó del capitalismo a la pervisión. Esta curiosidad no habla nada bien, si se extraen las consecuencias del caso, de la teoría de los cuatro discursos.

⁶ Juan David Nasio, *L'inconscient à venir*, ed. Christian Bourgois, París, 1980.

⁷ Juan David Nasio, *El magnífico niño del psicoanálisis*, Gedisa, Buenos Aires, 1985.

⁸ Jacques-Alain Miller, *Del síntoma al fantasma y retorno*, Curso 1982-1983, lección del 23 de febrero de 1983.

⁹ Jean Clauvrel, *El orden médico*, Ed. Du Seuil, París, 1978.

¹⁰ *Ibid.*, p. 165.

Una definición mínima

En diversas ocasiones, en nuestro medio, se apeló al término “transferencia real”. Este concepto puede remontarse, según creemos, a la aparición del seminario XI, en cuanto introduce una elaboración donde la repetición queda ligada a lo real, a la *tyché* y al encuentro fallido¹. La aparición en 1973 de aquel seminario planteó a Oscar Masotta y sus alumnos de entonces el problema de compatibilizar la repetición simbólica –pensada con el modelo de *La carta robada*– con el elemento real de la repetición. En diciembre del ’74, Oscar deja la Argentina y el problema queda en manos de sus discípulos.

Si doblamos la transferencia siguiendo a la repetición –simbólica y real– obtenemos uno de los antecedentes en juego en la acuñación del término. Pero esta es la parte local, y un tanto épica, de la historia. Otro antecedente un poco más próximo se encuentra en el libro *Psicosis y psicoanálisis*. Allí Colette Soler, Phillipe Broca y Michel Silvestre al abordar la transferencia psicótica –particularizada como erotomanía de transferencia (una transferencia exagerada, si se quiere decirlo directamente)– hablan, por ejemplo, de un objeto por fuera de la articulación con el *semblant*² y de la posición del analista como sujeto barrado³. Aun cuando no llegan a utilizar el término “transferencia real” casi puede leerse en esos artículos. Podría decirse que se encuentra tácitamente formulado.

La crítica de ese término, que es lo que proponemos aquí, es instructiva.

En principio, ¿qué entender por transferencia real? ¿Qué quiere decir? ¿Significa que la transferencia es imposible? Sin duda no. ¿Significa que lo real se transfiere? Todo indica

que esta es la acepción correcta en que debe entenderse el término, ya que la transferencia planteada como imposible es un absurdo, o, por lo menos, algo que nos saca del campo del psicoanálisis. Este es el sentido del genitivo que hay que elegir si planteamos con claridad los términos de la siguiente forma: *imposible de transferencia*.

Así, lo real entra en relación de transferencia aun cuando sólo sea bajo la forma del objeto (a) –y es en esa instancia que se piensa–. Pero esta fórmula o no dice nada –puesto que consiste en la articulación de siempre de la transferencia y el objeto (a) –, o si dice algo, y se pretende permanecer más o menos fiel a la teoría de Lacan, convendría evitarla a cualquier precio. Y esto porque según la teoría de Lacan y para producir con ella una fórmula mínima: *lo real obliga a suponer*.

Esta fórmula es visible tanto en a) *Proposición* –que relaciona la imposibilidad de la relación sexual con la necesidad de suponer al sujeto frente al significante faltante de la díada sexual–, como en b) los cuatro discursos –la imposibilidad de las parejas en el piso superior produce la suposición de gobernar, educar, etc., supliendo a la relación sexual–, o en c) los nudos borromeos –lo real, la imposibilidad de la relación sexual se conjuga con el sujeto como mítico (el nudo de tres), dado que hay relación de no-relación–.

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

Observemos para concluir que si lo real obliga a suponer, mal podría transferirse la causa de la transferencia (lo único al

alcance del sujeto es suponer lo real, pero no como transferencia sino por la intervención de su síntoma, por ejemplo). Además, transferir la *béance* de la causa obligaría a generalizar la teoría –objetivo que no parece estar en la mira de los autores que hemos nombrado aquí–. Que se transfiera aquello que exige a la transferencia como su vehículo (por impropio que sea) es similar a plantear que existe una traslación espacial del espacio: el objeto que se transfiere al A se vuelve a transferir, arrastrando consigo a su causa, en el mismo movimiento. Desde entonces nada podría volver al mismo lugar y sin ningún anclaje sería menester llamar a Italo Calvino para que nos preste al viejo *Qfwfq*, ese personaje que en las *Cosmicómicas* hacía una marca en un rincón del universo para eventualmente reconocerla, en un viaje eterno por el cosmos y en un giro, doscientos millones de años después.

En todo caso, nos parece, la transferencia real está en esquizo con la confusión actual⁴.

Notas

¹ J. Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Seuil, París, 1973.

² AA.VV., *Psicosis y psicoanálisis*, Manantial, Buenos Aires, 1985, cf. p. 37, p.e. Allí leemos: “Pues si el psicótico ocupa el lugar del objeto es en la medida en que él lo es –como tal– como real” (el desarrollo es de Michel Silvestre).

³ *Ibid.*, cf., p.e., pp. 95, 103, 108 y 115 (Colette Soler). Véase, asimismo, p. 130 (Roland Broca) y p. 35 (Michel Silvestre). En el planteo de Soler, tomar al analista como sujeto barrado invierte por completo la *Proposición del 9 de octubre*: desconoce su articulación mayor, su movimiento demostrativo. Este texto es una verdadera divisoria de aguas. Jugando con “el nervio mismo de la creencia”: si se lo entiende se hizo el “pase”.

⁴ La transferencia no se distribuye tan cómodamente en simbólica, imaginaria

o real –como se quiso en el seminario I, otra fuente de estos errores–. Si se quiere, cualquier desarrollo transferencial moviliza los tres registros puesto que al responder con un supuesto (simbólico) a la imposibilidad de la relación sexual (real) genera valores agálmicos (imaginario). En parte, este blando planteo de la transferencia en el primer seminario de Lacan se debe a que en aquel entonces Lacan se manejaba con un concepto ontológico de lo real (y los registros). En el seminario I, los registros son recortes del ser.

La biblioteca de Leclaire

A partir de *El objeto del Psicoanálisis* y *Psicoanalizar*¹, ambos textos de Serge Leclaire, comenzó a difundirse la idea de que existía una equivalencia conceptual entre letra y significante. Leclaire llega, prácticamente a sinonimizar el significante con la huella mnémica freudiana.

El parentesco se reforzó, pocos años después, con la aparición de *El título de la letra* de Jean-Luc Nancy y Phillipe Lacoue-Labarthe². Este texto trabaja con la hipótesis de la identidad entre letra y significante con el propósito de criticar el “sistema” de Lacan. Lamentablemente, en su momento, Lacan elogió el libro al calificarlo como una lectura rigurosa aunque “diagonal”. La opinión de Lacan, expresada en el seminario *Encore*³, decidió aún más las cosas.

Una primera lectura de *La carta robada* basta para refutar esta sinonimia. En este escrito se deduce que la carta (letra) envuelve al significante⁴. La misma deducción puede extraerse de *La instancia de la letra*: la letra se figura allí como un algoritmo que estabiliza, en el límite, el deslizamiento del significante y el significado al precio de volatilizar la relación⁵.

Razonando en una vía paralela, la disyunción entre saber y goce converge con el problema. En *D’un discours...* Lacan plantea el problema de la letra como litoral entre saber y goce⁶.

Equivocadamente esta cuestión fue interpretada como una prueba de que no existía disyunción entre ambos términos, puesto que la letra representaba un terreno común a ellos. No obstante, la operación de disyunción entre el saber y el goce es la castración. Ni más ni menos. Y sería un tanto difícil plantear alguna componenda, desde el punto de vista analítico, respecto de ella. Por lo demás, para eso está el síntoma.

Si equiparamos, como hacía Lacan, el saber (S_2) al Otro y el goce al objeto (a), sólo hay que advertir que la caída del Otro en el (a) para entender que estos términos no pueden ser sino disyuntivos. El término “litoral”, en la frase que citamos antes, debe entenderse, pues, en el sentido de la letra —como en *La instancia de la letra*—, como un límite o un borde que no pertenece a los dominios en juego. No debe entenderse como la convergencia en un terreno común. Respecto del espacio de la letra, entonces, no podría establecerse ningún litigio.

Ciertamente existe una homología entre la reintroducción en el significante de la pérdida de sentido (el significante no puede significarse a sí mismo) mediante la identificación del significante y la letra, y la reintroducción en el Otro de la pérdida de goce mediante la eliminación de la castración.

En esta línea, la teoría de Leclaire traduce el fantasma fundamental en un significante (huella mnémica, letra) fundamental. El ejemplo principal lo proporciona el *Poordjeli* de Phillipe⁷. Tanto por los fonemas basales que halla el análisis de Leclaire como por el gesto que hace una copa con las manos para saciar la sed que estimula el sueño; gesto por donde el significante se hace cuerpo.

Sin embargo, el punto más instructivo del desarrollo de Leclaire se halla en otra sinonimia, secundariamente exigida, entre el

Falo y el significante de la falta del Otro. En *Psicoanalizar* leemos: “Encontramos por este camino la fórmula de J. Lacan en la que el falo se caracteriza como ‘significante de la falta de significante’ (seminario en SainteAnne, 12 de abril de 1961, inédito. Véase a este respecto, J. Lacan, *La signification du phallus*, en *Écrits*, Seuil, 1966, p. 692, y *Subversion du sujet et dialectique du désir*, *ibid.*, p. 822 »⁸).

Las tres referencias de Leclaire son falsas. En la lección del seminario VIII que Leclaire cita no se encuentra la definición de falo que se refiere; pero, además, en lo que hace a este punto todo el seminario se opone a esa cita y no se ve por qué razón Lacan podría haberla enunciado. Respecto a los escritos citados: en *Subversion* la definición de falo es clásica, si se puede decir así; se lo define como “significante del goce”. En *La significación del falo* en ninguna página se encuentra una definición como la que cita Leclaire. Y las que se encuentran son más o menos opuestas a la definición provista en la cita que reproducimos.

Frente a estas referencias borgianas hay razones para creer que el error de Leclaire debe venir de arrastre y que es, como dijimos antes, un deslizamiento exigido. Veamos cuál es el alcance de esta identificación y qué solución presta a Leclaire.

En principio, el Falo es tan antinómico al Otro como lo es el objeto (a). El Falo simbólico tiene por función –tal la definición de Lacan– cambiar el estatuto del Otro, es decir, transformarlo en objeto (a)⁹. Por tanto, tomar al Falo como idéntico al significante de la falta del Otro implica reducir el goce al significante. El goce se pierde –según parece indicarnos Leclaire– para hallar la función de designar un conjunto abierto en tanto letra. El goce es una letra.

Así, en el “océano de todas las historias” el goce navega

cómodamente y gozar es una cuestión más o menos literaria. Como Severo Sarduy podremos dar forma a raíz de menos uno en unos enanitos traviesos que brotan de nuestras lecturas¹⁰.

Sea como sea, no hay que pensar mucho para advertir que se confunde el goce con el síntoma. Esta cuestión había sido observada en diversas ocasiones por Lacan: “El escrito (...) es el retorno de lo reprimido. Quiero decir que es bajo está forma (...) que he dado la impresión de identificar el significante y la letra; justamente porque es en tanto letra que el significante me concierne como analista, es en tanto letra que lo veo retornar”¹¹.

Pero esta reflexión de Lacan es poco creíble si recordamos que Nancy y Lacoue-Labarthe incurrir en el mismo error sin ser analistas. (Al menos no lo eran en la época en que apareció *El título de la letra*.) A una confusión Lacan responde con otra. A un exceso le sigue otro: el exceso de Lacan consiste en creer que los analistas son escritores.

Pero si *la relación sexual es imposible* no es tanto porque falte el significante de la relación –es el problema al que Leclaire apunta– como *porque falta uno de los términos*. En ese sentido, S(A) designa la falta de *partenaire* sexual y Fi el órgano sustituido a la relación sexual, el goce; o mejor todavía, el órgano apresado en el goce. Se hace el amor con la mujer o con el pene. El Falo simbólico sustituye aquí a la falta del Otro, y se entiende por qué es el significante del goce.

Si en un caso a las mujeres les falta el fichero, en el otro, llevan el fichero ahí. (El ejemplo, se sabe, era del agrado de Leclaire.)

Notas

¹. Serge Leclair, *Psicoanalizar*, Siglo XXI, México, 2a. ed., 1972; y, del mismo autor, *El objeto del psicoanálisis*, Siglo XXI, Argentina, 1972.

². Jean-Luc Nancy y Phillipe Lacoue-Labarthe, *Le titre de la lettre*, Ed. Galilée, París, 1973.

³. J. Lacan, *Encore*, Seuil, París, 1975, P. 62.

⁴. Cf. J. Lacan, *Lituraterre*, en *Ornicar?* nº 41, Navarin, París, 1987, p. 6.

⁵. *Écrits*, Seuil, París, 1966, pp. 509-523, p.e.

⁶. *Lituraterre*. p. 10.

⁷. Cf. *Psicoanalizar*, *op. cit.*, esp. cap. V, *El sueño del unicornio*, pp. 98.120.

⁸. *Ibid.*, p. 184.

⁹. Cf. J. Lacan, seminario VIII, lección del 22361, Seuil, París, 1991, pp. 260-261, p.e.

¹⁰. Severo Sarduy, *Cobra*, Sudamericana, Buenos Aires, 4a. ed., 1986; esp. p. 53.

¹¹. J. Lacan, seminario XIX, lección del 151271.

El fantasma por la ventana

Clasicismo del sueño de los lobos

El sueño *princeps* del Hombre de los lobos proporciona a Lacan un ejemplo paradigmático de fantasma fundamental. En el seminario X, para citar uno de los lugares donde esta idea se halla más elaborada, leemos: “El sueño de repetición del Hombre de los lobos es el fantasma puro develado en su estructura (...) Se trata esencialmente y de punta a punta de la relación del fantasma a lo real. ¿Qué vemos en ese sueño? La apertura repentina –y los dos términos están indicados– de una ventana. El fantasma se ve más allá de un vidrio y por una ventana que se abre, el fantasma está encuadrado”¹.

Es la ventana, la cita lo torna evidente, lo que predispone al sueño de los lobos a servir de paradigma al fantasma. Este dato fue subrayado –tempranamente– también por Serge Leclair. En su libro *El objeto del psicoanálisis*, donde se ocupa en algunos sectores del Hombre de los lobos, hallamos la misma referencia –tomada aparentemente del seminario de Lacan: el texto de Leclair se halla próximo a los seminarios XI, XII y XIII– al valor del marco y la ventana en el fantasma².

Freud, por su parte, más cauteloso en este punto, nunca confundió el sueño y el fantasma. De hecho, en el relato del historial distingue rigurosamente ambos términos y se disculpa por presentar a la escena primaria en un sueño y no, como hubiera deseado, en un fantasma³. No obstante estos enfoques distintos –que no son descuidables si se piensa en la diferencia de estatuto entre la imagen onírica y el valor agálmico de la imagen fantasmática, o la cerrazón de la imagen onírica, tomando el problema más fenomenológicamente–, para Freud también hay algo ejemplar en el sueño de los lobos.

Freud descubre en ese sueño el *coitus a tergo* como figura universal de la escena primaria⁴. Esta referencia, importante en el historial, es poco conocida y quizá esto se deba a que Freud no la sostuvo más allá de ese artículo. En *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, texto al que Freud reenvía cuando aborda el problema de la escena primaria en el Hombre de los lobos, el *coitus a tergo* no tiene ya ese privilegio, no obstante tratarse de textos contemporáneos⁵.

El sueño-a-mano y la topología

Si el sueño de los lobos no hubiera existido, Lacan (o la teoría analítica) hubiera hallado otro ejemplo equivalente sin

necesidad de inventarlo él mismo. La teoría del fantasma de Lacan, es obvio, no surge del sueño de los lobos; no es una elaboración cercana ni lejana de ese sueño. En rigor, toda la topología de Lacan en esa época –hacia 1965– se presenta en función de una homología por la cual el sujeto es identificado al interior, el Otro al exterior, mientras que el objeto (a) se identifica al pasaje entre ambos, a la persiana.

Esta idea comporta a lo escópico en la base del fantasma. En efecto, Lacan lo enuncia directamente –pero de un modo curioso y sospechoso: sin mayores explicaciones, de golpe– en el seminario *La angustia*: “El soporte más satisfactorio de la función del deseo, el fantasma, esta siempre marcado de un parentesco con los modelos visuales donde funciona comúnmente si se puede decir; donde da el tono de nuestra vida deseante. En el espacio, sin embargo (...), nada esta separado”⁶.

La ventana se impone a Lacan en función del valor que adquiere el (a) en la topología. El privilegio escópico y la investigación topológica son hechos conexos. Recuérdese, para tomar una comparación un poco irritante, que en Freud las cosas oídas y las vistas tienen el mismo estatuto en el fantasma –asimismo, en tanto disparadoras del complejo de castración–. Así pues, la ventana que se abre para dejar ver a los lobos, como se abren los ojos, es el material justo para aplicar la teoría del fantasma.

Rosolato versus Lacan

Lacan va de lo general a lo particular, de la topología al ejemplo. Rosolato, en cambio, en diversas lecturas de Freud, generaliza los ejemplos⁷. Algunos de los artículos de Rosolato

fueron escritos –o al menos su idea central fue deducida así– siguiendo ese método. En varios casos, procede como si se tratara de restituir un alcance paradigmático a la descripción freudiana. ¿Habrá en el fetichismo una traducción siempre presente en su base de construcción como en el *Glanz auf der Nase*? ¿La escena primaria está a flor de piel en la paranoia como en *Un caso de paranoia contrario* o *El hombre de los lobos*? ¿En el primero de esos dos textos: el ruido –producido por la proyección de la insatisfacción genital en términos de un latido del clítoris– será un componente permanente de la paranoia?

Tal vez ciertas posiciones parciales de Lacan y Rosolato – como las que mencionamos antes– ilustren dos posiciones extremas sobre la clínica que deberíamos eludir. Una de ellas deductiva, la otra inductiva: es decir, ambas científicas.

El retorno de la teoría del conocimiento

Que el tema escópico sitúe la base del fantasma es un dato que debe considerarse con cuidado. La reflexión y toda la teoría del conocimiento, desde Descartes en adelante, se ha servido de la visión como un paradigma del conocimiento. El verse viendo es –como observo Lacan a través de la joven parca de Valéry– la conciencia. Aproximar, enfocar, tener una visión más amplia, son metáforas usuales para designar el acto de conocimiento.

En la epistemología estos términos designan directamente la relación sujeto/objeto. No ocurre lo mismo en el psicoanálisis, y menos aun en Lacan.

No obstante, que la elección de los ejemplos recaiga sobre el mismo objeto es algo llamativo. Alguno de los dos discursos se equivoca, y mucho.

Notas

¹ J. Lacan, seminario X, lección del 19-12-62, Seuil, Paris, 2004, p. 89. Otra referencia analógica –bastante menos ingeniosa– se halla en el seminario XI (Seuil, Paris, 1973, p. 73), leemos: “Es por esto que la mariposa puede –si el sujeto no es Tchoang-Tseu sino el Hombre de los lobos– inspirar el terror fóbico de reconocer que la pulsación de las alitas no está de ningún modo lejos de la pulsación de la causación, del rayado primitivo que marca su ser alcanzado por primera vez por la reja del deseo”.

² S. Leclaire, *El objeto del psicoanálisis*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, pp. 35-36 y nota 7. Cf., asimismo, S. Leclaire, *Psicoanalizar*, México, 1972.

³ S. Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 1967.

⁴ *Ibid.*, p. 1972.

⁵ *Ibid.*, pp. 2353-2354.

⁶ Seminario X, lección del 22-5-63; cf. asimismo lección del 12-6-63, Lacan expresa allí lo siguiente: “La realidad del espacio en tanto que espacio de tres dimensiones es algo esencial de aprehender para definir la forma que toma (...) la presencia del deseo, concretamente como fantasma. Es lo que he tratado de definir en la estructura del fantasma: la función del cuadro –entiendan de la ventana– no es una metáfora. Si el cuadro existe es porque el espacio es real”. Más adelante, en la misma lección, leemos: “En el piso escópico, que es propiamente el del fantasma, a lo que tenemos relación en el nivel del Otro es a la potencia del Otro (...) el espejismo del deseo humano...”

⁷ Guy Rosolato, *Ensayos sobre lo simbólico*, Anagrama, Barcelona, s/f, 1ª. ed., p.e. pp. 231-232. El autor dice allí: “Esta observación de Freud (la proyección del latido del clítoris) es lo suficientemente ejemplar como para que podamos volver a ella mentalmente cada vez que el detalle clínico se imponga para ilustrar los lazos de la paranoia y la escena original”.

Juanito y la serie

Antropología estructural es el texto al que se le atribuye mayor alcance sobre la obra de Lacan. La impronta, para no decir universitariamente “la influencia” de Lévi-Strauss sobre Lacan va desde la acuñación de frases particulares (“mito individual” es una expresión que se halla en el título de una

conferencia de Lacan y en la obra del antropólogo francés¹) hasta el traspaso de un proyecto teórico.

La estructura de los mitos, un artículo de aquella compilación, está muy emparentado con los desarrollos que Lacan realizó sobre el caso Juanito en el seminario IV. Lacan llega a pedirle a Lévi-Strauss que lea *Juanito*. La respuesta –según testimonia el Seminario– fue risueña: el niño era perseguido por un pene dentado². Esta lectura y el proyecto estructuralista aplicado al psicoanálisis, conducido por Lévi-Strauss, hubieran ido en una dirección muy distinta a la que siguió Lacan³.

Sea como sea, la cuestión que deseamos plantear es la siguiente: ¿cómo se las arregló para leer Juanito *como un mito*?⁴ Lacan, en efecto, como sabemos, sostiene que la sucesión de fantasías de Juanito es un mito encaminado a solucionar el pasaje fálico⁵.

El modelo general que hallamos en el seminario IV consiste en homologar la estructura del mito, en tanto contradicción entre el uno y la serie, con el mito edípico, en tanto éste es tributario de la contradicción narcisismo/filiación. Lacan no lo dice explícitamente, pero lo que sigue mostrará que la comparación se halla necesariamente implicada.

La contradicción narcisismo/filiación da demasiado y de golpe; explica todo sin afectar ninguna particularidad del historial. Podría aplicarse al Hombre de los lobos o a Schreber y el análisis sería el mismo. Como no se trata de desarrollar una antropología general –aunque haríamos mal en creer que este proyecto sea completamente ajeno a Lacan⁶– es necesario obtener otra contradicción que provenga del material y sea particular (si no singular). La pareja contradictoria es provista por el movimiento y la sustitución. Y, además, esta elección comporta una ganancia inmediata. En la medida en que el

movimiento figura una continuidad real y la sustitución introduce una discontinuidad simbólica, esta pareja es equivalente (relativamente, es cierto) a la metonimia y la metáfora.

Todo mito –según Lévi-Strauss– resuelve las siguientes contradicciones:

<i>Uno</i>		<i>Serie</i>
<i>Ser autóctono</i>		<i>Descender</i>

Estas contradicciones en Juanito se trasladan a las siguientes:

<i>Narcisismo</i>		<i>Filiación</i>
<i>Pene real</i>		<i>Castración</i>
<i>Movimiento</i>		<i>Sustitución</i>
<i>Continuidad real</i>		<i>Discontinuidad simbólica</i>

Todo radica entonces para Lacan en demostrar que las fantasías de Juanito van desde un *punto fijo* (la primera emergencia fálica, por ejemplo, y el problema que plantea la turgencia pulsional a la simbolización) hasta la *castración* (sustitución peneana y simbolización genital).

De manera resumida, siguiendo el texto de Freud y el seminario de Lacan podemos presentar las cosas así:

-*Movimiento* (continuidad real) (el caballo es amovible, liga, coordina): miedo a los caballos (8-1); período de influenza y operación de amígdalas (febrero); fobia a los caballos blancos (1° al 17 de marzo); el padre realiza el falo; Juanito se defiende

(por ejemplo: fantasía de las jirafas, simbolización del falo materno) (15 al 30 de marzo); “No todos los caballos blancos me dan miedo” (descarga la función paterna) (3 de abril); el caballo, cae, muerde (aceleración, caída) (5 de abril);

-*Velo* (representa lo amovible): calzones (velo), pueden caer; *Wegen dem Pferd* (a causa del caballo): transferencia de peso;

-*Sustitución* (discontinuidad simbólica): 1ª fantasía del fontanero; bañera (relacionada con caer y morder, con Hanna) (11 de abril); 2ª fantasía del fontanero (no hay sustitución peneana, Juanito queda en posición narcisística) (2 de mayo).

O de un modo hartó resumido:

-*Fijo*: pene enraizado (+) (el falo es la piedra, la herradura del caballo)

-*Móvil*: fontanero (1ª fantasía) (introduce lo amovible)

-*Sustitución*: la muñeca perforada (-) (intento de ubicar la castración)

Hemos dicho en otro lugar que la cuestión del velo es la clave del seminario IV⁷. Aquí el velo produce por primera vez una cuasi sustitución —en una faz intermedia entre el movimiento y la sustitución— al ubicar al objeto más allá de sí mismo. El desplazamiento del objeto produce la concurrencia del movimiento y la sustitución, como si esta última fuera sustancialmente espacial. La observación no carece de interés, sobre todo cuando se trata de dar estatuto a la fobia⁸.

La economía del velo lleva, siguiendo el análisis de Lacan, de

un imposible a otro: del problema de ubicación de la emergencia fálica a la asunción de la virilidad mediante la castración. En este recorrido aparece el pasaje de lo imaginario a lo simbólico y después de realizar un circuito circular el problema cambia de signo.

Tanto este análisis como la comparación que establece Lacan no son factibles sin un forzamiento notable del material. Hay tres puntos principales en que esto se evidencia, y en todos ellos se trata de relaciones analógicas:

–la fijeza del primer tiempo del esquema mítico se produce tomando en el material la analogía piedra=falo;

–la angustia de Juanito –resulta desplazada sobre el caballo que representa metafóricamente su pregunta– se produce porque no hay representación metafórica (sustitución). Lacan traduce esto homologando el caballo herrado a la relación del sujeto con el significante faltante⁹;

–el velo, cuya trama hila la exposición y determina el abordaje, se encuentra analógicamente en la historia de los calzones¹⁰.

De manera también aplicativa y hasta cierto punto analógica, Lacan introduce la caída y la mordedura del caballo –los miedos de Juanito– al revés que Freud, puesto que los ubica como un resultado de la inoperancia paterna que abandona a Juanito a la devoración materna. En Freud, se recordará, la mordedura representa el complejo de castración y la caída una retaliación que toca al complejo paterno.

Señalemos, por último, que todo el análisis, al girar sobre la conversión movimiento/sustitución, privilegia sólo los temas que se relacionan con ese eje. Lacan deja de lado casi por completo algunos de los problemas clásicos de la fobia: el goce

fóbico, la determinación del objeto, la homosexualidad, la sublimación –tema menos clásico, pero presente en la exposición de Freud–.

Despejados estos hechos, el análisis de Lacan pierde buena parte de su interés. Se ve allí, ante todo, el proyecto de una época –el estructuralismo de mediados de los '50–. Unos cuantos años atrás (en los '80) la lectura de Lacan todavía parecía genial. Hoy se nos presenta más ideológica y obstinada.

En esa mira, no se ha subrayado suficientemente, según creemos, que Lacan no dice una palabra sobre la transferencia cuando relee Juanito. Fuera de la observación de que Freud le habla “desde el Sinaí” –y Freud no era el analista de Juanito–, no hay ninguna otra referencia que pueda entenderse como transferencial.

La observación de algunas secuencias de diálogo es el mayor mérito del seminario IV en el terreno clínico. Y, ciertamente, en algunos casos estos pasajes son subrayados e interrogados de manera ejemplar, y aun didáctica. Sin embargo, no bastan para aprehender el conjunto del historial. Aunque notable, esta aprehensión es insuficiente.

Notas

¹ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, 5ª ed. (1973), p. 180: “El enfermo neurótico acaba con un mito individual al oponerse a un psicoanalista real (...)”. Cf. también, p. 208. Lévi-Strauss usa la expresión cuatro años antes que Lacan. El texto se encontrará citado en *El estadio del espejo* (*Écrits*, p. 95).

² Cf. J. Lacan, *La relation d'objet*, Seuil, París, 1994, pp. 340-341. Esta referencia irónica de Lévi-Strauss no fue desarrollada en el seminario: supone una inversión entre término y función equiparable a la que el mismo Lévi-Strauss llamaba “fórmula canónica del mito”.

³ Recordemos, como ejemplo, que Lévi-Strauss concebía al gabinete

analítico como un lugar muy adecuado para experimentar “en vivo” sobre los mitos (*Antropología estructural*, p. 209).

⁴ La expresión “como un mito”, que prestamos de buena gana a Lacan, se emparenta con la famosa frase: “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”. Si pudiera demostrarse que el inconsciente se rige por un progreso mítico, se seguiría inmediatamente que se estructura como un lenguaje ya que no podría atribuirse al mito otro orden de realidad que el del discurso.

⁵ *La relation d'objet*, *op. cit.*, pp. 264 sq.

⁶ Cf. J. Lacan, *El mito individual del neurótico o “poesía y verdad” en la neurosis*, en *Cuadernos Sigmund Freud* n° 2/3, Buenos Aires, 1972, 1ª ed., p. 155

⁷ Carlos Faig, *El saber supuesto*, Alfasi, Buenos Aires, 1989, p. 79.

⁸ *La relation d'objet*, *op. cit.*, p. 266 (cf., *asimismo*, p. 415).

⁹ *Id. ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 298.

El álgebra lacaniana y los siete errores

Tomemos como modelo de la cadena significativa en su relación con el sujeto y el objeto (a) –el álgebra lacaniana– un juego de los siete errores al que le falta, por omisión del dibujante, un error¹. Nos hallamos así frente a un juego de seis errores. Se advierte entonces que el título es un error: hay siete errores nuevamente.

La existencia del error depende de la exclusión del título del conjunto formado por los dos dibujos que aparentan ser un calco. Si se lo incluye no hay error. En tanto error elimina el error.

Se reencuentra así la antigua distinción señalada por Lacan entre el registro de la exactitud y el registro de la verdad². Mientras que en el primer registro el juego está mal construido, en el segundo se asiste a la presentación de siete errores.

Por supuesto, esta óptica se legitima si consideramos –

siguiendo a Lacan— que las letras no designan a los conjuntos sino que son esos conjuntos³.

Tracemos las analogías: el S_1 equivale a los seis errores que se imponen; el S_2 , el saber, que corresponde al título en esta comparación, equivale a siete errores; el $\$$ se halla indeterminado entre el seis y el siete representando la vacilación misma de estas cifras en el juego; y el objeto (a) “resuelve” el problema porque es a la vez seis y siete, es decir, no resuelve el problema sino que evacua el saber. (Otra forma de considerar el objeto consiste en identificarlo con el resto de la vacilación del sujeto, su eclipse o lo que oculta su parpadeo al aparecer en alternancia.)

S_1	$\$$	S_2	a
6	6 ó 7	7	6 y 7
+1		-1	

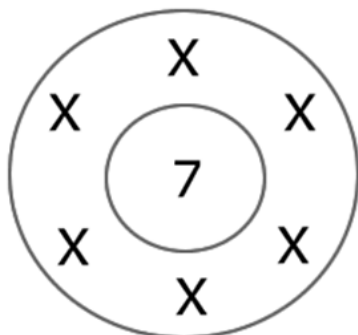
Extendiendo un poco más la comparación podemos identificar al S_1 con el significante en más (+1) y al S_2 con el significante en menos (-1)⁴, dado que por un lado se exige un error más y, por otro, el título es un error no contado.

Una de las características principales de la cadena significativa consiste en constituirse con un significante menos y tender a la producción de un significante más. O, si se prefiere, se alcanzan las operaciones de metáfora y metonimia —del significante faltante al significante sustitutivo, del cero al uno—; lo que falta se inscribe como marca de falta.

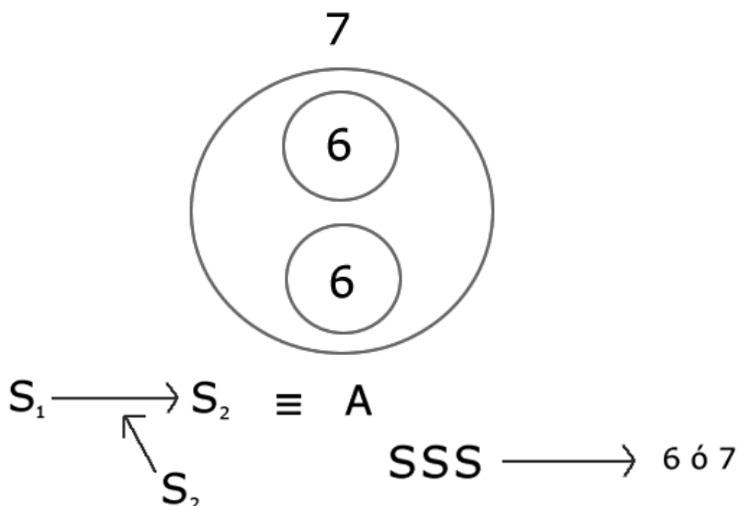
El sujeto indeterminado entre seis y siete —sin poder re-

solver el vel— sólo tiene existencia como efecto de significación. Todo su sentido radica en saber si se trata del seis o del siete. Obtenemos con esto la fórmula de representación del sujeto: un significante es lo que representa al sujeto para otro significante.

La duplicidad del S_2 se debe al hecho de que representa al S_1 (es representante de la representación). Al representar los seis errores en conjunto produce un error que no figuraba en la cuenta, como si se tratara de completar el giro sobre un toro:



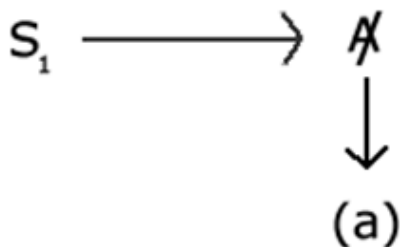
Si tomamos al S_2 como lugar del Otro vemos que figura como elemento y término de la relación⁵. En tanto título del juego pone fin al error pero se elimina para realizar esta operación, como título distinguible y diferenciado, como el Otro del juego⁶:



El lugar donde se inscribe la relación se volatiliza⁷.

El sujeto, por su parte, es comparable al significante faltante que resolvería el problema pero que, en tanto es imposible, es obligado suponer⁸. La transferencia atañe al hecho de que sólo un sujeto supuesto, valga el pleonasma, puede confrontarse a la falta de significante de la díada sexual⁹.

Es posible entonces trazar otras analogías:



El objeto (a) es el encargado de resolver la suposición del

sujeto. Y, por esto, es comparable al producto de toda la operación.

Se ve, hechas estas analogías, que las letras del álgebra lacaniana forman parte de cierto tipo, aunque sea muy particular, de ecuación. Individualmente no tienen mayor sentido. El uso de las letras por separado, y cada una de ellas valiendo por sí misma, sólo permite realizar transliteraciones y analogías teóricas sobre material clínico.

Notas

¹ Ocurriría lo mismo si los dibujos contuvieran ocho errores, ya que la inclusión del título permite sumarlo.

² J. Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 20.

³ J. Lacan, *Encore*, Seuil, París, 1975, p. 46.

⁴ Como dice Lacan: “Menos-Uno designa el lugar dicho del Otro...”, en *Radiophonie, Scilicet* n° 2/3, París, Seuil, 1970., p. 61. Véase también *Encore*, *op.cit.*, p. 118.

⁵ J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, Seuil, París, 2006, pp. 57-58.

⁶ Conviene recordar en este punto que el funcionamiento en conjunción de la cupla significante equivale al sujeto supuesto saber (véase, *D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, p. 88), mientras que la disyunción de S_1 y S_2 equivale al significante de la falta del Otro (véase el seminario XXIV, lección del 10-5-77). Con estas dos referencias se justifica que la cadena significante sea perfectamente identificable al proceso transferencial.

⁷ Cf., p.e., seminario XIX, lección del 8-3-72 y *D'un Autre...*, *op. cit.*, pp. 56 sq.

⁸ Véase, *D'un Autre...*, *op. cit.*, p 320.

⁹ El tema de la diada tiene una gran importancia en la enseñanza de Lacan. Desde su más famosa aparición en el capítulo XV del seminario XI —esta mención la lleva al primer plano— hasta el seminario XX, la diada sexual es múltiplemente citada por Lacan y objeto de diversos desarrollos. Resulta imposible resumir aquí el tema.

El Lacanismo, ayer

Con la caída del pase (aunque se lo sostenga unos años más: de arrastre) ha terminado el impasse –jugando con los términos– que cubrió los últimos veinticinco años del lacanismo. Desde 1981, año de la muerte de Lacan, hasta el 2006, *la passe* ha dominado la escena lacaniana. No hace falta, creemos, citar los documentos que llevaron a la disolución de la Escuela Freudiana de París para demostrar que el fracaso del pase, que Lacan angustiado asume plenamente, estaba en el centro de aquel hecho. Estos documentos son muy conocidos y han circulado bastante. No obstante, hay algo instructivo en ellos, que conviene retener. Cuando Lacan enuncia su fracaso, cuando lo dice con todas las letras, una gran parte de la comunidad analítica lo desoye. Escucha allí en cambio un éxito, en la vía misma de *Proposición*. Deniega. *Le ratage, c'est l'objet*, dice.

Pero la rehabilitación del pase en 1981 también obedeció a razones políticas, se dio por conveniencia, porque proporcionaba ciertas facilidades. Denegación y coyuntura concurrieron. Y esto tuvo su precio: terminó por producir una crisis artificial. Convengamos que era difícil, si no imposible, darse a la tarea de construir una Internacional Lacaniana y combatir a la API sin el aparato institucional que proporciona *la passe*. De allí devienen jerarquías y grados, AE y AME, el psicoanálisis en extensión e intensión, es decir, todo el funcionamiento institucional, así como la diferencia con el análisis didáctico, y un horizonte teórico y de investigación que Lacan quería divulgar al mundo una vez obtenido.

Así pues, si *la passe* es una construcción incorrecta, si su deducción arrastra a la teoría, hay que extraer las consecuencias

que se eludieron en 1981. Es lo que intentaremos hacer aquí, más o menos rápidamente.

La primera cuestión es que *Proposición* –ese escrito, no lo olvidemos, resume los primeros quince seminarios– plantea una conexión directa entre fantasma y transferencia. Estos términos son coextensivos, su campo se recubre. En la clásica comparación con el ajedrez (*des échecs*, casualmente), la apertura del juego es el sujeto supuesto saber, y su final, la disyunción del sujeto barrado y el (a), es decir, de analizante y analista. Todo el campo resulta cubierto *après coup*. La virtud y el defecto coinciden. Esta conexión directa deja poco margen, o ninguno, para pensar que la transferencia, cuando se trata de un análisis en particular, pueda ir mal. Es difícil pensar el error, la interrupción del tratamiento, o su desmadre, con esta teoría. El resultado natural de estos desarrollos, de extremarlos, podría formularse como una ley del saber supuesto. La transferencia cubre todo el campo psi. Se independiza de la teoría utilizada, y, hasta cierto punto, se libera incluso de la asociación libre. Esto promueve una equivalencia de las teorías, las interpretaciones, las distintas formas que toma la cura, las supervisiones, y ubica, en gran medida, a la transferencia funcionando “en automático”. Por supuesto que esto nunca fue enunciado así por Lacan, pero se desprende de su teoría y su técnica.

Cuanto más automático –más cercano a una ley física– se quiere y teoriza el campo de la transferencia, menos margen de maniobra queda para el analista. El proceso se conduce solo y tiene su horizonte en la castración. Por eso, para plantear alguna actividad del analista es necesario que los términos se separen, instrumentalmente, al menos, antes del final del análisis. De otra manera, no hay nada qué hacer. No hay técnica ni eficacia

del lado del analista. Solo queda gruñir un poco, cada tanto.

En este punto preciso, el acto analítico debe ser revisado. La ligazón entre el acto y la lógica, que exige ese largo recorrido que es un análisis completo, sufre un duro golpe. Nos retrae al sofisma del tiempo lógico, al concepto temprano de un actuar que tiene consecuencias en la lógica. Pero también la topología que acompaña estos desarrollos, la problemática del corte –la justificación, por ejemplo, de las diversas especies del objeto (a) en las distintas figuras topológicas y sus cortes– allí planteada, debe revisarse. Asimismo, se ve la dificultad que ofrece mantener en su lugar la cuestión del *semblant* si todo esto resulta cuestionado. El mismo embate toca al carácter homotópico del objeto (a) –puesto que el atravesamiento del fantasma lo implica– y, en consecuencia, al planteo lacaniano de la castración que está por debajo. El tema del pase compromete pues a toda la teoría y muy especialmente a los desarrollos sobre el objeto (a). En efecto, la función de término medio que el objeto tiene en el pase lo arrastra en la caída, si se nos permite decirlo así.

Desde un punto de vista técnico, insistimos, hace falta que en el curso del análisis el automatismo se resuelva de algún modo, o se suspenda. Algo debe esquivarlo. Es necesario trabajar con un sistema que contenga la posibilidad de notar el error, la refutación, la corrección, y, sobre todo, que permita al analista adquirir actividad y presencia.

Así, el concepto y la problemática del final del análisis nos engañan. No se trata allí solo de un problema técnico y teórico. Estamos frente a un término que viene a corregir un deslizamiento de importancia y que compromete todo el planteo.

En un plano micro, el tema del corte de la sesión, del tiempo breve, tiene la misma estructura. Los efectos metonímicos, que se desprenden de estos recursos tan fatigados, suspenden al objeto más allá del significante, es decir, producen la disyunción de los términos del fantasma, en tanto el sujeto halla su lugar de falta en la cadena significante. Así prorrogan la instalación del (a) tímidamente, dejando a este término del fantasma al borde de la sesión, como si el análisis no se enterara de lo ocurrido. El pase y el corte, como se observará, van juntos. El final del análisis (el pase) es el corte mayúsculo, la mayor unidad que puede extraerse de su práctica, en un campo macropsicoanalítico¹. Constituye por esto la faz más visible, pero el corte de la sesión repite su estructura como si tratara de un fenómeno elemental.

En un sistema que busca su destino en pendiente, el corte de la corriente detiene la caída vertical.

Los efectos terapéuticos rápidos estaban contenidos ya en estos desarrollos. Estos efectos, se ve claramente, tampoco dejan lugar al error. Es lo mismo que un tratamiento dure tres sesiones, tres meses, tres años. La interrupción no tiene lugar nunca, no puede pensarse como tal.

Tomando las cosas por el revés, si *Proposición* no demostró que el análisis forme analistas, demuestra en cambio que el análisis no basta: produce analizados pero no analistas. Quizá sea mejor analizarse para ser analista, pocos son los que se atreverían a dudarlo. Pero otra cosa es que produzca analistas. ¿Por qué ocurre esto? Básicamente y en primer lugar, porque no hay Otro. El silogismo sin su premisa mayor exige que el analista la retome en posición de analizante y que consiga—en una marcha metódica, cuyo término desanda el camino—

representar al Otro como inexistente. Entonces, como Cantor a Dedekind, Lacan pudo haber dicho: *“Je le vois, mais je ne le crois pas.”*

Si el final del análisis se produce en el momento en que el analizante pierde representación, y sobre el borde de la banda descubre que no hay Otro lado, en su azoro mal podría reproducir ese lugar inexistente. Se encuentra estático, frente a un impasse. Y si entonces se balancea con el salto del pase, y finalmente salta, cae del mismo lado. Pasa porque ya había pasado: siempre estuvo en la otra faz, en un pase ya allí. Como la histérica cuando finalmente toma nota de que su envidia no tiene objeto y prefiere deprimirse. Es la diferencia, se sabe, con el análisis freudiano. Es el punto donde Freud infinitizaba el trabajo analítico, al sostener al Otro y la demanda. Y es el punto en el cual Lacan iba contra la corriente, al revés que el resto de los analistas y sus escuelas, siempre como analizante.

En la medida en que el fantasma drena y agota al sujeto supuesto saber, no puede haber interpretación basada en la posición del analista que no amenace la continuidad y la subsistencia de la transferencia. Si la interpretación quiebra la conexión y la coalescencia entre estos términos, si no hay *motus*, la transferencia no encuentra donde subsistir. Es allí que la técnica del corte viene a prestar su socorro. Pero, en tren de soluciones provisorias hubiera sido preferible introducir un concepto que contemplara la posibilidad de caídas parciales del SSS. En esa óptica, el análisis podría concebirse en un plano menos macroscópico. (La pulsión se haría necesaria en tal caso para sostener a la transferencia por fuera del fantasma².)

Un nuevo proyecto debería partir de lo que nos ha quedado de la teoría, de su estado actual: la conexión circular entre

sexualidad y lenguaje, que hemos denominado en otro lugar “el axioma italiano” puede proveer el punto de partida para alcanzar esa base. Este punto se demuestra coherente con la técnica analítica en tanto la asociación libre y sus valores semánticos resuenan transferencialmente en la significación del partenaire (el analista). Se trata aquí de una coincidencia de cortes en la que el Falo tiene un papel central en tanto permite conectar los campos.

Notas

¹. El plano macro supone, para explicarnos, que Lacan tomó al psicoanálisis en su período más amplio, y trabajó sobre la transferencia en una dimensión única. Esto, a su vez, imposibilitó o eludió la deducción de fantasías transferenciales (que llevarían a caídas parciales del SSS).

². Aquí concurren otros problemas que habría que retomar: el fantasma del analista, la “x” del deseo del analista, etc. En cuanto al primero, el análisis del analista prosigue más allá de su final de análisis en su trabajo y con sus pacientes, en la supervisión, y por qué no, en su acceso a la teoría. Puede pensarse, si se quiere, como una excavación en doble túnel, para tomar prestada la imagen que Freud nos provee. Se complejiza y sobredetermina así el tiempo de obtención de “la cura” del analista y su deseo, de su pase, si quisiéramos conservar ese término.

Un corte de técnica lacaniana

Voilà pourquoi votre fille est muette!
(proverbio citado por Lacan)

¿Qué produjo el lacanismo?

En la historia del psicoanálisis se ha visto que ciertas técnicas

conducían a actuaciones, perversiones transitorias o simples interrupciones del tratamiento. Kris resultó paradigmático, representando a la Psicología del Yo, por el acting que nos cuenta en su caso de plagio. Ruth Lebovici merece asimismo ser destacada: su *Hombre del fly-tox*, si se nos permite expresarnos así, el caso de ese paciente que termina espiando en un cine hacia el baño de damas, a “la buena distancia del objeto”, marca una época de la técnica analítica. Recordemos la cuestión de la “paranoia postanalítica” y su vinculación con las formaciones imaginarias cuando toman el lugar de lo real; en parte esa técnica nos lleva al kleinismo, en general a la situación del psicoanálisis en los ’50. En esa lista de famosos y técnicas precarias y un tanto ridículas, *démodés* –lista que no queremos proseguir–, aún no figura Lacan, cuyo prestigio se mantiene más o menos intacto.

Si así están las cosas, anticipémonos: ¿qué produjo el estilete lacaniano aplicado a la sesión? El corte es el emblema y el instrumento de esta técnica. Sabemos de los problemas que trajo a Lacan con la Internacional. Conocemos menos sus efectos, en los que hoy estamos todavía relativamente sumergidos.

El objeto (a), cortado del discurso, señalado más allá de la significación, es el fundamento que encuentra la técnica de sesiones breves, aun cuando esto nunca se haya explicitado y no exista, por ejemplo, un seminario que se ocupe directamente del tema. En rigor, esta técnica antecede unos siete años a los primeros desarrollos sobre el (a); se remonta a principios de los cincuenta. La justificación de la sesión breve se halla en esa época en el concepto de puntuación. Hay que observar, entonces, que no es la invención o la idea del objeto (a) la que comporta una técnica. La clínica, la práctica precede a la teoría

en contradicción abierta con algunos enunciados de Lacan. Además, la técnica se topa con el (a) de un modo, hasta cierto punto, accidental; al menos, se intuye que el encuentro podría no haber ocurrido, y esto le da un aire fortuito, contingente. Entre teoría y técnica—la técnica siempre fue un poco denostada por Lacan— las cosas nunca terminarían de componerse. En una entrevista de 1966 Lacan todavía pedía algunos años más para fundamentar su práctica. Finalmente los tuvo, pero no parece que los haya usado para ese fin.

Recordemos, en tren de orientar nuestra crítica, una idea del seminario *La angustia*: el objeto (a) es un amboceptor. Esto quiere decir que se produce merced a dos cortes. Un corte separa al niño del seno, para tomar como ejemplo el objeto oral, otro corte separa al seno de la madre, en el que el objeto está emplacado, succionando el cuerpo materno. Por eso se explica que el lactante se separe del seno —se destete— como de algo que le pertenece.

Demos un paso más y extendamos la descripción que hacía Lacan del (a) hasta disolverlo en esos mismos cortes. El objeto es la coincidencia de dos cortes. El concepto de objeto (a), en nuestra óptica, puede entenderse como la superposición, el campo de coincidencia de dos marcas. Si trasladamos esto a otro terreno, más general, notamos que las marcas afectan a la lengua y la sexualidad. De una parte, el objeto es no representable, de otra se encuentra separado del cuerpo. Esto lo define y lo constituye. La lengua y el sexo, el cuerpo y la representación presentan marcas que convergen y producen lo que acostumbramos a denominar objeto (a). En la medida en que no hallamos nada positivo del lado del cuerpo (o de lo que está separado del cuerpo) ni del lado de la representación, y que ante todo se presentan faltas o pérdidas, nada impide que

sustituyamos al objeto por los cortes. El (a) no está en otro sitio y (salvo el sillón de analista) tampoco dispone de otro lugar donde estar. La situación sería otra si el objeto tuviera sustancia o representación: en ese caso la identificación con los cortes resultaría inapropiada. (Se ve, por otro lado, en qué consiste y de dónde procede la función homotópica del objeto (a) respecto de la castración: el falo no opera a pura pérdida –ni siquiera es separable del cuerpo– y no es meramente una falta.)

En el horizonte de esta sustitución conceptual se halla la idea de una circularidad entre las faltas que afectan al lenguaje y el sexo, entre la pérdida que atañe a la relación sexual y la estructura del lenguaje en tanto correlativa de la carencia de significante sexual.

La instalación del (a) en el Otro, movimiento que define a la transferencia, puede plantearse también, se lo ve fácilmente, como una superposición de marcas, y de allí la vinculación estrecha entre fantasma y transferencia. El correlato de esta instalación –permítasenos una digresión instructiva y que se atiene a los efectos del significante impar– es la figura de la madre fálica y, más atrás, el padre como portador del falo, como se decía hace unos años. En cierta forma, los conceptos del psicoanálisis se presentan por parejas, duplicados, en cuanto se advierte que lo que ocurre del lado de la lengua encuentra una equivalencia del lado del sexo, y viceversa (la transferencia encuentra su *pendant* en ciertas figuras edípicas, en nuestro ejemplo).

El análisis es concebible, para dar una imagen rápida, en función del deslizamiento de dos láminas agujereadas, una sobre otra. El objeto figura y cubre –insistimos en esto– la distancia inadvertida, que se halla plegada, entre un agujero y

otro; permite el abrochamiento de esas faltas que deslizan. Como en el origen de la computación, se trata —en esta ilustración— de tarjetas perforadas. Pero estas tienen la particularidad de que disponen de una sola perforación; o bien, para el caso es lo mismo, muestran una tendencia a concentrar todas las perforaciones en una (en dos superpuestas).

Pasemos al dispositivo y la técnica, y traslademos nuevamente las marcas. Un corte se ubica del lado de la asociación libre (lengua) y otro del lado del analista (sexo, transferencia). Cuando se corta la sesión, sea o no arbitrario el momento que se elija, obviamente se detiene la asociación libre y se produce un más allá del discurso. La cadena significativa resulta situada en su valor metonímico, y funciona desde entonces como una pantalla, un velo que indica el desprendimiento del objeto. Sobre esta cuestión existe, como ya señalamos, una fundamentación. El corte se justifica porque supuestamente produce el objeto como metonimia, pero lo que se corta es el discurso: la asociación libre. *Se pierde la palabra en lugar del objeto.*

Si aceptamos este estado de cosas, ¿qué ocurre con la transferencia? No se ha vinculado con el proceso, aunque se produzca luego, porque se ha operado en función de un solo corte. Solo se ubica la perforación en una tarjeta —para seguir con nuestro ejemplo—, la otra queda librada a sí misma, por mucho que se la suponga (perforada). Esta suposición resulta obligada, ya que de otro modo ni siquiera estaríamos en el campo del psicoanálisis; y es lo que permite apreciar por qué costado el lacanismo se desliza a la psicoterapia: el trabajo analítico se ubica sólo del lado del analizante y la transferencia queda fuera de juego.

Es ese el problema más serio, y no tanto si el corte de la sesión resulta arbitrario. La arbitrariedad, si es cierto que el lenguaje apunta a su más allá, se corregiría a posteriori automáticamente.

Veámoslo desde otro ángulo e intentemos una suerte de demostración por el absurdo. Si la técnica del corte liga el lenguaje con el objeto, si el corte presentifica el peso propio de la transferencia y (uno de los costados) del (a), no hay modo de que falle. Cada vez que se hace exhibición del estilete, el objeto resulta alcanzado. Una técnica con esas características debió haber barrido hace tiempo el campo de las psicoterapias y las prácticas psicoanalíticas no lacanianas, porque su eficacia sería extrema y continua. La presentificación del inconsciente y su función en la formación de los síntomas, su conexión con la transferencia y la multitud de fantasías que habrían sido deducidas desde allí, constituirían datos abrumadores. Una técnica infalible y de fácil uso se hubiera impuesto en todos los frentes, y hace ya tiempo que habría cesado toda discusión a su respecto. (Esta cuestión converge con otro problema: el lacanismo está poco capacitado para pensar y situar el hecho de que un análisis pueda ir mal.)

Asumiendo que un tratamiento navega entre dos marcas, ¿qué comporta reducirlo a una? Si se espera que la marca faltante advenga, habrá un efecto mesiánico o de militancia, según el grado de actividad que se imponga al asunto. El lugar de esa marca faltante quedará señalado por el futuro del psicoanálisis, la escuela, la transferencia de trabajo (así llamada), y, no lo olvidemos, el pase y su institución. Ese mañana esperado en el que las marcas van a resolverse constituye un nuevo “domingo de la vida”, para retomar la expresión de Raymond Queneau.

Lacan puede agregarse a la lista que mencionamos al inicio

si se acepta que el esfuerzo transferencial por alcanzar y abastecer el corte sustraído hace perder la palabra al analizante. Hay una sola marca que se exige a sí misma valer por dos y, duplicándose o adquiriendo otra función, pretende tomar el lugar del objeto. En tanto falta el corte que introduce al (a) como intervalar, el discurso es aspirado por el agujero. Los elementos discretos que componen el lenguaje quedan equiparados —una suerte de composición de figura y fondo— a los intervalos que los separan.

El efecto más visible de la técnica lacaniana —contrariando las consignas que se hallan en el origen de la enseñanza y el proyecto teórico de Lacan: la escucha, el énfasis en el campo del lenguaje, etc.— es pues la pérdida de la palabra, o bien la falta de análisis.

Ciertamente, la primera asociación que se nos ocurre refiere a que el lacanismo casi no produjo analistas que sostuvieran una palabra propia. Se ha caracterizado, por el contrario, por la repetición y la sumisión a un sistema cerrado de saber que en cuanto se anuncia se escabulle.

Hasta cierto punto, y por paradójico que resulte respecto de la renovación que Lacan introdujo y su vindicación del freudismo, el lacanismo produjo una expansión del campo de las psicoterapias analíticas.

Se impone ahora una pregunta ingenua: ¿por qué razón justamente aquel que inventó el concepto de objeto (a) lo utilizaría indebidamente?

Por un lado, en Lacan el tema del amboceptor (y los cortes) es una característica más del objeto. La simplificación —la escobilla que nos permitiría barrer el campo teórico— que proponemos aquí, y que se extiende a múltiples sectores de

la teoría y no solamente a los desarrollos de *La angustia*, no existe en el Seminario.

Por otro lado, en la obra de Lacan siempre hay un importante automatismo transferencial en cuestión, aunque el concepto no termine de explicitarse claramente nunca. Llevado al extremo ese automatismo podría formularse como una ley del saber supuesto. Y hace juego, como vimos aquí, con una técnica también automática –al menos en cuanto a sus efectos– del corte.

Pero quizá lo más importante, en tercer lugar, se atiene al hecho de que el proceso que se da entre el (a) y los cortes no es reversible. Si se ajustan las marcas (si hay análisis y transferencia) se produce el objeto, así como cuando enfocamos el microscopio se produce en algún sitio virtual una imagen –y la imagen es de Freud–. Pero apuntar al (a) directamente no produce de forma necesaria una convergencia de cortes (produce un saber ectópico o en cortocircuito). Estaríamos en este último caso en una situación similar a la de aquel que toma la fórmula por el ejercicio, es decir, suprime el desarrollo imprescindible para resolver una ecuación, por ejemplo, y en su lugar presenta la regla que debería aplicarse. Si esta fue la vía de Lacan es porque quería ahorrarnos el trabajo.

Posiciones de la técnica

En otro lugar propusimos una fórmula que intenta proveer la ilación del Seminario: la relación entre el objeto y la estructura combinatoria del (a), menos fi, equivale a la sustitución del sexo por el sentido. Vamos a ocuparnos ahora, prosiguiendo aquel artículo en una perspectiva clínica, del objeto como cierre de

la significación en tanto esa clausura lo liga a la satisfacción que subtiende. La formalización del Seminario, la aprehensión de sus líneas principales, incide sobre la técnica y permite, creemos, continuar la investigación abierta por Lacan. Nos guiará la siguiente pregunta: ¿cómo se ubica la transferencia en el material y desde dónde?

1. La foto y quién la toma. Convengamos, para comenzar, que el sueño nos sustrae. Todos sus elementos son representaciones sustituidas al yo del soñante. Han tomado su lugar. Las imágenes oníricas lo suplen y cada una de ellas lo representa. Somos vistos o hablados, en una representación que se invierte, desde el hiato que absorbe al yo en el sueño. El significante, la demanda librada a sí misma, tiene una vocación devorante (solo la no-relación permite articular la función de la libertad¹, desalienado del efecto devorante del significante²). El sueño que nos engulle es, pues, el otro lado.

Esta captura, similar, comparable, a la captura pulsional nos aloja, y en un mismo movimiento nos desaloja, en su agujero mismo. Exige que el objeto asuma esa posición para que pueda leerse el sujeto. El objeto marca la exclusión.

La asociación libre —al menos en un horizonte ideal donde el habla solo vale por su intervalo— se corresponde con estos datos en tanto remite a la falta yoica y marca su lugar ausente. Del lado del analista, la cuestión transcurre en términos de la falta de marca en la pulsión, hasta tanto se ubique el objeto. De una parte se tiende a borrar la marca del yo; de otra, la marca del objeto. El discurso funciona, en el extremo del análisis, como envolvente, mimético, en estrecha correspondencia con la circularidad pulsional. (En principio, esto ubica la reflexión

en términos psicoanalíticos sobre el lenguaje en otra órbita que la de la lingüística, dado que concierne al goce.)

Se explica asimismo por qué la asociación libre dispara el amor de transferencia en la cura. Esta técnica es isomórfica (recrea en otro ámbito la estructura que resulta de la exclusión del sexo) y homotópica a la vez (está en el lugar de la forclusión que comporta la no-relación). Es un dentro y un fuera puesto que suple al ámbito pulsional y lo sobrevuela; y, en algún sentido, es infraestructura tanto como superestructura.

¿Dónde estoy cuando el paciente me habla?³ Si nos preguntamos por qué el paciente nos cuenta algo, solo podremos aproximar una interpretación que apunte a la transferencia si ubicamos que la respuesta no está exactamente en el material, sin por eso estar en otro lugar. Hay que admitir pues una falla del decir que concierne al analista y lo localiza. Pero así ubicado, lo afecta cierta nuliubicidad. Se halla en el otro lado –lugar que emparentamos antes al sueño–; se instala en un punto de inversión no especular. Esta inversión circular de la perspectiva⁴, del horizonte del decir, semeja una suerte de embudo, desde donde resulta lanzada la interpretación. La fuerza, cierto automatismo tributario de esta falla, modela y coacciona sobre la interpretación.

Al ubicar el telón sobre el que se proyecta el material obtenemos el objeto. Y ésto porque, como es obvio, esa pantalla comporta pérdida de representación. O vemos la película o la pantalla. Si localizamos el cierre que produce el objeto y consolida la significación, damos con el sujeto, incluso lo producimos. La pérdida de representación, como sabemos, implica al sujeto en tanto significante elidido, faltante. La separación del objeto permitía que el sujeto se representara. Tocamos aquí la economía del fantasma y el principio del placer (son lo mismo).

El trabajo analítico sobre la representación, es decir, sobre el sueño que soñamos despiertos, es lo que permite salir de la película⁵ (identificando la significación con la película y en tanto la significación es una demostración del relato), de los sentidos de la historia que oímos. Mientras la significación se sostenga, mientras no se advierta el vacío sobre el que subsiste, el sexo no es asequible (aunque, a su turno, también fugue)⁶.

Resumamos. Si me pregunto: ¿por qué me lo cuenta?, comienzo a situar la transferencia. Pero debemos advertir que esta pregunta no apunta a una motivación, a una intención, sino a lo que sale de la representación y ubica al goce en la falla del decir.

II. Un fotógrafo inesperado. La técnica que resulta de aquí comporta dos posiciones, como lo supo el kleinismo, aunque las elaboraciones teóricas sean muy diferentes. Y esto porque implica un trabajo sobre caídas parciales del sujeto supuesto saber. Esta instancia se torna discontinua⁷. La primera de ellas refiere a la significación y resulta de la función del objeto. La segunda liga con la satisfacción y el no sentido, el despertar. Y remite, obviamente, a la castración, a la aprehensión de lo que suple al sexo forcluido. Una posición remite al objeto y al sentido, la otra a la marca fálica y el sexo. Alternamos entre la devoración y la libertad, el sentido que alimentamos y lo fálico, el voraz ensueño aristotélico y la metamorfosis freudiana.

Notas

¹. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, París, 2006, p. 74. Leemos allí: "Las personas serias, a las cuales se proponen

esas soluciones elegantes, que hacen a la domesticación del falo, y bien, es curioso, son ellas quienes se rehúsan. ¿Y por qué? Para preservar lo que se llama la libertad, en tanto que esta es precisamente idéntica a la no existencia de la relación sexual.”

² Sobre el carácter devorante del significante, cf., *D'un Autre a l'autre*, París, Seuil, 2006, p. 74, en relación con la constitución del Otro como saber absoluto. Esta referencia, en cuanto se la desarrolla y extienden sus consecuencias, presenta el interés de conectar con la escena primaria y el alto grado de captura y alienación que comporta. Y, asimismo, *ibid.*, p. 307: “La experiencia nos muestra que a condición de que se produzca el pasaje al campo del Otro, el significante se presenta como lo que es respecto del narcisismo, a saber, como devorante.”

³ “Que se diga resta olvidado detrás de lo que se dice en lo que se oye”, señalaba Lacan. Es otra manera de acceder al problema de la técnica, entrando por y en los términos de *L'étourdit* (en *Scilicet* n° 4, Seuil, París, 1973, p. 5 y *passim*).

⁴ Para una primera aproximación a esta cuestión son útiles las reflexiones de Jean Paulhan, en *Les incertitudes du langage*, Gallimard, París, 1970, p. 113. Paulhan caracteriza a las lenguas aglutinantes como pasivas y relativas. Escribe: “(Como ejemplo de una construcción:) habitadas por mí las dependencias, habitadas por las dependencias la casa. Exagero a penas. Esto obliga a otra disposición, a una verdadera inversión del pensamiento.” En las lenguas aglutinantes permanecemos, al parecer, algo más próximos a la captura mimética del lenguaje.

⁵ Es por esto que un cambio de posición subjetiva, como se suele decir, no basta. No se trata de que el sujeto cambie de lugar, mute, se corra, se desplace. Se trata de una pérdida de representación, de la producción del sujeto como conjunto vacío, como falta de significante. Esto no comporta un cambio de posición: no hay allí ninguna posición asumible. Y por eso Lacan habla de destitución subjetiva. El sujeto no asume otro rol en la película: sale de la proyección. Y esto es otra cosa y tiene otros efectos. En el mismo sentido, las interpretaciones “fuertes”, que conmueven al paciente, las “verdades” que el analista podría sacudirle no tienen más que un efecto superyoico, a veces espectacular, pero técnicamente son intervenciones pobres. Una interpretación “terrible”, “terrorífica”, conlleva demasiado sentido.

⁶ “Cuando el *esp* de un *laps* —vale decir, puesto que solo escribo en francés: el espacio de un lapsus— ya no tiene ningún alcance de sentido (o interpretación), tan solo entonces puede uno estar seguro de que está en el

inconsciente.” J. Lacan, *Prefacio a la edición inglesa del seminario XI*, en *Ornicar?* nº 12/13, Navarin, París, 1977, p. 124.

⁷ La discontinuidad del SSS, que se trabaje sobre caídas parciales, comporta necesariamente una crítica a la teoría de Lacan del final del análisis. En el ámbito institucional obliga a abandonar la práctica del pase. El sostenimiento de su dispositivo detiene, desde la muerte de Lacan, el avance de la teoría analítica y su práctica.

El estilo jádico (*sic*)

La versión italiana de la entrevista realizada a Jacques Lacan por Paolo Caruso (*Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Ed. U. Murcia & C, Milán, 1969) en la segunda página consigna un juego de palabras en la nota 2: “*Gioco de parole per contrazione Jacques a dit, Jacques ha detto. (Nota redazionale.)*”. El texto indexado por la nota dice: “ “(...) *funzione dello stile jádique* “2”.

La primera versión publicada en castellano por Anagrama (*Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, 1969), años después corregida en otra edición, traduce así el párrafo donde se halla esta rara expresión, pero omite la nota 2 de la edición italiana: “Es indispensable destacar que en las líneas que abren mi colección de escritos, empiezo por hablar de estilo, utilizando el slogan de “el estilo es el hombre”. Es evidente que no puedo contentarme con esta fórmula, que se ha convertido en un lugar común apenas ha sido inventada. Referida a un determinado contexto de Buffon adquiere un sentido distinto. En aquel breve texto preliminar ya doy una indicación elíptica de lo que quiere decir “función del estilo jádico”, estilo que precisa de la relación de toda la

estructuración del sujeto en torno a determinado objeto (...)” (pp. 96 y 97).

Veamos, ahora, qué produjo la supresión de la nota en cuestión y cómo se llenó la laguna. En los años ‘70, en Buenos Aires, se especuló bastante, incluso mucho, sobre qué diablos era el “estilo jádico”. Las reflexiones más comunes en aquel entonces remitían al “jade”, y desde allí al objeto en jade, a las colecciones de jades chinos. Asimismo, remitían al francés “*jadis*” (antiguamente, hace tiempo). En el primer caso, el estilo toma un aire preciosista, de piedra fina. En el segundo, adquiere un aire antiguo y remite a temas relacionados con el tiempo. Si todo esto hubiera sucedido más recientemente, muy probablemente Pascal Quignard, y su artículo sobre el “*jadis*” habrían aportado a la confusión.

Así, durante unos años circuló la idea y la existencia de un estilo jádico. Un invento argentino.

Por último, en la medida en que el término “barroco” proviene del portugués (perla barroca, 1531; port. barroco “perla irregular”, consigna el Petit Robert) el estilo jádico alcanzaba al Barroco, y, asimismo, a lo bizarro, chocante, irregular, excéntrico, etc. Como se recordará, Lacan decía ubicarse “del lado del Barroco”, en *Encore*.

Dos o tres cosas que yo sé de Lacan

Permítasenos, para introducirnos en tema, recordar un antiguo sueño que todavía nos convoca. Hacia 1900 una señora vienesa lo relata a Freud y, según deduce, contradice su teoría de la realización de deseos: “Quiero dar una comida, pero no

dispongo sino de un poco de salmón ahumado. Pienso en salir para comprar lo necesario, pero recuerdo que es domingo y que las tiendas están cerradas. Intento luego telefonar a algunos proveedores, y resulta que el teléfono no funciona. De este modo, tengo que renunciar al deseo de dar una comida.”

Las primeras asociaciones no bastan a Freud para realizar una interpretación. Pero, luego de vencida la resistencia — después de una pausa: muy rápidamente, retengámoslo, nos vemos devueltos al terreno del deseo—, las cosas comienzan a aclararse: “(La paciente) ayer fue a visitar a una amiga suya de la que se halla celosa, pues su marido la celebra siempre extraordinariamente. Por fortuna, está muy seca y delgada y a su marido le gustan las mujeres de formas llenas. ¿De qué habló su amiga durante la visita? Naturalmente, de su deseo de engordar. Además, le preguntó: ‘¿Cuándo vuelve usted a convidarnos a comer? En su casa se come siempre maravillosamente’.” Freud encuentra entonces una de las interpretaciones del sueño: ““¡Cualquier día te convido yo, para que engordes hartándote de comer a costa mía y gustes luego más a mi marido!’ De este modo, cuando a la noche siguiente sueña usted que no puede dar una comida, no hace su sueño sino realizar su deseo de no colaborar a redondear las formas de su amiga.” Es así que el deseo de la paciente consiste en que no se realice un deseo de su amiga. En su lugar, sueña que no se realiza un deseo propio. Se identifica, pues, con ella. Nace así la “infección psíquica”. La labor de Freud es lograda, digámoslo, satisfactoria.

¿Cuál es el interés de esta comunicación, más allá de que Freud, que se siente provocado, vuelva a poner las cosas en su lugar en cuanto al deseo del sueño y transcriba uno de los primeros sueños de transferencia que conocemos (el deseo

de contradecirlo)? Es evidente que la señora vienesa —“la bella carnicera” desde entonces—, estaba “bien atendida” por su marido. Nadie, mirándole la cara, se hubiera atrevido a decirle lo contrario. Y esto es lo perturbador. El motivo mismo quizá de la prisa de Freud. La bella carnicera, oficiosamente, había encontrado su “dulce camionero”. De no ser así, la observación carecería de interés: se entendería por qué ese deseo insatisfecho. Entonces, ¿qué quiere?

Charcot y Bernheim (a quien Freud cita), un tiempo antes, habían colaborado un tanto inadvertidamente en el laborioso intento de situar a la histeria en la perspectiva correcta. Con sus experimentos sobre la hipnosis proveen una argumentación que rebate la idea de que la histérica simula, o directamente miente. Ponen, pues, a Freud sobre la pista. Ciertos actos y síntomas propios de la histeria recuerdan los encargos posthipnóticos. Poco después, estos síntomas son tomados en otra órbita. Nace el psicoanálisis.

Ahora bien, y entramos de lleno en lo que nos interesa, unos setenta años después de *La interpretación de los sueños*, Lacan afirma que las histéricas se curan de todo salvo de la histeria. Se podría pensar, transferencia mediante, que el analista queda insatisfecho: no cura. Con esto se obtendría un final de análisis y todo tendría un feliz término. Sin embargo, esquivando la generalización, podemos tomar a la letra la frase de Lacan y, por tanto, la insatisfacción de la histeria. Y si esto es literalmente así, se esboza un sexo más allá del sexo que conocemos. Se entreabre pues una dimensión lujuriosa. Pero, hay que observarlo, Freud ante esa lujuria se detiene. Toda su vida y a lo largo de su obra se preguntó qué quiere la mujer. La imagen y el símbolo, la figura del Padre, retorcida por el mito

de la horda primitiva, es, por otro lado y concomitantemente, el tapón que encuentra. Hay algo insoportable en Freud, decía Lacan. Inaudible. Inaguantable. Muy curiosamente, cada vez que Lacan se acerca e intenta cernir lo que se atisba, un hecho “fortuito” lo frena. Nos deja librados al principio del placer. El seminario *Los nombres del padre* —que solo nos entrega su primera lección— iba a abordar ese tema. En su programa, según podemos imaginarlo y restituirlo, en su base misma estaba en juego una retoma por su otra faz del tema edípico. El interdicto del Edipo, la prohibición del incesto, deviene, cortada por su revés, *el goce incestuoso como salvaguarda del sexo excluido*. El complejo de Edipo se aprehende entonces como un engaño, en *trompe-l’oeil*. Freud prefirió, ya es parte de la historia, sostener al Padre en el mito. Y Lacan —apremiado por la Internacional, y finalmente excomulgado—, que podría haber dicho algo, o mucho, se cayó la boca.

Las consecuencias de la segunda vuelta, por supuesto, son múltiples y vastas. Por un lado, el Edipo y el incesto devienen las formas históricas que toma la imposibilidad del goce. Aportan la solución de prohibir algo que de por sí es imposible. En segundo lugar, la cuestión del padre, tan importante en Freud, y del Nombre del Padre, en Lacan, pierde buena parte de su alcance. Y, sobre todo, la cuestión de devenir hombre o mujer, en relación a la exclusión del sexo, se torna problemática. La determinación de la diferencia de los sexos (mediante el Falo, el Padre, la salida del Edipo, etc.), en el mismo movimiento de su constitución, deja fuera la sexualidad. (Lacan demuestra posteriormente que la sexuación es del orden del sentido.) Así, nos vemos en la comedia.

Pero esta omisión se repite. Lacan sustrae dos veces su enunciación. El seminario XV también se interrumpe. El mayo

francés (el seminario se desarrollaba en el curso lectivo 1967-1968) lo deja en suspenso. Y cuando Lacan retoma su enseñanza afirma que, así como la aceleración en la caída de los cuerpos, lo poco que le quedaba por decir era lo más importante. Lacan –sabía bien lo que era el “golpe de ascensor”¹– nos seduce. El punto aquí hacía a la falla propia y constitutiva del acto analítico. Lacan calla en esta oportunidad –podemos deducirlo en parte por el seminario siguiente– la razón de que *el analista funcione como “chivo emisario”*. El final del análisis, el acto, lo hace cargo de que la sexualidad no tiene arreglo: es su “culpa”.

Freud se detiene aparentemente porque no quiere o no puede ver más allá. Lacan por voluntad propia. Porque prefiere no dar a luz: “Ustedes tienen orejas para no oír y por eso dejamos acá” –nos recrimina. Pero, y aunque tal vez tenga razón, nos pone al tanto con dos o tres guiños. A las interrupciones que señalamos, agreguemos la siguiente pregunta: ¿a qué nos llevaría que la Dama, sitiada en el amor cortés, en el lugar de la Cosa, se interese libidinalmente en el asunto hasta el extravío? O bien, volviendo al sueño que relatamos al principio: *¿qué ocurre cuando una mujer muy bien provista por su marido se encuentra con un cantante de voz?*² Como el encuentro sería demasiado bueno –según se nos dice–, no dura mucho. En esta hipotética ilustración de Lacan se trata de la bella carnícera, aunque ella haya buscado primeramente la voz de Freud. En relación con la exclusión del sexo, la insatisfacción (histérica) no tiene pues nada de engañoso, reductible, y debemos darle un estatuto más amplio que el sintomático. Ese estatuto concierne a una forma de despertar que nos encuentra solos –como deseaba Lacan, todo parece indicarlo, y podría decirse que hemos demostrado–, aunque hayamos pernoctado en una institución o dormitado en el diván de nuestro analista.

Notas

¹. El uso de la locución “*coup d’ascenseur*” es relativamente frecuente en francés. En cambio, en castellano no encontramos una expresión que describa el equivalente en la mujer de la erección masculina. Cf. J. Lacan, *La lógica del fantasma*, lección del 21 de junio de 1967, inédito.

². En francés la expresión que Lacan utiliza es “*chanteur à voix*”. Para multiplicar el efecto, supongamos que la voz del cantante –podría ser otro objeto, pero este es muy indicado– suena afectada, incluso afeminada, haciendo resonar a la mujer como un abismo, encontrando su eco ilimitado. Abriéndola a la dimensión que representa: la exclusión del sexo y su silencio. Recordemos que el canto tropieza con las oclusivas; los cortes tienden a desaparecer (tanto como en el *partenaire*: hay que saber por dónde desputna el goce).

Sobre el orgasmo

El único lugar del Seminario donde Lacan se explaya más o menos extensamente sobre el orgasmo se halla en la lección del 27 de abril de 1966, en el seminario XIII, *L’objet de la psychanalyse*. La demostración de este seminario gira alrededor de la representación del fantasma, del montante –Velázquez y sus *Meninas* son el ejemplo privilegiado de esta búsqueda–. Si bien el tema encaja perfectamente en el desarrollo del seminario, y se liga estrechamente a una crítica a Jones, no podemos dejar de recordar que poco tiempo antes Lacan fue directamente interrogado, cuestionado, sobre el gozar (*jouir*)¹ y su equivalente en el orgasmo, en Baltimore. Angus Fletcher, en la primera intervención que encontramos registrada, una vez concluida la charla de Lacan, lo interpela: “Lo que usted hace se asemeja a lo que hace la araña: teje una tela delicada sin ninguna realidad humana. Por ejemplo, usted habla de un, goce (*joie*), *jouissance*. En Francés, uno de los sentidos

de gozar (*jouir*) es el orgasmo. Pienso que esto tiene mucha importancia ahora. ¿Por qué no decirlo? Todo lo que escuché de su conferencia me ha parecido muy abstracto”. (Cf. “pas tout lacan”, en el sitio Web de la ELP, *De la structure en tant qu'inmixtion d'un Autre préalable à tout sujet possible*, J. Lacan, *Discussion*.)

Lacan responde en parte aquí, en esta lección del 27 de abril, a Fletcher; y algunos de los términos que aparecen son los siguientes:

–Lo no marcado (“*C’est avec ce pénis qu’on va faire quelque chose de beaucoup plus intéressant à savoir un signifiant, un signifiant de la perte qui se produit au niveau de la jouissance de par la fonction de la loi. Et ce qui est important, ça n’est pas sa fonction comme signifiant. Quand vous aurez regardé d’un petit peu plus près que la plupart de vous ne le font ce qu’on appelle, dans le langage, les morphèmes, vous saurez la fonction qu’il y a à ce qu’on appelle le cas ou la forme non marquée.* »);

–La demanda que se reduce a cero, el goce que hace superficie en el sujeto (« *Nous pouvons considérer l’orgasme dans cette fonction, disons même provisoire, comme représentant un point de croisement, ou encore un point d’émergence, un point où précisément la jouissance, je dirais, fait surface.* »);

–Un goce que no se halla en los animales (la distinción con Reich –citado en esta lección del seminario– se hace así patente: nada hay de natural en el orgasmo);

–El orgasmo como punto término del sujeto² y su representación en el toro (« *Il est clair qu’en fonction de certaines définitions de l’orgasme comme point terminal, comme point de rebroussement comme vous voudrez, ce sera*

d'un toro à peu près fait ainsi qu'il s'agira (...). Mais ici il a une valeur punctiforme. En d'autres termes, toute demande s'y réduit à zéro, mais il n'est pas moins clair qu'il blouse le désir. C'est la fonction, si l'on peut dire, idéale et naïve de l'orgasme";

—La representación del sujeto en su división («Pour quiconque essaie de la définir à partir de données introspectives, c'est dans ce court moment d'anéantissement... moment d'ailleurs punctiforme, fugitif, qui représente la dimension de tout ce qui peut être le sujet, dans son déchirement, dans sa division... que ce moment de l'orgasme — j'ai dit de l'orgasme — se situe. »).

De esta lista y estas citas, el mayor problema lo constituye la consideración del orgasmo como representación del sujeto y, por tanto, del fantasma, como montante. ¿De dónde resulta esta idea? Digámoslo directamente, el desvanecimiento, *el desmayo*, la pequeña muerte es comparada, homología mediante, con *el fading del sujeto*. Esto ordena y da su común denominador a las citas que hemos reproducido arriba.

Se alcanza así, agreguémoslo, el trabajo de la pulsión: instalar una presencia imposible en el campo del Otro. De allí, asimismo, que debamos referirnos a la relación del Falo y la cadena significativa, puesto que el Falo permite que la pulsión (la satisfacción solo se produce en presencia, solo goza un cuerpo), al ahuecar la cadena, halle lugar (para completar este movimiento que describimos hace falta que la letra intervenga cerrando la cadena y esto pueda ubicarse). Encontramos aquí una de las problemáticas centrales del psicoanálisis. Por lo demás, en el mismo movimiento, se alcanza la castración: (a)/ menos fi. El objeto ya no funciona como tapón de un sujeto intervalar, permitiendo con esto su representación (es toda la

economía del fantasma), en razón de que menos fi se libera del grupo combinatorio que lo constituye. Dicho en otros términos –en los términos que la demostración de Lacan persigue en el seminario XIII– el “*retournement*” de la presencia del cuerpo en el orgasmo tampoco muestra el objeto (a).

Notas

¹ La prueba de que Lacan tenía aquí la pregunta de Fletcher y la conferencia de Baltimore en mente: «Je sais qu’il est très difficile de donner un support qui soit équivalent à notre mot français « *jouissance* », à ce qu’il désigne en anglais. *Enjoyment* n’a pas les mêmes résonances que *jouissance* et il faudrait en quelque sorte le combiner avec le terme de *lust* qui serait, peut-être un peu meilleur. »

² La realización del sujeto es la castración. También es el momento, como Lacan afirma en el seminario siguiente (el libro XIV), ese breve instante en el que los amantes se identifican al Falo.

II. REQUIEM PSICOSIS

Sinopsis de la cuestión preliminar

Como otros escritos de Lacan, *Subversión del sujeto* por ejemplo, *De una cuestión preliminar* es un texto rigurosamente divisible en función de los esquemas insertos en él.

De una cuestión preliminar opone los dos primeros capítulos, donde se trata del yo y la realidad, a los tres siguientes, cuyo objeto consiste en determinar la institución de aquellos dos términos. Esto se logra ubicando a la pareja yo/realidad sobre el vector imaginario del esquema Lambda (a/a'), la idea prosigue en el esquema R, y finalmente, el esquema I completa el desarrollo.

En cuanto a la cuestión preliminar, de la que encontramos dos dimensiones en el texto, refiere ante todo a la forclusión del Nombre del Padre, inmediatamente al problema de la realidad y, luego, a la alucinación. Otro aspecto de la *cuestión preliminar* está dado por el abordaje *técnico* del tratamiento, y los temas son: el medio y el psicótico, la transferencia como actualización y repetición –todos ellos conceptos que Lacan critica–. El escrito, sin embargo, no aborda este aspecto directamente. Leemos: “Dejaremos aquí por ahora esta cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis, que introduce, como se ve, la concepción que hay que hacerse de la maniobra en este

tratamiento, de la transferencia. Decir lo que en este terreno podemos hacer sería prematuro, porque sería ir ahora “más allá de Freud”, y la cuestión de superar a Freud ni se plantea siquiera cuando el psicoanálisis de después ha vuelto, como hemos dicho, a la etapa de antes” (*Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 583).

Esta cita, situada al final del texto, hace juego, cerrando un largo paréntesis que encierra el desarrollo intermedio, con una consideración inicial: “(La forclusión del Nombre del Padre) que aportamos aquí como cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis prosigue su dialéctica más allá: la detenemos sin embargo aquí, diremos por qué” (*Écrits*, p. 575). Ese por qué es lo que despliega el capítulo V del texto, llamado *Post scriptum*. Pero, hay que observarlo, de un párrafo a otro se alcanza la transferencia, hasta entonces ausente del texto. En verdad, en el párrafo inicial, la cuestión preliminar –y está dicho allí con todas las letras– es la forclusión del Nombre del Padre; mientras que en el párrafo final, el problema recae sobre la transferencia. De cualquier forma, el texto no despliega el problema en ese plano.

En ese sentido, leemos: “No podemos extendernos aquí sobre la cuestión sin embargo de primer plano de saber lo que somos para el sujeto, nosotros a quienes se dirige en cuanto lectores, ni sobre lo que permanece de su relación con su mujer, a quien estaba dedicado el primer proyecto de su libro (...)” (*Écrits*, p. 573).

¿Por qué este escrito –cuando todo llama a ello– no aborda la transferencia psicótica “sin embargo de primer plano”? Si la estupidez de cierto psicoanálisis fue limitar la transferencia a la repetición dual, todo el valor del esquema Lambda es separar al

otro imaginario del Otro. El padre del psicótico no es la figura del padre y la forclusión paterna debería mostrarnos el cómo de la transferencia, no sólo para ser coherentes, sino porque allí el texto alcanzaría la demostración que busca (más allá, por cierto, de la declaración de intenciones y objetivos). Esto no ocurre.

Apéndices

a) *Misceláneas*. Queremos destacar tres puntos que atañen al escrito *De una cuestión preliminar*:

1. El capítulo IV repite –sin duda por descuido– el ítem 5). Este hecho no es nada extraordinario si observamos que el texto presenta diversas incorrecciones de estilo.

2. El paso entre el capítulo III y el IV corre por cuenta de la metáfora paterna; o mejor, de la relación entre Nombre del Padre y Falo, por un lado, y la fórmula de la metáfora, por otro. Si acentuamos el aspecto del genitivo por el cual en la expresión *Nombre del Padre* el nombre pertenece al padre, hallamos lo que en el padre impide la prolongación metonímica del sujeto. El Nombre del Padre no es un atributo del sujeto; por el contrario, asegura su funcionamiento mismo (tanto como el del lenguaje en tanto sistema de coherencia posicional).

3. Para completar este breve comentario conviene señalar dos párrafos, uno de ellos poético en exceso, difícil de interpretar. El primero se encuentra en la página 561: “Estos últimos meteoros del delirio, ¿no aparecen como el rastro de una estela, o como un efecto de franja, mostrando los dos tiempos en que el significante, que se ha callado (*s’est tue*) en el sujeto, de su noche hace surgir primero un fulgor de significación

en la superficie de lo real, luego iluminarse a lo real con una fulguración proyectada desde abajo de su cimiento de nada?” La expresión “meteoros del delirio” es metáfora de alucinación; con “rastro de una estela”, “efecto de franja”, “fulgor de significación” e “iluminarse a lo real con una fulguración proyectada”, se trabaja una sola composición: el relámpago que ilumina la noche (imagen muy del agrado de Lacan) y que converge con la alucinación en tanto ésta se extiende sobre lo real. ¿En qué sentido Lacan habla de “cimiento de nada”? En el Seminario XII leemos: “El grito no se perfila sobre un fondo de silencio, lo crea —se trata del tema de la voz—, al abolirlo es sensible que lo causa.” De un modo similar podemos concebir que la alucinación causa la realidad como el relámpago causa la noche cuando la ilumina enteramente.

La expresión “el significante que se ha callado” es también, en cuanto al *s’est tue*, repetidamente usada por Lacan; es homófona de *c’est tu* (eres tu) y de la conjugación del verbo *tuer* (matar), de donde resultaría “el significante que se suicida (mata o se mata) en el sujeto (que tu eres)” (*le signifiant que s’est tue dans le sujet*).

La segunda construcción en cuestión se halla en la página 566: “Sin duda la adivinación del inconsciente ha advertido muy pronto al sujeto que, a falta de poder ser el falo que falta a la madre, le queda la solución de ser la mujer que falta a los hombres”. Se trata de un párrafo decisivo para entender este sector del texto. El razonamiento de Lacan gira en la órbita de la distinción entre la falta del Otro y la falta en el Otro. No pudiendo ubicarse como falo materno (en relación a la falta en el Otro), Schreber intenta —ya que lógicamente debe mantenerse la exigencia de que haya falta— ser el Otro del Otro faltante, y toma el costo a su cargo.

b) *Por fin Lacan presenta a Schreber*. La *Présentation* de las *Memorias* en su edición francesa, escrita por Lacan en 1966 (en *Ornicar?* n° 38, Navarin, París, 1986, pp. 5-9) testimonia sobre la reivindicación lacaniana de la prioridad de referencia –y aun el rescate del olvido– al texto de Schreber. Como en *De una cuestión preliminar*, Ida Macalpine está continuamente presente en este breve texto. El párrafo inicial, que ya la nombra, comienza recordando las condiciones en que los traductores ingleses terminaron su trabajo sobre las *Memorias*: “Se aguardaba esta traducción. Exactamente desde nuestro Seminario del año 1955-1956. Cuando la anunciamos, recordamos haber visto a la oreja de la señora Ida Macalpine pararse, apresurando, sin duda, la que en aquel entonces, con ayuda de su hijo, ella hacía en inglés: puede constatarse que hubiera podido tomarse su tiempo” (*Présentation*, p.5). En la vía de la misma reivindicación, leemos: “No se trata, desde luego, de que la señora Ida Macalpine no presente seguidamente como posfacio un psicoanálisis de ese texto, que se quiere corrector del de Freud. Pero no aparece más que para nuestros dos últimos Seminarios (27 de junio-4 de julio)...” (*Présentation*, p. 6).

Años después del Seminario III, el apresuramiento que Lacan atribuye a Macalpine le es atribuible, sin mayor dificultad, a él mismo. *Présentation* es en diversos aspectos un escrito descuidado tanto en su sintaxis como en su objetivo.

Vale la pena observar que este escrito está basado en el desarrollo de dos reivindicaciones. Ya hemos señalado la primera en relación a Ida Macalpine. Una segunda reivindicación concierne al carácter lacaniano de *Memorias*: “El texto de Schreber se demuestra como un texto a inscribir en el discurso

lacaniano...” (*Présentation*, p. 7, obsérvese la repetición en un período muy breve del término “texto”). Hasta cierto punto estas reivindicaciones se relevan una a otra. Si *Memorias* es un texto lacaniano no sería tan urgente subrayar la prioridad de su redescubrimiento: en el discurso de Lacan ya estaba allí desde siempre.

Hay que atender, entonces, al hecho de que *la doble reivindicación viene a cuento de la paranoia* y, tal vez, esto constituya un aspecto importante –aunque completamente tangencial y ausente de la intención de Lacan– de *Présentation*. Se trata, si se nos permite el traslado, de un efecto de transferencia. El desarrollo posterior, donde Lacan historia su relación a la paranoia –Aimée, el conocimiento paranoico, la cuestión preliminar, la formación de analistas y la implicación del sujeto supuesto saber en el síntoma–, gira en la misma órbita.

Señalemos como una curiosidad que un párrafo de *Présentation* vincula a la paranoia con el sujeto del goce. Esta expresión, ciertamente rara en la obra de Lacan, no es sin embargo, como se ha sostenido, un hápax. Esta calificación se ve desmentida en diversos usos que registra el Seminario X, *La angustia*. Cuando Lacan esquematiza a la angustia entre goce y deseo, en el piso superior de su esquema la S no barrada se denomina sujeto del goce.

La cita a la que hicimos referencia dice: “Ese sujeto (...) que inscribo aquí como S (...) no se puede de ninguna manera aislar como sujeto; y, míticamente, lo llamaremos hoy sujeto del goce” (cf. J. Lacan, *L’angoisse*, Seuil, París, 2004, p. 203). Un poco más adelante el Seminario precisa el tema: “(Cuando S vuelve a funcionar como el denominador de (a)) (a) viene a

tomar (el lugar de) una suerte de función de metáfora del sujeto del goce.

S	A	goce
a	À	angustia
\$		deseo

Esto no es propio sino en la medida en que (a) es asimilable a un significante, pero justamente es lo que resiste a esta asimilación a la función signifiante. Es por esto que (a) simboliza lo que en la esfera del significante se presenta siempre como perdido, como lo que se pierde en la significantización. Ahora bien, es justamente ese resto, esa caída, lo que resiste a la significación, lo que termina por dar fundamento como tal al sujeto deseante, no ya el sujeto del goce, sino el sujeto en tanto que sobre la vía de su investigación en tanto que él goza, que no es búsqueda de goce, sino que es por querer hacer entrar este goce en el lugar del Otro, como lugar del significante, es allí sobre esta vía que el sujeto se precipita, se anticipa como deseante” (*L’angoisse, op. cit.*, p. 204). Esta reflexión viene a cuento de la relación de Schreber con Dios en *Memorias*: “El desamparo que traicionaría no tiene ya nada que ver con ningún sujeto” (*Présentation*, p. 7).

El sujeto del goce califica a esta relación. Por otra parte, la identificación del goce en el lugar del Otro como algo que permitiría precisar la paranoia no es un desarrollo novedoso en ese momento de la obra de Lacan. En diversos lugares Lacan menciona “la creencia en el Otro de modo paranoico”. Esa creencia, si se puede admitir el adjetivo que la acompaña, denuncia al goce del Otro como una certeza.

Nota semiedípica al esquema R

La nota agregada al esquema R, y que persigue el propósito de introducir en esa reflexión el objeto (a), está fechada en julio de 1966, próxima del seminario XIII, se ubica entre este seminario y el XIV, la primera lección de este último se halla visiblemente sobre esta vía, concretamente cuando aborda el tema de la realidad –como el esquema R– en lo que Lacan denomina allí “superficie burbuja”.

Esta observación cronológica cobra su alcance si aislamos el problema central que aborda allí Lacan. El núcleo temático de ese escrito radica en los párrafos 4, 5, 6 y 7 de los 10 que lo componen. El primer párrafo sólo indica el interés de lo que se va a introducir –el objeto (a)– en relación al “campo de la realidad que lo tacha”. Ese párrafo, considerando a la nota como un escrito, es un título: “El objeto (a) y su aporte a la realidad”. El título designa lo que la nota desarrolla; veremos cómo.

El segundo párrafo precisa que el campo de la realidad se obtura en el fantasma, y con esto ya estamos en plena contradicción: la realidad tacha al (a) y el (a) obtura a la realidad.

El tercer párrafo introduce al esquema R como un plano proyectivo y esto, al parecer, aclara las cosas.

En el cuarto párrafo mI, Mi desarrollan gráficamente ese tipo de plano, aislando una banda de Moebius.

Se llega así a la estructura del campo de la realidad como lugarteniente del fantasma –quinto párrafo–.

El sexto párrafo concluye la idea identificando imaginario y simbólico con el (a), y real con la S barrada.

A continuación, el sujeto definido como representante de la representación en el fantasma soporta la realidad, que sólo se sostiene por la extracción del (a) –es el séptimo párrafo–.

Así rehallamos la contradicción, que indicamos inicialmente, entre realidad y (a), especificada ahora en términos de la realidad como lugarteniente del fantasma (corresponde a la realidad que tacha al (a)) y el sujeto como representante de la representación que soporta a la realidad (corresponde a la obturación de la realidad en el fantasma).

El octavo párrafo indica un camino que no debe seguirse; advierte que no debe leerse sobre el esquema que la identificación pueda fundar la realidad (línea de penetración de lo imaginario en lo real, mI).

Los párrafos noveno y décimo refieren al desarrollo de Lacan de 1966, a la manera de una indicación bibliográfica.

De este modo, la comprensión de este escrito, una vez ubicado el punto central, gira en torno a la aparición de dos términos aparentemente opuestos: “lugarteniente del fantasma” y “representante de la representación en el fantasma”. En la medida en que el término “lugarteniente”, tanto por su uso común como por el uso establecido por Lacan, es sinonimizable al representante de la representación, el problema se reduce al equívoco de un sólo concepto. De cualquier forma observemos que Lacan reserva el uso de “lugarteniente” al caso en que

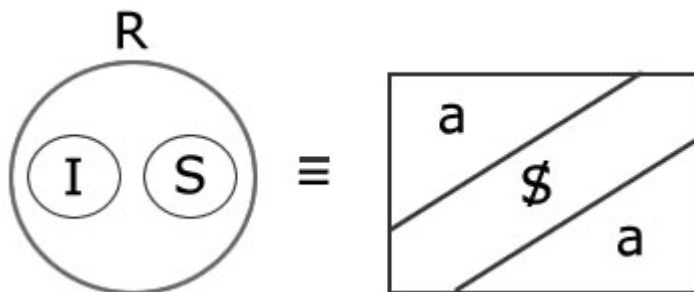
el problema se enfoca desde la realidad, como si hablar de “lugarteniente”, en lugar de “representante de la representación” fuera propio para designar uno de los lados de la esquizo. Aludimos antes al parentesco de este pequeño desarrollo de Lacan con el seminario XIII. Puede verse más claramente ahora porque se produce este vínculo si recordamos que uno de los temas dominantes de aquel seminario es el representante de la representación. Por ejemplo, las últimas lecciones –donde *Las Meninas* ilustran el desarrollo– abordan directamente este tema. Para explicar la contradicción en que incurre Lacan es pertinente y tal vez incluso imprescindible recurrir a ese seminario. Veamos cómo *Las Meninas* ilustran al *Vorstellungsrepräsentanz*:

–Cuando el “cuadro interior” (el cuadro dentro del cuadro), que acompaña al autorretrato de Velázquez, es parte de la realidad del cuadro se trata de *representación*;

–Cuando el “cuadro interior” se torna inaccesible porque representa al “cuadro exterior” (el que efectivamente vemos) se trata de *representante de la representación*. Homológicamente, extendiendo esta distribución sobre el esquema R, tenemos: a) cuando la realidad es parte del esquema R funciona como lugarteniente del fantasma; b) cuando la realidad es el corte del esquema R “el sujeto en cuanto representante de la representación en el fantasma soporta el campo de la realidad”.

La realidad y lo real concurren a un mismo corte.

Podemos representar este movimiento como sigue:



En este punto y contrariando el primer párrafo de la nota de Lacan: no sólo se trata de una introducción “para esclarecer lo que aporta –el objeto (a), obviamente– sobre el campo de la realidad”. La ubicación del fantasma sobre el esquema R puede perfectamente sustituirlo.

Aparentemente no haría falta ya hablar de Edipo en el triángulo simbólico o situar la pareja especular en el triángulo imaginario. La explicación cambia radicalmente. Y esto preanuncia la crítica que *Proposición* (un año después) realiza al Edipo y a Freud (cf. J. Lacan, *Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela, Scilicet* n° 1, Ed. du Seuil, París, 1968, pp. 27-28). En algún sentido el (a) es una refutación más que una introducción, una extensión o un “aporte”.

Sin embargo, parece más prometedor interrogar la coexistencia de la explicación edípica y el desarrollo del fantasma, en tanto se ubican de un lado y otro de la esquizo. El Edipo (también por supuesto, el triángulo imaginario) se instala en la realidad, el fantasma ocupa lo real. Refutar el complejo de Edipo es innecesario y poco práctico, puesto que se presta a un uso pertinente ubicándolo de otra manera. Así, y en más de un

sentido, *lo real del objeto es equiparable a la realidad del Edipo y el incesto realizado*.

Podríamos decir entonces que el objeto (a) participa de una cronología cíclica y lineal como la que domina en los mitos (cf. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, 5ª ed., 1973, *La estructura de los mitos*, pp. 186-210), como si el objeto (a) fuera la operación lógica del mito extraída y aislada como tal.

La relación *percipiens/perceptum* —uno de los temas propios de *Una cuestión preliminar*— es susceptible de formularse en términos de la distribución entre representación y representante. A la relación sujeto/objeto de la teoría clásica del conocimiento, formulada corrientemente en categorías visuales y tributaria de la economía de la representación, podemos oponerte el fenómeno de la voz psicótica en tanto es ubicable como representante de la representación y delata por allí la presencia del *percipiens* en el terreno auditivo. (Cf. J. Lacan, *Comptes rendus d'enseignement, Ornicar?* n° 29, pp. 12-13. Lacan dice en esas páginas: “Hemos provisto la topología que permite restablecer la presencia del *percipiens* mismo en el campo donde es sin embargo perceptible (...)” p. 13.)

Schreber de memoria

En el escrito llamado *De una cuestión preliminar* Lacan cita alrededor de cincuenta veces *Memorias de un enfermo nervioso* (cf., Daniel Paul Schreber, *Memorias de un enfermo nervioso*, ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1979, tr. cast. Ramón Alcalde). El texto de Lacan se centra sobre el de Schreber y no, como sería esperable, sobre el historial de Freud dedicado a las *Memorias*.

Esta referencia fundamental, de cuya correspondencia con el escrito de Lacan nos ocuparemos aquí, incurre en una serie de incorrecciones más o menos curiosas. Y esto, en principio, porque Lacan critica los errores de lectura y traducción de Macalpine y Hunter (cf. *Écrits*, p. 545 en nota l). Sería deseable, entonces, que el crítico no cayera en la misma tentación que descubre. Sin embargo –y, tal vez, histeria mediante como anotaría Freud–, Lacan comete los mismos errores: cita y traduce mal, inventa e incluso fábulas un poco.

1. Para empezar, la traducción *Memorias de un neurópata* (*Écrits*, p. 536), propuesta para el alemán *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, parece incorrecta. Es preferible –y Schreber lo señala varias veces en su libro– *Memorias de un enfermo nervioso*. Schreber se pensaba en situación de stress, con los nervios maltrechos, hasta con el cerebro reblandecido; nunca neurópata, loco. Y, después de todo, el autor es Schreber y no un psiquiatra.

2. La *langue de fond* (*Écrits*, p. 537) que traduce al francés la expresión alemana *Grundsprache* es, según nuestra opinión, un giro un tanto forzado. Parece preferible *idioma fundamental* (como traduce Ballesteros) o bien *lengua primitiva* (como traduce Ramón Alcalde en la edición castellana de Carlos Lohlé).

3. Otro hecho observable en la misma página atañe a la enumeración de eufemismos a la que se entrega Schreber. En buena parte de esos ejemplos no se trata de eufemismos. Esta observación pasó por alto a Freud y, luego, a Lacan. En efecto, “veneno” por “alimento” puede pasar por ser una representación antitética o una metáfora pero no tiene nada de eufemismo, salvo que se invierta la relación; “impío” por

“piadoso” incurre en el mismo caso; que Dios sea calificado como “aquel que es y será” es una perífrasis –como el mismo Schreber señala es perífrasis de inmortalidad–; la purificación de almas designada como “probación” –las almas que no habían cumplido ese proceso eran designadas, al contrario de lo esperable, “almas probadas”– también incurre dentro de las representaciones antitéticas.

4. Una alteración inexplicable de *Memorias* tiene lugar cuando Lacan cita una secuencia de fenómenos observada por Schreber (*Écrits*, p. 560): 1) el milagro del aullido; 2) el llamado de socorro; 3) la eclosión próxima; y 4) La aparición de creaciones milagrosas. Schreber, en cambio, escribe: 1) algún alboroto en mi cercanía; 2) el milagro del aullido; 3) el levantarse el viento; y 4) los gritos de socorro (cf. *Memorias*, *op. cit.*, p. 169). Lacan altera el orden de la enumeración y elimina de ella “el levantarse el viento”, en su lugar ubica a “las creaciones milagrosas” como si aprovechara el soplo de un prestidigitador. Sin embargo, no debe creerse que en esta referencia adulterada se base alguna deducción. El error no tiene consecuencias teóricas. Eso es lo raro: es una pura imprecisión, una suerte de capricho y, aún, de deseo.

5. Macalpine –repite Lacan– observa que todas “las creaciones milagrosas” son especies volantes (*Écrits*, p. 560). Salvo las arañas –diremos nosotros–, a las que, por el momento y a pesar de la metonimia mosca-araña, nadie descubrió alas (cf. *Memorias*, p. 202).

6. Schreber, refiriéndose a su Dios, habló de perfidia. Lacan observa que la palabra está en francés en el original: *perfidie* (*Écrits*, p. 563). Pero en francés y en alemán *perfidie* tiene exactamente la misma ortografía, ¿cómo saber que Schreber

se expresó en francés en esa ocasión? Además de ser una oportunidad poco propicia para apelar a otra lengua, no hay ningún subrayado en el original que justifique convencionalmente la introducción de un vocablo extranjero.

7. Lacan sostiene que las voces informaron a Schreber sobre la aparición de la noticia de su muerte en el diario (*Écrits*, p. 567). Schreber, por su parte, dice haber leído, por sí mismo, esta noticia. La alucinación es visual y no auditiva.

8. Por último, Lacan novela bastante un momento de la relación entre Schreber y Arimán: “En cuanto a la cuestión que promovemos aquí respecto de la incidencia alienante del significante, retendremos ese nadir de una noche de julio del '94 en que Arimán, el Dios inferior, develándose a Schreber en el aparato más impresionante de su potencia, lo interpela con esa palabra simple y, según dice el sujeto, corriente en la lengua fundamental: “¡Luder!” (*Écrits*, p. 573). En rigor Schreber cuenta que mantuvo una larga conversación con Arimán, en el curso de la cual la palabra *Luder* se pronunció repetidas veces: “(...) y la palabra “carroña” –vocablo muy frecuente en el lenguaje primitivo cuando se trataba de hacer sentir el poder y la ira divina a un hombre que iba a ser aniquilado por Dios– se escuchó con frecuencia” (cf. *Memorias*, p. 118).

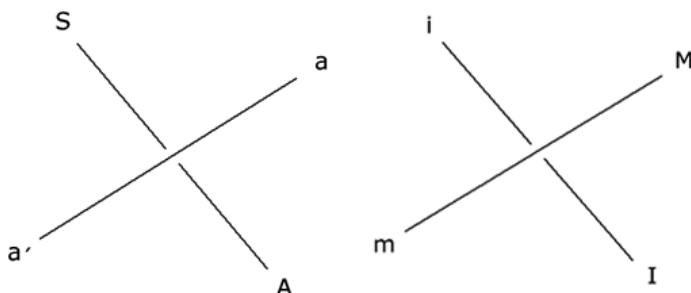
La reconstrucción de Lacan es ingeniosa y literaria; tal vez, un tanto novelesca. Nos recuerda *El diablo enamorado de Cazotte*, el *ché vuoi?* que Belcebú espeta a quien lo invoca.

Estructura minimalista de la psicosis

Es evidente que el esquema I es divisible en dos partes: de un lado, la *imagen*, y del otro la *palabra*. En el sector imaginario del esquema, la forclusión del falo está “rodeada” por el goce

transexualista, la imagen y el futuro de la criatura; en el otro sector, la hipérbole rodea la forclusión del padre y sus términos son el olvido del creador, las criaturas de la palabra y “donde se mantiene lo creado”.

En el esquema I en el vértice I (del ideal del yo) encontramos “palabra” directamente escrito. El esquema I presenta un funcionamiento homólogo al esquema L. En este modelo hallamos una relación continua (a/a') y otra discontinua (S/A); hallamos m/M continuos e i/I discontinuos. El trayecto resulta complicado por la doble asíntota –visualmente– pero, en última instancia, describe el mismo recorrido y la misma operación:



De este modo, lo que en el esquema L es la relación especular en I es la criatura real (“todo el espesor de la criatura real se interpone”).

Si retrocedemos un poco y nos dirigimos ahora al Seminario III observamos que Lacan sitúa allí un más allá interior que anticipa aquellos términos. Leemos: “Que la palabra se exprese en lo real quiere decir que se expresa en la marioneta. El Otro del que se trata en esta situación no está más allá del partenaire, está más allá del sujeto mismo –es la estructura de la alusión que se indica a sí misma en un más allá de lo que dice–”.

(Cf. *Les psychoses*, Seuil, París, 1981, p. 63. Hemos citado el párrafo ligeramente modificado ya que consideramos que contiene un error de transcripción. En francés la última parte del párrafo dice: “(...) *Il est au-delà du sujet lui-même –c’est la structure de la allusion (sic), elle s’indique elle-même dans un au-delà de ce qu’elle dit.*”) El Otro resulta así perforado. El vértice simbólico sufre una voladura que va a llevar al esquema de Schreber que comentamos anteriormente. El análisis que sigue en el texto de Lacan despliega la alucinación famosa de “¡Marrana!” ubicándola sobre el esquema L: “La persona que nos habla, y que ha hablado, en tanto que delirante, a’, recibe sin ninguna duda en alguna parte su propio mensaje bajo una forma invertida, desde el otro con minúscula, y lo que ella dice concierne al más allá que ella es en sí misma en tanto que sujeto, y del que por definición, simplemente porque es un sujeto humano, no puede hablar más que por alusión” (cf. *ibid.*, pp. 63-64). En un párrafo aun más claro, respecto de lo que deseamos ilustrar, el seminario agrega: “Habíamos ya podido entrever allí una estructura muy próxima del esquema de las relaciones del sujeto que habla concretamente, que sostiene el discurso, y el sujeto inconsciente, que está allí, literalmente, en ese discurso alucinatorio. Está allí, apuntado, no se puede decir en un más allá, puesto que justamente el otro (*sic*) falta en el delirio, sino en un más allá, una especie de más allá interior” (cf. *ibid.*, p. 139). En nuestra opinión se desliza aquí un nuevo error de transcripción. La distinción del otro, con mayúscula o minúscula, es siempre enojosa, pero en este caso es inevitable hacerla. El otro que falta en el delirio no podría ser el otro (con minúscula) puesto que sabemos que la alucinación se desencadena en él; y si hay que aclarar que “no se puede decir

—que sea apuntado— en un más allá” es porque se trata del Otro con mayúscula). Esto, dicho sin muchas vueltas, describe un doble agujero. Después de este razonamiento revelador, suerte de clave del método que se ha seguido y se seguirá, Lacan anuncia su proyecto, que terminará por cumplirse en *De una cuestión preliminar*: “Proseguir esta demostración no sería imposible. Pero sería introducir demasiado rápidamente quizá, si queremos proceder con todo rigor, esquemas que podrían aparecer como preconcebidos por relación a lo dado” (cf. *ibid.*).

En este párrafo se anuncia el esquema I; el proyecto teórico del seminario III y *De una cuestión preliminar* tienen, pues, una ilación tácita y forman parte de una sola investigación. El más allá interior, como es obvio, remite a la alucinación —el sujeto hablando fuera, el Otro hablando dentro—; remite también al fenómeno de automatismo mental, por la misma razón; y a la estructura de la alusión —se alude a un sujeto que está más allá y no puede ser referido directamente—.

Veamos las cosas más de cerca en lo que respecta al esquema I. Si sustituimos S y A sobre i/I , la doble asíntota (a nivel conceptual) produce el efecto de un sujeto que sólo puede alcanzarse en el Otro y de un Otro que se infinitiza para soportar al sujeto. De ahí que esto se ejemplifique recurriendo a los lados impropios del cuadrado y por eso Lacan introduce luego el plano proyectivo. De hecho ocurre que no hay más que una asíntota si juntamos los lados del cuadrado en el espacio del plano proyectivo. Así el vértice imaginario también sufre una (y la misma) voladura. La referencia topológica subraya básicamente una cuestión que se aprehendió primero en un plano conceptual (el sujeto está más allá, hay un más allá interior). Su valor consiste en describir ciertos fenómenos de

la psicosis (automatismo, alusión, alucinación, etc.) Allí está todo, el esquema I independiza los términos del esquema L. Al perforarlos, los deja sueltos.

Si tomamos de forma disyuntiva los términos del esquema L, y separamos el velo de su más allá, obtenemos en buena medida la estructura de la psicosis. El fenómeno delirante puede ilustrarse muy bien mediante *un más allá independiente del velo que lo produce* (que debería producirlo). Una nada flotante, sin causa; es decir, algo ectópico y hasta bizarro. En lugar de encontrar el espacio escindido por el velo (el valor fálico y libidinal) encontramos una doble escisión: un velo que no comporta más allá, y un más allá ajeno a todo velo.

La comunidad topológica entre la cadena significante y el sexo, o entre lengua y pulsión, no existe en la psicosis. Esto abre el *ex nihilo*, la forclusión paterna, y explica por qué razón los contenidos edípicos se hallan en la superficie, en el discurso del psicótico, sin comportar alcance, carentes de eficacia. Se encuentran deslibidinizados. El equívoco, el juego de palabras en general, la técnica del significante, no tienen alcance en el tratamiento de pacientes psicóticos en tanto el lenguaje carece de relación con el cuerpo, o con la sexualidad. Falta allí, también y sobre todo, el equívoco que hace a los cuerpos, el carácter *antrópico* (para retomar el neologismo de Lacan) del fantasma, la comunidad de catexias.

Digámoslo de otro modo, el valor de velo del lenguaje se encuentra separado de la libidinización que produjo. Los dos agujeros que plantea Lacan en su esquema de la estructura del sujeto al final del proceso psicótico pueden retomarse con esta indicación. Esto permite simplificar diversos desarrollos y, según todo parece indicarlo, constituye un avance. La forclusión

del Nombre del padre y del Falo se identificarían así al velo y su más allá. Por lo demás, tanto la relación del padre con el lenguaje como la del Falo con el erotismo son inmediatas. El Nombre del padre, en tanto la prohibición del incesto apuntala el sistema de nominación, se ubica en el fundamento de la lengua –un sistema de coherencia posicional–. Por su parte, la vinculación del Falo con el espejo, la ecuación niño=falo, la danza de faltas del deseo en el Edipo, etc., no exigen mayores comentarios.

III. FREUDIANAS

El rango freudokleiniano

Una comparación del tratamiento que hace Lacan de la clínica freudiana en los seminarios IV y X muestra que el freudismo inicial de Lacan deja paso a una crítica severa. En *Las relaciones de objeto y las estructuras freudianas* (tal el título completo de aquella época) se trataba, ante todo, de permanecer en la ortodoxia, de leer a Freud a la letra. La consigna, entonces, era el retorno a Freud.

En el seminario IV, la aplicación del esquema L sobre la clínica freudiana imponía algunas observaciones pero no conllevaba críticas sustantivas. En cambio, en el seminario X Lacan intenta correr la roca de la castración —y lo consigue—, dando un buen salto sobre Freud.

Lacan ubica la clínica freudiana en términos de una posición diacrónica del analista, relativamente cercana a la demanda. Freud, en esta perspectiva, estaría capacitado para advertir las diversas posiciones que se ve llevado a ocupar en el transcurso de una cura, pero ignoraría su factor común. No se hallan en su obra huellas de la posición sincrónica del analista. Y esto ocurre en la medida en que Freud no cae de su posición de Otro, o de sujeto supuesto saber.

Allí se halla, en cierta medida, la diferencia entre el objeto (a) y el objeto parcial. En tanto no haya caída del Otro, el objeto

será parcial y quedará ligado a la demanda (porque hay Otro, es decir, porque el lenguaje continúa nombrando el objeto).

Veamos brevemente el planteo inicial del seminario *La angustia*. En la séptima lección Lacan plantea lo siguiente: “Creo que este análisis de la función del analista como espacio del campo del objeto parcial es precisamente aquello ante lo cual, desde el punto de vista analítico, nos detuvo Freud en su artículo *Análisis terminable e interminable*; y si se parte de la idea de que el límite de Freud fue —aparece en todas sus observaciones— la no percepción de lo que efectivamente había que analizar en la relación sincrónica del analizante con el analista, con respecto a la función del objeto parcial, veremos en ello el resorte mismo de su fracaso (...). Y veremos, sobre todo, por qué Freud nos designa en la angustia de castración lo que él llama el límite del análisis, precisamente en la medida en que él mismo resultaba para su analizante el asiento, el lugar de ese objeto parcial”¹.

Observemos, si se nos permite una digresión, que el seminario no dice por qué se produce el detenimiento frente a la angustia del lado del paciente. Todo el desarrollo concierne al Otro.

Si nos remitimos a *Subversión del sujeto*, para ponernos sobre la pista del problema, encontramos una respuesta directa: “Lo que el neurótico no quiere, y lo que rechaza con encarnizamiento hasta el fin del análisis, es sacrificar su castración al goce del Otro, dejándola servir para ello. Y desde luego no se equivoca (...) ¿por qué sacrificaría su diferencia (todo pero no eso) al goce de un Otro que, no lo olvidemos, no existe? Sí, pero si por azar existiera, gozaría de ella. Y esto es lo que el neurótico no quiere. Pues se figura que el Otro demanda su castración”².

El neurótico tiene razón cuando rehúsa su castración: mientras que el Otro subsista como tal su ofrecimiento sería vano.

Se entiende así que Lacan haya dejado en blanco el tema desde el punto de vista del paciente: hay un solo problema susceptible de ser abordado en dos ópticas. En verdad, la cuestión arranca en la lección inaugural del seminario: Lacan se pregunta si la angustia del paciente y la del analista son sólo una. Pregunta que, también en apariencia, queda sin respuesta.

Lacan se compara con un equilibrista³, la exposición se encuentra un tanto deshilvanada y al parecer comienza a dictar el seminario X sin haber resuelto ciertos temas –y especialmente algunos de los esquemas que utiliza allí–. Esto ocurre durante las primeras diez o quince lecciones. Por ejemplo, la división de A por S y la cifra que resulta se presenta en las primeras lecciones (hasta la doce) de una forma incorrecta:

$$\begin{array}{rcl} A & \perp & S \\ & & \textit{goce} \\ S & \text{A} & \\ & & \textit{angustia} \\ (a) & & \textit{deseo} \end{array}$$

El objeto (a) no puede llenar en esta división la doble función de resto –por donde se liga a la angustia– y de causa –en el fantasma, ligándose al deseo–. La construcción no es apta para presentar a la angustia en una posición intermedia entre goce y deseo.

Sea como sea y dejando de lado esta aclaración, en la séptima lección del seminario Lacan enuncia lo que permite desplazar el límite freudiano pero *omite enunciar* –y lo salta un poco a sabiendas– *que Freud queda*, desde entonces, *más cerca de Klein que de su propia teoría*.

Un planteo técnico de esta naturaleza, en tanto muestra el carácter irreductible con que se instala en Freud la demanda, está muy cerca de la envidia primaria (núcleo duro del inconsciente kleiniano) y un tanto alejado del final del análisis (de la disyunción entre menos *fi* y (a)) lacaniano.

La persistencia de la aporía freudiana –sostenerse como Otro al fin del análisis– produce la RTN, el análisis interminable, fomenta la angustia, pero sobre todo *subraya la existencia de la envidia tanto más inconsciente cuanto más avanza en círculos el análisis*. La envidia primaria es la continuación lógica y natural de la teoría y la técnica de Freud. En otro sentido, pero siempre en torno al mismo problema, se ve la continuidad existente entre la obra de Freud y el objeto parcial en el sentido kleiniano. Ninguno de esos dos objetos –el de Freud, por difícil que sea aislarlo teóricamente, y el de Klein– implica la caída del saber y ambos permanecen ligados a la demanda. Ni en Freud ni en Klein el saber funciona en un horizonte sexual. Se dirá que esto obedece a razones distintas; pero, en cualquier caso, el Edipo temprano y las posiciones son asimilables a Freud.

El equívoco principal que impide poner al derecho todas estas consideraciones ha sido, y es, el freudolacanismo. Un cierto aparato de lectura capaz de enajenar –no le falta potencia– la teoría de Freud por la simple suposición –un axioma, casi– de que su coherencia se halla solo en Lacan. La coherencia de Freud, según el freudolacanismo, está en otra parte que en sí mismo. En ese atril, Freud puede llegar a decir cualquier cosa.

Enajenación por enajenación, esta lectura metafórica es factible también –¿por qué no habría de serlo?– desde Klein.

Así es que Klein y sus discípulos leyeron a Freud minuciosamente y durante años, en un trabajo de amanuenses.

Debieron inventar las posiciones para dar coherencia a ciertos enunciados teóricos de Freud que sin ellas resultarían perfectamente ininteligibles. Esta lectura es tan sorprendente y rigurosa que se puede llegar a encontrar, por ejemplo, que da sentido a detalles que de otro modo serían triviales y pasarían desapercibidos: cuando Freud se refiere al niño ante la visión de la ubre de la vaca, por la posición de esta última, estaba anticipando la ecuación seno-pene. Y en esa misma línea, ¿Quién se atrevería a negar que el análisis de *Santa Ana, la Virgen y el Niño*, de Leonardo, nos entrega una figura combinada? El buitre se halla entre las prendas de la Virgen pero es bien difícil verlo. Freud, sin duda, se refería allí a otra cosa. Por último, ¿habrá que creer en *Tótem y tabú* y la filogénesis? ¿Nos negaremos, en nuestra necedad, a aceptar que es una metáfora que expresa el Edipo temprano? Freud disponía de ese concepto por anticipado, antes del alba.

Que Freud sea, hoy, más kleiniano que lacaniano no tiene ninguna importancia. Pero si se demuestra que los enunciados de Lacan ya estaban en Freud la petición de principio engendrada por ese sostenimiento del saber sería explosiva. Y si se pretende que entre los dos hacen uno –Lacan es el retorno de lo reprimido de Freud, Lacan enuncia lo que falta en Freud (el significante, sobre todo), existe un corpus freudolacaniano, etc.–, si Lacan aporta la verdad de Freud, la vocación positivista de la lectura se denuncia por sí misma.

Notas

¹ J. Lacan, seminario X, lección del 9 de enero de 1963.

² *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 826.

³ Seminario X, lección del 14-11-62.

Dos lapsus de la escena primaria

Tanto por su formación en el *Gymnasium* como por la afición a la lectura de Havelock Ellis y Krafft-Ebbing, entre muchos otros autores de características similares, Freud conocía las expresiones latinas que su época prefería cuando había que nombrar a los *kinky business* de la sexualidad.

La edición original de *Tres ensayos* estaba compuesta como una *Psychopathia sexualis*: para verlo sólo hace falta abstraer las notas y los agregados, y subrayar los títulos.

Freud hereda una escritura culta para designar la consumación de la sexualidad. Este hábito idiomático no sería notable si no fuera porque se opone a la fe que Freud presta al saber popular y al lenguaje coloquial cuando se trata de dar cuenta del inconsciente. El uso del latín se destaca en los textos como un diagnóstico. Pero para nosotros el alcance de esta observación cuenta sólo en tanto nos permite afirmar, atendiendo al hecho de que Freud era un especialista en la sexualidad –en el sentido convencional del término–, que existen dos errores en el uso de esta terminología técnica. Y, por lo tanto, dos lapsus.

1. En primer término dirijamos nuestra atención al historial sobre el Hombre de los lobos. Al final del capítulo V, Freud expresa lo siguiente: “Pero siempre que el análisis me ha conducido hasta una tal escena (primaria) ha integrado ésta la misma peculiaridad que tanto nos extrañó en el caso de nuestro paciente: la de referirse a un *coitus a tergo*, único que permite al espectador la inspección de los genitales”¹.

Basta con un poco de imaginación para saber que esto no es cierto. Desde el punto de vista del observador la afirmación es

falsa; no ocurre lo mismo desde la perspectiva del actor de la escena primaria. Para éste vale, y puede aceptarse parcialmente, lo que Freud asevera: la posición le proporciona una buena visión, aunque no sea la única. Así, Freud *identifica* –mediante el lapsus que acabamos de citar– *al observador y al agente, al Hombre de los lobos y a su padre*.

Esto produce un curioso retorno de lo reprimido si pensamos que la compulsión dirigida a fechar la escena –la existencia misma de este factor objetivante– impide que el Hombre de los lobos la subjetive. La cuestión en aquel entonces era fechar la etiopatogenia, oponiéndose mediante este dato (o demostración) al sistema de Jung, que proponía una energía psíquica inespecífica –claramente tan poco sexual que también era sexual– y no dejaba mayor lugar a la etiología sexual.

En esta coyuntura, elegir a la escena primaria para determinar una causa fechable resulta extraño. La escena primaria, por definición, está antes que el sujeto –como el mito familiar, si se quiere–; por mucho que el sujeto fantasee después sobre ella no volverá ya primaria a ninguna escena. En otro lenguaje, más cercano al de Freud, en la escena primaria, filogénesis y ontogénesis se confunden; se vuelven datos poco discernibles. Y si no es sintomático buscar allí una fecha, se denuncia al menos un trabajo sin plan: se busca en el mal lugar.

Freud se extravía también, en este caso en particular, cuando combate a Jung. El Hombre de los lobos no necesitaba una purga –los tres meses finales del tratamiento– ni fechar la escena: a todas luces *el paciente exigía dos explicaciones*. Hubieran servido las de Jung y Freud –o la de Adler incluso–; bastaba aludir a la sobredeterminación.

Por eso, creemos, después de tejer todo el análisis en torno

a la escena primaria sobreviene otra fantasía, el retorno al seno materno, que se encabalga con la primera. No se trata tampoco de que el paciente padeciera una tendencia excesiva y constitucional a la ambivalencia. En el caso todo va por dos caminos: hay represión y forclusión, regalos dobles, el Hombre de los lobos su estreñimiento —en la segunda consulta con Freud— cuando su analista le organiza una colecta, etc.

Esta duplicidad se rehalla finalmente en el análisis con Ruth Mack Brunswick. Con ella, el Hombre de los lobos sólo habla de Freud².

2. En el historial de Dora encontramos un juego de palabras —*ein vermögender Mann* y *ein unvermögender Mann*, hombre de recursos y hombre sin recursos, respectivamente— que sirve a Freud para interpretar la impotencia del padre de Dora. ¿Cómo podía, pues, este personaje mantener relaciones sexuales con la señora K? Dora sabe —observa Freud— que hay otras formas de satisfacción sexual. En este punto del historial se inserta el siguiente párrafo: “Pude observar que pensaba precisamente en aquellos órganos que en ella se hallaban en estado de excitación (la boca y la garganta). Aquí no tuve ya su confirmación expresa, pero precisamente para la reproducción del síntoma que nos ocupaba era requisito indispensable que la representación sexual corriente no fuese claramente consciente. Había, pues, que deducir que con aquella tos periódica originada, como generalmente sucede, por un cosquilleo en la garganta, expresaba una situación de satisfacción sexual *per os* entre las dos personas cuyas relaciones sexuales la ocupaban de continuo”³.

Es evidente que Freud pierde, en el interior de este párrafo,

el hilo de su reflexión. Tratándose de la impotencia del padre de Dora, y démosla por cierta, la *fellatio* no arreglaría nada, puesto que si las cosas se arreglaran así se trataría de una condición erótica –o de los juegos preliminares del coito– y no de impotencia. Para la señora K. la situación es todavía más incomprensible: *¿Qué grado de desarrollo sexual habrá que suponer que alcanzaron su boca y su garganta para satisfacerse per os con un amante sin recursos?*

En principio, el término apropiado no es ese. El texto debería decir, en su lugar, *cunnilinguae*. Que esta expresión no se halle donde se la espera obedece a dos razones; por un lado responde al hecho de que Freud busca establecer –a toda costa y arriesgando la coherencia de la construcción– una vinculación con el síntoma de Dora y prefiere identificar a Dora con la señora K. en una fantasía de *fellatio*; y, por otro lado, obedece a la necesidad de que la escena *per os* ubique el goce en la mujer y lo deje a su cuidado.

Por esto, útero travieso mediante, cabe una explicación distinta si no tomamos los hechos sexuales en función de su realidad. La expresión *per os* quedaría plenamente justificada si Dora fantaseara que la *fellatio* se la practican a ella. En efecto, nada impide que Dora se fantasee peneana –sobre todo en tanto la responsabilidad del goce le concierne– y su “homosexualidad”, hasta cierto punto, parece indicarlo. ¿Acaso Freud no dice que descuidó la vertiente homosexual de la histeria?⁴.

Sea como sea, hay que observar que Freud *conecta el síntoma histérico y el pene imaginado de manera refleja*. Esta identificación tal vez sea coextensiva al psicoanálisis. Frente a la medicina de su época, Freud reivindica la veracidad del síntoma histérico. No ve allí simulación ni engaño; la histérica no finge. Y, en el límite, si finge intencionadamente su

síntoma, no sabrá el valor inconsciente de su accionar; y, desde entonces, no podrá fingir del todo. Hay que subrayar que este movimiento no se produce porque el síntoma y la actuación se distinguen tajantemente. Al contrario, es porque el síntoma únicamente existe donde hay duplicidad y ficción que no podrá ser tratado por el sujeto como un signo. El síntoma histérico se emparenta entonces al falo puesto que no hay forma alguna de fingir una erección. No se puede desear tener una erección: la erección representa al deseo. (Otro ejemplo: nadie se masturba representándose que se está masturbando.)

En este sentido, el origen del tratamiento de la histeria y la mujer fálica se encuentran sobre un mismo camino.

Notas

¹ Sigmund Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pp. 2353-2354.

² Ruth Mack Brunswick, *Suplemento a la "Historia de una neurosis infantil" de Freud (1928)*, en *Los casos Sigmund Freud. El Hombre de los Lobos por el Hombre de los Lobos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, p. 221.

³ *O.C.*, p. 958.

⁴ *Ibid.*, p. 1001 en nota 556 (adición de 1923).

Serguei Petrov, Serguéi Konstantinovitch Pankéyev

El historial del Hombre de los lobos, ese personaje onírico conocido como Serguei Petrov, presenta el problema clásico de considerar dos modos de defensa en la constitución de la estructura¹. Este tema se halla vinculado al hecho de que Lacan aisló la forclusión como mecanismo psicótico.

La particular forclusión del Hombre de los lobos remite al texto *La negación* en tanto este escrito establece la relación de la afirmación primordial con la represión. Es necesario que la *Bejahung*, la afirmación primordial, se inscriba en un primer tiempo para que se constituya la represión correctamente. Si este primer tiempo no existió nos hallamos en el terreno de la forclusión.

Todo este desarrollo, y una intertextualidad más amplia de la que señalamos aquí, hacen al núcleo teórico del historial de Freud, y es el punto sobre el que con toda seguridad se ha intervenido más.

Si pensamos que las operaciones aisladas por Lacan no son nada claras en Freud —éste nunca las aisló—, y recordamos que Freud hasta llegó a hablar de represión del afecto en *Fetichismo*², la decisión teórica se hace muy enredada. Habría que producir opciones en un terreno no desbrozado: ¿Cómo elegir entre modos de defensa que Freud no distinguía?

La psicopatología freudiana converge con esta escasa diferenciación. Freud concebía una relación entre neurosis actuales y psiconeurosis: correlacionaba neurosis obsesiva y neurastenia, histeria y neurosis de angustia, etc. Además pensaba que las neurosis mixtas eran la regla: fobias con puntos perversos, histerofobias, etc. Y no distinguía, como decíamos, tan tajantemente como nosotros, psicosis y neurosis. La indistinción de los modos de defensa (o mecanismos) es un dato en Freud y no un problema. En todo caso es un problema para nosotros —en Freud la indistinción corresponde a un planteo positivo: él veía así las cosas—.

La doble defensa del Hombre de los lobos atrajo hacia sí, con el tiempo, una parte del tedioso saber analítico. Pero aquí tomaremos otra dirección.

Consideremos la existencia de estos dos mecanismos de defensa superpuestos como equivalentes al fenómeno de *formación de persona mixta* en el trabajo del sueño. De este modo no habría que decidir cuál es el modo de defensa que corresponde porque únicamente se trataría de un problema de sobredeterminación: ambos valen por igual. Y, de hecho, allí se trata de neurosis y psicosis como si se tratara de personas. No intentaremos pues decidir sobre uno de ellos porque al considerar el problema en esta óptica no tiene ya importancia ninguna. Con esto conseguimos pasar de un problema teórico insoluble a un tema clínico; o mejor, a un problema de discurso.

¿Esta apelación al sueño se halla justificada? Como en el sueño, que no significa algo sino que está hecho para significar, los dos mecanismos descriptos por Freud están allí para *querer decir*. Pero no dicen nada directamente; si así fuera el problema habría sido resuelto hace tiempo. Estos mecanismos quieren decir y, por lo tanto, llaman a la interpretación.

Si se mira con más atención ahora el texto de Freud se verá que en muchos aspectos está hecho para significar, es decir, contiene *enigmas*. El enigma de los mecanismos no es más que un ejemplo de ellos aunque privilegiado. Es enigmático también, para poner otro ejemplo, que Freud se limite a la neurosis infantil. Ciertamente es que el historial era obscuro, pero esto nunca detuvo a Freud.

Concurrentemente, el relato tiene la forma de *un sueño* —no sólo, como dijimos antes, el Hombre de los lobos es un *personaje onírico* con una existencia vinculada con el psicoanálisis y con Freud, y de cuya verdad su vida da prueba—: el cuerpo del relato consiste en un sueño; la alucinación del dedo cortado remite, por su parte, a *cuentos infantiles* y *la leyenda familiar*

—como el sueño de los lobos y como si aquí también se tratara de un sueño—; otra serie de cuentos infantiles proporcionan el contenido latente del sueño de los lobos y con él el del análisis.

Ruth Mack Brunswick diagnosticó paranoia al Hombre de los lobos³. Nosotros —veremos por qué— coincidimos con el diagnóstico. Para ilustrar este diagnóstico de otra manera y poner otro ejemplo más técnico debemos dirigirnos al capítulo VIII del historial. Inicialmente se trata allí de explicitar las cuestiones y los enigmas que el lapso final del análisis de ese paciente habían aclarado. Esto hace en lo fundamental a la llamada época primordial del Hombre de los lobos; y por esto el capítulo VIII se denomina *Complementos a la época primordial y solución*. Se trata, pues, de fundamentar el chantaje —la expresión es de Freud⁴— mediante el cual termina el análisis.

Las asociaciones, tanto las del paciente como las de Freud, son disparatadas y de todo tipo. Freud propone, por ejemplo, que las rayas amarillas de la mariposa que habían aterrorizado al paciente, le recordaban, seguramente, un traje de mujer (asociación por la imagen). Meses después, el paciente dice que lo que le inspiró miedo fue el abrir y cerrarse de las alas, formando una V e imitando las piernas de una mujer (la V, el cinco romano, la hora de la escena primaria, y la mujer con las piernas abiertas son asociaciones basadas en un trazo o un dibujo). Pero Freud, buscando sobredeterminar la interpretación del Hombre de los lobos, ve en los salientes puntiagudos de las alas símbolos peneanos (asociación simbólica determinada por la forma). (Con estos aditamentos la mariposa era un ser monstruoso y hermafrodita.) Posteriormente, el paciente

recuerda una habitación del piso superior de la primera finca que almacenaba peras con rayas amarillas, que en ruso se dicen *gruscha*, como la niñera que no había conseguido recordar hasta el momento (asociación por el dibujo y luego por el significativo).

En esta página el movimiento de las asociaciones es verdaderamente notable. No nos hallamos, como podría creerse en un principio, ante asociaciones por el significado. En rigor, son asociaciones basadas en dibujos e imágenes. Eventualmente podrían tomarse como significados, pero su especificidad se perdería.

Hallamos así un mecanismo muy próximo al de la *figuración* en el trabajo onírico: la V es ante todo un *rebús*. Freud y su paciente creen explicar algo cuando en verdad *condensan* y *desplazan* en busca de imágenes oníricas que sinteticen plásticamente el material; o mejor, el material mismo es el que muestra esa tendencia plástica y figurativa.

Ciertamente, si el Hombre de los lobos se presenta dentro de un sueño, si lo que Freud relata adquiere ese estilo, no puede esperarse que la realidad no esté en cuestión —particularmente en cuanto al estatuto de la escena primaria—. Frente a la transferencia, el análisis en sueño, Freud se arma del principio de realidad. El hecho más significativo del análisis es, tal vez, esta función que Freud ejerce como por mandato. La ruptura con Jung y la discusión que el texto abre a su respecto sobrevienen al análisis; en ningún caso lo motivan. La discusión oculta, como otra realidad, la transferencia en juego. Se adivina entonces la presencia de la *elaboración secundaria* dando al relato la fachada histórica con la que se ha transmitido hasta nosotros, y que permanecerá ligada para siempre al historial.

Pero la dimensión más importante de la transferencia, en nuestra opinión, concierne a *Freud como interpretación* y no como principio de realidad. Frente al sueño, tarde o temprano, Freud se verá llevado a figurar la interpretación. Esto no quiere decir, no hay que confundirse, que será llevado a interpretar. Que Freud encarne la interpretación –una suerte de "objeto-interpretación"– permite sostener el diagnóstico de paranoia a partir del estatuto de la transferencia.

Se entiende la dificultad que rodea el acceso a esta cuestión. El analista, por función y definición, es aquél que interpreta. La singularidad del caso se escabulle tras la generalidad del oficio y la miseria de la profesión da fe.

Para Serguei Petrov, en adelante el Hombre de los lobos, la vindicación de la significación se confunde con el nacimiento del psicoanálisis.

Notas

¹. Sigmund Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 1987.

². *O.C.*, p. 2994.

³. Ruth Mack Brunswick, *Suplemento a la 'Historia de una neurosis infantil' de Freud (1928)*, en *Los casos Sigmund Freud. El Hombre de los lobos por el Hombre de los lobos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, pp. 211 ss. Debemos mencionar también que en la página 214 en relación a la función que tiene el delirio hipocondríaco de ocultar las ideas de persecución y proporcionarles una adecuación al contenido de la enfermedad, Ruth Mack Brunswick dice: "El mecanismo de condensación utilizado aquí recuerda el de los sueños". Esa idea converge con el abordaje que nosotros proponemos del caso.

⁴. *O.C.*, p. 3341.

La vía de Freud

Paradoja de la resistencia (Psicoterapia de la histeria): si el sujeto sabe a qué se resiste —la resistencia es intrapsíquica— conoce su inconsciente, por tanto estos contenidos no son inconscientes y no se resiste.

Paradoja del proceso primario y secundario (Proyecto): La necesidad de la vida del proceso primario solo se satisface en el proceso secundario; por lo tanto no pertenece por completo al proceso primario, no es urgente y admite la conducta de rodeo (el entrecruzamiento entre principio de realidad y principio del placer es formulable en términos de una paradoja similar).

Paradoja del trauma (Proyecto): Si la eficacia del trauma depende de un segundo trauma —como observó Lévi-Strauss¹—, el primer trauma no es traumático; no hay trauma.

Paradoja del placer preliminar (Tres ensayos; El problema económico del masoquismo): Si toda satisfacción supone una descarga y la subida de tensión es placentera, en la acumulación progresiva de tensión hay descarga.

Paradoja del deseo y la ley (Sobre una degradación general de la vida erótica; El malestar en la cultura): Si la prohibición le da objeto al deseo y se desea la prohibición, entonces se desea desear (neurosis) y, por tanto, no se desea.

Paradoja del Padre Muerto (Tótem y tabú): La muerte del padre lo hace inmortal, por tanto no hay tal Padre Muerto.

Paradoja de la contracatexia (La represión): Si la represión primaria funda al inconsciente, el contenido al que apunta la contracatexia nunca pudo haber estado allí; se deduce que no hay contracatexia.

Paradoja de la pulsión de muerte (Más allá del principio del placer): 1) En el sentido biológico: lo que está destinado a preservar la vida no sólo no la preserva sino que lleva a la muerte; 2) considerando que en el inconsciente no hay negación: la pulsión de muerte afirmaría la vida. (Estas paradojas son contradictorias entre sí.)

Paradoja del superyó (El yo y el ello; El malestar en la cultura): Cuanto más se satisface al superyó, más severidad reclama y por lo tanto se encuentra más insatisfecho.

Paradoja de la castración (La organización genital infantil; El final del complejo de Edipo): La castración erige la virilidad.

Paradoja de la fase fálica (idem ant.): A la mujer le falta lo que nunca tuvo (al hombre también).

Paradoja de la confirmación de la interpretación ante la negación (La negación): Si el paciente dice que no a una interpretación dice que sí. (Cf. el concepto de afirmación primordial en el texto citado, su primordialidad se refiere a que es anterior a la oposición sí/no.)

Paradoja del análisis finito e infinito (Análisis terminable e interminable): El análisis termina cuando se vuelve interminable.

El conjunto de paradojas que hemos recopilado resume más o menos por completo la enseñanza de Freud. En efecto, la paradoja del Padre Muerto cubre el desarrollo mítico de Freud (Edipo, Moisés, *Tótem y tabú*, algunas notas sueltas en *Psicología de las masas*, etc.); las paradojas del placer preliminar, del proceso primario y secundario, y del trauma, cubren una buena parte del aspecto económico de la metapsicología; las paradojas de la resistencia y la contracatexia dan cuenta de la primera tópica; en cuanto a las del superyó y la pulsión de muerte, refieren a la segunda tópica; la paradoja de la fase fálica y aquella del deseo y la ley cubren el espectro del complejo de Edipo; por último, la paradoja del final del análisis refiere a la técnica y la teoría de la transferencia. No es pues nada exagerado decir que el fondo teórico de la obra de Freud es un conjunto heteróclito de paradojas.

¿Por qué se presentan las cosas de este modo? El edificio teórico de Russell termina, por cierto, en una paradoja. No obstante, intenta no reposar en ella y, además, no hay más que una; puesto que también llama la atención que las paradojas en Freud no se reduzcan y que, al contrario, se multipliquen². ¿A qué vienen tantas paradojas? Freud ha caminado la vía de *una enseñanza que no se enseña*. El objeto, como sostenía Lacan, se presenta siempre mal. “Las matemáticas sirven para corregir el objeto. Es un hecho que las matemáticas corrigen; y lo que corrigen es el objeto mismo. De allí mi reducción del psicoanálisis a la teoría de conjuntos”³.

Notas

¹ Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968 (5ª ed., 1973), p. 208.

² Podemos señalar también un conjunto no menos heteróclito de errores: en el proyecto de fundar una energética psíquica, ¿cómo justificar la equivalencia estímulo/respuesta; la identificación de Eros y Uno; la confusión entre el mundo inanimado y la muerte; la comunicación de inconscientes; la identificación parcial entre sueño y psicosis; el último modelo del capítulo VII de *Interpretación de los sueños* no da cuenta del rebús, es circular y no lineal; la teoría de la experiencia de satisfacción y la alucinación no distinguen necesidad de deseo; la conexión automática entre homosexualidad y paranoia; el concepto de “representación de cosa” para dar alteridad al inconsciente; la renuncia al principio del placer por “la amarga experiencia de la vida” supone que ya hay principio de realidad en el aparato, o bien que hay una esfera libre de conflictos; una serie de desarrollos de apoyatura biológica; por ejemplo, la micción apuntala la pulsión genital en la mujer; la repetición como actuación (en *Recuerdo, repetición y elaboración*); la confusión técnica entre intención y deseo inconsciente en el caso de homosexualidad femenina (y también en el segundo sueño de Dora); la referencia insostenible a Sellin en la reinterpretación de la historia bíblica de Moisés; igualmente, el término *milano* en la interpretación biográfica de Leonardo; toda la elucubración mítica, desde Edipo hasta Moisés; una serie de reduccionismos —que Freud inaugura—: la explicación de la cuestión judía por la marca de circuncisión, el sitio de Jérico, diversas referencias mitológicas, teológicas e históricas; una serie de términos perfectamente confusos: yo ideal/ideal del yo; la *Verwerfung* que opera en la perversión y también en la psicosis del Hombre de los lobos; sublimación/formación reactiva; extractos de la teoría de la angustia difícilmente compatibles; etc. Además, podemos mencionar una lista de refutaciones de Lacan más específica: “Freud preserva un padre todo amor, enmascara la castración del padre”; “Freud abandona en el goce femenino”; “Para Freud no hay goce más perfecto que el orgasmo masculino”; “Freud confunde objeto y falta a nivel de la satisfacción”; la refutación de la clínica freudiana en el seminario X; el carácter insostenible del concepto de representación inconsciente; “El masoquismo primario es puro camelo”; la elección de la tragedia de Edipo —en lugar de una comedia— para dar una base al psicoanálisis; etc. Veamos para concluir una lista que resulta de *Proposición*: Freud quiso así a la sociedad analítica; la identificación al analista y al padre idealizado; el Edipo como punto de dispersión del psicoanálisis en lo simbólico y figura del encubrimiento del deseo del analista. Pero hay todavía una observación de Lacan que debe agregarse a esta lista: “(...) Freud es un católico tímido,

prudente. Hizo pasar por allí (el catolicismo) una corriente de aire fresco; pero, al fin de cuentas, su aporte obedece al mismo principio, como se ve en *El malestar en la cultura*: vuelve simplemente al hecho de que hay algo que va mal” (cf. *Analytica* n° 4, suplemento de la revista *Ornicar?*, Lyse, París, p. 17).

³ J. Lacan, *Lacan pour Vincennes*, en *Ornicar?* n° 17/18, Navarin, París, 1979, p. 278.

Un aspecto de la técnica freudiana vinculado con el simbolismo

1. En diversos historiales Freud deduce sus conclusiones, o bien presenta el material, basándose en una *técnica combinada*. La mixtura de esta técnica, que constituye un hecho poco señalado y muy visible en la experiencia freudiana, combina el simbolismo —una clave fija— y la asociación libre —una clave desconocida—. Ilustremos este punto con la definición de Freud: “Los elementos simbólicos del contenido manifiesto nos obligan a emplear una técnica combinada que se apoya, por un lado, en las asociaciones del sujeto y completa, por otro, la interpretación con el conocimiento que el interpretador posee del simbolismo”¹.

El simbolismo ocupa en la obra freudiana un lugar mucho más importante del que se tiende a otorgarle actualmente (al punto que deberíamos preguntarnos alguna vez si Freud no reduce el lenguaje al símbolo). El estatuto teórico del símbolo es muy complejo aun examinando únicamente *Interpretación de los sueños*. El símbolo allí se ve afectado por la sobredeterminación —a pesar de que se defina por una clave fija—, su significación misma depende del contexto.

Freud, todo parece indicarlo así, elidió en la primera versión

de *Interpretación de los sueños* el tema del simbolismo (o mejor: redujo al mínimo su exposición) para facilitar la comprensión de su innovación. Para restituir la época del descubrimiento, la atmósfera de los primeros freudianos, en este punto particular, conviene recordar la indagación de Freud y algunos discípulos en la mitología –los símbolos allí pululan–, y a Rank que figuró algunos años con la autoría de dos capítulos del texto de Freud. Pero quizá debamos pensar ante todo en la caricatura del analista que presenta el cine inglés y norteamericano de los ‘50, evidente en Hitchcock; por ejemplo, en el filme *Vértigo*. En este cine uno de los rasgos distintivos del analista es la pasión por el símbolo. Así, cuando alguien aparece en pantalla diciendo que la serpiente es un símbolo fálico, o que la caja representa la vagina, no dudamos en hallarnos frente a un freudiano. Hoy, tal vez, esta identificación produzca algún escozor. Pero, sin embargo, esta percepción tiene justificación: esos símbolos son, en efecto, freudianos, nos guste o no. Buscando un poco entre la psicología revuelta de los semanarios nos topamos con joyitas del mismo estilo, que nos devuelven la dimensión del freudismo antes de la consigna lacaniana del retorno a Freud; antes de que se lo reprimiera. El estatuto del símbolo fue parcialmente eclipsado por la teoría del significante de Lacan. Pero Freud mismo, lo dijimos antes, había efectuado una primera “represión” de este tema. Y, en lo fundamental, esto se debió a la necesidad de que su texto no fuera confundido con una clave de los sueños, como las que eran frecuentes en aquella época y todavía hoy circulan. En verdad, pensando en la obra freudiana hacia principios del siglo pasado, en lo que había escrito hasta esa fecha, Freud tomaba como un referente continuo al saber popular (ocasionalmente este tipo de saber

es la clave de la interpretación) y, por lo tanto, se prestaba fácilmente a la confusión aludida en la medida en que las claves de los sueños participaban (y participan) de fenómenos de creencia masivos.

La cuestión del símbolo es legible en varios historiales a partir de la utilización de la llamada *técnica combinada*. Veámoslo.

En el caso Dora, si nos dirigimos al primer sueño de la joven que analiza Freud, todo el material aportado converge hacia el vocablo *Schachtel* –caja y mujer en sentido despectivo–: las gotas, la afonía, la tos, el contagio de la venérea, etc. La presencia de la caja de joyas, en inicio, en el contenido manifiesto del sueño, ya conlleva simbólicamente la interpretación que alcanzará Freud. Y de manera evidente –aunque Freud no lo diga expresamente– la interpretación por símbolo y la asociación libre convergen. Esto configura una curiosa situación por dos razones: en primer lugar y en general, porque el contenido manifiesto debe leerse como un rebús, una vez desplegado el contenido latente. El trabajo de interpretación del sueño es de ida y vuelta (como el modelo del capítulo VII de *Traumdeutung*): va hacia la palabra y vuelve hacia el jeroglífico (el rebús). De esta manera el rebús figura una prueba de corrección o lectura que *no puede faltar* en la interpretación del sueño por cuanto el contenido manifiesto no podría constituirse de otro modo. Excepto, claro, en el caso de que sea simbólico –y esto es lo que parece ocurrir en Dora–. El símbolo sustituye al rebús y nos vemos obligados a preguntarnos si el simbolismo freudiano no es simplemente un rebús convencionalizado, que ganó el lenguaje. Y en segundo lugar, porque Freud muestra en el historial una posición transferencial que lo identifica a un ginecólogo. Leemos por

ejemplo: “Me limitaré –dice Freud en la introducción de 1925 al historial– simplemente a reclamar para mí los derechos que nadie niega al ginecólogo –o más exactamente aun, una parte muy restringida de tales derechos– y a denunciar como un signo de salacidad perversa o singular la sospecha, en alguien posible, de que tales conversaciones sean un buen medio para excitar o satisfacer deseos sexuales”².

Se trata del ginecólogo y su *hýsteron* histérico. Al respecto la pregunta: “¿Dónde está la caja?”, en el segundo sueño, es sumamente ilustrativa del movimiento. Por lo demás, hay que observar la salvedad que realiza Freud: “(...) una parte restringida de tales derechos”, vale decir, no va a examinarla como ginecólogo. Pero entonces, ¿para qué compararse? Por otro lado, que “tales conversaciones (no) sean un buen medio para excitar o satisfacer deseos sexuales” implica renunciar al psicoanálisis. Pero entonces, ¿para qué tanta charla?

Si se comparan *Dora* y *Die Traumdeutung* se encuentran una buena cantidad de reglas técnicas aplicadas al caso y una serie de símbolos comunes a ambos textos.

Un conjunto de símbolos más complejo resume el historial del Hombre de las ratas. Como se sabe, se trata de las cinco equivalencias simbólicas que Freud sólo expondrá formalmente seis años después de presentado este caso. Así pues, la *rata*, punto de sobredeterminación del material, se encadena de manera significativa con el complejo paterno (*Heiraten*) y, a la vez, tiene un valor simbólico (pene, niño; etc.)

En Juanito el caballo es un símbolo, como lo será siempre en toda fobia el animal a partir de *Tótem y tabú*. Esta aparición del animal como símbolo paterno tiene su explicación en *Traumdeutung*: “La elaboración onírica simboliza generalmente con *animales salvajes* los instintos apasionados –del soñador

o de otras personas— que infunden temor al sujeto, o sea, con un mínimo desplazamiento, las personas mismas a que dichos instintos corresponden. De aquí a la representación del temido *padre* por animales feroces, perros o caballos salvajes —representación que nos recuerda el totemismo— no hay más que un paso. Pudiera decirse que los animales salvajes sirven para representar la *libido*, temida por el yo y combatida por la represión”³.

2. El subtítulo de *Pegan a un niño* dice: *Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales*. Excluyendo la referencia psicopatológica a la perversión y considerando que al menos cinco de los seis pacientes sobre los que toma ejemplo el texto no son perversos, la pregunta es por qué se trata de una fantasía masturbatoria. Es obvio que el despliegue (o la actuación) de esta fantasía no constituye una escena perversa. El terreno en el que se manifiesta es neurótico por definición. Existe, por tanto, más de una razón para preguntarse por la conexión entre el contenido de la fantasía y la masturbación. ¿Por qué la fantasía no conduce a una satisfacción perversa, a una escenificación? Freud responde que la satisfacción aportada es de naturaleza masoquista: “Pero sólo la forma de esta fantasía es sádica; la satisfacción extraída es masoquista; su significación está en que ha tornado la carga libidinosa en la parte reprimida, y con ella también el sentimiento de culpabilidad concomitante al contenido”⁴. La referencia a un onanismo masoquista no arregla la laguna del texto —salvo que se tome literalmente la expresión: golpearse el pene—: el origen de la satisfacción es precisamente lo que habría que demostrar. Esta mención anticipa el punto que debemos alcanzar.

Nuevamente recurriremos a *Interpretación de los sueños* para ponernos en camino: “Los niños (los pequeños) suelen también constituir un símbolo de los órganos genitales correlativamente a la costumbre corriente –tanto en las mujeres como en los hombres– de dar al órgano sexual el cariñoso apelativo de “mi pequeño”. Jugar con un niño pequeño o pegarle, etc., son con frecuencia representaciones oníricas de la masturbación”⁵.

Con este párrafo podemos sostener que en *Pegan a un niño* también está presente la técnica combinada que vimos antes en los historiales. La reconstrucción de la segunda fase de la fantasía en la niña, la persecución del encadenamiento de la fantasía en general (en la niña y el varón) finalmente resultan anticipados por una *asociación simbólica*: el niño como símbolo fálico. Además, la presencia de *das Kleine* determina unívocamente el contenido de la fantasía en relación con la masturbación y, asimismo, conecta sin dificultad ninguna el masoquismo y la masturbación.

¿Por qué entonces la explicación más simple es evitada por Freud? Un razonamiento tal, creemos, proporciona demasiado y demasiado pronto. En este sentido, aparece como una perogrullada o un truísmo. La apelación al simbolismo tampoco podría explicar “genéticamente” a las perversiones por su valor universal, y, habría que decir, hasta cierto punto formal. Sin embargo, y por las mismas razones, por esa vía se desliza el pensamiento de Freud y su concepto. En *Algunas consecuencias psíquicas* la equiparación del niño y el clítoris se ve abruptamente llevada al primer plano: “Esta fantasía (pegan a un niño) parece ser una reliquia del período fálico en la niña; la peculiar rigidez que tanto llamó mi atención en la monótona fórmula “pegan a un niño” probablemente

acepte aun otra interpretación particular. El niño que allí es pegado-acariciado, en el fondo quizá no sea otra cosa sino el propio clitoris, de modo que en su nivel más profundo dicho enunciado contendría una confesión de la masturbación, que desde su comienzo en la fase fálica hasta la edad más madura se mantiene vinculada al contenido de esa fórmula”⁶.

Debemos observar que los términos que utiliza Freud (“El niño que allí es pegado-acariciado”) son cercanos a los que utilizara en *Die Traumdeutung* y que citamos antes. Esto refuerza la idea de que Freud disponía *in mentis* de la asociación simbólica mientras escribía el artículo y suprimió intencionalmente este concepto del texto. ¿Acaso como interlocutores, en el tren freudiano, el simbolismo resultaría un tema inconveniente de conversación? Por otra parte, nuevamente hallamos la expresión “reliquia” referida a la fantasía que tratamos. Esta vez no se trata de una reliquia del Edipo⁷ sino del período fálico en la niña. Por esto, el tratamiento del tema en *Algunas consecuencias psíquicas* no constituye, como sostiene Nassif⁸, una cuarta fase de desarrollo de la fantasía sino más bien un subtexto o, más simplemente, una sobreinterpretación que conlleva un “blanqueo” teórico del razonamiento freudiano.

3. Si el simbolismo freudiano tiene la importancia que le acordamos aquí, ¿por qué se lo ha descuidado tanto en los últimos años? El avance del estructuralismo y la lingüística, y su posterior incorporación al psicoanálisis vía Lacan, privilegia el estudio de todo tipo de códigos y, por allí mismo, evita abordar los fenómenos de la lengua que se presentan más aislados. Este es el caso del símbolo, por cierto, que por definición no pertenece a un código (en el sentido saussureano). La

constitución de la lingüística estructural relega, pues, el estudio del simbolismo. Estos objetos, para decirlo elegantemente, no se convienen. ¿Cómo ubicar al simbolismo, por ejemplo, en la bipartición lengua/habla? Al no hacer código, el simbolismo no es un hecho de lengua; mientras que su universalidad –la relación constante con lo que significa– impide considerarlo como un hecho de habla.

Los símbolos, en efecto, valen por sí mismos. *El “verdadero” símbolo*, diremos parafraseando a Jones, *no es opositivo ni negativo ni diferencial*. La relación entre el símbolo y lo que significa es directa, carece de mediación y obedece a ciertas razones analógicas que Freud enumeró parcialmente. El símbolo puede constituirse por las siguientes razones:

–*función*: el puente es símbolo del pene porque une;

–*forma*: el laberinto simboliza al parto anal por parecerse a los intestinos;

–*ritmo*: subir una escalera simboliza el coito porque hay continuidad rítmica, graduación y creciente agitación respiratoria con la que se llega a un punto cumbre;

–*tamaño*: la lima simboliza al pene por su tamaño (por su función, en cambio –frotar–, simboliza a la masturbación);

–*alusión*: los vestidos simbolizan la desnudez (contraste, contigüidad)⁹.

En cualquiera de estos casos la operación que origina al símbolo no se halla en la lengua. Si extendemos esta idea para pensar la relación entre símbolo y contenido manifiesto del sueño, vemos que Freud registra que la relación es múltiple. En efecto, el símbolo puede valer como tal y, además, puede ser tomado literalmente (ejemplo: la escalera es símbolo del coito, y, literalmente, *Steigen* significa en alemán subidor y cogedor).

Esto indica que la independencia del símbolo es casi completa: aun implicado en el contenido manifiesto y habiendo cambiado de función, su valor de símbolo se conserva. El símbolo dispone de una inmunidad funcional envidiable.

Por otra parte, si revisamos los dos textos de Lacan dedicados a Jones y su teoría del simbolismo advertimos que el examen del tema es bastante apresurado. Lacan, por ejemplo, atribuye a Jones la idea de que el simbolismo se reduce, finalmente, a la designación de ciertas relaciones fundamentales¹⁰. Esta asignación es indebida. Jones, en rigor, tomó la idea de Freud, y lo cita en su texto. No pretendía haber descubierto nada en este punto. Otra cuestión que atestigua la rapidez con que Lacan examinó este tema se manifiesta cuando sostiene que el simbolismo no ocupaba ningún lugar en la primera edición de *Traumdeutung*. Este desarrollo, contrariamente a lo que se nos afirma, no es sólo un agregado de 1914. Ya dijimos antes que esta referencia se ve especialmente reducida en 1900, para evitar que *La interpretación de los sueños* sea confundida con una clave de los sueños.

Queda por establecer si los textos de Lacan resuelven el tema del simbolismo, más allá de la crítica a Ernst Jones, que, aunque justa, no presenta positivamente el problema. Por momentos Lacan parece identificar simbolismo y objeto (a), en otras ocasiones parece sustituir la concepción metafórica de Jones por un planteo metonímico del símbolo emparentándolo al falo¹¹.

Sea como sea, el simbolismo tiene una presencia clínica importante y descuidada: en los sueños (se interpreten o no los símbolos), en la clínica de la psicosis (los pájaros, por ejemplo, son una simbolización frecuente –ya observada por Schreber

en sus *Memorias*—), y en enfermedades psicosomáticas como el asma (en los niños asmáticos la nieve es un símbolo frecuente de un cambio de estado), para no citar más que tres ejemplos.

Notas

¹. Sigmund Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 560

². *O.C.*, p. 935. (Es importante señalar que las expresiones de Freud corresponden a la *Introducción* a la edición de 1925 de *Historiales clínicos*.)

³. *O.C.*, p. 595 (subrayado por Freud).

⁴. *O.C.*, p. 2472.

⁵. *O.C.*, p. 562.

⁶. *O.C.*, p. 2900.

⁷. *O.C.*, p. 2474. Además, y sobre todo, en tren de situar inconveniencias, recordemos a la pequeña Ana, hija y paciente de Freud. A ella debemos buena parte del material que Freud nos transmite a propósito de esta fantasía.

⁸. Jean Nassif, *La fantasía en “Se pega a un niño”*, en *Objeto, castración y fantasía en psicoanálisis*, Siglo XXI ed., Argentina, 1972, pp. 61-62.

⁹. J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Buenos Aires, 1971, cf. *Simbolismo*, pp. 426-430, y esp. p. 429.

¹⁰. Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 294. Allí leemos: “En un artículo fundamental sobre el simbolismo, el Dr. Jones, hacia la página 15, observa que, aunque haya millares de símbolos en el sentido en que los entiende el psicoanálisis, todos se refieren al cuerpo propio, a las relaciones de parentesco, al nacimiento, a la vida y a la muerte.” Cf., también, *Écrits*, p. 704. Hay tr. cast. del texto de Ernst Jones, *La teoría del simbolismo*, en ficha, ed. Letra Viva, Buenos Aires, 1980, p. 25 (el texto en inglés en *British Journal of Psychology*, vol. IX, 2, 1916; retomado en *Papers on PsychoAnalysis*, Londres, Baillière, 5ª ed., 1948). En Freud el concepto se encuentra en *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, 1915-1917, capítulo X, *El simbolismo en el sueño*, *O.C.*, p. 2214.

¹¹. J. Lacan, seminario XIII, lección del 20-4-66 (inédito).

Un fotógrafo leyendo a Freud

Permítasenos recortar algunos párrafos del texto *El acto fotográfico y otros ensayos*, de Phillipe Dubois. (Ed. La marca editora, Buenos Aires, 2008.)

“En suma, Roma y Pompeya, en cuanto metáforas arqueológicas, ofrecen a Freud la imagen de dos regímenes de temporalidad diferentes, que ilustran ambos de manera complementaria el funcionamiento del aparato psíquico: por un lado un tiempo de la acumulación, la continuidad, la duración, la contemplación, la exposición, la sobrecarga –pero fragmentario–; por el otro un tiempo de la captación, el corte, el instante, el estallido, la unicidad –pero totalizador–. Indudablemente, la dificultad es que esos dos regímenes son exclusivos uno del otro: o bien Roma, la multiplicidad de las capas pero siempre parcelarias; o bien Pompeya, la integralidad preservada pero entonces singular. El sueño imposible, para Freud, es tener a las dos al mismo tiempo: la multiplicidad y la integralidad, Roma y Pompeya, la duración y el instante. Encontrar algo así como un “cambio en la dirección de la mirada”, que articulara *juntos* a Roma y Pompeya. Porque el aparato psíquico, por su parte, evidentemente *es* esas dos cosas en una. Todos nosotros, en el fondo de nuestra psique, tenemos una Roma y una Pompeya, indistintas, interiores, íntimas. Las trazas mnémicas sepultadas en nuestro inconsciente están *a la vez* siempre *todas* ahí, y siempre *enteras*. Únicamente su ascenso a la superficie es selectivo. Todas las virtualidades están registradas, pero las actualizaciones en la conciencia, las *revelaciones*, se hacen de manera puntual, según mil procedimientos, que son como otros tantos filtros (actos

fallidos, sueños, lapsus, fantasías, asociaciones, proyecciones, etc.) (p. 283).

Pompeya es, sin duda, y tal como afirma Dubois, una ciudad fotográfica.

Después de citar el artículo de Freud sobre el block maravilloso, Dubois escribe:

“Encontramos aquí, por decirlo así materializado, ese principio de “un cambio de dirección de la mirada”, entonces puramente imaginario, que Freud había soñado a propósito de Roma (todas las Romas en Roma). Como esta utopía óptica de una variación virtual del punto de vista permite ver al mismo tiempo varios aspectos diferentes de una misma cosa (todas las capas del pasado juntas, en el mismo sitio y conservadas intactas), con el *Wunderblock* esta utopía deja de ser una *vista del espíritu* para convertirse en una vista *casi* real. Esas huellas que quedan a pesar del borramiento, más acá, como un recuerdo no muy claro pero visible, no es ya realmente una imagen virtual, latente (porque hay algo para ver). Tampoco un positivo, una copia luminosa y evidente (eso era antes del borramiento). Más bien sería, pues, algo así como *un negativo* (“una representación en hueco”). Una visión intermediaria, algo así como un intervalo, a la vez del orden del ojo y al mismo tiempo del de la memoria. Una memoria del ojo y un ojo de la memoria. El punto exacto de articulación de una visión romana de Pompeya y de una visión pompeyana de Roma. El block maravilloso es la encarnación exacta de la figura del palimpsesto, que, como vimos, no dejó de atravesar las preocupaciones de Freud cuando buscaba ilustrar el funcionamiento del aparato psíquico y de su óptica mediante todo tipo de metáforas.” (p. 292)

Dubois concluye que ha invertido el juego de metáforas, por

placer si se quiere. Es la fotografía misma la que se revela, entonces, como “un dispositivo psíquico de primera fuerza” (p. 292).

IV. ARTÍCULOS

La transmisión invertebrada

Si la coacción lingüística aumenta sobre el hablante a medida que disminuyen de tamaño las unidades consideradas, si ese peso es enorme a nivel fonemático, decrece a nivel de la palabra y es aún menor cuando se abordan fenómenos sintácticos, basta leer algún artículo de psicoanálisis para notar cómo se disipa por completo –sin atender ya a las diferencias de unidades consideradas– y, ya distendida y muy suelta, la coacción lingüística asocia libremente.

Por su parte, el analista que lee estos textos se sorprende muy de tanto en tanto, observando que una línea sigue a otra. La cotidianeidad de la lectura no interroga la continuidad del texto: sólo busca la comunidad del consenso, lo ya sabido y señalado por la autoridad. Esta misma autoridad y aquél consenso proveen al texto de una solidez ortopédica y un armazón exterior.

Se lee, en suma, solo con una aguja, saltando de renglón en renglón.

Los tres textos que examinaremos a continuación nos servirán, mediante ejercicios de lectura, para mostrar cómo se las ingenian los lectores, los analistas para escapar de las convenciones lingüísticas y científicas más elementales.

Pero, antes de iniciar estas lecturas fijemos una lista de los temas que la escritura correcta de un artículo debería medianamente respetar para centrar allí su construcción:

–El título debe ser alcanzado, cubierto, y conviene que no sea excesivo;

–Esto mismo vale, con mayor razón, para los subtítulos;

–La tesis (o la idea) del artículo tiene que ser demostrada o, al menos bien desarrollada;

–Las citas tienen que estar ligadas al texto;

–Los ejemplos deben entenderse (con frecuencia, si se presta atención, contradicen lo que quieren ilustrar);

–El desarrollo y el razonamiento debe ser lógico y coherente;

–Las críticas no deben reducirse a la enunciación de consignas;

–Los distintos sectores del texto tienen que hallarse ligados por la demostración o el desarrollo; si hay varias demostraciones que no convergen es preferible distribuir las en otros tantos artículos;

–Si no se trata de una tesis: el *comentario* debe aclarar el texto o la cita que toma como objeto; la *clasificación* debe ser lograda y novedosa; la *monografía* al recortar su objeto debe permitir un abordaje exhaustivo; etc.¹

En los artículos que examinaremos a continuación veremos aparecer algunos de estos ítems.

Ejercicio n° 1: Límites de la psicosis, de Eric Laurent

Este breve texto está compuesto por cinco partes separadas mediante subtítulos. La primera de ellas, que se denomina *Topología del límite*, después de señalar algunas publicaciones (en especial norteamericanas) sobre los llamados border-line, los estados límites, plantea que estos temas parecen reemplazar a la psicosis misma². Propone entonces, a modo de hipótesis, partir de los límites internos de la psicosis para aprehender sus límites externos, e invita a considerar los “distintos acentos de la enseñanza de Lacan sobre las psicosis”³.

El segundo subtítulo es *Acerca de los límites*. Allí Laurent sostiene que el significante límite es reconsiderado y resignificado cada diez años en la enseñanza de Lacan. Las décadas comienzan en el '36 y finalizan en el '76. Este dato agrupa tan distintas épocas y problemáticas tan diversas que para justificarlo debidamente haría falta poco menos que un manual. Entre el diagnóstico diferencial –a los Jaspers, situándolo entre comprensión y proceso–, en 1936, y los temas del “anudamiento, apretamiento y remiendo”⁴, en 1976, hay un mundo.

Laurent hace una lista sumaria de esta rápida recopilación, al final del capítulo, y propone abordar “a partir de esas indicaciones (...) una nueva cuestión clínica”⁵.

Observemos que el segundo sector del texto no desarrolló la hipótesis lanzada en el primero. No hay ninguna demostración que concierna a la relación entre los límites internos y externos de las psicosis. Mientras que de manera concurrente, el pasaje entre un capítulo y otro se realiza a través de la palabra *límite*, simplemente como una asociación verbal. Así, la hipótesis no adquiere ningún desarrollo y el título mismo del artículo no encuentra justificación.

La nueva cuestión clínica se aborda bajo el título *Estabilización y desestabilización en las psicosis bajo transferencia*, parafraseando el artículo de J.-A. Miller, *Clínica bajo transferencia*⁶. Y consiste en que “después de varios años de análisis, y para sorpresa del analista, se desencadenaba una psicosis que aparentemente se limitaba al propio análisis”⁷. Kernberg, el autor que Laurent resume aquí, participa del estudio más o menos experimental de ese tema, emprendido en 1952 por la clínica Menninger.

La posición teórica de Kernberg, considerada sintomática por Laurent, se caracteriza por “desconfianza con respecto al síntoma, confianza con respecto a la personalidad”⁸. Observemos que entre los datos citados en el segundo capítulo y el nuevo hecho clínico no hay ningún desarrollo. El pasaje se justifica débilmente por el hecho de que los pacientes brotados en análisis se desestabilizan y estabilizan.

El próximo y cuarto subtítulo es *Síntoma y personalidad*. Kernberg, que se invoca heredero de Ana Freud, intenta solucionar los problemas a los que arrastraba la teoría de los mecanismos de defensa. Para esto opone a la continuidad cronológica planteada por Ana Freud una continuidad estructural. Un resto permite trazar ese continuo. Ese resto se basa en la amenaza pendiente en cada etapa del desarrollo. Aparece entonces una lista negativa: escisión, idealización primitiva, etc. De esta lista de negatividades, kernberg extrae un concepto positivo: los border-line. En ellos se encuentra un yo mejor estructurado que en los psicóticos pero sensible a las relaciones estrechas, íntimas.

Estos pacientes que padecen síntomas neuróticos deben diagnosticarse por la patología del yo.

Laurent señala la distancia entre esta postura de Kernberg y el Ego de Joyce, según la versión del Seminario de Lacan: “No es la misma suplencia de la que se trata al hacerla personalidad o *sinthoma*”⁹.

Este punto, y gran parte del tercero, son un resumen del libro de Kernberg.

El último subtítulo aborda el *Retorno al síntoma*. Comienza citando a Miller, quien señala que en los ’70 Lacan habla de un “pasaje directo de lo simbólico a lo real, así como también de

una nueva definición del síntoma”¹⁰. A partir de allí, Laurent plantea que habría que retomar la clínica de las psicosis bajo transferencia, el desencadenamiento y la estabilización. Señala, a continuación, la posibilidad de investigar, tomando el acento puesto por Lacan en la envoltura formal del síntoma, los fenómenos elementales. Sin embargo –dice Laurent– el interés por el síntoma atañe también a la concepción de salidas de estabilización bajo transferencia.

El texto cierra con una pregunta, que es una paráfrasis de otra pregunta que hace Lacan en la página 566 de *Écrits*: “El sujeto psicótico no lograría producirse como el que falta al psicoanálisis. Fuera del discurso, ¿no podría llegar, sin embargo, a producirse como sinthoma del psicoanálisis?”¹¹. En esta paráfrasis, el psicótico vendría a ser la paciente que falta a los psicoanalistas.

Este último punto, carente de desarrollo, apretado, solo opone consignas. No hay una verdadera crítica al proyecto de Kernberg.

Si volvemos sobre las subdivisiones del texto vemos que, en rigor, los capítulos primero y segundo son de introducción – una introducción un tanto mal concebida ya que solo engancha al pasar–; los capítulos tercero y cuarto hacen al cuerpo del artículo y consisten en un resumen (o en citas) del texto de Kernberg; y el capítulo final es una suerte de conclusión que descalifica a Kernberg, cita a Miller y elogia a Lacan, pero no cierra la construcción.

Hubiera sido preferible, atendiendo a estos hechos, un título más humilde: *Puntualizaciones sobre un texto de Kernberg*, o *Lectura de Kernberg*.

El artículo de Laurent podría figurar sin duda en el gabinete

de lectura de *Ornicar?*; básicamente consiste en un comentario de texto.

En resumen: título y subtítulos son excesivos; no hay tesis demostrada ni desarrollada; hay citas ajenas al texto y críticas basadas en meras consignas; el artículo es una yuxtaposición de desarrollos más o menos deshilvanados.

Ejercicio n° 2: La psicosis en el niño, según la enseñanza de Lacan, de Eric Laurent

Este texto de Laurent¹² manifiesta la desatención que se presta a las distintas partes de un artículo y su coherencia. El artículo está basado en una conferencia del autor y, como en muchos otros artículos y clases de Laurent (y también de J.-A. Miller), la construcción pivotea alrededor de tres referencias que se comparan y analizan entre sí –se trata de una construcción triangular–.

La primera referencia es de 1964 y se halla en el seminario XI. Se trata del modelo de la holofrase mencionado en la página 215¹³. La segunda referencia es *Discurso de clausura del congreso sobre psicosis infantil*, del año 1968. Entre ambos textos, Laurent cita la *Présentation* de Lacan a la traducción francesa de *Memorias* del presidente Schreber. Esta referencia aparece especialmente relacionada con la utilización del término “sujeto del goce”. Esta expresión ya había sido señalada bastante tiempo antes por Miller. Laurent insiste en su artículo en que es un hápax, erróneamente¹⁴. Este texto, fechado en 1966, figura una suerte de puente –según Laurent– entre *Los cuatro conceptos* y el texto de 1968. Las referencias fundamentales son estas dos últimas.

Si extraemos una mención en la primera parte del artículo al

Discurso de Roma –más o menos textual, y que encuentra lo imaginario, la relación de objeto y la contratransferencia como desviaciones propiciadas por el psicoanálisis de niños¹⁵, temas que no tienen ningún tipo de continuación en el artículo– y situamos la referencia del '66 como una puntualización, el cuerpo del texto lo constituyen dos reflexiones contradictorias entre sí. En el '64, Lacan plantea contra Maud Mannoni que la simbiosis del débil no atañe a los cuerpos sino al significante; mientras que en el '68 el objeto (a), definido como condensador de goce, determina la relación madre/niño, su simbiosis, así como la posición del niño en relación al fantasma materno. El cuerpo del niño, tomado como (a), justifica el funcionamiento del principio del placer en la madre y, por lo tanto, la simbiosis es de cuerpos.

Por otro lado, tampoco en este artículo se alcanza el título: *La psicosis en el niño*. Los escritos de Lacan mencionados no conciernen específicamente al niño psicótico; ni siquiera el *Discurso de clausura*, que se pierde en consideraciones generales y está mayormente destinado a refutar diversas posiciones de aquel congreso. Los temas del goce y la relación sexual se oponen a la buena madre de Winnicott; la consideración del discurso de la libertad como delirante refiere a Cooper; y la relación entre sujeto y goce apunta a Sami-Ali¹⁶.

Pero esta carencia no puede atribuirse únicamente a Laurent. Este autor solo intenta escamotear un agujero notable en la enseñanza de Lacan. No existen en esta obra reflexiones específicas sobre la psicosis infantil y tampoco hay casi nada sobre psicoanálisis de niños.

En conclusión: hubiera sido preferible tomar el objeto al que apunta el título como un problema; también aquí las críticas se

reducen a consignas; el cuerpo del artículo es contradictorio; etc.

Ejercicio n° 3: Teoría de los goces, de J.-A. Miller

Este es un texto¹⁷ desarticulado en un sentido distinto al que venimos persiguiendo en los ejercicios anteriores. Miller justifica de manera clásica cada uno de los distintos goces que aborda en su desarrollo: el goce del Otro en relación con Schreber; el goce fálico lo ilustra en relación con la histeria; el plus-de-gozar –como en su introducción histórica en la enseñanza de Lacan– es referido a la teoría de los cuatro discursos. En este aspecto no podría decirse que el artículo esté deshilvanado aunque algunas reflexiones aparezcan un poco fuera de tema. A lo sumo, nos hallamos frente a una enumeración de diversos tipos de goce, pero el texto a pesar de algunas yuxtaposiciones abruptas no pierde del todo el hilo.

No obstante esto, al final de su artículo Miller dice: “El plus de gozar del objeto (a) no se parece en nada al funcionamiento del goce fálico, y es también diferente al goce del Otro. Pueden observar que nuestros goces se multiplican (...) Habría que llegar a articular esta multiplicidad de goces, no tengo una doctrina acabada sobre esta articulación”¹⁸.

Y es aquí que podríamos decir que todo el desarrollo tambalea. Todos los conceptos vertidos sobre el goce son correctos –en principio, son hallables fácilmente en Lacan, y, luego, lo exponen bien–; toda la articulación es incorrecta en tanto los conceptos no convergen.

Este tipo de desarticulación es tal vez una de las más instructivas. Un desarrollo teórico de psicoanálisis en gran medida es algo que se juega entre el concepto y la operación (o

la ecuación). Miller privilegia los conceptos y se disculpa por no poder articular la operación. Nos hallamos, en esta línea, ante una suerte de ontologización del psicoanálisis. Observemos que se habla del goce como si existiera de por sí, en general, y no en lo singular de la experiencia y en determinadas condiciones. Todo ocurre como si un matemático, un tanto torpe, comenzara a reflexionar sobre la ontología de los números, ya sea sobre su carácter divino, sobre el hecho de que el número cuatro parece una silla, o sobre hechos similares a estos y progresivamente las operaciones aritméticas quedarán en segundo plano.

Si no se articulan los goces no se puede dar cuenta de la función del fantasma, ni del nudo borromeo y los tres goces que se hallan allí inscriptos, y tampoco se puede abordar seriamente la función del fantasma en relación con el final del análisis. Y mucho menos ponerlo en cuestión.

Expliquémonos. En el fantasma convergen el goce del Otro y el goce fálico: una línea que une $\$$ y (a) refiere al goce fálico; otra línea, entre (A) y (a), al goce del Otro. (Recordemos que la fórmula del fantasma resume la relación $\$ \diamond A$.)

Esta cuestión fue planteada al menos desde el seminario XIV. Allí Lacan formulaba la pregunta: “¿La parte que gozo de tu cuerpo, goza?”¹⁹.

Una problemática casi idéntica aparece en el nudo; y Lacan lo dice con toda claridad allí: “Es sobre el plus de gozar que se empalma todo goce.”¹⁹. En efecto, la posición central del objeto separa los campos del goce del Otro y del goce fálico (asimismo, del sentido).

En cuanto al final del análisis y el goce: sin subrayar la convergencia del goce en el fantasma no podría entenderse por qué este taponía la inexistencia de la relación sexual: el analista

suple la relación sexual al ubicarse en posición de no-todo en el objeto del fantasma.

Teoría del goce es, por estas razones, un título más apropiado para exponer la posición de Lacan. *Teorías del goce*, en cambio, representa mejor el desarrollo de Miller en tanto carece de unidad.

Resumiendo: la tesis que multiplica los goces es incorrecta (solo se goza de lo real: todo el desarrollo sobre los nudos lo dice y lo demuestra) y compromete la coherencia del artículo.

Conclusión

Hemos visto diversos tipos de artículos invertebrados. El primero de Laurent presenta una desarticulación clásica y constituye una de las especies más abundantes. El segundo artículo del mismo autor, en cambio, se halla desarticulado porque tiene una contradicción interna (que no consigue ubicar). Por último, el artículo de Miller no alcanza el nivel del problema que plantea y su operación.

En todos estos textos no hemos señalado otro error muy común consistente en suponer que la reflexión se justifica en la teoría de Lacan y no en el artículo mismo —como si este fuera un mero apéndice de aquel, o no tuviera la aspiración de sostener una coherencia propia—.

Por supuesto, faltan otros tipos y maneras. Pero no se pretenderá ver todos los vicios colgados juntos.

Notas

¹ En un examen más amplio que el que llevamos a cabo en este artículo correspondería agregar a esta lista, interrogando otras unidades de discurso: galicismos (en los textos locales), plagios, resúmenes, el uso indebido de signos de admiración y puntos suspensivos –ninguna de estas puntuaciones conviene a artículos más o menos científicos–, errores de construcción gramatical, uso de citas y referencias bibliográficas casi siempre incompletas, etc.

² Eric Laurent y AA.VV., *Límites de las psicosis*, en *Clínica diferencial de las psicosis*, Fundación del campo freudiano, Buenos Aires, 1988, pp. 183-186, y esp. p. 183.

³ *Ibid.*, p. 184.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁶ J.-A. Miller, *C.S.T.*, en *Ornicar?* n° 29, Navarin, París, 1984, pp. 142-147. (*C.S.T.* es *Clinique-Sous-Transfert*, clínica bajo transferencia.)

⁷ *Límites de las psicosis*, p. 185.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 186.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 186-187.

¹² Eric Laurent, *La psicosis en el niño, según la enseñanza de Lacan*, en revista *Descartes* n° 2/3, Buenos Aires, 1987, pp. 9-30.

¹³ La holofrase, curiosamente, fue utilizada para los más variados propósitos.

¹⁴ Cf. nuestro artículo, *Schreber de memoria*, y también *Por fin Lacan presenta a Schreber*, en este texto.

¹⁵ *La psicosis en el niño*, p. 10.

¹⁶ Cf., *ibid.*, p. 15.

¹⁷ J.-A. Miller, *Teoría de los goces*, en *Recorrido de Lacan*, Manantial, Buenos Aires, 1987, 3ª. ed., pp. 149-160.

¹⁸ *Ibid.*, p. 158.

¹⁹ J. Lacan, seminario XIV, lección del 31-5-67 (aun inédito).

²⁰ J. Lacan, *La troisième*, en *Lettres de l'École freudienne de Paris*, n° 16, pp. 177-203 y esp. p. 199, por ejemplo.

El objeto que se resbala

Del artículo *Contribución clínica al análisis de una perversión*, de Betty Joseph (en Revista de Psicoanálisis (APA), tomo XXIX, n° 1, Buenos Aires, 1972, pp. 41-62) nos interesan particularmente tres problemas: en primer lugar, por qué la autora nos presenta este caso, aun cuando considera que el análisis y el material subsiguiente del que dispone son insuficientes; en segundo lugar, por qué razón Betty Joseph busca ubicar a la transferencia en relación con la perversión del paciente, usando todos los medios que tiene a su alcance; por último y nuevamente cerca de las preocupaciones de la autora, cómo localizar el objeto del análisis artesanalmente, sin deducirlo a partir de la teoría lacaniana (o kleiniana) de las cinco especies de objetos (a) –que no son más que un cierto ideal o, hasta cierto punto, una exigencia teórica–.

Como el lector podrá apreciar más adelante, estos tres puntos son convergentes y, si se quiere y se busca el ángulo apropiado, hacen a una sola y única cuestión.

Resumen del caso

El paciente, al que Joseph llama B, es un hombre de alrededor de cuarenta años y se analiza hace cuatro años y medio al momento de la comunicación del caso. Consulta porque se siente deprimido y no puede establecer relaciones normales con mujeres. Su sexualidad consiste predominantemente en masturbación y se acompaña de la fantasía de meterse en un traje de goma. Otros síntomas, expresados al comienzo del análisis, son la sensación de ahogarse durante la noche, y una irritación que afecta especialmente a sus extremidades.

Sus fantasías eran de tres tipos: a) él y una mujer en trajes de goma negros tenían relaciones, o bien ella lo masturbaba; b) figuras en trajes de goma aparecían y lo golpeaban casi hasta matarlo (él también estaba vestido con un traje de goma); c) cubierto de goma de pies a cabeza sentía excitación en toda su piel y terminaba por eyacular.

El acting out de la primera fantasía sólo se realizó con prostitutas. B es el cuarto hijo y el menor de una familia inglesa de clase media. Betty Joseph consigna que B carece de participación emocional. Responde: “Sí”, y “Qué interesante”, a las interpretaciones; responde de manera académica o verborrágica. Posteriormente, la autora vincula este hecho con la idea de que para el paciente “las palabras constituyen una extensión de la lengua” (p. 58). En este punto Betty Joseph retoma un sueño del paciente, contado anteriormente, y cuyo texto es el siguiente: “a) B se encuentra en un hotel sobre la playa, se acerca una mujer con un pato que había modelado en la arena sobre una bandeja y mete las manos por detrás del cuello dentro de la garganta para hacer una lengua más realista. Lo pintó con colores brillantes y lo colocó sobre un pedestal. b) Pat (...) le dice a la gente algo acerca de lo que nosotros ‘hacemos cuando vamos a cazar’. El paciente sabía que lo que ella decía era artificial, falso y snob. c) B se encuentra en el hotel mirando con ansiedad cómo el viento empuja las olas hacia el hotel. Ha dejado cerca sus muletas y sale corriendo para rescatarlas” (p. 46).

La retoma del sueño consiste en imaginar “Un niño que frota excitadamente la lengua contra la boca, creando así la ilusión omnipotente de que la lengua es en realidad el pezón, de que sus palabras son en realidad interpretaciones, y de que su excitación

masturbatoria se proyecta también en sus objetos” (p. 58). Como se ve, actúan aquí mecanismos de disociación e identificación proyectiva.

Betty Joseph destaca estos mecanismos particularmente, y son uno de los objetivos teóricos de la presentación.

Otro objetivo consiste en demostrar la existencia de una erotización de la transferencia: “Por ende, en esa situación escinde el pezón, una parte del cual identifica con la lengua y la otra queda afuera, en mí y frustrada. Un pezón queda para mí, pero un pezón que trata de excitar y frustrar y que se expresa en la imagen de la madre fuera de la cocina —es una imagen de otro sueño que el paciente relata—, o la mujer fálica, excitada y cruel, de las fantasías fetichistas de castigo” (p. 58).

Betty Joseph, en esta línea, muestra el uso de las palabras y el silencio para excitar, sexualizar y destruir, la fuerza de la experiencia analítica. Esto no forma parte de una actividad agresiva sino que se recubre por una conducta pasiva.

Durante todo el relato, Betty Joseph se esfuerza por relacionar transferencia y fetiche en diversos aspectos. En el párrafo final del artículo examina un aspecto defensivo del fetiche en la transferencia. Ante la impresión (y no la interpretación, hay que observarlo) de que el paciente la presiona quedándose en silencio, Betty Joseph le señala que él quiere hacerla hablar más activamente para obligarlo a asociar. Luego de esta interpretación el paciente se excita y siente cosquilleos en toda su piel como si estuviera envuelto con un traje de goma. Joseph dice entonces: “Pude mostrarle qué es lo que estaba actuando, que las pseudopalabras o los silencios se usaban en forma provocativa para llevarme a darle lo que él viviría como interpretaciones sádicas excitantes, y entonces aparece

el fetiche de goma en la sesión para impedir que mis palabras penetren concretamente a B". (El resumen que presentamos del caso deja de lado una importante cadena asociativa que la autora no trabaja y que tampoco nosotros tomaremos en este artículo: Pat (el nombre de la esposa del paciente) es la onomatopeya del chasquido de la lengua; hay un sueño donde se ahorca a un hombre (terminará, pues, con la lengua afuera); B se burla sádicamente de su analista (le saca la lengua); etc. Toda esta línea asociativa converge con el sueño del pato y con la interpretación del pezón (el paciente se alimenta con su propia lengua).)

Comentario

La lectura de este texto muestra que el síntoma permanece intocado tanto desde el punto de vista histórico como desde el clínico. Ninguna construcción explica la génesis del fetiche de goma. Tampoco aparece ninguna reflexión sobre el sentido que éste tiene, a excepción claro está, de su montaje transferencial: con las interpretaciones sádicas ella viste el traje de goma; cuando el paciente siente cosquillear su cuerpo lo lleva él. ¿Qué dice Betty Joseph? Mediante una imagen inspirada en el sueño que reproducimos más arriba, podría decirse que el análisis es comparable a un pato sobre cuyas plumas resbala el agua. En efecto el síntoma y la historia se escabullen, las interpretaciones no alcanzan al paciente y mucho menos consiguen penetrarlo, Betty Joseph promete seguir analizándolo y escribir, tal vez, un segundo artículo.

Allí debe apprehenderse la relación entre el objeto fetiche y la transferencia: en el punto en que se resbala. El objeto de la transferencia hace que el clima de la comunicación entre

paciente y analista sea académico, que las interpretaciones resbalen y que, al revés, el paciente utilice pseudopalabras, que los temas decisivos respecto de la construcción del síntoma se deslicen hasta desaparecer.

Hay que reconocer, si se acuerda con esta lectura, que el material es suficiente. Y conviene, según creemos, considerar que *el material siempre es suficiente*. Al menos esto evita la coartada.

Hay que observar también que *la operación analítica se realiza en el material*. Esta operación sólo supone a la transferencia (bajo la forma de la implicación del analista en el material) y no conviene realizar una lectura teórica para hallarla. Un análisis es un trabajo, no una epistemología. En la misma medida en que no conviene leer material teóricamente, su objeto tampoco debe reducirse a priori a alguna de las cinco especies del (a) descriptas por Lacan. No hay cinco objetos (a) en el trabajo analítico concreto. En el caso del que nos hemos ocupado no hay necesidad ninguna de reducir la goma a otro objeto. El análisis se ordena perfectamente alrededor de ese objeto; introducir un objeto distinto allí no viene al caso y va contra la transferencia. Y tampoco se trata de retomar la clínica mediante alguna construcción teórica a posteriori: cuando el objeto se localiza no hay necesidad de teoría.

Eco, Wagner y Maverick

En cuanto a su circulación en el mercado sexual —el término, hoy relativamente usado, fue útil a Lacan¹— y para entrar en tema sin más dilación: los heterosexuales son un grupo no

marcado. Nada los identifica, aunque se identifiquen todo el tiempo. Son el común y lo que abunda. Esto resume en buena medida sus desventuras. Para ser heteros “probados” –según el término que Fontanarrosa puso en boca de uno de sus personajes en *Boogie* y que cada tanto se acostaba con un hombre para “probar” que no le gustaba y no era lo de él– deben repetir el acto sexual en el horizonte de una felicidad anhelada, siempre huidiza. La masculinidad del hetero no termina de definirse y decantar, no se estabiliza. Y así va tocando una ribera y otra en su viaje. Los *rights* (palabra conveniente), hechos y derechos, testeados, están sujetos a hacer serie.

Vayamos al desarrollo de nuestras reflexiones heterosemióticas. Cuando en un barco, anclado en el puerto, se encuentra el almirante, muestra, por ejemplo, una bandera verde. Pero si no está allí, harto ya de los turistas, no iza ninguna. El mástil se ve vacío. El ejemplo, quizá se recuerde, es de Umberto Eco². Y su interés radica en que, contrariamente a la mayor parte de las operaciones binarias que constituyen el código lingüístico, esta vez se opone un rasgo a la ausencia de rasgo, que deviene significativa; y ese es el punto. Es el caso asimismo de ciertos verbos en algunas lenguas: la falta de desinencia, la sola raíz, tiene sentido y constituye una declinación del verbo.

Lévi-Strauss habló a este respecto, y en un terreno semántico, de símbolo cero –cf. el famoso prólogo a la obra *Sociología y antropología* de Marcel Mauss³, una de las piezas clave de la antropología contemporánea (texto que señala además, digámoslo al pasar, dos peticiones de principio de gran importancia)–, en otro sentido: el del manitou, y en forma derivada el mana. Y Lacan, se sabe, retomó en *Subversión*⁴ este desarrollo para complicarlo aun más.

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

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

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

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

Frente a estas marcas, las de la circulación gay y su mundo, el hetero se ve condenado a borrar la marca, a hacer lacunar lo que de por sí es falta. Vuelve al ruedo, una y otra vez, sin dar con el significante que determina su sexo, que permanece fuera de alcance. Cierta efecto de perversión se desprende de allí cuando el hetero produce a nivel de su conducta el sujeto barrado. Como si lo hiciera a propósito, con su forma

contradictoria, su enunciación huidiza, su temor fóbico, se barre. Se los ha llamado “puntos perversos”.

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

- tiene relaciones sexuales manteniéndose fuera de la escena (obsesivo), y es así dos, y esto puede llevarlo a valorarse técnicamente (mientras la mujer espera sin esperanza que él simplemente se le tire encima), medir su performance, etc.;

- juega un personaje (histeria) y entonces no es él quien goza;
- o bien, está ahí pero se ha quedado duro como un palo de escoba (inhibición, fobia);

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

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

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

El “ambiente” y la iniciación conectan con la gnosis (cf. Rosolato⁶). En parte es por esto que muchos fetichistas (y algunos otros perversos también), aman la ópera de Wagner. ¿Por qué ese amor, esa fascinación por la ópera wagneriana? En las obras de este compositor siempre hay un objeto que condensa el desarrollo y cuya ausencia daría por tierra con todo: el Santo Graal, el anillo –en la obra mayor, la tetralogía *El anillo del Nibelungo*–, el filtro de Tristán. Además, sobre este objeto descansa parte de la técnica musical de Wagner. Por último, el mundo de este músico –ya lo había observado Max

Graf, el padre de Juanito⁷— está tormentosamente dividido por formas contrarias, tanto como el Yo fetichista.

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

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

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

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

marca, que tiene sentido –un poco como en la lectura de Lacan, para ser sinceros– terminan por empastarse durante el análisis. Se confunden. Y cuesta salir de esos giros de fideo fino, que se ven un poquito tontos –pero la tontería tiene sus vías que son impenetrables, hay mucho que aprender allí–, si no fuera que la diferencia entre marca y falta tiene tanta importancia teórica.

Se halla así la consistencia del viejo cowboy, James Gardner, en aquella serie *Maverick*. Porque ni Bret, ni Bart (ni el primo ocasional que a veces actuaba en la serie, pero de éste ya no estoy seguro) marcaban las cartas. Jugaban lealmente.

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

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

Notas

¹ J. Lacan, *La logique du fantasme*, seminario XIV, lección del 21 de junio de 1967 (inédito).

² Umberto Eco, *La estructura ausente*, Lumen, Barcelona, 1972, p. 260.

³ Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1971. Cf. el prólogo de Lévi-Strauss, *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, pp. 13-42, y esp. pp. 36 y sq.

⁴ J. Lacan, *Écrits*, Ed. du Seuil, París, 1966, p. 821.

⁵ *Ibid.*, p. 826.

⁶ AA.VV., *El Deseo y la perversión*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968. Cf. *El fetichismo*, Guy Rosolato, pp. 11-48.

⁷ Max Graf, *Le cas Nietzsche-Wagner, Cahiers de l'Unebévüe*, ed. Buchet/Chastel y E.P.E.L., París, 1999. Cf. pp. 55-56 y passim.

Los negados y las existencias equivocadas (y una digresión sobre el monólogo interior)

Dejaremos aquí momentáneamente en suspenso ciertos aspectos técnicos de la negación: el recordado ejemplo de Freud, la importancia en *La interpretación de los sueños* de las formas que sustituyen a la negación y la contradicción (que el inconsciente no conoce), la sensación de parálisis, por ejemplo y especialmente, y abordaremos en este artículo una forma particular y masiva de negación que se caracteriza por aplicarse en un caso sobre el propio yo, y en otro sobre la existencia. Buscaremos situar el sentido de las expresiones populares “ser un negado” y de otra expresión afín: “vivir una existencia equivocada”, donde la negación recae casi imperceptiblemente sobre la vida. Hagamos, pues, un poco de psicología, aunque esté un tanto denostada.

Los negados son un grupo, predominantemente de obsesivos —para usar categorías psicopatológicas que nos son más próximas—, pero tal vez se cuenten también en este grupo una buena cantidad de histéricos y fóbicos, al que en principio se reconoce entre pares por situarse por debajo de sus posibilidades, o, al menos, de lo que se espera que haga el común de la gente. El negado es aquel que podría... Si pudiera. Si se animara. Pero el caso es que finalmente todo ocurre como si no quisiera. Lo caracteriza una cierta cobardía frente al deseo, una cobardía moral. Las marcas del partenaire lo disuaden. Lo mantienen en los límites de su cómodo yo. A diferencia de los pollerudos, los maricones (en el sentido “de barrio” y no en el de orientación sexual) y los vestidos-por-la-mamá, el negado no encuentra una identidad en su accionar. Básicamente, niega su propio yo. Los otros tres (maricones, pollerudos y vestidos-por-la-mamá),

en cambio, tienen menos dificultades con su identidad. Sus problemas, eventualmente, son otros.

Definamos estas expresiones. Los vestidos-por-la-mamá son rápidamente reconocibles por su pulcritud. Cierta brillo en su ropa. Ese brillo materno, suerte de lustra muebles, de Blem, aplicado sobre una buena presencia un poco fuera de moda, llama a pasarles la franela. Están peinados como para ir al colegio. Y jamás usarían su corbata en algún juego erótico. Probablemente, y casi seguramente, han ido al secundario con una valijita y no con los libros dispersos bajo el brazo o sujetos con una liga. Cada tanto sufren de un molesto orzuelo –Valabrega *dixit*¹– que no se empeñan demasiado en ocultar. El deseo materno se hace carne, perfora la superficie.

Los maricones son conocidos por todos y el epíteto es ciertamente popular. El maricón se caracteriza por sustraer su deseo al grupo de pertenencia. Su presencia se recorta claramente en ese grupo. Está con los otros, pero ocupa un lugar distinto, de excepción. No se entrega. Si todos los amigos del barrio, la barra, “salen de putas”, si van a un “privado”, él no va. En esto linda con el negado, y se hace difícil a veces y en algunos aspectos encontrar la línea que los separa.

El pollerudo por su parte vive bajo la protección de alguna mujer. En ese “*duomo*”, bajo el que permanece, le da sentido a su vida. Por esto, cree firmemente en el título de una novela de Ballard: *La bondad de las mujeres*. Su existencia se ve así amparada. Pero no es maricón ni lo viste su mamá. Desea una existencia independiente y no se atreve a pegar el salto. La zona muerta que llevamos dentro², el núcleo inercial propio del ser humano y tan patente en él –ese semimuerto que la práctica del psicoanálisis esquiva por buenas razones, y sobre todo por

su efecto de boomerang—, tiene más fuerza que el impulso que lo inclina a abandonar las polleras. Por supuesto que esto corta abruptamente su performance sexual. No lo imaginamos “tirándosele encima a una mina”.

Los pelotudos constituyen otro grupo que deberíamos diferenciar y agregar en este primer esbozo. Muestra rasgos de todos los otros. No obstante, según creemos, lo que define al pelotudo es que, metafóricamente hablando, no salió nunca de su casa. No sabe lo que es la vida, diría una abuela. Su psicología es cercana a la del débil mental en el terreno de la adaptación social y sobre todo en su accionar sexual. El pelotudo es un “percentil setenta” de la sexualidad, pero en todos los ámbitos.

Sea como sea, en ninguno de estos cuatro grupos la negación, aunque se encuentre presente de diversos modos, juega un papel definitorio. No afecta la existencia ni el yo de estos individuos.

Pasemos a las existencias equivocadas. En ocasiones, uno entra a un banco y ve a un cajero y piensa: “No debería estar allí. Quizá debió trabajar en un circo, como Fellini. O cazar leones en África, como Robert Redford”. Y no mencionemos a las cajeras. Creo que se reconocerá la idea y el concepto de existencia equivocada en lo que hoy en día se llaman las “ocho cuarenta”. Estas nuevas madamas negocian el comercio sexual (si es completo, sus adicionales, si la relación oral es con o sin, etc.) como si estuvieran detrás de un mostrador en una dependencia pública. Se desempeñan de un modo tan natural que se ve inmediatamente que están haciendo otro trabajo.

El personaje que resulta de una existencia equivocada se caracteriza por la mediocridad y la resignación, un adormecimiento vital. Es casi todo fastidio, regularidad. Tramita su vida. Como algunos obsesivos, se intuye que apresura su muerte y quiere envejecer de prisa.

El negado no emprende nunca su existencia. Está más acá de ella. Es lo que Sartre detestaba. Odiaba a la gente que “se economiza”. Que no emprenda la vía de ningún deseo significa que no se va a extraviar. Y esto lo distingue de la existencia equivocada. Pero no es que este último haya elegido a sabiendas su rumbo en la vida. Solo se vio envuelto por ella, sin saber cómo. Este personaje sabe que el compromiso y eventualmente el acto lo van a modificar. El negado se niega en primer lugar a sí mismo. Encuentra en cierta forma en ello su nombre propio. Una tía diría: “¡Este chico! No sabe disfrutar de la vida”. Alejo Carpentier, en cambio, escribiría: “En esta ciudad, veo muchos rostros y pocos destinos.”

El hecho de que la negación provenga en un primer momento desde él mismo lo emparenta, digámoslo nuevamente, al nombre propio. Allí el negado se llama y, luego, es llamado (y muchas veces por un sobrenombre injurioso). Pero esto obstaculiza hasta cierto punto su reconocimiento de negado en tanto tal. No es fácil de distinguir a simple vista. Hay que mirar dos veces.

Si el obsesivo niega sus objetos en una serie interminable de metonimias fálicas, si el desplazamiento y la anulación, un cierto congelamiento, son sus mecanismos favoritos, el negado niega directamente y sin más mediación al yo: se sustrae así a todo impulso.

Un término de Freud describe ampliamente al negado: el “yo de placer purificado”. Este personaje no admite ninguna vulneración del placer. Incluso si hay que construir la escena primaria típica de un negado, esta es apacible, tranquila. Los padres cogen, sí, pero no pasa nada. No se mueven... Y él podría estar ahí o no, y es lo mismo. La escena primaria de la

existencia equivocada, por su parte, es accidental, contingente. Un acto descarriado. Fue a partir de allí que salió de madre.

Permítasenos ahora una digresión. Se ha estudiado muy poco en psicología y psicoanálisis el llamado diálogo (o monólogo) interior. La técnica de asociación libre no se presta para esto. Pero el caso es que a la observación, es decir muy simplemente preguntando, se encuentran dos grupos de diálogos mentales. Hay gente que se habla a sí misma. “¿Cómo no vas a ir?” “¿Por qué hiciste eso?” O bien, “Tendrías que haberle contestado...” Y otro grupo, en cambio, raramente habla consigo mismo. Se trata de gente que no apela a sí misma por su nombre propio. No se dice: “Juancito, tenés que ir al supermercado”. O bien, piensa mientras va acompasadamente por la vereda: “¡Tú, tú la dejaste ir!” Siempre está presente un diálogo con otras personas. El ejemplo típico de este caso es el síndrome de Voltaire. Como se sabe, Voltaire rumiaba durante la noche entera, en soledad, insomne, las discusiones que horas antes había mantenido en las reuniones parisinas que frecuentaba. Estaba en juego lo que debió haber dicho y no dijo, lo que no se le ocurrió en el momento preciso, la respuesta justa, en el escenario de un diálogo con sus contemporáneos. Es factible que estas dos modalidades participen e incidan en otro tema que el psicoanálisis anunció tempranamente y dejó en el tintero hasta la fecha: la censura entre preconsciente y conciencia. Pero es difícil de asegurar porque sabemos tan poco de aquél diálogo como de esta última censura.

Por supuesto, dejamos aquí de lado otras formas descompuestas o más complejas del monólogo interior: el yo concernido como “él”, la autorreferencia en tercera persona, Y, asimismo, el “nosotros”, la tercera persona del plural, en lugar del yo, incluyéndolo (en este caso, más próximo de la

neurosis). Las formas psicóticas, paranoicas, en las que la voz resulta cortada del monólogo interior (la alucinación, ni más ni menos) merecen también ser estudiadas en profundidad (sobre este punto sí existen algunas indicaciones en la teoría psicoanalítica⁴). Al revés, la oración, la súplica –en este caso, se habla al Otro– es otra forma de monólogo interior. Pero que linda con la palabra dirigida al otro.

Obviamente hay que preguntarse si hay formas mixtas de monólogo interior, e incluso si no son lo más común. La primera impresión es que deberían presentarse. Una persona que se habla a sí misma también tendría la capacidad mental de dialogar con otros. Y al revés, alguien que casi siempre habla mentalmente con otros en alguna ocasión podría dirigirse a sí mismo. Pero la frecuencia con que esto ocurre basta para distinguir dos grupos. El corte, estimo, debería ubicarse en el hecho de que el sujeto se dirija a sí mismo como “yo”, por su nombre, o que lo haga como “otro”. En un caso se trata de monólogo y en el otro de diálogo, según vemos llegados a este punto. Y esto, al permitir definir los términos, muestra que la referencia que se encuentra en los textos es bastante confusa. De pronto se habla de diálogo, y de golpe se cambia al monólogo. Incluso, se trata a estos términos como sinónimos.

Tampoco sabemos gran cosa del momento de constitución de la rumia interior. Por ejemplo, si aparece cuando desaparece el juego o se va desarrollando en la latencia, etc. Es difícil creer que pueda constituirse con anterioridad a la disolución del Edipo y la identificación al superyó. Sin embargo, nada impide que un niño de tres o cuatro años siga jugando mentalmente con sus objetos, cuando cierra los ojos, y los haga hablar. Y, además, ¿qué y cuándo se decide que se siga un camino u

otro, el del monólogo o el del diálogo interior? Técnicamente, ¿cómo inciden estos modos en la asociación libre? Cuando el paciente se calla, cartesiano como es, no podría dejar de pensar. Cuando Freud sustrae sus pensamientos, en el famoso ejemplo de olvido, en *Signorelli*, sus asociaciones remiten a una conversación anterior que reproduce mentalmente⁵. Pertenecía, pues, al grupo de los que dialogan con otra persona. También podríamos curiosear que ocurre en los sueños: cómo se representa en ellos el yo del soñante. Si está presente, o siempre ausente, o si se encuentra identificado, múltiplemente identificado (en todos los elementos del sueño, como quería Freud), y como se compadecen estas formas con el monólogo (diálogo) interior (si encontramos cómo hacerlo). El tema del niño imaginario –el “hermanito” que bien puede haber tomado el lugar del ángel de la guarda–, tan cinematográfico, está, se ve a simple vista, emparentado con estos temas.

Se reconocerá en una de las formas del diálogo interior la identificación especular y las figuras del prójimo que resultan posteriormente. En otra, en el monólogo, son visibles cuestiones ligadas al superyó, al Ideal. ¿Una forma es más primitiva que la otra? ¿Alguna de las dos supone un nivel mayor de abstracción, un grado más alto de simbolización, o son completamente equivalentes? Además, ¿se distribuyen en alguna relación con la diferencia de los sexos? Cabe suponer, por otro lado, que algún tipo de incidencia de estos modos en el yo del discurso, en la enunciación y el enunciado, debe operarse. En todo caso, por el momento, solo podemos afirmar que ambos ligan con las fantasías diurnas. Y, por sobre todo, refieren a una representación de la vida, a la forma en la que el yo está plantado en ella y sueña despierto.

Los negados —y volvemos con esto a nuestro tema—, suponemos, mantienen su diálogo interno con otro y son remisos a hablarse a sí mismos. La negación del yo que ejercitan va en ese sentido. Por el contrario, las existencias equivocadas, según creo, son más superyoicas y no sería nada raro que lleguen a alguna forma de autorreproche. Esta observación nos indica que los melancólicos son la fuente más cercana de la que el psicoanálisis dispone para estudiar el monólogo interior (otra fuente la constituyen en ciertos casos los restos diurnos de los sueños). Se recordará el “rasgo logomáquico” que había, hace años ya, introducido la enseñanza de Oscar Masotta. La discusión —la guerra— sobre palabras, que define a aquél rasgo a la que se entrega el melancólico, puede formar parte de su diálogo interior, o exteriorizarse directamente en su vida.

La existencia del negado debemos concebirla neutralizada, afectada por un signo menos. La vida que no se atreve a emprender es interna, inconsciente. Al contrario, la existencia equivocada aparece en positivo y, en todo caso, la existencia “verdadera” es externa. Por eso, según creo, constituyen los grupos principales a los que hay dirigir la atención. Se presentan así, hasta cierto punto, como el marco de referencia de la descripción.

El suceso que hay que suponer —el trauma nunca acontecido pero que ronda por allí— en la historia de la existencia equivocada es una sodomización. El padre sodomiza al hijo, que desde entonces pierde el rumbo. Solo le queda esconderse y permanecer quieto y anónimo. Su goce resultó profundamente dañado. El negado a su turno nos hace suponer una fantasía de embarazo. El negado tuvo un hijo al que cuida (como a sí mismo). Y cualquier accionar sexual, cualquier acto

de imposición fálica delata su labilidad sexual y su pecado de juventud.

Los negados y las existencias equivocadas, ¿son categorías esencialmente masculinas o también conciernen a la mujer? Es difícil definir a una mujer como “negada”. Igualmente, sin duda, todos conocemos alguno que otro caso. No obstante, la mujer parece estar siempre ofrecida al rescate. La responsabilidad recae así del lado del hombre. Otro tanto ocurre con las existencias equivocadas: no parecen afectar a las mujeres. Es que ambas cuestiones remiten a un tema fálico. En ese sentido, lo que se presenta como paralelo de la existencia equivocada en la mujer atañe ante todo a la maternidad. Y el resultado en todo caso es la frustración. La negación del ser femenino, si existe, no cambia mucho el estado de cosas. Podría decirse que es una negación agregada a otra negación.

La sociedad —especialmente las instancias de representación política, las instituciones a las que se podría recurrir— proporciona hoy día al negado una forma de ahorro libidinal importante: lo “ningunea”. Esto le economiza la tarea de accionar sobre su yo. Hasta puede ser que ría y recupere algo de la ironía que falta al neurótico⁶. Este hecho, por otra parte, explica en gran medida por qué razón la expresión está prácticamente en desuso.

Negados y existencias equivocadas participan de una posición en la vida, una forma de plantarse, que se prolonga en el ensueño materno. Al ser formas no reconocidas, denegadas, del dormir despierto —al llamar de algún modo al despertar esto se hace visible: uno quisiera sacudir de las solapas al negado y a la existencia equivocada, ponerlos en camino, hacerles de padre—, se sitúan eventualmente en relación con un sueño

de otro. Y propiamente, como hemos dicho, con el sueño de la madre. No se diferencian mucho en esto de maricones, pollerudos, pelotudos y vestidos-por-la-mamá. Pero en estos cuatro últimos casos, el deseo materno es más inmediato. Ni falta que hace reconstruirlo. No hay lugar a deducirlo.

Como de costumbre, la cosa es saber con qué cara se salió de la castración. Ahí está todo. Ese instante de soledad ante el descubrimiento, que nos sorprende agarrados de dos palitos, es nuestro futuro. Si el nenito confrontado a ese momento cruel le pide a la mucama un té con leche... No habrá remedio. Pero sabremos que pertenece al grupo de los que dialogan con un otro imaginario.

Pelotudos, maricones, pollerudos, vestidos-por-la-mamá, negados y existencias equivocadas son –ahora que están juntos, en fila y duritos, se observa un rasgo endogámico en todos ellos–, pues, más que simples insultos y epítetos, y constituyen, estrictamente hablando, entidades de una psicopatología de la vida cotidiana. La esfera del sexo se les presenta como algo privado, ajeno a la comunicación. Esa sustracción, formada por un núcleo de goce que se pretende personal, altamente singular, que les ha llovido del cielo, los individualiza, pero los aparta del conjunto. Ese goce sexual es *onírico* antes que masturbatorio. De ahí sus vicisitudes con la seducción. El *savoir-faire* de la lengua –el saber semiótico y figurado como un plus, desde el punto de vista de la comunicación, que se imbrica en la constitución de la lengua en tanto tal–, ligado a la sexualidad, queda de lado. La *sensación de parálisis*, la parálisis misma, ha dejado la esfera del sueño y pasa resueltamente a su vida sexual. Y podrían decir confrontados al objeto: “*No, no es mi madre*”.

Por ejemplo, para concluir con un ejercicio de aplicación, al padre

de Juanito (él, el pobre, tan vapuleado: merece ser recordado), agente y, si se quiere, coautor del olvido *aliquis*⁷ (el *alguien* pegado a *Signorelli* en las *Obras Completas* de Freud, como por casualidad), cuando lo pescamos sorprendido, ¿qué le cabe?

Notas

¹ Cf. Jean-Paul Valabrega, *El problema antropológico del fantasma*, en *El deseo y la perversión*, AA.VV., Sudamericana, Buenos Aires, 1968, esp. pp. 213-214. Valabrega, en este elogiado artículo, especifica que las manchas, orzuelos, etc. remiten al esperma (paterno) que el niño recibe en su paso por el vientre materno, durante su gestación, a consecuencia del deseo materno de pene. Sigue así parcialmente la construcción realizada por Freud en el caso del hombre de los lobos.

² J. Lacan, *El deseo y su interpretación*, lección del 26 de noviembre de 1958.

³ La apelación despectiva de “percentil setenta” –el percentil es una unidad de medida de los tests de inteligencia– se usaba, en cierta época, en la Carrera de psicología de la UBA (cuando todavía no era Facultad) para distinguir un grupo que sin llegar a la debilidad mental, que se sitúa por abajo de ese percentil, linda con ella.

⁴ Cf., por ejemplo, *El deseo y su interpretación*, lección del 20 de mayo de 1959. Lacan ha mencionado, asimismo, la relación que se presenta entre el discurso interior, que duplica y generaliza la relación amo-esclavo, y la idea de libertad. La libertad “individual” es hasta cierto punto una idea delirante, cf. J. Lacan, *Les psychoses*, Seuil, París, 1981, pp. 150 ss. Por ejemplo, en el seminario mencionado leemos: “Me parece indiscutible la existencia, en el individuo moderno, de un discurso permanente de la libertad” (p. 150).

⁵ Freud recrea y sustrae de la charla una conversación de un colega con un paciente: “Tú sabes muy bien, señor, que cuando eso ya no es posible pierde la vida todo su valor”, decía el paciente. En *Psicopatología de la vida cotidiana*, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 757.

⁶ Para este punto, cf. J. Lacan, *Réponses à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse*, en *Cahiers pour l'Analyse* n° 3, Seuil, París, 1972, pp. 10-11. Leemos allí: “En cuanto la enfermedad es la neurosis, la ironía falla su función; el hallazgo de Freud fue haberla reconocido a pesar

de todo, mediante lo cual la restaura en su pleno derecho, lo que equivale a la cura de la neurosis”.

⁷. Para este punto y en relación con este dato, cf. en *Le cas Nietzsche-Wagner*, de Max Graf, ed. Buchet/Castel y EPEL, París, 1999, el posfacio *Exoriare aliquis*, de François Dachet, esp. p. 133.

La Rückfrage: Husserl y Freud

1) Si puedo aproximar la unidad del sujeto pero no capturarla definitivamente, si la empresa de esta apropiación es siempre y continuamente fugitiva, si escapa –como dice Merleau-Ponty– en el último momento, si cuando intento aprehenderme como sujeto me encuentro como objeto, entonces la estructura del *cogito* es emparentable a una serie convergente. En tal caso debemos preguntarnos por qué razón la filosofía no se ha detenido en ello. Sabemos que los filósofos se han ocupado de comentar la relación del *cogito* con el punto de fuga de la perspectiva y la idea de cero en matemática, por ejemplo.

Pero, ¿qué hay en el número entero para que se sustraiga su parentesco con el *cogito*? En el sistema de Frege, para sugerir una respuesta, el cero es asignado al concepto de lo no idéntico. ¿Si el cogito fuera asimilado a la serie de los enteros, el pienso debería definirse por su no-identidad o su imposibilidad? Para la búsqueda de una certeza filosófica, no arrostraría ganancia ninguna. Por el contrario, implicaría que el *cogito* es imposible o no idéntico a sí.

Es necesario, desde aquí, buscar una base apodíctica y no axiomática al número entero. Fue esta, en buena parte, la tarea a la que se prometió Husserl. Sus primeros escritos, se sabe, versan sobre filosofía de la matemática. En 1887 escribe *Sobre la significación del número* y en 1891 *Filosofía de la*

aritmética. Además, era pregunta frecuente, entre sus alumnos y continuadores, si el modelo de constitución del objeto en Husserl era matemático. Se discutió esta cuestión en una famosa conferencia de E. Fink: *Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl*¹, que contó con la participación de Biemel e Ingarden. En tercer lugar, la preocupación de Husserl por la física de Galileo y Copérnico y, en general, por el proyecto de matematización de la naturaleza fue constante. El filósofo redujo la tesis copernicana, por ejemplo, demostrando que estaba subterfundida por una presuposición trascendental: una tierra origen de toda determinación cinética objetiva². Correlativamente definió la evidencia galileana como la certeza de que las cualidades se objetivan en formas exactas. Por último, en la *Krisis*³, Husserl intenta reducir el origen de la geometría. Esta supone una reducción trascendental ya allí. La búsqueda de un fundamento apodíctico de la ciencia y, en especial, de los eidéticos materiales (la geometría y la aritmética) es, pues, constante.

2) La *Krisis* parte de un hecho negativo: la ciencia expulsó su sentido originario. El fenomenólogo debe, hoy, advenir allí donde la ciencia “reprimió” el sentido del fenómeno y restablecer su sentido. En *El origen de la geometría* leemos: “La transmisión por herencia de las proposiciones y del método (de la geometría) necesario para la construcción lógica de proposiciones siempre nuevas, de idealidades siempre nuevas, puede precisamente proseguir su curso ininterrumpido a través del tiempo, aun cuando no ha sido heredado el poder de reactivación de los archi comienzos y, en consecuencia, de las fuentes de sentido para toda etapa ulterior. Lo que hace,

pues, defecto, es justamente lo que estaba dado, o más bien ha debido dar a todas las proposiciones y teorías un sentido archi originario que se debe siempre nuevamente poner en evidencia. Va de suyo que el sentido de verdad originaria una vez perdido se ha tornado tan poco sensible que la necesidad misma de la *cuestión de retorno* correspondiente ha debido ser despertada, y, más aun, que el sentido verdadero de esta cuestión haya debido ser descubierto, en principio”⁴.

El subrayado, en la cita, traduce el vocablo alemán *Rückfrage*. Se trata de un peculiar modo de temporalidad que Husserl pone en juego en este texto. Hay un origen de la ciencia que sólo se constituye a posteriori. La crisis de la ciencia, cuya tradición se hereda desde hace milenios sin ofrecernos su sentido, determina este origen problemático. Desde entonces la comprensión buscada (el núcleo proto originario de apodicticidad de la geometría) reposa sobre el carácter no comprensible de la cadena histórica de la geometría fáctica. Husserl, el fenomenólogo, adviene a ese lugar con la intención de develar su sentido oculto y enajenado inicialmente. Pero su tarea se marca, necesariamente, por el *retardo*. No hubo origen puntual. O dicho de otro modo, origen y comienzo se distinguen rigurosamente.

Las categorías de *a posteriori* y retardo son de uso masivo en Freud. El modelo de la temporalidad propia a la transmisión de las ciencias en Husserl es homólogo al campo de la psicopatología freudiana. *Nachträglichkeit* (*a posteriori*) y *Verspätung* (retardo) equivalen a esta *Rückfrage* (pregunta de retorno) de Husserl. Leemos por ejemplo, en Freud: “Nos encontramos aquí ante el caso de que un recuerdo despierte un afecto que no pudo suscitar cuando ocurrió en calidad de

vivencia porque en el ínterin las modificaciones de la pubertad tornaron posible una nueva comprensión de lo recordado. Ahora bien, este caso es típico de la represión que se produce en la histeria. Siempre comprobamos que se reprime el recuerdo, el cual sólo *posteriormente* llega a convertirse en un trauma. El motivo de este estado de cosas radica en el *retardo* de la pubertad con respecto del restante desarrollo del individuo”⁵. Tenemos así dos conceptos comunes:

– *a posteriori*: hay un origen que en primera instancia no se plantea como tal (el trauma en Freud, el sentido de la ciencia en Husserl);

– *retardo*: sin el desarrollo de la ciencia (el desarrollo sexual en Freud) la cuestión no se plantea (no hay crisis de las ciencias, ni síntoma).

Jean Petitot se ha preguntado: “¿Cómo un filósofo puro pensando de modo puramente filosófico la cuestión histórica de la pura transmisibilidad de las ciencias puede producir, con este fin, una figura de la temporalidad isomorfa a la del psicoanálisis?”⁶. Antes de intentar establecer un nexo entre objetos tan distantes como los eidéticos materiales y la psicopatología freudiana hay que observar que, en el caso de Husserl, su método se encuentra, en el dominio que examina, sin haberlo aplicado antes. En efecto, ¿cómo reducir un triángulo, por ejemplo? En este caso en particular, como en todo el dominio de los eidéticos materiales, encontramos *idealidades ya allí*. ¿Qué podría reducirse de un número? ¿Cómo aplicar sobre estos objetos el método de variaciones libres? (Se ve aquí, y solo voy a señalarlo, la concurrencia existente entre el trauma y el número entero.)

Los eidéticos materiales son –como se dice de ciertas prendas–

objetos *prêt-à-porter*. Un triángulo es una reducción *prêt-à-porter*, una reducción lista para usar.

La convergencia entre Husserl y Freud no se halla, pues, ni en los objetos ni en los sujetos. Si el método se encuentra sin haberlo aplicado, entonces *no hay sujeto del método*. El método ya allí explica por qué la temporalidad reviste esta extraña forma. El inconsciente freudiano es, asimismo, un saber sin sujeto. La transferencia, es obvio decirlo, es el homólogo psicoanalítico de esta temporalidad. Ni Freud ni Husserl dieron jamás cuenta de esta cuestión.

Pero si es verdad que el interés fundamental de Husserl se dirigía a la matemática: ¿por qué construyó un método que no podía aplicarle? La reducción no permite explorar este dominio, tampoco hacer avances sobre él. Respecto del dominio matemático, el método fenomenológico no traza ningún camino, en todo caso lo desanda. Husserl recusa su propia invención, descubre su invento en el instante mismo en que lo crea. Esta suerte de inversión produce una suposición: la intersubjetividad, característica constitutiva del sujeto trascendental, intuye los eidéticos materiales, en la medida misma y toda vez que hay transmisión fáctica de la ciencia. El sujeto trascendental sirve a la deducción de un método circular en el campo de la geometría cuya operación es la intuición del sentido proto originario de la ciencia. Bajo esta operación se esboza un fundamento apodíctico del número entero.

Notas

¹. Cf. E. Fink, en *Husserl, Cahiers de Royaumont*, Ed. de Minuit, París, 1959.

² Cf. E. Husserl, *Investigaciones fundamentales sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza*, inéditos.

³ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, vol. VI, M. Nijhoff, La Haya, 1954.

⁴ E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. e introd. de J. Derrida, P.U.F., París, 1962.

⁵ S. Freud, O.C., B.N., tomo I, *Proyecto de una psicología para neurólogos*, p. 254 (el subrayado es mío).

⁶ J. Petitot, *Psicoanálisis y fenomenología*, en revista *Analytica*, n° 10, París, 1978, p. 27.

Apuntes sobre Merleau-Ponty, el *cogito* y el inconsciente freudiano

1) *Pensar el pienso*. La obra de Merleau-Ponty muestra una conciencia dirigida a un mundo preobjetivo. Esta conciencia originaria se opondrá tanto a la conciencia “común” del racionalismo, al sujeto clásico de la tradición gnoseológica, como al objetivismo, a la imposición del objeto (el empirismo, pero también la ciencia y el psicoanálisis). La tarea principal de los primeros libros de Merleau fue situar y describir ese mundo primordial, salvaje, fuera de la reflexión racionalista. La operación que tematiza el acceso se llama sobrerreflexión. Veremos que es concomitante a una autoafección de los sentidos, uno de los temas más recurrentes en este autor.

“Mi solo cuerpo —dice Merleau-Ponty— como director escénico de mis percepciones, ha reducido a nada la ilusión de una coincidencia entre mi percepción y las cosas. Entre ellas y yo existen ahora poderes ocultos, toda esa vegetación de fantasmas posibles a los que solo domina en el acto deleznable

de la mirada. Ya sé que no es únicamente mi cuerpo el que percibe; pero solo sé que puede impedir que perciba, que sin su permiso no puedo percibir nada; en el momento de la percepción se esfuma y la percepción no lo sorprende nunca percibiendo —es este el punto que Merleau busca con obstinación—. Si mi mano izquierda toca mi mano derecha, siento la izquierda, y en la medida misma en que la siento, dejo de tocar la mano derecha con la izquierda. Pero este fracaso de último momento no quita toda su veracidad al presentimiento que yo tenía de poder tocarme en el acto de tocar: mi cuerpo no percibe, pero está *como construido* en torno a la percepción que a través de él se realiza; toda su disposición interna, sus circuitos sensorio-motores, las vías emergentes que controlan y desencadenan los movimientos parecen prepararlo para una percepción de sí mismo, aunque no sea nunca a sí mismo a quien percibe o quien lo percibe”¹.

La empresa que Merleau-Ponty examina aquí, designada como problemática, en otro texto, *El ojo y el espíritu*, es calificada como posible: “Él —el cuerpo—, que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer, entonces, en lo que ve, el “otro lado” de su potencia vidente. *Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo*”².

¿Qué hace que Merleau, en su último libro entregado a imprenta, designe como posible y efectivo un acto manifiestamente impracticable y enunciado como tal en sus obras mayores?

Los sentidos del cuerpo son el lugar elegido para una autorreflexión, una autoafección que propone una presencia del ser ante sí y a través de sí mismo. Es la certeza que Merleau-Ponty opone a Descartes. El tacto, la visión, el oído, originan

un nuevo cogito. Presenciamos una formulación renovada del cogito cartesiano. Sin embargo, esta investigación de la autonomía de la conciencia encuentra, en definitiva, un imposible: el riesgo de aniquilar al sujeto. En términos cartesianos, ¿cómo podría pensar que pienso sin abolirme? ¿Cómo decir que hablo? ¿Cómo verme viendo? ¿Cómo tocar mi tacto? ¿Cómo oírme hablar?

2) *Límite del cogito y mutilación.* El límite que hallamos en Merleau –común a toda la reflexión fenomenológica y a toda forma de absolutización de la conciencia– puede interrogarse desde el psicoanálisis. ¿Cómo pensar en él la relación cuerpo/mente? Esta relación comporta una mutilación. Si el objeto (a) es mental y corporal a la vez es necesario que sea elidido para que esta distribución pueda aparecer. En efecto, ¿cómo verme viendo? Arrancándome los ojos. Tal mutilación me privaría de subjetividad y, al mismo tiempo, me proporcionaría objeto. La flexión de la conciencia oculta esta faz de separación del objeto. La alienación de la conciencia, en esta perspectiva, resulta un eufemismo. La conciencia de sí oculta esta pérdida original y preontológica. Es en razón proporcional al desconocimiento de tal mutilación que se producen las marchas y contramarchas de la fenomenología de Merleau-Ponty: la diferencia, por ejemplo, entre la efectuación de la reflexión de los sentidos sobre sí y su mera posibilidad, que ubicamos antes. *Pero si pudiera, como Edipo, ver mis ojos arrancados, mis propias órbitas vacías, entonces, sólo entonces, la reflexión se cumpliría.*

Es el punto que debemos cernir para escapar a la dialéctica de cuerpo y alma, totalidad y significación.

3) *El cogito tácito.* “Aquel que duda –dice Merleau-Ponty–

no puede, dudando de ello, dudar que duda. La duda, incluso generalizada no es una nadificación de mi pensamiento, no es más que una pseudonada, no puedo salir de mi ser, mi acto de dudar establece él mismo la posibilidad de una certeza, está allí para mí, me ocupa, yo estoy comprometido, no puedo fingir no ser nada en el momento en que la cumplo”³.

Si sustituimos en esta cita dudar por pensar nos vemos conducidos al punto más álgido del problema: “Aquel que piensa no puede, pensando en ello, pensar que piensa. El pienso, incluso generalizado, no es más que una pseudonada, no puedo salir del ser, mi acto de pensar establece él mismo una certeza...”

(En otro texto Merleau cierge de otro modo el mismo tema: “Si no comenzara atribuyéndose la idea verdadera, la adecuación interna de mi pensamiento con lo que pienso o el pensamiento en acto del mundo, tendría que hacer depender todo “pienso” de un “pienso que pienso” y éste de un “pienso que pienso que pienso”, y así sucesivamente”⁴.)

También podemos sustituir dudar por hablar: “Aquel que habla no puede, hablando de ello, hablar que habla...” Estas sustituciones se autorizan desde el momento que la duda cartesiana permite capturar la certeza del pensamiento. Finalmente, la figura del genio maligno me propone la certeza del “pienso” en la existencia: aun cuando me engañe será preciso que yo esté allí, pensando y ofrecido al engaño.

Así podemos aislar tres dimensiones problemáticas en la concepción cartesiana del cogito:

- El pienso como objeto de pensamiento;
- El lenguaje: la imposibilidad de decir que hablo;
- La duda generalizada.

Estas tres dimensiones giran en una misma órbita: su infinitización en una serie convergente.

Considerando el *cogito* de este modo es menester duplicar la relación con el lenguaje: “La palabra es, pues, esta operación paradójica con que intentamos alcanzar, por medio de palabras, cuyo sentido nos es dado, y significaciones ya disponibles, una intención que por principio va más allá y modifica, fija por sí misma en último análisis, el sentido de las palabras por las cuales se traduce (...) por esto hemos sido llevados a distinguir una palabra secundaria que traduce un pensamiento ya adquirido y una palabra originaria que la hace existir en principio para nosotros mismos como para el prójimo. (...) Un pensamiento que busca establecerse y que no llega a ello más que plegando a un uso inédito los recursos del lenguaje constituido. Esta operación debe ser considerada como un hecho último puesto que toda explicación que se quiera dar de ella (...) consiste en sumarla en negarla”⁵.

Merleau lee a Descartes distinguiendo ambas dimensiones: “El *cogito* que obtenemos leyendo a Descartes (...) es, pues, un *cogito* hablado, puesto en palabras, comprendido sobre el terreno de las palabras y que, por esta misma razón, no alcanza su meta (...). Yo no podría incluso leer el texto de Descartes si no estuviera, antes de toda palabra, en contacto con mi propia vida y mi propio pensamiento y si el *cogito* hablado no encontrara en mí un *cogito* tácito”⁶. Y, más adelante, Merleau agrega: “Más allá del *cogito* hablado, aquel que es convertido en enunciado y en verdad en esencia, hay claramente un *cogito* tácito, una experiencia de mí por mí. Pero esta subjetividad indeclinable no tiene sobre sí misma y sobre el mundo más que una captura deslizante”⁷.

El cuerpo cognoscente se liga íntimamente a este cogito. A este respecto Merleau dice: “El mundo y el cuerpo ontológicos que rehallamos en el corazón del sujeto no son el mundo como idea o el cuerpo como idea, es el mundo mismo contractado en una aprehensión global, es el cuerpo mismo como cuerpo cognoscente”⁸. Este concepto tematiza al *cogito* tácito. Hay una reflexión corporal donde podría aprehenderme fuera del terreno del pensamiento, en un suelo más originario: “Hay una experiencia de la cosa visible como preexistente a mi visión, pero no es una fusión, coincidencia: porque mis ojos que ven, mis manos que tocan, también pueden ser vistos y tocados, porque en este sentido, ven y tocan lo visible y lo tangible por dentro, porque nuestra carne tapiza y hasta envuelve todas las cosas visibles y tangibles que, sin embargo, la rodean, el mundo y yo estamos uno dentro del otro...”⁹.

A partir de este momento el cuerpo cognoscente aparece en términos de una síntesis entre sujeto y objeto: “Nuestro cuerpo es un ser de dos hojas: por un lado cosas entre las cosas, y por otro el que las ve y las toca”¹⁰. Del mismo modo, Merleau escribe: “Mi conciencia está subtendida, sostenida por la unidad prerreflexiva y preobjetiva de mi cuerpo”¹¹. Y agrega: “La carne de que hablamos (...) es el enrollarse de lo visible en el cuerpo vidente”¹². Y aun: “Lo que llamamos carne (...) es medio formador de sujeto y objeto”¹³.

En resumen obtenemos los siguientes pasos: a) el problema del *cogito* cartesiano como infinitización; b) la búsqueda en el terreno de la percepción de una autoafección que se le sustituya y, correlativamente, el *cogito* tácito; c) finalmente, en su última gran obra, la carne, donde la autoafección se tematiza en el quiasma. La sobrerreflexión acompaña este

movimiento como su operación propia y muestra que sin el dato originario proporcionado por la conciencia no-posicional no podría establecerse la conciencia tética. La operación indica que mi percepción es la base de toda flexión ulterior sobre ella, pero, a diferencia de la conciencia posicional, no la integra en su esfera. De este modo, es un concepto estrechamente ligado al *cogito* tácito ya que lo descubre en situación. A la vez y en tanto que no produce una reflexión de los datos de la conciencia irrefleja, acompaña a la crítica que Merleau-Ponty hace al *cogito* parlante. Por otra parte, y en tercer lugar, la sobrerreflexión escapa al terreno de la palabra y el pensamiento, y, por esto mismo, complementa a la autoafección como su otra cara. En algún sentido la sobrerreflexión descubre la estructura del quiasma. Esta estructura acumula los siguientes hechos: a) la visión (lo visible) sobre el fondo de su inexistencia o su invisibilidad; b) la tendencia a verme viendo. Mi cuerpo se organiza en la suposición de que esta imposibilidad se va a realizar; c) el hecho de que puedo ver mi cuerpo pero sólo parcialmente; d) la inclusión recíproca del mundo y el cuerpo; e) la característica del cuerpo de ser cosa entre las cosas y el que las ve y las toca; etc.

El Uno es la tendencia de esta serie convergente producido como *Sum*. En su carácter metonímico es inalcanzable. Mientras que el “pienso que pienso” se construye en una esfera metafórica. El ser se desliza¹⁴. Cuando pienso que pienso el soy queda elidido, resta como enigma producido en el reenvío de la significación. La carne del mundo, la estructura de la carne, es la solución que Merleau propone a este enigma. Es el límite de la serie positivizado. La autoafección inicial no abre la serie infinita. Así, se ve de dónde toma su privilegio una filosofía de la ambigüedad.

4) *Saber no sabido*. Merleau-Ponty escribe *El cuerpo como ser sexuado* resumiendo los enunciados del capítulo V de la *Fenomenología de la percepción*. Leemos: “*El cuerpo como...*”, el cuerpo equivale a.... ¿Podría, quizá, decir: ¿El cuerpo expresa a...? Si el cuerpo expresara al ser sexuado sabría sustituirse a él, nos hallaríamos en el terreno de la metáfora. Esto operaría como el significante del ser sexuado y lo significaría. Es, justamente, lo que Merleau evita. El cuerpo y el ser sexuado forman una totalidad de integración, no de expresión. Merleau-Ponty lo desarrolla rigurosamente en este texto: la relación no es un signo, se trata de una encarnación. “... *como ser sexuado*”, como sujeto y objeto, sujeto en la existencia y objeto en el anonimato de la sexualidad, como ser y como sexuado. Esta expresión conjunta, ser sexuado, se hallará en el texto en función de una crítica a Freud; estas dos esferas se plantean como inseparables, no siendo tampoco legítimo sustituirlas al cuerpo. El ser sexuado no es el concepto del cuerpo.

“El cuerpo como ser sexuado”, este pivoteo del cuerpo, entre objetividad y subjetividad, es el lado “posible” de la represión, por donde Merleau intenta repensar el inconsciente freudiano. En efecto, Merleau-Ponty ubica con toda precisión la posición del saber no sabido en la obra de Freud, pero retrocede ante ella, deja de tomar en serio su propia crítica y utiliza, en cierta forma, el saber imposible, aunque no lo diga explícitamente, como un argumento de reducción al absurdo aplicado a la obra de Freud. Ciencia sin conciencia, decía Rabelais, es ruina del alma. Merleau al plantear la represión freudiana como un saber sabido en la ambigüedad, en el pliegue del cuerpo, define su crítica como una empresa redentora: Freud debe confesar el

pecado de lo imposible. “Así en la histeria y en la represión – escribe Merleau– podemos ignorar algo sabiéndolo totalmente porque nuestros recuerdos y nuestro cuerpo, en lugar de darse a nosotros en actos de conciencia singulares y determinados, se envuelven en la generalidad. A través de ella nosotros los “tenemos” aun, pero justamente lejos de nosotros”¹⁵.

Notas

¹. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970, pp. 25-26 (el subrayado es mío).

². M. Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Paidós, buenos Aires, 1977, p. 16 (el subrayado es mío).

³. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 457.

⁴. *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 66.

⁵. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 446-447.

⁶. *Ibid.*, pp. 460-461.

⁷. *Ibid.*, p. 462.

⁸. *Ibid.*, p. 467.

⁹. *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 155.

¹⁰. *Ibid.*, p. 171.

¹¹. *Ibid.*, p. 176.

¹². *Ibid.*, p. 181.

¹³. *Ibid.*, p. 183.

¹⁴. Cf. Seminario XVII, lección del 20 de mayo de 1979. Para todo este punto, cf. también: J. Lacan, *Maurice Merleau-Ponty*, en *Les Temps Modernes*, n° 184/185, 1961, pp. 245-254.

¹⁵. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 189.

A un siglo del encuentro entre fenomenología y psiquiatría

Hacia fines del siglo pasado habían fracasado los intentos de la psiquiatría tendientes a hallar, para el campo de la locura,

una entidad cuyo modelo fuera provisto por la parálisis general progresiva. Asimismo, las teorías localizacionistas clásicas comenzaban a perder credibilidad. Ni las infecciones causaban todos los males, ni el cerebro era un espejo puntual del organismo. El hiato que se presenta en la psiquiatría clínica será colmado, después de Kraepelin, por una tendencia cada vez más semiológica y un extraño “casamiento” con la filosofía fenomenológica.

Pero si es bien evidente el pasaje de las entidades a los síndromes, no lo es tanto el compromiso con la fenomenología de Husserl. La psiquiatría había dado sus primeros pasos junto a las descripciones botánicas de Linneo. Buscó, luego, consolidarse en la ciencia anatomoclínica. Nunca antes se había arraigado tanto en la filosofía. ¿A qué se debe, pues, este encuentro y por qué la conciencia se ofrece como objeto de esta concurrencia?

La *Psicopatología general* de Karl Jaspers marca un hito en la historia de la psiquiatría. En 1913 la aparición de este libro sella la unión de la psiquiatría y la fenomenología. En poco tiempo, la empresa de Jaspers será seguida por Erwin Strauss, Minkowsky, Von Gebsattel, por los discípulos de la escuela de Heidelberg.

Con *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger, publicado en 1927, se abre la segunda corriente de importancia: la escuela de Zurich, de L. Binswanger. La lectura de Heidegger que realiza el psiquiatra suizo funda la corriente llamada analítica del *Dasein*.

¿Pero qué aporta la filosofía, y en especial la fenomenología, a la encrucijada a la que aludíamos? La novedad que interesa en primera instancia, y para decirlo directamente, es el poder de reflexión de la conciencia, la función sintética de la

conciencia. Y hay que observar que esta función escapa, al menos parcialmente, al modelo cartesiano. La síntesis que la conciencia puede operar a través de la reflexión sobre sí tiene poco que ver con la glándula pineal. No es un punto común a la sustancia extensa y la pensante. La flexión de la conciencia sobre sí interesa a la relación con el cuerpo.

El modelo permite mantener la hipótesis de una causalidad orgánica sin exigir su entificación. Posibilita, en un nivel duplicado, una descripción de segundo grado: los efectos “conscientes” de una causalidad orgánica. Permite mantener a la psicopatología en una causalidad orgánica. De allí la importancia de los hechos históricos que preceden a la constitución de las escuelas de psiquiatría fenomenológica.

Dicho en otros términos, el problema que se presenta es el siguiente: ¿cómo explicar la extraordinaria riqueza de un delirio parafrénico –sabiendo que la sintomatología de la lesión orgánica es masiva, grosera, estereotipada–? (Cf., J. Lacan, *Les psychoses*, Seuil, París, 1981, p. 46, p.e.) ¿Cómo explicar la complicada teología del Presidente Schreber, que llega al punto de retomar las discusiones que suscitaba en la época la teología emanantista? ¿Cómo situarse frente a la producción poética de un Artaud –siendo un psiquiatra organicista–? La conciencia servirá de puente, la función de síntesis, el punto de endoscopia que resulta supuesto, permiten alcanzar los síntomas sin abandonar la organicidad. La causa se supone en el córtex, su diversificación es obra de la conciencia. Por esta vía, y en un mismo movimiento, la psiquiatría accede a uno de los *leitmotiv* más caros a la medicina: la unidad de la persona.

Sueño y arte

En un punto, arte y teoría psicoanalítica concurren. Una buena cantidad de cuadros y esculturas sirven de referencia a Freud y Lacan e ilustran sus desarrollos. Recordemos en Freud las referencias al Moisés de Miguel Ángel, su trabajo sobre Leonardo, y el análisis de *Santa Ana, la Virgen y el Niño*¹. En Lacan, las referencias pictóricas y escultóricas son mucho más numerosas. Prácticamente todos los seminarios podrían ilustrarse mediante una reproducción ligada a las artes visuales en su portada. Mantegna, *La crucifixión* podría perfectamente abrir esa serie, y Bramantino, *Madonna con il bambino*, en el seminario XXVII (*La disolución*, y si se acepta que este es un seminario), cerrarla². Así pues, ¿dónde situar esta convergencia?

La imagen onírica, se sabe desde *Die Traumdeutung*, es un rebús (aunque este hecho, hay que reconocerlo, se ha perdido un poco en la actualidad: no suele interpretarse así el sueño). Al trabajar sobre el contenido latente, sobre las asociaciones del sueño, llegamos a situar así a la imagen onírica (vale desde entonces como letra, enunciado, y no como imagen) y a localizar allí el deseo inconsciente. El producto del trabajo del sueño nos es dado como una escritura en imágenes. No se trata ni de la figuración de un objeto ni de un pictograma.

Por un lado, hallamos el contenido manifiesto (CM), lo que el paciente relata y que concierne a las imágenes oníricas de su sueño. Y por otro, el contenido latente (CL), las asociaciones posteriores al relato de las imágenes oníricas. Desde el CL el analista vuelve sobre el CM. Es un trabajo de retorno, de ida y vuelta. Se obtiene entonces una imagen que se constituye, después de este recorrido, como un rebús. El trabajo del sueño

produce una imagen con y sobre el CM, basándose en el CL, y el analista la recrea. Esa imagen se lee en palabras, y ya no tiene mucho que ver con el texto, el relato primero del CM. Allí está el deseo o los deseos, las significaciones diversas del sueño. Unas superficiales, otras más profundas. Asimismo, encuentra lugar en ese punto el grado máximo de condensación, a veces indicado por el colorido de las imágenes (es una regla técnica que se halla en Freud).

Veamos un ejemplo de rebús. En la Edad Media, en Francia, se identificaba a los albergues con la imagen en la entrada de un león de oro, es decir, *lion d'or*, expresión relativamente homófona en lengua francesa a *lieu d'ort*. El león de oro vale como lugar de dormir. Es una imagen que se lee, un “rebús público”, social.

Ahora bien, vayamos a lo que nos interesa: al paralelo, o el isomorfismo que buscamos. Una obra pictórica se sitúa hasta cierto punto parcialmente al revés que el trabajo del sueño. Ella misma es el contenido latente, o se halla sustituida al contenido latente, llama a las asociaciones, y el “rebús” pasa entonces a situarse del lado de la realidad. El arte muestra ángulos imprevistos del mundo, lo interpreta (aun cuando la interpretación y el comentario recaigan sobre la obra en un primer momento). Es la imagen real, nuestra percepción de la realidad, la que se transforma en marca y puede desde entonces leerse.

Precisemos que en el caso del arte no figurativo el trabajo que indicamos aquí se sitúa en relación con la percepción –con la percepción “pura”, si cabe el término–. Aunque la imagen no reproduzca ni recree ningún objeto, toca nuestros sentidos. El arte no figurativo nos invita a hacer una flexión sobre nuestro modo habitual de percibir.

Si graficamos esta idea obtenemos:

Sueño:	CM	CL	CM=rebús
Plástica:	realidad	cuadro	lectura de la realidad

Debemos observar, asimismo y en segundo lugar, que tanto en el sueño como en el arte se produce una inversión del punto de vista que lo transforma en circular. El yo del soñante está, como indicaba Freud, en todos los elementos del sueño. El yo no domina al sueño, no lo aprehende desde ningún ángulo. El sueño, su producción y su trabajo, desconocen la perspectiva, aun en el caso de que el sueño represente en él al yo y le asigne un punto de vista. De ahí, al menos en parte, que la imagen onírica sea circular, cerrada; que presente esta característica fenomenológica tan subrayada. El arte, por su lado, al producir una interpretación diferente de la realidad, al tomar un ángulo distinto, al descolocarnos, nos permite aprehender por un instante que nuestra representación dista de ser universal, y nos despierta³, o, al menos, nos agujonea un poco. En ese momento preciso, “vemos” desde el cuadro, que nos incluye. Ciertas formas de arte, ocasionalmente, nos permiten aprehender nuestra captura en la realidad, que pasa desapercibida, pasa por natural. Se ve, pues, desde Otro lado. En esta suerte de aparato psíquico invertido que estamos describiendo aquí para situar el arte podemos decir, quizá exagerando, que desde Lascaux hasta la actualidad se pinta la realidad⁴. O bien, que el artista siempre produce un sueño, otro sueño: tal el caso paradigmático (aunque en otro terreno), por ejemplo, de aquella noche del *Finnegans Wake*, de Joyce⁵.

Por último, esta inversión del psiquismo concurre con la idea que proponía Lacan para situar al arte: analizarlo a nivel del síntoma y no del inconsciente. Con esto Lacan se proponía corregir el abordaje freudiano de las artes visuales⁶ y la literatura.

Notas

¹ Si mencionamos, además, los frescos de Orvieto, que Freud trabaja a partir de su olvido del nombre propio, Luca Signorelli, no creemos que haya muchas más referencias plásticas en la obra (la Madona de Rafael, contemplada por Dora, es otra; y tal vez se encuentren algunas más). Quizá este hecho obedezca a que Freud se hallaba más interesado en la imagen onírica, en el rebús, que en la imagen pictórica. O quizá se trate de una reserva por parte de Freud respecto del arte y su abordaje. Esto contrastaría notablemente con la primera avanzada, por decirlo así, del freudismo. Desde su invención y muy rápidamente, el psicoanálisis busca ganar otros terrenos. Desde la histeria, se expande a la fobia y la neurosis obsesiva, en la psicopatología. Y, asimismo, se monta e interpreta la mitología (otra imagen plástica: la cabeza de Medusa), la literatura (*La Gradiva*, por ejemplo, o Dostoyevski; de todas formas, también son escasas las referencias freudianas a la literatura), etc. Esta expansión un poco desenfadada contrasta con el pudor de Freud con respecto al arte plástico.

² En medio de los extremos del segmento que citamos en el texto se hallan múltiples referencias pictóricas. Se recordarán los dos grandes análisis de pinturas a los que se entrega el Seminario: *Los embajadores*, de Hans Holbein (especialmente en el seminario XI), y *Las Meninas*, de Diego Velázquez (en el seminario XIII). Además, desfilan en distintas ópticas y acompañados de distintas reflexiones, entre otros: Salvador Dalí, Picasso, André Masson, Signorelli, Rouault, Marcel Duchamp, Goya, Michelangelo Merisi Caravaggio, Tiziano, Tiepolo, Magritte, Matisse, Boticelli, El Bosco, Bernini, Marcel Duchamp, Van Gogh, Japoco Zucchi, Degas, Carpaccio, Rubens, etc.

³ La hipótesis de mínima es que la plástica nos obliga a reflexionar y admitir que el mundo percibido no es el que es.

⁴ No hay por qué ocultar que la historia del arte, y especialmente las menciones rápidas a distintas manifestaciones artísticas que hicimos aquí

constituyen una verdadera bolsa de gatos (Lacan *dixit*): se encasillan como artísticas, como pertenecientes a las artes visuales diferentes manifestaciones de la praxis, desde Lascaux hasta un mingitorio exhibido en una galería, o alguna instalación rara.

⁵. Joyce, con *Ulyses* nos había entregado, antes, el día.

⁶. Otro dato que debemos tomar en cuenta para describir sucintamente el concepto de arte que resulta de la obra de Lacan: así como el goce del cuerpo precisa por oposición la situación del inconsciente, lo bello y el arte se despliegan en el terreno de la obscenidad (J. Lacan, *Encore*, Seuil, París, 1975, p. 103). Expliquémonos. Si el arte es el artificio que sostiene al Otro del Otro, es decir, en cuanto el arte provee, pretende proveer, truca un partenaire a la especie, y aceptando que no hay relación sexual, se sigue como consecuencia que hay un goce fuera del mundo. Asimismo, para completar aunque más no fuera provisoriamente el circuito conceptual alrededor del arte, debería atenderse a la cuestión de la sublimación.

V. HOMENAJE

Jorge Fukelman, *in memoriam*

Cuento, sucintamente, para comenzar, la trayectoria de Jorge Fukelman: aun cursando medicina Jorge participa en las actividades de la Escuela de Psiquiatría Dinámica de Pichón Rivière. Simultáneamente, cursa algunas materias de Psicología. Luego, en sus inicios, tiene un paso de alrededor de un año por APA, y renuncia a la institución. Desde aquel entonces permanece relativamente por fuera de las instituciones psicoanalíticas, salvo de la Facultad de Psicología (en esa época, Carrera) donde comienza como Jefe de Trabajos Prácticos y luego pasa a ser Adjunto en la cátedra de Rolla (Orientación Psicológica, si no recuerdo mal), poco después se lo nombra titular de Psicopatología, estamos en los años 73 y 74. En el 73 los teóricos se dictan en el hospital Borda y los prácticos en Independencia. Recuerdo estos datos a raíz de una anécdota del año 73 que me contó Jorge. Dictando el teórico en el Borda, ve que se sienta alguien entre los alumnos vestido con el pijama del Borda. Hasta ahí, nada fuera de lo común. Suele ser habitual que ocurra esto. Cuando termina la clase, esta persona se acerca a Jorge y le dice que tiene que hacerle una consulta. Muy compungido, relata que estaba cursando la materia cuando se brotó y lo internaron en el Borda. Desde entonces, se arregla bien con los teóricos pero no sabe cómo solucionar el tema de los prácticos. Se va a quedar libre porque no lo dejan salir.

Este período de la Facultad termina con la misión Ivanisevich. De ahí en más Jorge sigue con su enseñanza en privado, da charlas en distintos lugares, pero ya no vuelve a la Facultad.

Decía que Fukelman estuvo relativamente fuera de las instituciones analíticas. Pero también tuvo un breve paso por la EFBA. “El Lugar” (era un pequeño hospital de día para niños y adolescentes), donde trabajan Fukelman, Marchilli, también concurría Masotta, etc., en Billinghamurst 366, pasa a ser la EFBA. Cuando se cierra este centro de atención, es ocupado, realquilado por la EFBA. Fukelman les pasa la locación. Y queda inscripto como miembro durante un tiempo, a pesar de no haber firmado el acta de fundación que había redactado Oscar Masotta.

Jorge, podríamos decirlo así, introduce Lacan en Psicología. Si Masotta introdujo a Lacan en Argentina, Jorge participa de una segunda fundación: hace que la cosa lacaniana, por decirlo así, adquiera una dimensión masiva. Haciendo abstracción de sus clases, los teóricos de Fukelman, son todavía muy recordadas las clases de Masotta, tres charlas sobre *Edipo*, *castración*, *perversión* (años 72 y 73; en *Cuadernos Sigmund Freud* n° 4, Buenos Aires, 1975).

Otra anécdota: en el 74 la cátedra de Jorge, divide al alumnado. Las 50 preguntas a libro abierto que constituían el primer parcial de la materia disparan una gran resistencia. Yo, por ejemplo, no sé si hoy día podría contestar algunas de aquellas preguntas: ¿la facilitación somática en la histeria forma parte de la sobredeterminación? Algo así decía una de las preguntas.

Estamos en junio/julio de 1974. Recuerdo la conversación con una amiga, al pie de una de las escaleras de Independencia. Estaba literalmente rabiosa, sacada. Me decía: “Hay que llamar a una asamblea. Primero los kleinianos, después la Psicología

del Yo, y ahora “esto” que no se entiende un carajo. Yo quiero recibirme.” Esta historia termina con una asamblea en Independencia, casi sin gente y Jorge sin voz. En esa asamblea se acusaba a la materia de ser científicista. La reunión, que por suerte, o gracias a Dios, fue un sábado a la mañana, no tiene éxito por falta de público y unos días después la Carrera se cierra, como decía antes, mediante la intervención de Ivanisevich. Eran años turbulentos.

Quería mencionar también la suerte de influencia que ha tenido Jorge a lo largo de los años sobre el público psicoanalista, por decirlo así, y que se liga en este caso a la circulación de determinados autores. Foucault se populariza a partir de Psicopatología. La edición resumida de *La historia de la locura*, en los brevariarios de FCE, se agota. Años después, bastantes años, Fukelman introduce, o mejor dicho, recomienda también a Giorgio Agamben, aunque el filósofo italiano ya era bastante conocido entre nosotros, a Pascal Quignard (*El sexo y el espanto* era uno de los textos que recomendaba leer), y también a algunos otros autores.

Quería destacar asimismo, en relación con la circulación de autores e ideas, que hay dos expresiones que Jorge en parte acuña. Una de ellas es la siguiente: “Es muy psicóloga”. Para referirse a las psicólogas, valga la redundancia, que son muy psicólogas. Circuló mucho en los '80, cuando el lacanismo estaba en su apogeo. La otra expresión es menos conocida: “la casita Lacan”. Y se refiere a la prisa que manifiestan muchos para volver al referente, para demostrar su orientación y su militancia rápidamente. Sin duda, esto se debe a la tan famosa prisa identificatoria (digo, con toda la intención de volver yo mismo a “la casita Lacan”, aludiendo al tiempo lógico y al aserto de la certidumbre anticipada).

En cuanto a la producción de Jorge, hallamos una obra relativamente escasa (existen unos cuantos artículos, textos, pero no en la cantidad esperable) y dispersa, muy ligada, creo, a su confianza en la formación por otra vía (como si dijera, y era su convicción: no solo de conceptos se forma un analista). Y ahora se publicó el libro *Conversaciones con Jorge Fukelman*, que apareció hace uno o dos meses.

Siendo que la de Fukelman es quizá una de las más importantes reflexiones sobre el psicoanálisis en argentina, no podemos dejar de notar, paradójicamente, su costado silencioso, callado. Y esto lleva a preguntarnos, *¿por qué no hizo escuela?* Es la pregunta que nos plantea la muerte de Jorge, la clausura inesperada y tan dolorosa de su enseñanza. Y que nos remite al lado, si se quiere, un poco socrático de Jorge. Algo de esto aparece y alguna respuesta se puede leer entre líneas en el libro *Conversaciones con Jorge Fukelman*, que citaba recién. (Ed. Lumen, Buenos Aires, 2011.)

Quería comentar un poco en qué andaba cuando nos dejó, cuando andaba cerca ya de todo, como dice Daniel Viglietti. En los dos últimos años (yo iba cada tanto a tomar un café y a charlar con él a su consultorio) estaba leyendo a Etienne Gilson, y después lo he visto con un texto sobre la apuesta de Pascal. Casi premonitorio.

El texto se llama *Le pari de Pascal*. Autores: L. Dugas y Ch. Riquier, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Felix Alcan ed., 1900. Etienne Gilson, es el famoso medievalista —que fuera maestro de Lacan, si no recuerdo mal en el colegio Stanilaus—, autor de *El ser y los filósofos*, por ejemplo; del más conocido: *La filosofía en la edad media*. El libro que había interesado a Jorge es de 1948: *El ser y la*

esencia. Jorge estaba pensando el tema de cómo se plantea la existencia en lógica, en relación con el cuerpo, el goce, etc. Y esto es de gran importancia porque remite a la cuestión de cómo reconocer que haya psicoanalista (*du psychanalyste*): la tan famosa nominación. Lamentablemente no lo desarrolla en el libro *Conversaciones*.

Jorge empieza a faltarnos en la presentación del libro de Arturo López Guerrero, *Habitación de la palabra*, que publicó Letra Viva, y que cuenta con un prólogo que él redacta. Fukelman debió formar parte de la mesa que presentó el libro en Psicología, en Independencia, a mediados del año pasado. Se trata de un libro que según comentaba Jorge “mordía”. Le había gustado mucho.

En cierta forma y en tren de comparar a Jorge con Arturo, diría que Jorge iba contra el prejuicio (trabajaba con frecuencia este punto en las supervisiones), y Arturo (que también fue uno de mis maestros) contra la convención. Zurdo contrariado –cada tanto, cuando venía a cuento, lo recordaba–, Arturo, mostraba una suerte de perplejidad ante las convenciones lingüísticas y sociales, semióticas, que pasaban por naturales, desde el tubo del teléfono, a la derecha del aparato, por ejemplo, hasta la reflexión de Freud que funda la importancia del pene en su papel en la conservación de la especie, y de allí su extraordinaria catexia. Un natural –me explico–, en el texto de Freud, usurpa indebidamente el terreno de la representación.

Dejo de lado hoy las referencias más clásicas, más conocidas, de Fukelman en relación con el psicoanálisis de niños, que solo voy mencionar: la idea del juego como espejo del niño, por ejemplo; el fuera de juego como el lugar donde se sitúa el sujeto (lo que serviría para compatibilizar el análisis de niños

con el concepto de sujeto en Lacan, con el sujeto de la ciencia – al pasar, quiero recordar que Lacan reconocía que el análisis de niños era un campo que ofrecía dificultades específicas, que un niño no es un adulto chiquito–); la forma en que Jorge tomaba la latencia o la pubertad, los juegos reglados en la latencia; asimismo, la protoimagen (la constitución de la imagen corporal, del espejo, a partir de ritmos muy primarios y del laleo universal –dejando de lado la expresión que utiliza Lacan, lalengua, todo junto, quizá el único lugar donde Lacan se refiere directamente al laleo es la conferencia en Niza *De James Joyce como síntoma*, de 1976–, y en relación a esto último, el pasaje entre el laleo universal y el comienzo de inscripción en una lengua particular –alguna referencia encontramos en un texto a Bobby Mc Ferrin–); etc. De esto, de lo que dejo de lado, solo voy a extenderme un poco sobre la idea de que el juego toma al niño en su cuerpo, y a los objetos en presencia. Mientras no podamos lograr una articulación con algo que falta en la lengua para designar nuestra posición sexuada (cuestión que nos conecta con la diferencia de los sexos, con la castración, con la muerte), mientras esto no resulte articulado, el cuerpo está tomado, comprometido. De ahí, las lecturas de Jorge en relación al juego, las apreciaciones clínicas, por donde el cuerpo del niño aparece en relación a la neurosis infantil de los padres, al retorno de lo reprimido de los padres, como un lugar de inscripción, incluso como síntoma y ofrecido a una lectura. Lo explico brevemente. La lengua en Lacan está constituida como un juego de senku. Está referida al goce. La ausencia de relación sexual es la pieza que falta y la que hace posible al faltar el movimiento de los significantes, el resto de las fichas. Posibilita así condensación y desplazamiento. Esta falta situada en la lengua se conecta con otra, con las pulsiones parciales,

con la pérdida que sufre el viviente, con la imposibilidad de la zona erógena de flexionar sobre sí. Estas faltas convergen. Mientras la relación al lugar del significante faltante no se sitúe —mientras el Otro no esté marcado—, y esto es lo que permite que haya sujeto, el cuerpo abastece la relación faltante. Es la razón, si se quiere, del juego. En ese sentido, por muy cultural, histórico e ideológico que se considere al juego, presenta una vertiente por donde escapa a esas consideraciones, y es por esta faceta que encontramos lo propio de la niñez.

(Observo al pasar lo de transhistórico en el psicoanálisis: ni el lenguaje es un producto social (para empezar a hablar los hombres tendrían que haberse puesto de acuerdo sobre el significado de las palabras, y para eso necesitaban hablar; hay aquí una petición de principio que observa Lévi-Strauss en su prólogo clásico a la obra de Marcel Mauss, *Sociología y antropología*), ni las zonas erógenas han cambiado por lo menos en los últimos 20.000 años.)

Voy a tratar de decirlo de una manera todavía más simple: si hubiera significante que fijara nuestra posición sexual, no habría posibilidad alguna de hablar del niño como “perverso polimorfo”, y quizá ni siquiera las etapas del desarrollo sexual serían las que conocemos, o, al menos, no se desarrollarían como sabemos que se desarrollan. Además, se seguirían una serie de consecuencias que no voy a enumerar en su conjunto. Me voy a limitar a una: el padre real no sería “aquel que coge”, como decía Jorge, el lugar del goce, el que se hace cargo del goce. No sería lo que construimos como referencia ante nuestras dificultades con el goce sexual. Exagerando, Freud no hubiera escrito *Tótem y tabú*. Si hubiera significante de la posición sexual, que nos instalara sexualmente, no habría parricidio.

Voy a tomar ahora tres cuestiones teóricas (también clínicas) que hacen a la enseñanza de Jorge y que se ligan, aunque no directamente, al análisis de niños. Elegí estas tres cuestiones porque se encuentran relacionadas por un efecto de cierre, de clausura.

1. Empiezo por recordar la pregunta que hacía y se hacía Jorge supervisando, emblemática: *¿Por qué me lo cuenta?* Esta pregunta está destinada a situar el lado fuera del mundo, fuera de los dichos, que comporta la transferencia. Está lo que el paciente dice. Pero también está que me lo dice. ¿Dónde poner que lo que cuenta *me* lo cuenta? ¿Dónde poner que en algún punto por leve, por *flou* que sea, el analista se encuentra interesado, implicado en los dichos del paciente? Si buscamos una referencia teórica deberíamos dirigirnos, aunque no haga falta para entender a dónde apuntaba Jorge, a *L'étourdit*: “Que se diga resta olvidado detrás de lo que se dice en lo que se oye.”

La formación del analista, la habilidad para desplegar el material, se juega en la posibilidad de trabajar sobre ese punto. En lo que el analista es capaz de armar con el material y la manera en que se incluye para armar lo que arma. En cómo trabaja lo que lo concierne. En cómo contesta la pregunta sobre por qué el paciente le cuenta lo que le cuenta.

Visto al revés, si el sujeto que habla pudiera ubicar este punto, o al contrario esta nuliubicidad, podría acceder al sentido de lo que dice. Podría oírse hablar, y estaría perfectamente representado ya que sería idéntico a lo que enuncia. Es el primer efecto de cierre que deseaba comentar. Desde ese “me” de “me lo cuenta” se oye hablar (podría oírse hablar, si accediera).

(Una digresión ahora. Todo esto conduce a un concepto todavía

poco elaborado y difundido que es el de caídas parciales del SSS. Esta idea lleva a revisar casi toda la teoría. Las consecuencias del abordaje de la transferencia en esa mira tocan al deseo del analista, el fantasma fundamental, el pase, la ubicación de la pulsión, etc. Al trabajar con caídas parciales, es decir, al tomar la transferencia como parte del material e interpretarla, el deseo del analista como resultado de la no-interpretación sistemática de la transferencia (esta suerte de núcleo real que se constituye por su evitación repetida y como una consecuencia de la técnica que se utiliza) no se produce. Asimismo, se corta la conexión automática entre fantasma y transferencia; si se interpretan fantasías transferenciales durante el tratamiento, la coalescencia de los dos términos del fantasma no puede mantenerse y hay que buscar cómo se sostiene libidinalmente la transferencia por otra vía, y particularmente por vía de la pulsión.)

2. En su última presentación, en un reportaje en *Ensayo y crítica* (en la revista *Conjetural*, n° 54, Buenos Aires, abril del 2011, p. 34), en diciembre del año pasado, Fukelman menciona el uso de la expresión *representante representativo* en *Proposición*. La cosa queda ahí. Pero esto, si lo ampliamos, liga en general con la cuestión de la inversión de la demanda entre niñez y pubertad. Particularmente durante el reportaje, quiero aclararlo, se trata del predominio escópico en la latencia y el invocante en la pubertad. Por supuesto, estas cuestiones también remiten a que el concepto se adquiere en la pubertad. Estamos entonces cerca de las citas de Lev Vygotski y Piaget en el seminario XII. La inversión de la demanda es un hecho más o menos conocido: un niño muy exhibicionista deviene

quizá un púber tímido. Se trata del tema de los giros de la demanda y su ligazón con la cuestión especular. Así como la aparición del partenaire sexual, en la pubertad, invierte los valores especulares, invierte también los giros de la demanda. La *Vorstellungsrepräsentanz* (VR) aparece entonces como correlativa del objeto (a). Ahora bien, el término representante representativo que Lacan menciona en *Proposición* es raro, si es que no se trata de una única mención, un hápax. Lacan siempre criticó la traducción del alemán VR por representante representativo. Y, sin embargo, en *Proposición* utiliza, como si cayera por su peso, ese término. Puede tratarse de una referencia irónica a Laplanche o algún otro autor que lo traducía así y que, además, había sido o era paciente de él. Porque en ese momento del texto está hablando del final del análisis y pone dos ejemplos que bien podrían ser propios. A este respecto, quería comentar al pasar que se conoce una charla de Lacan donde se da algo parecido: la *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*, de 1975. Allí Lacan le atribuye a Lagache la autoría del *Vocabulaire de la psychanalyse*. Y hace un juego de palabras con “echar a perder”, basado en el apellido Lagache. Por eso, en parte, yo tendía a pensar que en *Proposición*, aunque son textos muy disímiles y de importancia completamente diferente, ocurría algo similar sin un lapsus de por medio.

Pero también puede tratarse, y ahí estaba tal vez la idea de Jorge, de que si hay representante representativo es porque no se completó la demanda sobre el toro, no hay un giro que represente al conjunto; por tanto este giro no va a formar parte del otro toro, que trae una dirección inversa (tampoco se da la equivalencia a nivel de la imagen, a nivel especular). Y esto sería la situación estructural de la niñez: sin objeto constituido

y desde entonces sin VR (el correlato a otro nivel del fantasma). Obvia decir que en la idea que tenía Jorge del análisis de niños encontramos que no tiene mayor peso el fantasma y que la cosa transcurre por el lado del juego. Si no hay partenaire sexual, hablar de fantasma no tiene casi sentido, aunque haya fantasías en la niñez. Cuando se constituye en la pubertad el objeto sexual, el partenaire, la estructura (psicosis, neurosis, perversión, por ejemplo) halla su clausura.

El párrafo en cuestión dice: “Y este otro que, niño, encontró su representante representativo en su irrupción a través del diario desplegado en el que se abrigaba el campo de expansión de los pensamientos de su genitor...” (*Scilicet* n° 1, p. 26).

El otro ejemplo que encontramos en *Proposición*, al que Jorge también le había prestado atención, y que decía antes que aparece en el reportaje, alude a un pasaje entre mirada y voz. Es aun más difícil de seguir que el anterior, en parte porque cambia de la versión oral a la versión escrita. “Así, el psicoanalista solo puede aguardar una mirada de aquel que ha recibido la clave del mundo en la hendidura de la impúber, pero se ve devenir una voz” (cf. *ibid.*).

3. Una última cuestión, con la que voy a concluir: el plus de gozar y su relación con el final del análisis. Jorge tenía la idea de que un analista podía proseguir un análisis solo hasta el punto en el que lo había dejado su propio análisis. El punto de detención más frecuente, para él, aparecía muy ligado a la “visualización”, la aprehensión de *los padres como* niños, esto es, como *perversos polimorfos*. Un sentido muy pesado de la castración se juega ahí.

Uno de los correlatos teóricos de este desarrollo, si lo buscamos

en Lacan, es el plus de gozar. Lacan dice que este concepto es la clave de la disolución del Edipo. (Si desean buscar el texto de Lacan: *Conferencia en la Escuela Belga de Psicoanálisis*, es un texto de 1972, y en el original, reproducido en el sitio WEB de la ELP, esta cita está en la página 20.)

Esto bastaría para afirmar que el objeto (a) es el objeto incestuoso.

Si hay castración, si no hay relación sexual, el sujeto se las arregla para dar con una situación donde si no es activo, al menos es el agente: vuelve a la infancia, donde no había de hecho relación sexual, vuelve al Edipo, si se quiere. Y cierra, mediante una suerte de mandato, la ausencia de relación. El plus de gozar se monta sobre la castración, la repite. Es todo el goce permitido al ser hablante: la castración. Y esto cierra la deriva del goce, el hecho de que el goce sexual es sustitutivo. El goce del Otro, en tanto el Otro se ve limitado, perforado, cierra la deriva.

Voy a citar un sector de otro texto que va en una dirección parecida (y donde Lacan vuelve sobre la cuestión del falicismo, los tipos de falta que aparecen en el seminario IV, la frustración, la castración y la privación; y donde se retoma la frustración con el concepto de plus de gozar, para decirlo directamente): “¿No es precisamente de allí que el deseo infantil toma su fuerza? Su fuerza de acumulación respecto de este objeto que hace la causa del deseo, a saber, lo que se acumula de capital de libido por, justamente, la no-madurez infantil, la exclusión del goce que se llama normal”. Se trata de la exclusión del coito, de la relación sexual. (Cf. seminario XVII, Seuil, París, 1991, p. 112.)

A esta sobredeterminación que aporta el deseo infantil

debemos agregar la sobredeterminación que se produce entre la analidad, por ejemplo, de los padres, y la fase anal en el niño (u oral, o fálica). El tiempo de la evolución psicosexual ya no es lineal: se cierra, se sobredetermina. Se trata de la analidad del niño sumada a la analidad de los padres.

VI. Bibliografías

Intervenciones y textos de Lacan transcritos en *Lettres de l'École*

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

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

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

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

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

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

—nº 7, pp. 136-137: Intervención en la exposición de J.

Rudrauf: *Essai de dégagement de concepts psychanalytiques de psychothérapie.*

—n° 7, pp. 146 y 151: Intervención en la exposición de J. Oury: *Stratégie de sauvetage de Freud.*

—n° 7, pp. 157-166: Discurso de J. Lacan a manera de conclusión al Congreso de la EFP en Strasbourg (13-10-1968).

—n° 8, pp. 8-10: Intervención en la exposición de Ph. Rappard: *De la conception grecque de l'éducation et de l'enseignement de la psychanalyse.*

—n° 8, p. 187: Intervención en la exposición de M. Montrelay y F. Baudry: *Sur l'enseignement de la psychanalyse à Vincennes.*

—n° 8, pp. 199 y 203-204: Intervención en la exposición de Ch. Melman: *Propos à prétention roborative avant le Congrès.*

—n° 8, pp. 205-217: *Allocution prononcée pour la clôture de Congrès de l'École freudienne de Paris, le 19 avril, par son directeur.*

—n° 9, pp. 20-30: Intervención en la exposición de Ch. Bardet-Giraudon: *Du roman conçu comme le discours même de l'homme qui écrit.*

—n° 9, p. 69 y 74-79: Intervención en la exposición de P. Lemoine: *À propos du désir de médecin.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

—nº 15, pp. 235-244: Intervención en la sesión de trabajo sobre la Escuela freudiana de Italia.

—nº 16, pp. 6-26: Conferencia de prensa a propósito del 7º Congreso de la EFP, en Roma.

—nº 16, pp. 27-28: Discurso de apertura del Congreso de Roma.

—nº 16, pp. 177-203: *La troisième*.

—nº 16, pp. 360-361: Discurso de clausura del Congreso de Roma.

—nº 17, pp. 221-223: Respuesta de Lacan a una pregunta planteada en Strasbourg.

—nº 18, pp. 1-3: Discurso de apertura de las Jornadas de la EFP (París, 12 y 13 de abril de 1975).

—nº 18, pp. 7-12: Respuesta a una pregunta planteada por M. Ritter.

—nº 18, pp. 35-37 y 40: Intervención en la sesión de trabajo sobre los conceptos fundamentales y la cura: sobre el sueño.

–nº 18, p. 89: Intervención en la sesión de trabajo sobre la forclusión.

–nº 18, p. 154: Intervención en la sesión de trabajo sobre el seminario *La ética del psicoanálisis*.

–nº 18, pp. 220-245: Intervención en la sesión de trabajo sobre el *plus un*.

–nº 18, pp. 246-257: Intervención en la sesión de trabajo sobre el *plus un* y la matemática.

–nº 18, pp. 263-270: Discurso de clausura de las Jornadas.

–nº 19, pp. 555-559: Discurso de clausura del 8º Congreso de la EFP, en Strasbourg.

–nº 21, p. 89: Intervención en la exposición de M. Ritter: *À propos de l'angoisse dans la cure*.

–nº 21, p. 129: Intervención en la exposición de J. Petitot: *Quantification et opérateur de Hilbert*.

–nº 21, pp. 471-475: Respuestas de Lacan a diversas preguntas sobre los nudos y el inconsciente.

–nº 21, pp. 506-509: Discurso de clausura de las Jornadas de la EFP: *Les mathèmes de la psychanalyse*.

–nº 22, pp. 499-501: Discurso de clausura de las Jornadas de estudio de la EFP (23-25 de septiembre de 1977).

–nº 23, p. 7: Presentación de la exposición de M. Safouan: *La proposition d'octobre 1967, dix ans après*.

–nº 23, pp. 19-20: Intervención en la exposición de M. Safouan.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Recomendaciones al lector

Dejando a un lado los artículos más difundidos –*La troisième*, por ejemplo– y ateniéndonos únicamente a la producción de Lacan que se halla allí, las *Lettres* presentan un material disímil. En mi opinión, hay ciertos textos importantes. Otros son meras presentaciones, perfectamente olvidables. Asimismo, resultan difíciles de encasillar. No son textos periféricos, no se parecen a los seminarios. No tienen nada de escritos... Y, sin embargo, el concepto de isomorfismo y su vínculo con la escritura, en la *Letra* 9, aclara tanto la posición del analista como el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en Freud, el objeto sea una construcción, una letra. Su característica principal no es entonces la pérdida. Esta función algebraica unida al isomorfismo retoma cuestiones referidas al fantasma y su escritura: a saber, la marca. Es mi primera recomendación. Se halla en la intervención de Lacan al trabajo de Leclaire, *El objeto (a) en la cura* (pp. 445-450). Un paso más, y ahora sí se trata de una producción periférica –no está en *Lettres*–, alcanza a *Breve discurso dirigido a los psiquiatras* (existe una versión castellana de la EFBA). Yo leería ambos textos conjuntamente. El isomorfismo en contrapunto, haciendo *pendant*, con la homotopía (en *Breve discurso...*) Son conceptos poco trabajados. La homotopía significa que el (a) se produce

en el lugar de la castración, la cubre. Enmascara la subducción significativa del falo. Si quedan fuerzas para un tríptico, hay que dirigirse al encuentro del objeto fálico: la antropía (neologismo de Lacan: el hombre y la pérdida) se halla en *Excursus*, otro “periférico”, (en *Bulletin de l'Association freudienne*, nº 18, París, 1986, pp. 8 ss.). Este texto, destinado a la audiencia italiana, permite acceder fácilmente a la razón que hace a la heterogeneidad de $-\phi$ respecto del resto de objetos (a). Y no es fácil justificar ese hecho. La batería que se obtiene permite sin mayor dificultad barrer la *dóxa*, mutar la base de lectura de Lacan y producir un abecé mejor y más actualizado que los que circulan. El antropomorfismo del fantasma que resulta de estos desarrollos obliga a revisitar el *Estadio del espejo*, y darle otro valor. El abordaje del seminario adquiere otra perspectiva y ya no se entra a Lacan como un elefante... El plano central del tríptico muestra la imagen antropomorfa. Sobre ella se pliegan el isomorfismo y la homotopía. El conjunto fuga hacia la castración, tras bastidores. Extraigamos una sola consecuencia: si el analista funciona como un (a) sin relación al goce –puesto que la $-\phi$ ha sido excluida en razón del isomorfismo– y si la función fálica decide la constitución del objeto genital –el lugar desde el cual se desprendía lo parcial deviene parcial–, se sigue que la posición del analista es pregenital. El analista es un *perverso isomorfo* –quizá sea la nueva forma de perversión producida por el análisis y que Lacan tanto anhelaba; la literatura analítica en parte lo testimonia: el *écrit-vain*–, al menos durante un tiempo, hasta que lo alcanza la santidad. Y el amor de transferencia es infantil, por razones ajenas al dispositivo y la regla de abstinencia. De dónde la importancia del análisis del analista y la confrontación que de él resulta con la escena primaria.

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

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

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

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

En la *Letra* 17 se encuentran tres páginas notables sobre la

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

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

En fin, hay mucho más. Esto solo fue un rápido vistazo con miras a interesarlo.

Agujeros “periféricos”¹

Embajadas. Vayamos en busca de una imagen. Cuando Lacan se identifica con Poncio Pilatos, la referencia literaria que presenta es provista por Paul Claudel². Son *los ídolos cuyo vientre revienta* al paso de aquel que realizó la pregunta por la verdad. Esta no admite su presencia. El sexo destripa a los analistas cuando Lacan merodea por allí. Los ídolos muestran

ser alcancías. En *Lugar, origen y fin de mi enseñanza*, se nos advierte que *la sexualidad hace agujero en el campo de la verdad*. Un poco más adelante y reforzando la idea, el texto vuelve sobre el carácter extraterritorial del psicoanálisis. Pero aquí este término –proviene de la esfera diplomática y el Derecho Internacional; fue utilizado antiguamente en *Écrits* y retomado luego en *Proposición*– indica de qué se trata y con qué se enfrenta la práctica analítica. Y no únicamente de cómo se sitúa el psicoanálisis respecto de la ciencia, y particularmente de las ciencias humanas³.

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

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

El sentido sustituye a lo sexual (que falta). En otro plano de la teoría, y es algo que permite leer más cómoda y seriamente la construcción de los cuatro discursos, *la estructura ofrece siempre un agujero en alguna parte*. Esta reflexión se halla

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

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

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

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

Filósofo remendón. En *Propos sur l'hystérie* leemos que *la metafísica es la histeria*. ¿Qué quiere decir esto? Simplemente que la histérica busca más allá. Según cuenta una de las versiones del mito del origen de la metafísica, el bibliotecario ubicó algunos textos de Aristóteles más allá de la *Física*. Con

este acto sinóptico –la causa remota, diría Borges; un mito urbano, nosotros– devino uno de los filósofos más trascendentes de Occidente. *La histérica*, pues, no solo *conduce al nudo borromeano* (cf. *Conferencia sobre James Joyce como síntoma*, en Niza): intenta ubicar el trasfondo sexual del discurso. Solo en eso y nada menos que en eso difiere del psicoanálisis. Los cuatro discursos, se recordará, giran porque ese trasfondo no es accesible. Es lo que aporta como novedad el discurso analítico. Con este concepto ultra uterino podría escribirse una historia de la metafísica. La historia de la diferencia óntico-ontológica se ve patrocinada por las histéricas y es su propia historia: saben interrogar a los bibliotecarios-amos. El psicoanalista, como se sigue de aquí, queda un rato del lado ontológico. Pero ese compromiso solo subsiste hasta que el estatuto del inconsciente lo rescata.

La estructura de esta conferencia de 1977 en Bruselas se basa en lo irrepresentable (nuevamente, el agujero). Ese es su hilo, a pesar de que mayormente consiste en una serie de preguntas que Lacan responde, de donde debería resultar un aire deshilvanado. La lista de ítems que remiten al tema de lo irrepresentable es variada: el psicoanálisis como algo rebuscado (*chiqué*), en parte a causa de la vinculación entre la estafa analítica y la *proton pseudos*; la crítica a la representación inconsciente en tanto concepto freudiano insostenible (al que Lacan opone aquí las representaciones nodales); la idea de que el goce equivale a la castración; la evacuación del sentido y lo real; la diferencia entre forma y estructura relacionada con la diversidad del goce del Otro y las castraciones. En tanto el goce del Otro no comporta siempre la misma estructura se deduce aquel plural y la no-relación. Finalmente, habría que

decir por qué todo esto aparece en una conferencia donde se aborda la cuestión de la histeria. Ya lo hemos aludido al pasar: la histérica se interesa en *les dessous*. El más allá sexual como horizonte posible del discurso, o el secreto que subyace y debe leerse entre líneas, pero también, y no hay que olvidarlo, la ropa interior (la leyenda de los atuendos del bibliotecario).

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

De iconoclastas. La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel también aborda —es el tema de la enseñanza de Lacan: siempre está presente— la relación entre lenguaje y sexualidad y el agujero que los comunica. A una larga introducción sobre la pregnancia de lo imaginario en lo real, la buena forma, el buen sentido, la aprehensión de lo real por la imagen, y algunos ejemplos tomados de la etología, siguen dos caracterizaciones freudianas. En una de ellas hallamos lo que Freud denominaba “pensamientos inconscientes”; el funcionamiento inconsciente del lenguaje, el hecho de que el lenguaje sea goce. Por otro lado, encontramos a la pulsión parcial, es decir, la pulsión

sustituida a la relación sexual. Se llega así a la no-relación que ocupa aquí el lugar de la referencia. Entonces, la conferencia está basada en una oposición: si lo imaginario impone un modo de entrada en lo real, eficaz y del que depende en gran medida la vida misma, este puede romperse porque existe otro acceso por el lado del lenguaje, que comporta no-relación y lleva al número. *Entre el lenguaje y lo real se produce un tipo preciso de fractura*. Una hendidura de despertar. La circularidad que resulta de esta relación problemática la hemos denominado en otro lado “el axioma italiano”. Nunca se sabrá a ciencia cierta, dice Lacan, si el lenguaje se originó en una pérdida repentina de la relación sexual, o, al revés, si fue el lenguaje, caído del cielo, el que volatilizó la relación. Con estos datos, el texto puede leerse como una suerte de epistemología lacaniana básica.

Salida hacia la escena primaria. Asimismo, el *Excursus* gira en esa órbita: ¿qué es lo que permite escapar a la captura imaginaria y tener algún acceso a lo real? De las nubes y mares de la significación se sale por vía *del escrito*, que es definido aquí *como tercero*; del amor por el escrito insensato (*l'écrit-vain*). Y hay lugar para distinguirlo del sadismo (que se halla muy próximo al goce unitivo). El *instrumento como tercero*, en el sadismo, apunta al deseo y no al Ser. Se llega finalmente a la reproducción por el equívoco, es decir, a la *antropía*: el carácter antropomorfo de la fantasía y la realidad, ligado a la pérdida. En este último caso el elemento tercero, que permite barrer la captura de la imagen, está más oculto. Toca directamente a la posición del analista y su formación. El objeto no es ya lo que falta en la imagen sino la imagen misma en tanto parcial. Esto permite que funcione como uno de los

términos del fantasma: imagen humana y “genital”, objeto o partenaire sexual. Las marcas se invierten (este dato permite ubicar correctamente lo que ocurre en la pubertad; en especial, por la aparición del partenaire sexual). Queda implicada así la presencia de un elemento tercero que viene a situarse en el lugar de la $-\phi$, que ya subyacía a los términos y estaba fuera de cuadro. Sin esta función no tendría posibilidad de tomar lugar. La $-\phi$ se produce porque desaparece el objeto parcial, el (a). Resulta directamente de la inversión que mencionamos antes y señala el cambio de estatuto del objeto. Al tercero, que completa la escena como en las postales chinas que reproducen actos sexuales, le toca entonces inscribir la completitud de la cópula, la satisfacción que se supone lograda desde ese ángulo. De ahí, en buena medida, la importancia que toma la escena primaria en psicoanálisis. Estas referencias tienen implicaciones en la técnica. Son muy útiles si se quiere mejorar un poco la práctica y aprender, por ejemplo, a hacer construcciones sobre la escena primaria.

La chicana del amor. La conferencia *Alla Scuola freudiana* vuelve a señalar *el lugar desmesurado que toma el amor* en la vida de los hombres. Lacan no se ha cansado de decirlo. Esta conferencia es un poco desordenada. Uno de sus puntos de interés radica en *el saber en plus que moviliza la lengua* (más desarrollado en Tokyo, nuestro siguiente texto) y que Lacan se ocupa de diferenciar del saber de la ciencia, que proviene del cielo (siguiendo a Alexandre Koyré).

Tokyo rock. La lectura del *Discurso de Tokyo* permite situar la correlación entre lo que falta en el lenguaje, indicado por el significante de la falta del Otro, y lo que falta en el terreno sexual, que tiene su correlato en el Falo. Se trata

de dos ternarios que se superponen. Uno de ellos puede adscribirse a emisor, receptor y el lugar desde donde parte el mensaje invertido, el Otro, pero agregando que este último se caracteriza por no existir. Los términos no se hallan pues sobre el mismo plano. En el segundo ternario hallamos al hombre, la mujer y el Falo. Veamos, entonces, cómo se superponen. *El discurso puede rastrillar el campo hasta dar con la roca* —que, en Tokyo, Lacan compara a los jardines Zen—. Esta, una vez despejada, *solo subsiste por el escrito* (esto sitúa el alcance de los *Escritos* de Lacan y su plural). El movimiento alcanza así al Falo, donde se aloja la satisfacción. Desde entonces, *hablar comporta un saber (un savoir faire) ligado con lo sexual*. Expliquémonos otra vez y mejor. El significante, en el trabajo de la significación, refiere a otro significante. Para decir lo que las palabras quieren decir hay que utilizar otras (y las mismas palabras). El significado, por tanto, se escabulle: sólo puede decirse apelando al lenguaje. Resulta de aquí el aforismo “no hay metalenguaje”. Nuevamente hallamos los dos movimientos anteriores y correlativos: a) en lo que hace a la lengua, la simbolización del Otro —la indicación del lugar vacío del lenguaje, de su desaparición (de su constitución retroactiva), al menos en tanto código— posibilita el habla humana. Esto no ocurriría si las palabras sólo dijeran lo que dicen; b) y con relación a la sexualidad, el Falo detiene —en un punto exterior al sistema significante, en algunos desarrollos se lo localiza en el infinito— la significación (el significado, desde entonces, queda emparentado con el goce).

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

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

Esta charla encuentra su ilación en un deslizamiento, incluso en un salto. Este se produce entre un primer y largo sector de la conferencia y una segunda parte, si se nos permite dividirla, donde aborda el $S(A)$. Este deslizamiento se halla en varios

textos de Lacan, pero aquí resulta nítido. La extensión de la introducción obliga a preguntarse cómo se liga con lo que sigue. Entre el *ça parle* —abreviando mucho los desarrollos con esta expresión—, que implica la ausencia del sujeto —el inconsciente, el saber sin sujeto—, y los ejemplos de los tres grandes textos de Freud sobre el sueño, el chiste y la psicopatología de la vida cotidiana, por un lado, y el $S(\mathbb{A})$, que es el siguiente tema de la exposición, por otro, se da un pasaje decisivo⁵. Tomemos como ejemplo a las imágenes oníricas. Si el sueño es un rebús, y por debajo hay pensamientos, es decir, palabras, es porque el lenguaje nos ha marcado con su propia falta. Quedamos ubicados y constituidos en el sitio preciso en que el lenguaje se perfora, y no da cuenta de sí. Ahí se produce el rebús (las formaciones del inconsciente, en general). Porque existe una necesidad de discurso que exige y deja suponer una traducción en palabras. Es necesario suponer dichas algunas palabras que nunca fueron dichas y no existían. En todo caso, lo que nos habla es lo que el lenguaje ha rastrillado, y solo existe en él y por él. Por eso el rebús se arboriza en palabras. De allí la importancia del sueño. Esta vía regia muestra que los pensamientos inconscientes son una necesidad de discurso y no algo preexistente. Recordemos, por ejemplo, que el estatuto del inconsciente es preontológico. Por lo demás, el ateísmo de Lacan excluye que se pueda explicar el psiquismo —si cabe este término (se trata del alma) que ya no conviene mantener en la teoría— como un pensamiento. Esta idea es Dios, puesto que Dios es el lugar del lenguaje —un pensamiento que subyace al mundo—. Abordar el sitio del lenguaje nos lleva pues al objeto de la teología. En algún sentido los lingüistas aman a Dios. Al menos, tanto como los bibliotecarios creen en un más allá de la *physis*.

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

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

Bibliografía (por orden de aparición)

–*Lugar, origen y fin de mi enseñanza, Place, origine et fin de mon enseignement*, en “*pas tout lacan*”, sitio Web de la ELP. Todos los textos citados aquí se encuentran en este sitio, al que hay que celebrar.

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

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

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

–*Conferencia en la Facultad de Medicina de Estrasburgo, Conférence à la faculté de Médecine de Strasbourg*, documento policopiado cuyo origen no es preciso.

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

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

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

–*De James Joyce como síntoma, De James Joyce comme symptôme, Le croquant*, nº 28, París, 2000.

–*Del discurso psicoanalítico, Du discours psychanalytique*,

Bulletin de l'Association freudienne, nº 10, París, 1984, pp. 3-15.

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

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

–*Alla Scuola freudiana, Lacan in Italia 1953-19787. En Italie Lacan*, Milán, La salamandra, 1978, pp. 104-147.

–*Discurso de Tokyo, Discours de Tokyo*, fotocopia, pp. 1-21, 21 de abril de 1971, alocución de Lacan en la editorial Kobundo.

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

Notas

¹. Los textos periféricos por regla general son conferencias, entrevistas, y respuestas y alocuciones improvisadas que fueron grabadas, o recogidas de algún modo. También entran en esta categoría, en mi opinión, algunos escritos que aparecieron fuera del circuito propiamente analítico. Es el caso, para tomar un solo ejemplo, del artículo de Lacan sobre Marguerite Duras en *Cahiers Renaud Barrault*. Los caracteriza su escasa difusión, el cambio de audiencia –que otorga otro estilo a la exposición de Lacan–, la presencia, en algunos textos, de conceptos originales, que no han sido desarrollados ni en el Seminario ni en los escritos. Cabe agregar que no sería fácil hacer una bibliografía exhaustiva de ellos. Sobre todo por una cuestión que hace al

criterio de selección. Por ejemplo, *¿Respuesta a los estudiantes de filosofía*, aparecida en *Cahiers pour l'Analyse* n° 3, es un periférico?

². El texto de Claudel al cual Lacan alude, *Le point de vue de Ponce Pilate*, en *Figures et paraboles*, Gallimard, París, 1936. También se lo halla recopilado en *Oeuvres en prose*, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1965, pp. 909-920.

³. Para este punto en particular, cf. *Discurso de Tokyo*, el final de la alocución.

⁴. Las entrevistas que Lacan concede en los años 1966 y 67, relacionadas con la aparición de *Écrits*, presentan tres temas recurrentes: Sartre, la “conjura estructuralista” que se atribuía en algunos medios a Lacan, Barthes y otros cómplices, y el inconsciente estructurado como un lenguaje.

⁵. Los saltos, los deslizamientos, los pasajes que presenta un texto son verdaderos puntos de articulación de sus unidades mayores. La lectura debe ubicar los poros por dónde el texto respira. Allí se juega su nivel y calidad. En este sentido, hallamos un ejemplo en la relación entre lenguaje y sexualidad que resulta de la lectura –suerte de kilómetro cero del recorrido posterior– sin prejuicios que Lacan dice acertadamente haber llevado a cabo sobre Freud. La extraterritorialidad del sexo y la sorpresa que ocasionan las formaciones del inconsciente son los términos yuxtapuestos que deben unirse. Su aproximación origina el salto, el punto de articulación que Lacan encuentra leyendo a Freud.

Origen de los artículos

Posiciones de la técnica, en revista *Imago Agenda*, n°140, junio de 2010.

El estilo jádico (sic), en *El estilo jádico y otras notas*, en *elsigma.com*, sección *Historia Viva*, 11/03/2013.

Dos o tres cosas que yo sé de Lacan, en *elsigma.com*, sección *Introducción al Psicoanálisis*, 30/01/2013.

Eco, Wagner y Maverick, en *elsigma.com*, sección *Arte y Psicoanálisis*, 27/07/2007.

Los negados y las existencias equivocadas, en *Actualidad Psicológica*, n° 366, agosto de 2008.

Sueño y arte, en revista *Imago Agenda*, n° 156, diciembre de 2011.

En *Refutaciones en psicoanálisis*, Carlos Faig, Alfásí, Buenos Aires, 1989: *Lacan observado por un corrector de estilo*; *Los protoniños*; *El niño débil, brotado y con una úlcera perforada*; *Vuelta por los cuatro discursos*; *Una definición mínima*; *La biblioteca de Leclair*; *El fantasma por la ventana*; *Juanito y la serie*; *El álgebra lacaniana y los siete errores*; *Sinopsis de la cuestión preliminar*; *Apéndices*; *Nota semiedípica al esquema R*; *Schreber de memoria*; *El rango freudokleiniano*; *Dos lapsus de la escena primaria*; *Serguei Petrov*; *La vía de Freud*; *Un aspecto de la técnica freudiana vinculado con el simbolismo*; *La transmisión invertebrada*; *El objeto que se resbala*.

