

Lacan,

frente y contra todo

ÉLISABETH ROUDINESCO



Traducción de
VÍCTOR GOLDSTEIN

ÉLISABETH ROUDINESCO

LACAN, FRENTE Y CONTRA TODO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2011
Primera edición en español, 2012

Roudinesco, Élisabeth

Lacan, frente y contra todo. - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2012.

124 p. ; 21x14 cm. - (Psicología, Psiquiatría y Psicoanálisis)

Traducido por: Víctor Goldstein

ISBN 978-950-557-921-1

1. Psicoanálisis. I. Goldstein, Víctor, trad. II. Título
CDD 150.195

Diseño de tapa: Juan Pablo Fernández

Título original: *Lacan, envers et contre tout*

ISBN de la edición original: 978-2-02-105523-8

© 2011, Éditions du Seuil

D.R. © 2012, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.

El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina

fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar

Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-921-1

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA – PRINTED IN ARGENTINA

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

I.	<i>Treinta años después</i>	11
II.	<i>De Viena a París</i>	17
III.	<i>El niño en el espejo</i>	23
IV.	<i>El sujeto reinventado</i>	27
V.	<i>Familias, las amo, las odio</i>	31
VI.	<i>Amar a Marguerite</i>	41
VII.	<i>El archivo</i>	49
VIII.	<i>La palabra, la voz</i>	53
IX.	<i>Fragmentos del Seminario</i>	57
X.	<i>El amor, la mujer</i>	69
XI.	<i>1966: los Escritos</i>	79
XII.	<i>La cosa, la peste</i>	85
XIII.	<i>Lugares, libros, objetos</i>	91
XIV.	<i>Antígona</i>	107
XV.	<i>Kant con Sade</i>	115
XVI.	<i>La muerte</i>	123

Miren mi *Televisión*. Soy un clown. ¡Tomen ejemplo de esto y no me imiten!

JACQUES LACAN

Como tiene que enseñarles [...] a médicos, analistas o analizados, Lacan les brinda, en la retórica de su palabra, el equivalente mimado del lenguaje del inconsciente, que es, como todos lo sabemos, en su esencia última, *Witz*, pirueta, metáfora, fallida o lograda.

LOUIS ALTHUSSER

I. TREINTA AÑOS DESPUÉS

DESDE LA PUBLICACIÓN, en 1993, de la tercera parte de mi *Historia del psicoanálisis*,¹ totalmente consagrada al pensamiento, la vida, la obra y la acción de Jacques Lacan, a menudo tuve la sensación de que algún día iba a tener que efectuar un balance, no sólo de la herencia de este maestro paradójico, sino también de la manera en que fue comentado mi propio trabajo en el interior y el exterior de la comunidad psicoanalítica.

Sin lugar a dudas, me había imaginado erróneamente que un trabajo sereno, fundado en un abordaje crítico, sería capaz de calmar las pasiones. Y que tal vez la famosa frase de Marc Bloch –“¡Partidarios y detractores de Robespierre, por lo que más quieran, por piedad, dígnanos simplemente quién fue Robespierre!”–,² que había puesto como epígrafe de mi libro, finalmente permitiría que fueran encarados, al margen de las pasiones, tanto el destino del hombre como el desarrollo de su pensamiento.

Si el resultado fue en gran parte positivo, es evidente que el hombre y su obra siguen siendo hoy objeto de las interpretaciones más extravagantes, en un tiempo en el que cada generación tiende

¹ Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, vol. 1 [1982, 1986], París, Fayard, 1994; vol. 2 [1986], París, Fayard, 1994 [trad. esp.: *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, 3 vols., trad. de Ignacio Gárate, Madrid, Fundamentos, 1988-1993]; Jacques Lacan. *Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* [1993]; nueva ed. rev. y corr., que reúne los tres volúmenes, París, Hachette, col. La Pochothèque, 2009 [trad. esp.: *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994].

² Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire, ou Métier d'historien* [1949], París, Armand Colin, 1993, p. 157 [trad. esp.: *Apología para la historia o el oficio del historiador*, trad. de María Jiménez y Danielle Zaslavsky, México, Fondo de Cultura Económica, 1996].

a olvidar lo que ocurrió antes que ella, sin perjuicio de celebrar la anterioridad patrimonial y genealógica de una supuesta “edad dorada” en vez de una reflexión sobre el pasado susceptible de esclarecer el porvenir.

A esto se añaden los delirios que se manifiestan periódicamente y que emanan de panfletarios poco escrupulosos o de terapeutas en busca de notoriedad: Freud nazi, antisemita, incestuoso, criminal, estafador. Lacan perverso, bestia salvaje, maoísta, violador, jefe de una secta, estafador, golpeador de sus mujeres, sus pacientes, sus criados, sus niños, coleccionista de armas de fuego. A este respecto, todo fue dicho, y el rumor funciona a las mil maravillas, a más y mejor.

Nuestra época es individualista y pragmática. Le gusta el instante presente, la evaluación, el determinismo económico, los sondeos, la inmediatez, el relativismo, la seguridad. Cultiva el rechazo del compromiso y de las elites, el desprecio por el pensamiento, la transparencia, el goce del mal y del sexo perverso, la exhibición del afecto y de las emociones sobre un fondo de explicación del hombre por sus neuronas o sus genes. Como si una causalidad única permitiera dar cuenta de la condición humana. Sin duda, el ascenso del populismo en Europa y la seducción que éste ejerce sobre ciertos intelectuales que predicán abiertamente el racismo, la xenofobia y el nacionalismo no son ajenos a esta situación.

Hay que decir que el advenimiento de un capitalismo salvaje contribuyó a la extensión planetaria de la desesperanza y de la miseria, asociada a la reactivación del fanatismo religioso que, para algunos, hace las veces de referencia política y de experiencia identitaria. En Francia, 8 millones de personas padecen de trastornos psíquicos y se cuidan como pueden: medicamentos, terapias diversas, medicinas paralelas, curas de todo tipo, desarrollo personal, magnetismo, etc. En todas partes en el mundo democrático, procedimientos de medicina de sí mismo se desarrollan al infinito, al margen de la ciencia y, la mayoría de las veces, de la razón. En ese mundo, la búsqueda del placer –y no de la felicidad colectiva– reemplazó a la aspiración a la verdad. Y como el psicoanálisis está

interesado en la búsqueda de la verdad de uno mismo, ha entrado en contradicción con esa doble tendencia al hedonismo, por un lado, y al repliegue identitario, por el otro.

Pero al mismo tiempo, nuestra época produce también la impugnación de lo que pone en escena: precisamente cuando mayor es el peligro –decía Hölderlin–, más cerca está la salvación,³ como, por otra parte, la esperanza. La prueba es que, después de tres decenios de críticas ridículas contra la idea misma de revuelta, hete aquí que emerge, fuera de la Europa que la había visto nacer, un nuevo deseo de revolución.

Tratándose de la historia del psicoanálisis y de su historiografía, todo ocurre, por lo tanto, a posteriori, y en semejante contexto, como si, pese al establecimiento riguroso de los hechos y la exploración de varias verdades de múltiples facetas, Lacan –después de Freud, por lo demás, y de todos sus sucesores– fuera siempre mirado unas veces como un demonio, otras como un ídolo. De ahí un maniqueísmo y una negación de la historia. Y los psicoanalistas no se quedan atrás: jerga, postura melancólica, barrera ante las cuestiones sociales, nostalgia. Ellos prefieren la memoria a la historia, el machaqueo al establecimiento de los hechos, el amor por los tiempos antiguos a aquel por el presente. De buena gana olvidan que “mañana es otro día”. A tal punto que cabe preguntarse si no se conducen en ocasiones como los enemigos de su disciplina y de su herencia.

Fue al hacer esta comprobación, y al observar las primicias de una nueva esperanza, cuando tuve ganas –treinta años después de la muerte de Lacan, en el momento en el que se perfila el desvanecimiento progresivo de cierta época (llamada “heroica”) del psicoanálisis y los psicoanalistas se transforman en psicoterapeutas orga-

³ “Pero donde crece el peligro, / crece también lo que puede salvar” (Friedrich Hölderlin, “Patmos”, en *Œuvres*, trad. fr. de Gustave Roud, París, Gallimard, col. La Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 867 [trad. esp.: *Obra poética completa*, trad. de Federico Gorbea, Barcelona, Ediciones 29, 1979]).

nizados en una profesión reglamentada por el Estado— de hablar de otra manera, y de un modo más personal esta vez, del destino del último gran pensador de una aventura intelectual que había empezado a desplegar sus efectos a fines del siglo XIX, en la época de la lenta declinación del Imperio Austrohúngaro y de todas las instituciones que le estaban vinculadas: la familia patriarcal, la soberanía monárquica, el culto de la tradición, el rechazo del porvenir.

Quise evocar, para el lector de hoy en día, algunos episodios sobresalientes de una vida y una obra con la que toda una generación estuvo mezclada, y comentarlos con la perspectiva que da el tiempo, de manera libre y subjetiva. Me gustaría que este libro sea leído como el enunciado de una parte secreta de la vida y de la obra de Lacan, un vagabundeo por senderos desconocidos: un revés o una cara oculta que viene a iluminar el archivo, como en un cuadro encriptado donde las figuras de la sombra, antaño disimuladas, vuelven a la luz. Quise evocar de a trocitos *otro* Lacan confrontado con sus excesos, con su “pasión de lo real”,⁴ con sus objetos: en una palabra, con su real, con lo que fue forcluido de su universo simbólico. Un Lacan de los márgenes, de los bordes, de lo literal, transportado por su manía del neologismo.

Este Lacan supo anunciar los tiempos que se convirtieron en los nuestros, prever el ascenso del racismo y del comunitarismo, la pasión por la ignorancia y el odio al pensamiento, la pérdida de los privilegios de la masculinidad y los excesos de una feminidad salvaje, el advenimiento de una sociedad depresiva, los atolladeros de las Luces y de la Revolución, la lucha a muerte entre la ciencia erigida en religión, la religión erigida en discurso de la ciencia y el hombre reducido a su ser biológico:

En no mucho tiempo —decía en 1971— vamos a estar sumergidos en problemas segregativos que se van a llamar racismo y que tienen que ver con el control de lo que ocurre en el nivel de la repro-

⁴ Según las palabras de Alain Badiou, *Le Siècle*, París, Seuil, 2005, p. 54 [trad. esp.: *El Siglo*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2005].

ducción de la vida, en seres que, en virtud de lo que hablan, resultan tener todo tipo de problemas de conciencia.⁵

Volver a hablar de Lacan treinta años después de su muerte es también recordar una aventura intelectual que ocupó un lugar importante en nuestra modernidad, y cuya herencia sigue siendo fecunda, digan lo que digan: libertad de palabra y de costumbres; florecimiento de todas las emancipaciones –las mujeres, las minorías, los homosexuales–; esperanza de cambiar la vida, la familia, la locura, la escuela, el deseo; rechazo de la norma; placer de la transgresión.

Suscitando los celos de los doctos que no dejan de insultarlo, Lacan se situó sin embargo a contracorriente de estas esperanzas, como un libertino lúcido y desengañado. Por cierto, estaba convencido de que la búsqueda de la verdad era la única manera de lograr sustituir la salvación por el progreso, el oscurantismo por las Luces. No obstante, decía, a condición de saber que la racionalidad siempre puede transformarse en su contrario y suscitar su propia destrucción. De ahí su defensa de los ritos, de las tradiciones y de las estructuras simbólicas. Aquellos que hoy lo rechazan, haciendo de él lo que jamás fue y ridiculizándolo con la etiqueta infamante de “gurú” o de “fanfarrón de la democracia”, olvidan que él se sumergió de lleno, en ocasiones en contra de sí mismo, en estas transformaciones. A tal punto que adoptó sus paradojas mediante sus juegos de lenguaje y de palabras que hoy nos complacemos en practicar. El siglo xx era freudiano, el siglo xxi ya es lacaniano.

Lacan no dejó de asombrarnos.

Nacido a comienzos del siglo xx, y habiendo vivido dos guerras feroces, comenzó a ser celebrado desde los años treinta. Pero fue entre 1950 y 1975 cuando ejerció su más poderoso magisterio sobre el pensamiento francés, en una época en que Francia, dominada por un ideal social y político heredado de los dos movimien-

⁵ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XIX, ...ou pire* [1971-1972], París, Seuil, 2011.

tos surgidos de la Resistencia, el gaullismo y el comunismo, luego por la descolonización, y finalmente por la cesura de Mayo de 1968, se vivía como la nación más cultivada del mundo, una nación donde los intelectuales ocupaban un lugar preponderante en el seno de un Estado de derecho marcado por el culto de una República universalista e igualitaria.

En este contexto, todas las aspiraciones fundadas en la razón y el progreso estaban a la orden del día. Y sobre todo, el proyecto de mejorar colectivamente la suerte de todos aquellos que estaban aquejados de trastornos psíquicos: neuróticos, psicóticos, depresivos, delincuentes. Y es precisamente en esos tiempos cuando Lacan se obstinó en afirmar que el abordaje freudiano era el único horizonte posible de las sociedades democráticas, el único capaz de captar todas las facetas de la complejidad humana: tanto lo peor como lo mejor. Sin embargo, y a despecho de su fuerte inclinación por el pesimismo y la ironía, no por ello se convirtió en un reaccionario mezquino.

También fue el único pensador del psicoanálisis que tuvo en cuenta de manera freudiana la herencia de Auschwitz, movilizándolo, para dibujar su horror, tanto la tragedia griega como los escritos del marqués de Sade. Nunca nadie, entre los herederos de Freud, supo como él reinterpretar la cuestión de la pulsión de muerte a la luz del exterminio de los judíos por los nazis. Sin esta reestructuración y esta fascinación que experimentó Lacan por la parte más cruel y más negra de la humanidad, el psicoanálisis se habría convertido en Francia en un lamentable asunto de psicología médica, heredero de Pierre Janet, de Théodule Ribot o, todavía peor, de Léon Daudet, de Gustave Le Bon o de Pierre Debray-Ritzen.

II. DE VIENA A PARÍS

A MEDIDA QUE, a fines del siglo XIX, y gracias al ocaso de las soberanías monárquicas, se dibujaba una nueva configuración ideológica fundada en el miedo a las multitudes, la adhesión a la tesis de la desigualdad de las razas y la creencia en un ideal de la ciencia susceptible de gobernar los pueblos, la invención freudiana, por el contrario, se desplegaba como un nuevo humanismo, favorecedor de las libertades individuales y preocupado por explorar la parte irracional de la naturaleza humana.

Conservador ilustrado, Freud estaba convencido de que el advenimiento de la democracia rubricaría la victoria de la civilización sobre la barbarie. Pero, como buen adepto a las Luces oscuras, también estaba persuadido de que esta victoria nunca sería consumada y que cada época estaría siempre amenazada, por el mismo progreso humano, por un retorno permanente de sus pulsiones más devastadoras. En otras palabras, él sostenía que la frustración era necesaria a la humanidad para contener su agresividad y sus pulsiones sexuales, pero que ésta hacía desdichados a los hombres porque, entre los seres vivos, sólo ellos, a diferencia de los animales, estaban habitados por un deseo de destrucción del que eran conscientes.

Lacan era más sombrío aún en su abordaje de la sociedad humana, más marcado también, sin duda, por la idea de la fragilidad de los regímenes democráticos, más interesado por la locura, el crimen y la mística, y finalmente, más atormentado. En una palabra, se distinguía de los herederos de Freud —de Melanie Klein a Donald W. Winnicott y muchos otros más— por la distancia que muy pronto había tomado frente a una concepción del psicoanálisis que lo reducía a un corpus clínico.

Freud había rechazado la filosofía, a la que injustamente comparó con un sistema paranoico, para volverse hacia la biología, la

mitología, la arqueología. Lacan hizo el camino inverso, reinscribiendo el psicoanálisis en la historia de la filosofía y reintroduciendo el pensamiento filosófico en el corpus freudiano. Luego quiso hacer del psicoanálisis un antídoto de la filosofía, una “anti-filosofía”, oponiendo el discurso del amo al del analista. Tomó así el riesgo de unirse, en contra de las Luces, a los secuaces del oscurantismo o de las anti-Luces.¹

Por cierto, Lacan era psiquiatra, y por lo tanto clínico, pero, en el fondo, habría podido convertirse en algo diferente de eso, aunque –a menudo se lo olvida– tenía una verdadera vocación por la medicina pública. Por otra parte, nunca dejó el hospital Sainte-Anne: “mis murallas”, decía, cuando pretendía “hablar a las paredes”, sufriendo por no ser suficientemente entendido. Fue allí interno, luego conferencista, antes de dedicarse, más allá de lo razonable, al ritual de la presentación de enfermos. Y por tal motivo adquirió una verdadera popularidad ante miles de psicólogos y de trabajadores de la salud mental. ¿No había conferido acaso un prestigio suplementario a la temática de los fundadores de la psicoterapia institucional, nacida en el corazón de la Resistencia, en el hospital de Saint-Alban en Lozère, y que habían promovido una medicina mental al servicio del enfermo y no ya sometida a las clasificaciones arcaicas surgidas del antiguo orden asilar?

Durante la Primera Guerra Mundial, como alumno en el colegio Stanislas, Lacan había pensado en abrazar la carrera política, viéndose de buen grado a sí mismo como un Rastignac del siglo xx.

¹ Sobre todo, se encuentran huellas de esto en “L’étourdit” [1973], en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pp. 449-497 [trad. esp.: “El atolondraducho”, en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012], y en *Le Séminaire. Livre xvii, L’Envers de la psychanalyse* [1969-1970], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1991 [trad. esp.: *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, trad. de Miguel Bassols y Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 1999]. Alain Badiou, “L’antiphilosophie: Lacan et Platon”, en *Conditions*, París, Seuil, 1992, pp. 306-326 [trad. esp.: *Condiciones*, trad. de Eduardo Lucio Molina y Vedia, México, Siglo XXI, 2003]. Véase también Colette Soler, “Lacan en antiphilosophie”, en *Filozofski*, vol. xxvii, núm. 2, 2006, pp. 121-144. Alain Badiou, “Seminario sobre Lacan”, École Normale Supérieure, 1994-1995.

Todo le interesaba: la nueva literatura, la obra de James Joyce, el estilo de Maurras, las imprecaciones desesperadas de Léon Bloy, el libertinaje, las experiencias extremas, la filosofía de Nietzsche. Y le horrorizaban sus orígenes familiares: una madre santurrón, un padre representante de comercio, aplastado por la omnipotencia de su propio padre, antecesores vendedores de vinagre. De alguna manera, rechazaba la Francia profunda y chovinista de la que había surgido. De ahí su atracción por las elites intelectuales parisinas, por los movimientos de vanguardia –el dadaísmo y el surrealismo–, por las excentricidades indumentarias, por las comidas raras, por las altas esferas de la cultura europea (Londres y Roma) y, finalmente, por las mujeres que en ningún caso se parecían a su madre, que en ningún caso serían “maternales”. Con las mujeres que apreciaba, Lacan siempre se mostraba de una extrema generosidad.²

Lacan era por sí solo su propia madre, su propio padre, su progenitor; en consecuencia, deseoso de poseer las cosas y los seres: amaba las listas, las colecciones, los inéditos, las ediciones raras. Ese gran teórico de la relación de objeto, de la necesidad de la falta y de la revalorización de la función simbólica del padre se pasó la vida pensando en contra de sí mismo. En contra de su dificultad de ser padre, en contra de la angustia de la falta, en contra de su aborrecimiento por las madres. A menudo pensaba en lo que le hubiera gustado ser: un texto, una mujer, un poeta, un artista, un clown, un hombre santo, o incluso Salomón, hijo de David, célebre por su sabiduría y por haber conducido al pueblo de Israel al apogeo de su poder.

De cualquier manera, como psicoanalista y como jefe de escuela, fue una madre para sus discípulos de sexo masculino, un padre para sus alumnas. No podía ni abandonarlos, ni amarlos por ellos mismos, ni ser abandonado por cualquiera sin entre-

² Todos los testimonios concuerdan, y sobre todo los que pude recoger de Monique Lévi-Strauss, Madeleine Chapsal, Jenny Aubry, Françoise Giroud, Marie-Pierre de Cossé Brissac.

garse a crisis de rabia y de despecho no bien había que escoger un partido en contra de otro. Lacan era un aventurero de su siglo, un héroe sartreano, ciertamente, pero todavía más un personaje balzaciano, que soñaba con vivir en el mundo caduco de la nobleza del Antiguo Régimen, el de Saint-Simon y de La Rochefoucauld.

Ni Hugo, ni Dumas, ni siquiera Flaubert: Lacan escribía *contra* la literatura novelesca del siglo XIX. Y sin embargo, su historia era la historia de un destino balzaciano transpuesto al siglo XX, y al mismo tiempo reprimido. Lo he dicho: la historia de Lacan es la juventud de Louis Lambert, la madurez de Horace Bianchon, la vejez de Balthazar Claës. El primero zozobró en la locura tras haber pasado del idealismo más elevado al sensualismo más agudo. El segundo fue un admirable médico del alma y del cuerpo, amenazado por la insurrección de sus deseos, indulgente con los otros y severo consigo mismo. El tercero se dejó llevar por una avidez de saber que lo condujo a la autodestrucción.

Como el primero, Lacan habría podido apagarse en el extravío si no hubiera sabido –por su entrada en el saber psiquiátrico– enfrentarse con la locura asilar, es decir, con esa parte de sí mismo que lo remitía a una genealogía familiar atormentada: un hermano, Marc-François, que escogió el encierro monacal; una madre, Émilie, que nunca sabrá en qué hombre se había convertido; un padre, Alfred, que quería hacer de él un vendedor de mostaza.

Como el segundo, llegó a la cima de su gloria en un momento crucial de su existencia –entre 1950 y 1970– porque consideraba que el mundo posterior a la Shoá había reprimido la esencia de la revolución psicoanalítica y que sólo un método susceptible de dar cuenta de las estructuras inconscientes, aquellas que están inscriptas en los mitos y el lenguaje, podía garantizar su relevo. Por tal motivo, puso empeño, luego de Freud y de Theodor W. Adorno, y apoyándose en los trabajos de Claude Lévi-Strauss, en inscribirse en una tradición de pensamiento que, a todo lo largo de una obra fastuosa, le permitió arrancar al hombre del universo de lo oculto, a riesgo de poner en escena la impotencia de la razón y de la verdad para efectuar ese desgarramiento. Y para terminar, no dejó de

enfrentarse trágicamente con la cuestión de la muerte y de la decadencia de los cuerpos: "Yo hablo con mi cuerpo –decía a menudo–, y esto sin saberlo. En consecuencia, siempre digo más de lo que sé". Y también: "La vida no piensa sino en descansar lo más posible mientras espera la muerte. La vida no piensa sino en morir".

Como el tercero, finalmente, durante los diez últimos años de su vida cedió a la tentación del saber absoluto, creyendo descubrir en los nudos y las trenzas o, *a contrario*, en los matemas, un modelo lógico-topológico capaz de poner a la luz del día lo que la palabra no dice o, a la inversa, de decir lo que el inconsciente no puede decir. Inmerso en el mutismo, o no expresándose más que con ayuda de retruécanos, alógrafos, palabras valija o neologismos³ –*Jules Lacue, jaclaque, affreud, *ajoyce, l'Aimée de Mathèse,*** etc.–, se puso entonces a parecerse al viejo Edipo, tirano caído de ojos destruidos, exiliado en Colono y maldiciendo a su descendencia.⁴

¿Cómo definir la especificidad de esta obra compleja para los lectores de hoy y para aquellos que habrán de seguirnos?

En primer lugar, diría que, a pesar de las apariencias y el hecho de que nunca presentó las características de una obra escrita y acabada, ella se despliega como un sistema de pensamiento, en el sentido en que posee una coherencia interna fundada en la invención de conceptos originales y préstamos de otras disciplinas: lingüística, filosofía, antropología, matemáticas, etcétera.

Por lo tanto, está abierta a las interpretaciones contradictorias, a la manera de los textos de la modernidad literaria: un sistema abierto, pues, aunque a menudo sea hermético. Lo testimonia el hecho de que Lacan nunca quiso dar un título verdadero a los libros que publicó en vida. Cuando se habló de reunir sus artículos en 1966, tituló el volumen *Escritos*; cuando hizo editar en 1970

³ Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège, Yan Pélissier, 789 *néologismes de Jacques Lacan*, París, EPEL, 2002. Véase *infra*, "Lugares, libros, objetos".

* Homófono de *affreux*: "horrible". [N. del T.]

** "La Amada de Mitesis". [N. del T.]

⁴ Véase *infra*, "Antígona".

la transcripción de su entrevista para la radio belga, escogió *Radiofonía*, y otro tanto en 1974, cuando tituló *Televisión* el filme en el que figuraba como único actor.⁵ Su *Seminario* fue editado bajo el título *El seminario*, y cuando en 1968 creó una revista, decidió que los artículos aparecerían sin nombre de autor. La llamó *Scilicet* ("no hace falta decirlo"), y la subtituló "Puedes saber lo que piensa la École Freudienne de Paris". Él era el amo, el único que imprimía su nombre, y ella era el órgano de su escuela, destinada, por consiguiente, a desaparecer con ella y con él. Cada obra, finalmente, no era designada sino como una suma remitida a una literalidad inagotable. Un esbozo minimalista: referencia a Mallarmé por el sueño de una "medianoche desaparecida en sí misma" (*Igitur*), a Joyce por el estrépito impuesto a la lengua, a Francis Ponge por la determinación de las cosas.

Lacan, en consecuencia, fue el único entre los herederos de Freud que dio una armadura filosófica a la obra freudiana y que la sacó de su anclaje biológico sin caer, no obstante, en el espiritualismo. La paradoja de esta interpretación es que ella reintrodujo en el psicoanálisis el pensamiento filosófico alemán del que Freud se había apartado. Esta contribución, que luego quiso anular, designándose como antifilósofo, hizo de Lacan el único maestro del psicoanálisis en Francia, lo que le significó mucha hostilidad. Pero si algunos de sus feroces detractores fueron injustos, él dio pie a la crítica al rodearse de epígonos que, por su jerga, contribuyeron a oscurecer su enseñanza. Peor aún, no podía abstenirse de ellos, mientras que no dejaba de desaprobarlos recomendándoles que no lo imitaran.

⁵ *Radiofonía* es una entrevista con Robert Georjin, y *Televisión* es la sinopsis del filme de Benoît Jacquot. Los dos textos están incluidos en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001 [trad. esp.: "Radiofonía" y "Televisión", en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012].

III. EL NIÑO EN EL ESPEJO

LACAN estaba fascinado por la primatología, por las historias de ratas encerradas en laberintos, por los monos y los jardines zoológicos. Adoraba a los pájaros, las ranas, los peces, los ruidos que hacen los animales, los bestiarios, las plantas. Pero ante todo adoraba a su perra, una bóxer, a la que atribuía sentimientos galantes hacia su persona:

Ella se abandona a excesos de pasión para conmigo –decía–, en los cuales adopta un aspecto totalmente temible para las almas más timoratas, como las que existen por ejemplo a nivel de mi descendencia. Temen que, en los momentos en que comienza a saltarme encima bajando las orejas y gruñendo de cierta manera, el hecho de que tome mis puños entre sus dientes pueda ser una amenaza, pero no es así. Ella me ama y algunas palabras mías hacen volver todo a la normalidad [...]. Nunca me toma por otro.¹

Tan darwiniano como Freud, Lacan permanecía apegado, sin embargo, a cierto naturalismo, el de Buffon, revisado y corregido por los pintores surrealistas, a su vez inmersos en el universo de las mitografías africanas. La prosa de Lacan hace pensar en ciertos cuadros de Giorgio de Chirico o de Salvador Dalí, su viejo amigo y cómplice, pero, sobre todo y de manera asombrosa, a los de René Magritte.

Peligrosa y pulida, esta prosa interroga el desfase entre el objeto y su representación, al tiempo que reduce la realidad a una

¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre IX, L'Identification* [1961-1962], inédito, transcripto por Michel Roussan, sesión del 29 de noviembre de 1961.

irrupción salvaje atravesada de fórmulas y de arabescos. Según Lacan, toda realidad debe ser dicha de manera objetal, sin el menor lirismo, ya que toda realidad es ante todo un real, es decir, un delirio. Lacan describe la realidad como lo haría un pintor cuyo modelo fuera un huevo posado sobre la mesa, pero dibujara en su tela un pájaro desplegando grandes alas. Él asocia seres y cosas, paisajes y palabras, cuerpos y rostros, espejos y niños.

Fue en 1936 cuando comenzó a iniciarse en la filosofía hegeliana al participar, con Raymond Queneau, Georges Bataille y muchos otros, en el seminario de Alexandre Kojève sobre la *Fenomenología del espíritu*, lo que lo condujo a elaborar su concepción del sujeto y el imaginario.

El mismo año pronunció una famosa conferencia sobre el estadio del espejo en el XIV Congreso de la International Psychoanalytical Association (IPA) de Marienbad, haciendo así su entrada, como un meteoro, en la escena del movimiento psicoanalítico internacional. Allí narraba la historia de un niño colocado frente a un espejo, que se entusiasma, contrariamente al mono, ante su imagen. La intervención duró diez minutos: una sesión corta por anticipado. En cuanto al texto, nadie logró luego recuperar sus huellas. Gran organizador de la IPA, Ernest Jones echó pestes ese día contra ese conferencista francés del que nunca había oído hablar y que no respetaba el tiempo de palabra impartido a cada uno. Humillado, Lacan abandonó el congreso para dirigirse a las Olimpiadas de Berlín. El espectáculo de esa ceremonia nazi lo atormentará durante toda su vida.

Dos años más tarde, integró el contenido de su conferencia en un artículo consagrado a la familia que le había encargado Henri Wallon para *L'Encyclopédie française* (1938). La entrada "Estadio del espejo" comprendía dos partes: "1. Potencia segunda de la imagen especular"; "2. Estructura narcisista del yo". Precisamente tomaba esta terminología de Henri Wallon, psicólogo comunista y hegeliano. Siempre presuroso en borrar el archivo original, Lacan omitió citar su fuente... Luego no dejó de borrar el nombre de Wallon y de presentarse como el inventor del término.

Y sin embargo no se inspiraba tanto en Wallon como en Kojève, quien sugería que el pensamiento moderno de los años treinta había tomado debida nota de una nueva revolución: el pasaje de una filosofía del *yo pienso* (Descartes) a una filosofía del *yo deseo* (Freud, Hegel). En otras palabras, Lacan, siguiendo a Kojève, pensaba el otro o la alteridad como el objeto de una conciencia deseante.

Wallon había llamado “prueba del espejo” a una experiencia por la cual un niño, colocado frente a un espejo, logra progresivamente distinguir el “cuerpo propio” de su imagen reflejada. Esta operación dialéctica, a su juicio, se efectuaba gracias a una comprensión simbólica por el sujeto del espacio imaginario en el cual se forjaba su unidad. En la perspectiva walloniana, la prueba del espejo especificaba el pasaje de lo especular a lo imaginario; luego, de lo imaginario a lo simbólico.

Ahora bien, Lacan –como un pintor surrealista– no retomaba la terminología de Wallon sino para transformar la “prueba del espejo” en un “estadio del espejo”, es decir, en una mezcla de dos conceptos: la posición intrapsíquica en el sentido de Melanie Klein, el estadio (evolución) en el sentido freudiano. De este modo, hacía desaparecer toda referencia a una dialéctica natural. En la perspectiva lacaniana, el estadio del espejo se convertía en una operación psíquica, hasta ontológica, por la cual el ser humano se constituye en una identificación con su semejante.

Como Melanie Klein, Lacan encaraba la segunda tópica freudiana –el yo, el ello, el superyó– a contrapelo de toda psicología del yo. A partir de 1923, había dos opciones posibles. Una consistía en hacer del yo el producto de una diferenciación progresiva del ello, actuando como representante de la realidad y teniendo a su cargo la contención de las pulsiones (esto fue la *Ego-psychology* de la escuela estadounidense); la otra, por el contrario, volvía la espalda a toda idea de autonomización del yo para estudiar su génesis en términos de identificación (será la escuela francesa).

Según Lacan, que tomaba esta idea de Louis Bolk, embriólogo holandés, el alcance del estadio del espejo debía estar vinculado con la prematuración del nacimiento atestiguada por la inconclu-

sión anatómica del sistema piramidal y la incoordinación motora de los primeros meses de la vida. A partir de esa fecha, y todavía más con el correr de los años, Lacan siguió alejándose del enfoque psicológico al describir el proceso desde el punto de vista del inconsciente. Llegó entonces a afirmar que el mundo especular, lugar de la identidad primordial del yo, no contiene ninguna alteridad. De ahí esta definición canónica: el estadio del espejo es una fase, es decir, un estado que sucede, en cuanto estructura, a otro estado, y no un estadio en el sentido evolucionista de la palabra.

Así como Freud se había separado de la neurología al mostrar que la topografía imaginaria del cuerpo –el fantasma– jamás coincide con una anatomía real o un trazado neuronal, del mismo modo Lacan inventó un estadio del espejo que no requería ni del soporte de un estadio ni del de un verdadero espejo.

Apresurado por volver a la escena de la IPA y vengarse de la humillación padecida, Lacan pronunció una segunda conferencia sobre el estadio del espejo en Zúrich, en 1949. Allí se encontró con Ernest Jones, que esta vez le dejó el tiempo para leer su comunicación. Había pedido a su amiga Monique Lévi-Strauss que dactilografiara su manuscrito, cosa que hizo de buena gana. Y cuando ella experimentó dificultades para comprender lo que quería decir, él le suministró explicaciones luminosas en las que subrayaba que su inspiración le venía de la prosa de Mallarmé.

En vez de hablar del estadio o del espejo, o incluso de los objetos desfasados de su representación, Lacan se entregó en Zúrich a una vasta reflexión sobre la noción de sujeto en psicoanálisis y en la historia de las ciencias. De ahí la adopción de un título mucho más largo: “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”.²

² Jacques Lacan, “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu’elle nous est révélée dans l’expérience psychanalytique”, en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 93-100 [trad. esp.: *Escritos*, vol. 1, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008]. Véase Élisabeth Roudinesco, “Le stade du miroir, concept et archive”, en Jean-Michel Rabaté (dir.), *Lacan*, París, Bayard, 2004.

IV. EL SUJETO REINVENTADO

DURANTE EL VERANO DE 1936, el de las primeras vacaciones pagas, Lacan las pasó junto a su primera mujer, Marie-Louise Blondin, encinta de cinco meses. A los 35 años de edad, a punto de enfrentar por primera vez la prueba de la paternidad, redactó un artículo programático, "Más allá del 'principio de realidad'", en el que anunciaba el advenimiento de una nueva generación freudiana, de la que se consideraba jefe indiscutido, y a la que asignaba la tarea de "leer a Freud" contra y fuera de toda psicología del yo.

Este llamado a la rebelión prolongaba el enunciado de la primera versión del estadio del espejo. Cuando triunfaban las reformas impuestas por el Frente Popular, una vez más Lacan parecía ir a contracorriente de los ideales de su tiempo, apartándose de la idea de que el individuo pudiera adaptarse a una realidad o querer transformarla. Por eso hacía de la identificación mental una forma constitutiva del conocimiento humano, proponiendo llamar "puestos imaginarios de la personalidad" a las tres instancias de la segunda tópica freudiana con el objeto de deslindar una cuarta, el "yo" [*je*], al que atribuía una función precisa: ser el lugar por donde un sujeto puede reconocerse, de manera imaginaria, como sujeto.

En 1949, por lo tanto, Lacan ya no sostenía las mismas posiciones que antes de la guerra. No sólo se apoyaba en la obra de Melanie Klein y en la de Claude Lévi-Strauss, sino que tenía en cuenta los principios de la lingüística de Ferdinand de Saussure, pasando así de una representación existencial del sujeto fundada en la fenomenología a una concepción estructural de la subjetividad según la cual el sujeto está ante todo inmerso en el lenguaje, es decir, en una función simbólica que lo determina a su despecho. Además, efectuaba una lectura muy estimulante del *cogito* cartesiano.

Para comprender su significación, hay que referirse a la conferencia que pronunció en el coloquio de Bonneval en 1946: "Acerca de la causalidad psíquica".¹

Frente a Henri Ey, que proponía asociar la neurología y la psiquiatría para fundar un abordaje órgano-dinámico del psiquismo, Lacan preconizaba repensar el saber psiquiátrico sobre el modelo del inconsciente freudiano. Y contra los cientificistas que reducían al hombre a una máquina, compartía la convicción –como la mayoría de los psiquiatras de esa época– de que el psicoanálisis conferiría una dimensión humanista a la psiquiatría. Por eso impugnaba, en la más estricta línea de los fundadores de la psicoterapia institucional, la idea de una descripción de los síntomas que estuviera separada de la vivencia subjetiva de la locura.²

Por esta razón, Lacan predicaba un gran retorno al pensamiento de Descartes: no a una filosofía del *cogito*, sino a un pensamiento capaz de pensar la causalidad de la locura. En algunas líneas comentaba la frase de la primera parte de las *Meditaciones*, sobre la cual recaerá luego la famosa polémica entre Michel Foucault y Jacques Derrida:³

¹ Este coloquio reunía, en la inmediata posguerra, y bajo la tutela de Henri Ey, a todos los representantes de la psiquiatría dinámica y humanista. Tenía por objetivo redefinir los principios humanistas del encierro asilar y del tratamiento de la locura tras la gran hecatombe del período de la Ocupación: 45 mil enfermos mentales, abandonados por sus familias, habían muerto de hambre, no debido a una decisión de exterminio, como en Alemania, sino porque los grandes asilos del siglo XIX ya no permitían alimentarlos en tiempos de escasez alimenticia. Véase Isabelle von Bültzingsloewen, *L'Hécatombe des fous*, París, Aubier, 2007.

² Cosa que hoy ocurre con las descripciones securitarias y biológico-comportamentales que invadieron el discurso psiquiátrico a través de las diferentes versiones del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM).

³ Jacques Derrida, "Cogito et histoire de la folie" [1964], en *L'Écriture et la Différence*, París, Seuil, 1967, pp. 51-97 [trad. esp.: *La escritura y la diferencia*, trad. de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989]; Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* [1961], París, Gallimard, 1972 [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., trad. de Juan José Utrillo, México, Fondo de Cultura Económica, 1992].

¿Y cómo podría negar yo que estas manos y este cuerpo son míos sino acaso comparándome con algunos insensatos cuyo cerebro ha sido de tal modo alterado y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que constantemente aseguran ser reyes, cuando son pobrísimos, y que van vestidos de oro y púrpura, cuando están completamente desnudos, o que se imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de vidrio? Son, ¡por supuesto!, locos, y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos.

En 1946, pues, Lacan dejaba entender –como lo hará más tarde Jacques Derrida– que la fundación por Descartes del pensamiento moderno no excluía el fenómeno de la locura.

Si se compara esta posición con la de 1949 sobre el estadio del espejo nos percatamos de que Lacan cambiaba de perspectiva. Tras haber reivindicado a Descartes en 1946, en adelante impugna el cartesianismo subrayando que la experiencia del psicoanálisis “se opone radicalmente a toda filosofía surgida del *cogito*”. En la versión de 1966 –la que será publicada en los *Escritos*–, corregirá su conferencia reforzando aún más su crítica al cartesianismo: el psicoanálisis, dirá, “se opone a toda filosofía surgida *directamente* del *cogito*”.

Vemos claramente, pues, cómo evoluciona Lacan entre 1936 y 1949. En un primer tiempo elabora una teoría fenomenológica del imaginario y surrealista del objeto, al tiempo que se aleja de la noción biológica de estadio. Luego, en un segundo tiempo, reivindica la racionalidad cartesiana para mostrar que la locura posee su lógica propia y que no puede pensarse fuera del *cogito*. Por último, en un tercer tiempo, inventa una teoría del sujeto que impugna no el *cogito* cartesiano, sino una tradición de la psicología del yo surgida del *cogito*.⁴

⁴ Todos estos textos fueron reunidos por François Wahl en Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966 [trad. esp.: *Escritos*, 2 vols., trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008]. Véase *infra*, “1966: los *Escritos*”.

V. FAMILIAS, LAS AMO, LAS ODIÓ

ESTA REFLEXIÓN sobre el sujeto, el estadio, el espejo, el objeto desfasado, el *cogito* y la locura no sería nada si, además de apoyarse en la fenomenología y luego en el estructuralismo y la lingüística saussuriana, Lacan no hubiese tenido en cuenta, desde 1938, el devenir antropológico de la familia occidental. Ya que el psicoanálisis, en cuanto disciplina, no podía abstenerse de una reflexión sobre esta cuestión en la medida en que Freud, por su retorno a los grandes relatos que ponen en escena las dinastías reales de la Antigua Grecia, había inscripto su proceder en la larga historia de la transformación de las relaciones internas a la familia burguesa: revuelta de los hijos contra los padres, voluntad de controlar –y ya no de reprimir– la sexualidad infantil, las perversiones, la homosexualidad y, por último, la feminidad en todas sus formas.

En un texto que luego será titulado “Los complejos familiares en la formación del individuo”, Lacan presentó una vasta síntesis del estado de la familia occidental en vísperas de la Segunda Guerra Mundial.¹ Allí mezclaba consideraciones clínicas y psicopatológicas con un análisis de las diferentes teorías psicoanalíticas, antropológicas y sociológicas, con el objeto de comprender su estatuto y su evolución.

Asociando las tesis de Louis de Bonald con las de Aristóteles y las de Émile Durkheim, también se inspiraba en las del biólogo alemán Jakob von Uexküll, que había revolucionado el estudio de los comportamientos animales y humanos mostrando que la pertenencia a un medio debía ser pensada como la interioriza-

¹ Jacques Lacan, “Les complexes familiaux dans la formation de l’individu”, en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pp. 23-84 [trad. esp.: “Los complejos familiares en la formación del individuo”, en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012].

ción de dicho medio en la vivencia de cada especie. Confiado en estas referencias, redactaba un cuadro crepuscular de la familia nuclear moderna, y mostraba que el anclaje de un sujeto en un entorno no debía ser comprendido como un contrato firmado entre un individuo libre y una sociedad, sino como una relación de dependencia entre un medio y un individuo, a su vez determinado por acciones específicas de interiorización de los elementos de dicho medio.

Lacan subrayaba que la familia estaba organizada como un conjunto de representaciones inconscientes –o imagos– marcadas por los dos polos de lo paterno y lo materno. Fuera de esta pertenencia, que caracteriza, decía, la organicidad social de la familia, no es posible ninguna humanización del individuo.

En apariencia, miraba a la familia como un todo orgánico, y no vacilaba en fustigar la decadencia de la imago paterna tan característica, a sus ojos, del estado desastroso de la sociedad europea de fines de los años treinta. Sin embargo, contrariamente a los teóricos de la contra-Revolución, se oponía a la idea de que un restablecimiento de la omnipotencia patriarcal fuera una solución a ese problema. Y del mismo modo se negaba a hacer de la familia el desafío de una perpetuación de la raza, del territorio o de la herencia. Convencido de que la antigua soberanía del padre estaba perdida para siempre, sostenía que todo proyecto de restauración sólo podía desembocar en una caricatura, en un artificio, hasta en el fascismo y sus peligrosos desfiles militares. Pero al mismo tiempo impugnaba también todas las pretensiones libertarias, hedonistas o comunistas que apuntaban a abolir la familia. Ni restablecimiento de una virilidad del padre transformado en jefe autoritario ni disolución del modelo familiar en una colectividad que pretendiera reemplazarla.

Lacan extraía la lección del gesto freudiano. La revalorización de un padre “deconstruido” por el fin de la soberanía monárquica sólo podía ser simbólica. Apoyándose en Henri Bergson, que en 1932 había opuesto una moral de la obligación a una moral de la aspiración, veía en la prohibición de la madre la forma concreta de

una obligación primordial o de una moral cerrada. El complejo de destete –o de separación– era su expresión, porque restablecía, en la forma de una “*imago del seno materno*”, la relación nutricia interrumpida. La existencia de esta imago, decía, domina la totalidad de la vida humana como un llamado a la nostalgia del conjunto. Pero cuando esta imago no es sublimada para permitir el acceso al lazo social, se vuelve mortífera, por fusional. De ahí un apetito de la muerte que el sujeto puede manifestar mediante conductas suicidas. En el lado opuesto, Lacan situaba la función de la aspiración y de la apertura por el lado de una autoridad separadora, representada por el polo paterno.

Crisol de la violencia, de la locura, de la neurosis, pues, la familia, a su manera de ver, era la peor de las estructuras, con excepción de todas las otras. Por eso rendía homenaje a Freud:

El sublime azar del genio no explica tal vez por sí solo que haya sido en Viena –centro entonces de un Estado que era el *melting-pot* de las formas familiares más diversas, desde las más arcaicas hasta las más evolucionadas, desde los últimos agrupamientos agnáticos de los campesinos eslavos hasta las formas más reducidas del hogar pequeñoburgués y hasta las formas más decadentes de la familia inestable, pasando por los paternalismos feudales y mercantiles– el lugar en el que un hijo del patriarcado judío imaginó el complejo de Edipo. Como quiera que sea, las formas de las neurosis dominantes a fines del siglo pasado revelaron ser estrechamente dependientes de las condiciones de la familia.²

Como Freud, Lacan defendía los valores de un conservadurismo ilustrado al tiempo que se apoyaba en las tesis de la antropología moderna³ para demostrar que el freudismo servía de muralla tanto a las tentativas de abolición de la familia como a la voluntad de restaurar la figura autoritaria de un cacicazgo carnavalesco.

² Jacques Lacan, “*Les complexes familiaux...*”, *op. cit.*, p. 61.

³ Sólo más tarde se apoyará en la obra de Claude Lévi-Strauss.

Por mi parte, siempre pensé que el psicoanálisis había nacido en un contexto social marcado por la decadencia del poder patriarcal y por el desarrollo de un pensamiento universalista sustentado por los judíos de la Haskalá, que rechazaban la misma idea de que pudiera existir una "ciencia judía" o una "mirada judía" sobre el mundo. Y precisamente por eso no es posible escribir la historia del psicoanálisis sin pasar por una reflexión sobre la cuestión judía. Sólo un pensamiento capaz de desacralizar el anclaje comunitario pudo generar la invención del psicoanálisis, una disciplina que no conoce ni territorio, ni nación, ni fronteras.

En la época de Freud, la tesis "declinista" se había expresado bajo otras formas distintas de aquellas que hoy vemos florecer. Se la cruzaba en algunos pensadores y escritores de fines del siglo XIX: de Richard Wagner a August Strindberg, pasando por Jakob Bachofen. Pero lejos de tratar de restaurar esta figura venida a menos, como lo hacen, época tras época, los nostálgicos del "todo tiempo pasado fue mejor", Freud había tomado debida nota de esto, vinculándose con el destino de dos héroes trágicos: Edipo, por un lado, y Hamlet, por el otro, que encarnan uno la inmutabilidad del inconsciente y el otro la conciencia culpable.⁴

De ahí ese doble movimiento en su pensamiento: el psicoanálisis realmente había nacido de los interrogantes suscitados por la decadencia del patriarcado, pero estaba interesado en darle respuesta a través de una nueva concepción de la familia, donde el lugar del padre fuera redefinido.

En 1976, por otra parte, Michel Foucault observó lo que Lacan ya había percibido en esa época, y extrajo una conclusión política que siempre me pareció muy pertinente. En su esencia, subrayaba, el psicoanálisis está no sólo en oposición teórica y práctica con el fascismo –aunque quienes lo practican no lo estén–,⁵ sino que también tuvo el mérito, dotando a la sexualidad de una ley y

⁴ Véase *infra*, "Antígona".

⁵ No olvidemos que numerosos psicoanalistas colaboraron con los peores regímenes políticos: con el nazismo, el fascismo y las dictaduras latinoamericanas.

apartándose del racismo de las teorías de la desigualdad, de desconfiar de todos los procedimientos de control y de gestión de la sexualidad cotidiana. En suma, Foucault le reconocía al psicoanálisis, en cuanto disciplina, un “honor político”, y a la invención freudiana, una capacidad de poner al desnudo, mediante la duda, los mecanismos del poder dominante. Por eso afirmaba que era contemporánea de las leyes sobre la decadencia paterna. En efecto, cuando Freud escuchaba en Viena las quejas de tal o cual paciente histérica contra su padre, la figura de éste era tanto más erigida en objeto amoroso en el seno de la familia burguesa cuanto que era condenado por la ley si se volvía incestuoso o violento con sus niños.⁶

A este respecto, Lacan, como algunos lo piensan hoy, no es el adepto a una visión de la familia restringida a la primacía de una diferencia biológica de los sexos que haría de la mujer un ser inferior al hombre. Si él sostiene que todo sujeto está sometido a la Ley simbólica, esta ley en nada se asemeja a un falo reaccionario erigido en bastón policial.

La concepción lacaniana, a priori, no prohíbe que las posiciones parentales puedan estar ocupadas por personas del mismo sexo. Y si en 1938 Lacan no piensa en lo que será, sesenta años más tarde, el destino de la familia, sin embargo le predice un porvenir radiante, debido a su capacidad de producir e integrar lo normal y lo patológico, la regla y la marginalidad, la Ley y la transgresión de la Ley.

Lacan pasó todo el período de la Ocupación tratando sus asuntos familiares. Su matrimonio descansaba en un malentendido. Marie-Louise Blondin había creído desposar a un hombre perfecto cuya fidelidad conyugal debía ser equivalente a sus sueños de felicidad. Sin embargo, Lacan no era ese hombre, y nunca lo será. De esta unión nacieron tres niños: Caroline, Thibaut, Sibylle.

⁶ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, p. 198 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

En 1937, Lacan se había enamorado de Sylvia Bataille, la actriz de *Una partida de campo*,⁷ separada en ese momento de Georges Bataille.

En septiembre de 1940 se encontró en una situación insostenible, obligado a anunciar a su mujer legítima, con un embarazo de ocho meses, que su compañera también esperaba un hijo suyo. Judía de origen rumano, Sylvia se había refugiado en la zona libre para escapar a la deportación. Luego, Lacan ocultó a sus hijos de primeras nupcias la existencia de su hija Judith, nacida bajo el nombre de Bataille, y a la que no pudo dar su apellido sino en 1964.

Sobre este mantillo elaboró la teoría del Nombre-del-Padre, bosquejada en 1953 y fijada tres años más tarde para designar el significante de la función paterna. Siendo la encarnación del significante porque nombra al hijo con su apellido, el padre interviene ante éste como privador de la madre. En otras palabras, Lacan afirmaba, una vez más, que la familia no está en el fundamento de las sociedades humanas sino porque está dominada por la primacía del lenguaje: la nominación, dirá, permite a un sujeto adquirir una identidad.

Cada vez que quiera fustigar a sus adversarios –y por lo tanto, a los padres ridículos y a sus criados (como la International Psychoanalytical Association [IPA], rebautizada Interfamilial Analytic Association)–, Lacan no se privará de adjuntar otros neologismos a “su” Nombre-del-Padre. Pasaje de lo singular a lo plural, supresión de las mayúsculas o de los guiones, reformulaciones fónicas. La terminología se hace lujuriente sobre este tema. Así: “Es en el reino de los muertos donde los desengañados erran”,* o incluso: “¡Pero es un nombre para perder como los otros, para dejar caer en su perpetuidad! Los nombres del padre, eh, los borriquillos del padre, ¡qué rebaño!”.⁸ Y por qué no: *père-Orang*, *père-vers*, *ânon* du

⁷ Jean Renoir, 1936.

* En el original, *les non-dupent errent*, palabras prácticamente homófonas de *le nom-du-père*, “el nombre-del-padre”. [N. del T.]

⁸ Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège, Yan Pélissier, 789 *néologismes de Jacques Lacan*, París, EPEL, 2002, pp. 64 y 65. [La raíz de *perpétuité*, “perpetuidad”, es homófona de *père*; los *ânon*s, “borriquillos”, casi también de *noms*, “nombres”. (N. del T.)]

*père, père-versement, père-version, permaître, père-ternité, etc.** Lacan compadecía a los padres y odiaba a las madres y a las familias, al tiempo que él mismo era el actor de las vejaciones que denunciaba.

Sin ser un resistente, Lacan manifestó claramente su hostilidad a todas las formas de antisemitismo y de racismo. Le horrorizaba todo lo que tenía relación de cerca o de lejos con la Colaboración. Esto no impidió que los antilacanianos radicales hicieran de él un colaboracionista, un partidario de Vichy y de Pétain, hasta un anti-semita, y que los lacanianos que lo idolatraban le inventaran un heroico pasado de resistente. Uno de ellos llegó incluso a imaginar que Lacan era judío y que, bajo ese nombre prestado, disimulaba su verdadera identidad: Lacanovitch. Tesis perniciosa, puesto que intenta actualizar la idea de que el psicoanálisis sería una “ciencia judía” cuya renovación sólo podría ser asumida por un judío.⁹

En septiembre de 1945, Lacan se dirigió a Inglaterra para estudiar la experiencia de los “pequeños grupos” llevada a cabo por John Rickman y Wilfred Ruprecht Bion, que apuntaba a permitir la reclasificación de los delincuentes en el seno del ejército. A su regreso, en una conferencia sobre la psiquiatría inglesa, alabó los méritos de ese modelo adaptativo que no había dejado de criticar. Más valía valorizar una identificación con el ideal colectivo, decía, que adiestrar al individuo para imitar a los jefes.

Pasando de una reflexión sobre la familia a un comentario sobre el funcionamiento social y psíquico de las colectividades, finalmente elaboró una doctrina de la libertad opuesta a la del existencialismo sartriano. A su juicio, en efecto, el infierno no son los

* Salvo *ânon* du père, explicado en la nota anterior, todos los comienzos de palabra son homófonos de padre: “perorando” (que además remite a orangu-tán), “perverso”, “perversamente”, “perversión”, “permitir” (que es homófono de *permettre*, pero escrito así remite también a “amo” [*maître*]), “padre-[e]ternidad”. [N. del T.]

⁹ Tesis que yo invalidé, sobre todo en *Retour sur la question juive*, París, Albin Michel, 2009 [trad. esp.: *A vueltas con la cuestión judía*, trad. de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Anagrama, 2011], pero que, por desgracia, se perpetúa en el ánimo de los comunitaristas más endurecidos.

otros, puesto que el acceso a la identidad siempre supone una relación con el otro mediatizada por la Ley. Lejos de ser el fruto de una decisión consciente, la libertad depende así de un imperativo lógico, de naturaleza inconsciente, el único que puede romper la pertenencia del sujeto a la imago de su servidumbre. En otras palabras, para ser libre hay que ser capaz de tomar la medida de las determinaciones que el inconsciente impone a la subjetividad.

Veinticinco años más tarde, prolongando su reflexión sobre la cuestión de los grupos y de la libertad, construyó su teoría de los cuatro discursos: del amo, poseedor de los atributos de la tiranía; de la histérica, depositaria de una rebelión fallida; de la universidad, heredera del saber académico. Les opuso el discurso psicoanalítico, único capaz, a sus ojos, de reemplazar, destruyéndolos, a los otros tres. Una vez más, asignaba al psicoanálisis una función subversiva.

Tomando de Marx la noción de plusvalía, Lacan mostró luego que tenía el equivalente psíquico de "plus-de-gozar", otro neologismo. De esto dedujo entonces que, si la emancipación es útil, nunca puede ser ilimitada, bajo pena de sofocar el deseo en el continente negro de un infinito desastre libertario, plus-de-gozar que escapa a toda simbolización. Luego, muy pragmático, aplicó su teoría de los cuatro discursos a los acontecimientos de Mayo de 1968, con el objetivo inmediato de hacer volver al psicoanálisis a sus discípulos extraviados en un compromiso político que consideraba extremista y ridículo: el maoísmo.

En una explosión impetuosa, heredada de Kojève, afirmó que la revolución siempre culmina por la reinvencción de un amo más tiránico que aquel cuyo reino abolió. Pero algo todavía peor, a su manera de ver: si no se tiene cuidado, un día corre el riesgo de apoyarse en una ciencia erigida en religión, para engendrar un mundo del que estaría desterrada toda forma de subjetividad.¹⁰

¹⁰ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre xvii, L'Envers de la psychanalyse* [1969-1970], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1991 [trad. esp.: *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*, trad. de Miguel Bassols y Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 1999].

Para la juventud de los años 1960-1970, Lacan fue alguien que despertó las conciencias: él rehabilitó el deseo de revolución, al tiempo que pretendía ser el garante de una ley que sancionaría sus excesos.

Al comentar esta posición política, en 1981 Michel Foucault subrayó hasta qué punto Sartre y Lacan podían ser mirados como “contemporáneos alternados”.¹¹ Asumí como propio este juicio; a tal punto me había impactado –cuando proseguía mis estudios con Gilles Deleuze y Michel de Certeau– que la situación teórica y política de estos dos maestros de la libertad, desde 1943, no había dejado de cruzarse, de oponerse o de enfrentarse sin que nunca se encontraran. Uno y otro, el primero como un hermano mayor y el segundo como un padre severo, evitaron que la juventud maoísta posterior a Mayo de 1968 se volcara hacia el terrorismo. Esta evidencia no impedirá que los detractores de Lacan y de Sartre los comparen con furiosos dictadores hostiles a la democracia que incitaban a sus discípulos a poner bombas.

¹¹ Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* [1993]; nueva ed. rev. y corr., que reúne los tres volúmenes, París, Hachette, col. La Pochothèque, 2009, p. 1.900 [trad. esp.: *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994].

VI. AMAR A MARGUERITE

COMO CASI TODOS los médicos del alma, Lacan debió su primer renombre a una mujer, a un caso, a la existencia de una mujer loca –Marguerite Anzieu–, a quien apodó Aimée en su tesis de medicina sostenida en 1932.

Es sabido que detrás de la historia de los casos narrada por los maestros se enuncia, como un palimpsesto, aquella anónima y muda de los sujetos que les permitieron forjar sus doctrinas.

Sus vidas trágicas fueron exploradas por la ciencia, como lo fueron igualmente aquellas, todavía más terroríficas, de los anormales, de los monstruos o de las “razas” llamadas “inferiores”, exhibidas en las ferias a comienzos del siglo XIX, fríamente observadas luego por los hombres de ciencia: Georges Cuvier, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, Jean-Étienne Esquirol, Franz Josef Gall y muchos otros. Las mujeres son mayoritarias en el país del pueblo de los “casos” –de Anne-Josèphe Théroigne de Méricourt a la Venus hotentote–, pero también se cruzan allí cantidad de perversos, de criminales, de locos, de homosexuales, de niños “masturbadores”. En suma, toda una población de la que se pensaba que era “diferente” –o inepta para la procreación– y que, por qué no, encarnaba el eslabón faltante entre el hombre y el animal, pero también entre el hombre racional y su reverso bestial. Una diferencia erigida como universal: por un lado, la política de las cosas fundada en la observación y la evaluación; por el otro, el universo de los sujetos condenados a ser “clasificados” en virtud de un ideal inmutable.

Si debemos a Darwin el haber reducido a nada la tesis del eslabón faltante, que supuestamente une al negro con el mono, con el objeto de excluir al hombre blanco civilizado del reino animal, a Freud le debemos el haber sido el primero, luego del marqués de

Puységur, en derribar la jerarquía que daba la palabra al amo, único habilitado para traducir el discurso del sujeto observado. La irrupción de la palabra –y por lo tanto, de la palabra de las mujeres– en la escena de una nueva ciencia de la psique fue sin duda uno de los momentos fundadores de la historia del freudismo.

Por cierto, Freud y sus herederos no dieron la palabra al sujeto escuchado –y no ya observado– sino para dar la prueba, por otra parte inhallable en términos de evaluación, de la veracidad de una teoría y de la eficacia de un tratamiento. En consecuencia, dejaron a los historiadores la tarea de deconstruir el poder mítico del comentario de casos y reemplazarlo, sin nunca borrarlo, por la historia real del verdadero paciente oculta por la ficción erudita. Al punto, por otra parte, de que hoy se admite que el levantamiento del anonimato de los casos se encuentra en el fundamento de toda forma de historiografía seria en este campo. Del mismo modo, el levantamiento del anonimato está en vías de imponerse en los procedimientos de donación de esperma, como si el conocimiento del origen biológico fuera tan central para un sujeto como el develamiento del archivo hasta entonces borrado.

Si el terapeuta reconstruye una ficción destinada a probar la validez de sus tesis, el paciente, por su parte, trata de saber si lo que él vivió es positivo o negativo. Y para transmitir su experiencia recurre a la práctica de una escritura de sí que expresa una visión muy distinta de aquella querida por el terapeuta. En cuanto a la restitución de la realidad de las curas por los historiadores, ésta permite dar la palabra a seres sin escritura, cuyas huellas fueron recuperadas en los archivos.

Todas estas estructuras narrativas son distintas unas de las otras, pero por su coexistencia testimonian en cada época un reparto incesante entre una conciencia crítica (la de los eruditos y los historiadores) y una conciencia vivida (la del testigo).

En nuestros días ya casi no es posible redactar grandes relatos de casos. Desde hace más de treinta años, en efecto, los novelistas abordaron de manera masiva la técnica de la cura, ya sea porque se enfrentaron con ella como pacientes, ya porque suplantaron a

los psicoanalistas convirtiéndose en los narradores de su ego-historia. La autoficción,¹ que valoriza una narración “liberada de las censuras interiores” al tiempo que se funda en el principio de una adecuación entre narrador, autor y héroe, reemplazó así el formalismo descriptivo surgido del *nouveau roman*,² desprovisto de intriga, de subjetividad y de psicología, a tal punto que cada obra novelesca se asemeja a una historia de caso.

En adelante, al no someterse ya el autor a las reglas de una estetización susceptible de transformar una realidad en un relato distanciado del afecto —en la más estricta línea de la herencia de Marcel Proust, Philip Roth o Serge Doubrovsky—, el procedimiento contemporáneo de la autoficción terminó por reducir la literatura a la espectacularización de una supuesta autenticidad del sexo y de la emoción: una suerte de autobiografía que permite que un autor se tome por el clínico de su propia patología.

Por otra parte, al mismo tiempo que se desarrollaba el culto de la autoficción, los pacientes, gracias a la televisión, a Internet y a la comunicación masiva, se transformaron en confesores de su propia neurosis. Por eso, los psicoanalistas resultaron como desposeídos de su estatuto de comentadores de casos. Tanto más cuando esos mismos pacientes han adquirido el poder de perseguir a sus terapeutas ante los tribunales al reconocerse en el relato que estos últimos hacen de su cura y éste no les conviene.

El reparto ancestral entre la conciencia crítica y la conciencia vivida parece así haber desaparecido de nuestro horizonte a medida que se desvaneció la confianza concedida por el sujeto al representante de la institución sanitaria. A consecuencia de ello, los psicoanalistas contemporáneos renunciaron a las grandes anam-

¹ En 1977, el escritor Serge Doubrovsky creó este neologismo en su novela *Fils* (París, Galilée) para designar un género literario que se define por un pacto que asocia dos tipos de narraciones: autobiografía y ficción. Se trata, en consecuencia, de un cruzamiento entre un relato real de la vida del autor y un relato ficticio que explora una experiencia vivida por éste.

² Término empleado a partir de 1957 para describir a esa escuela literaria: Alain Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute, Claude Simon.

nesis, antaño en vigor en la corporación científica, en provecho de pequeños relatos de casos que apuntan a ilustrar tal o cual aspecto de una orientación clínica.

Nunca conocí a Marguerite Anzieu, pero, gracias a su hijo Didier, pude reconstruir su historia tan singular aunque, sin embargo, tan semejante a la de esas otras mujeres locas que permitieron que algunos maestros del psicoanálisis elaboraran sus teorías clínicas.³

Surgida como Lacan de un medio católico y rural, había sido educada por una madre que padecía de síntomas de persecución. A la manera de una Emma Bovary moderna, muy pronto soñó con ser otra diferente de la que era: una intelectual, una novelista.

En 1910, entró en la administración del correo y, siete años más tarde, se casó con un funcionario. En 1921, comenzó a manifestar un comportamiento extraño: manía de persecución, estados depresivos. Se instaló entonces en una doble vida: por un lado, el universo cotidiano de sus actividades de empleada de correos; por el otro, una existencia imaginaria poblada de delirios. En 1930, redactó una tras otra dos novelas que quiso publicar, y pronto se persuadió de que era víctima de una tentativa de persecución por parte de Huguette Duflos, una famosa actriz de la escena parisina de los años treinta. En abril de 1931, intentó matarla con un cuchillo, pero la actriz esquivó el golpe y Marguerite fue internada en el hospital Sainte-Anne, donde, en junio de 1931, fue confiada a Jacques Lacan, que la convirtió en un caso de erotomanía y de paranoia de autocastigo.

Entre el psiquiatra y Marguerite nunca hubo el menor entendimiento. En modo alguno ella buscaba ser curada o atendida, y él no trató de convencerla de que se viera como una paciente. Ya que él no se interesaba en esta mujer sino para ilustrar su doctrina de la paranoia. Por lo que a ella respecta, siempre rebelde,

³ Véase también Jean Allouch, *Marguerite ou l'Aimée de Lacan*, 2ª ed. rev. y aum., París, EPFL, 1994 [trad. esp.: *Marguerite o la Aimée de Lacan*, trad. de Marcelino Perello, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2008].

se negaba a ser un "caso", y toda su vida le reprochó haber querido convertirla en lo que no era. Aun así, las entrevistas que tuvo con él no fueron negativas. Y cuando salió del encierro asilar dejó no de delirar, sino de cometer actos que habrían podido serle perjudiciales.

Un manuscrito de Marguerite Anzieu, inédito hasta el día de hoy, redactado en Sainte-Anne y fechado el 21 de noviembre de 1931, revela por otra parte que, tras varios meses de entrevistas, ella seguía siendo la misma. En este documento, que se presenta como una suerte de autoanamnesis, ella habla de su infancia, de sus hermanos, de su madre y de los sufrimientos que le infligieron sus allegados y que ella no merecía. Y se dice incapaz de defenderse contra un entorno que la persigue. Por último, se queja de haber sido separada de su hijo y de no poder educarlo como lo hubiera deseado. Luego añade: "La opinión de los otros no me afecta en lo más mínimo, pero no hay nada que me ofenda tanto como cuando me dicen que no me tienen confianza. Todo el mundo dice que soy tonta, y eso es lo único que persiste".⁴

Así pues, Marguerite se hizo célebre con el nombre de Aimée, asegurando al mismo tiempo la celebridad de aquel que había redactado su historia, puesto que ella le permitió efectuar una magnífica síntesis de todas las teorías clínicas, elaborada por la generación psiquiátrica de los años treinta.⁵ La obra de la que era heroína fue saludada como una obra maestra literaria por los escritores, los pintores y los poetas: René Crevel, Paul Nizan, Salvador Dalí, en particular. Todos admiraron la utilización que hizo Lacan de los textos novelescos de la paciente y la potencia de su

⁴ Este manuscrito forma parte de los archivos de René Allendy y me fue confiado por Julien Bogousslavsky, neurólogo y coleccionista suizo, a quien agradezco calurosamente.

⁵ Jacques Lacan, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* [1932], París, Seuil, 1975 [trad. esp.: *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, trad. de Antonio Alatorre, México, Siglo XXI, 2005]. Didier Anzieu, *Une peau pour les pensées. Entretiens avec Gilbert Tarrab*, París, Clancier-Guenaud, 1986.

concepción de la locura femenina. Sin embargo, nadie se preocupó por Marguerite, rebautizada Aimée.

La continuación de la historia muestra hasta qué punto el destino del maestro estuvo ligado al de su paciente. En 1949, el hijo de Marguerite, Didier Anzieu, decidió hacerse analista e hizo su formación didáctica en el diván de Lacan. Él no sabía que su madre había sido el famoso caso "Aimée". En cuanto a Lacan, no reconoció en este hombre al hijo de la ex empleada de correos. Por otra parte, aseguraba que ésta había sido internada con su nombre de soltera, lo que no era exacto.

Anzieu supo la verdad de boca de su madre, cuando ésta, por un azar extraordinario, ingresó como ama de llaves en la casa de Alfred Lacan, el padre de Jacques. Los conflictos entre Didier Anzieu y su analista fueron tan violentos como aquellos que opusieron a Marguerite y su psiquiatra. En efecto, ésta le reprochaba a Lacan haberla tratado como un "caso" y no como un ser humano, y no haberle restituido nunca los manuscritos que le había confiado durante su internación en el hospital Sainte-Anne. A su manera de ver, Lacan se había convertido en lo que ella había soñado ser, y, con ese objeto, le había robado su bien máspreciado: su escritura. Didier Anzieu nunca obtuvo de los herederos de Lacan la menor respuesta a sus demandas.⁶

Por mi parte, fue con cierta tristeza que pude comprobar, en 2011, 12 años después de la muerte de Didier Anzieu, que sus herederos habían vendido a un librero especializado los archivos referentes a Marguerite: fotos de familia, documentos y cartas intercambiadas entre Didier Anzieu y varios de sus corresponsales, entre ellas, las mías.⁷ Decididamente, algunos psicoanalistas franceses, y no de los menores, mantienen relaciones muy curiosas con sus archivos, contrariamente a sus homólogos ingleses y estadounidenses, que se tomaron la costumbre, desde hace lustros, de

⁶ Yo misma, en vano, traté de recuperar esos textos.

⁷ Debo esta información a Julien Bogousslavsky, que es el actual poseedor de este legajo.

donar los suyos a fundaciones o a instituciones especializadas.⁸ Sin lugar a dudas, esto puede deberse al hecho de que, en el mundo anglófono, la mayoría de ellos son inmigrantes o hijos de inmigrantes y que siempre, como la familia Freud, tuvieron la preocupación de dejar huellas de su historia.

⁸ No es el caso de muchos otros psicoanalistas franceses, entre los cuales se encuentran Serge Leclaire, Wladimir Granoff y René Major, que me confiaron sus archivos.

VII. EL ARCHIVO

SI TODO ESTÁ ARCHIVADO, vigilado, anotado, juzgado, la historia como creación ya no es posible: entonces es reemplazada por el archivo, transformado en saber absoluto. Pero si nada está archivado, si todo fue borrado o destruido, nada impedirá que el relato sea llevado hacia el fantasma o, por la soberanía delirante del yo, en provecho de un archivo –de alguna manera reinventado– que funcione como un dogma.

Entre estos dos imposibles, que son como dos límites de una misma prohibición –prohibición del saber absoluto, prohibición de la soberanía interpretativa del yo–, realmente hay que admitir que el archivo, destruido, presente, excesivo o borrado, es la condición de la historia. En otros términos, la obediencia ciega a la positividad del archivo conduce tanto a una imposibilidad de escribir la historia como al rechazo de ese mismo archivo.

Durante toda su vida, Lacan adoptó un comportamiento ambivalente respecto del archivo.¹ Así como consideraba que “el amor es dar lo que no se tiene a alguien que no lo quiere”, del mismo modo pensaba que el poder del archivo es tanto mayor cuando está ausente. Y ésta es una de las razones por las cuales sus manuscritos, notas, correspondencias no fueron ni clasificados, ni catalogados, ni “registrados”.

Para los fieles del lacanismo, todo ocurre como si el mismo Lacan fuera el garante de una historia en futuro anterior, ya escrita. Puesto que ninguna huella es accesible, esto conlleva la idea de que la obra carece de fuentes, de historia, de origen. Del mismo modo, el sujeto Lacan sólo existe de oídas: ocurrencias, rumores,

¹ Véase Elisabeth Roudinesco, *L'Analyse, l'archive*, París, BNF, 2000.

anécdotas. De ahí el culto a los neologismos: cada grupo lacaniano efectúa una elección, para nombrarse, en el glosario de las palabras inventadas por el maestro. Las palabras de Lacan –palabras locas, palabras bizarras– sirven entonces para reemplazar el archivo ausente. Debido a eso, el culto a la ausencia del archivo responde no sólo a la ideología del dogmatismo lacaniano sino también a cierta concepción lacaniana de la historia.

Precisamente Lacan, que dejó su obra en estado de inconclusión, sin embargo atribuyó al archivo –y sobre todo al archivo escrito– un poder exorbitante. Por un lado, él impugnaba toda forma de historización del pensamiento freudiano, queriendo ser el intérprete de una nueva ortodoxia fundada en el retorno a los textos de Freud, y, por el otro, estaba obsesionado por un deseo de historia y por la voluntad de dejar a la posteridad una huella escrita de su enseñanza y de su persona, una huella que soñaba con manejar sin compartir.

En otros términos, Lacan buscaba captar el archivo a la manera en que el sujeto capta su imagen en el espejo. En 1964, subrayando hasta qué punto el deseo de distinguir lo verdadero de lo falso y la preocupación biográfica iban a la par en Descartes, Lacan afirmaba, sin embargo, que la biografía siempre es secundaria frente a la significación de una obra.² Una quincena de años más tarde hizo una declaración estrepitosa a la historiadora Lucile Ritvo, durante una conferencia en la Universidad de Yale:

El psicoanálisis tiene un peso en la historia. Si hay cosas que le pertenecen, son cosas del orden del psicoanálisis [...]. Lo que se llama la historia es la historia de las epidemias. El Imperio Romano, por ejemplo, es una epidemia [...], el psicoanálisis es una

² Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse* [1964], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1973, p. 202 [trad. esp.: *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. de Juan Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Buenos Aires, Paidós, 1999].

epidemia [...]. Sin el documento escrito, usted sabe que está en un sueño. Lo que el historiador exige es un texto: un texto o un pedazo de papel; de todos modos, debe haber en alguna parte en un archivo algo que el escrito certifique, y cuya falta imposibilita la historia. Lo que no puede ser certificado por el escrito no puede ser considerado como historia.³

Afirmación, por un lado, de la soberanía del escrito, imposibilidad proclamada, por el otro, de favorecer la escritura de la obra; rechazo de las fuentes y los archivos, por un lado, exacerbación del peso del archivo, por el otro.

Fue para borrar esa borradura del archivo, y para reemplazar el archivo faltante, que en 1990, aconsejada por Olivier Bétourné, decidí consagrar un libro al estudio histórico de la génesis del sistema del pensamiento de Lacan: sus fuentes, su construcción interna, etc. Por supuesto, para ello dispuse de su obra oral y escrita, de la cual se podían extraer todo tipo de puntos de referencia e informaciones. Pero para describir el itinerario intelectual y privado, en ausencia de una "verdadera" correspondencia –250 cartas solamente– y sin ninguna nota de trabajo, no tenía a mi disposición más que fragmentos de fuentes dispersas en todos aquellos que habían conocido al Lacan de otros tiempos, de la infancia, el Lacan anterior a Lacan, y cuyos archivos estaban disponibles.

Y fue realmente porque ese trabajo de búsqueda de archivos nunca había sido emprendido que mi libro sobre Lacan terminó por ser recibido como una biografía, cuando la palabra biografía allí no figura. En todo caso, es en esta fuente donde abrevan en adelante los otros libros, como si yo me hubiera convertido, sin quererlo, en la única poseedora de un archivo no registrado.

Si es posible escribir varias historias del pensamiento de Lacan, no existe más que un bosquejo de su vida anterior a haberse convertido en personaje público. En efecto, casi nada se sabe so-

³ Jacques Lacan, "Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines", en *Scilicet*, 6/7, 1975, p. 20.

bre la infancia de Lacan, sobre esa infancia de la que pude recoger la única huella posible a través de testimonios orales: su hermano Marc-François, con quien mantuve una larga correspondencia, al día de hoy inédita; su hermana, a quien interrogué muchas veces. Pero de este período de su vida nunca se sabrá gran cosa, puesto que el archivo no existe y los testigos desaparecieron.

VIII. LA PALABRA, LA VOZ

DURANTE 26 AÑOS (de 1953 a 1979), Lacan no dejó de hablar, casi cada semana –los miércoles a la hora del almuerzo–, a todo lo largo de un *Seminario* que constituía lo esencial de su enseñanza. Y su voz sirvió de punto de referencia a sus discípulos. Semejante a una cantata, su palabra hizo vibrar así a varias generaciones de auditores. Tres lugares parisinos: el hospital Sainte-Anne (1953-1963), la École Normale Supérieure (1964-1968), la Faculté de Droit du Panthéon (1969-1979). Tres momentos: aquel, todavía íntimo, de la elaboración de una clínica; aquel, más amplio, de la entrada en el campo intelectual; aquel, por último, de la apoteosis, pronto seguida del crepúsculo.

La palabra, es sabido, ocupa un lugar preponderante en la historia de las curas psíquicas: ella cuida, repara, permite remediar la mala suerte y a veces es el equivalente de una confesión. Posee virtudes catárticas en igualdad de condiciones que el teatro de los trágicos griegos, del que por otra parte Freud pretendió ser el heredero. Permite que el paciente se desprenda de su ilusoria pretensión al dominio de sí y que el terapeuta invente interpretaciones liberadoras.

Claude Lévi-Strauss comparaba de buen grado la cura psicoanalítica con el método de curación chamanístico. En un caso, subrayaba en 1949, el brujo habla y provoca la abreacción, es decir, la liberación de los afectos del enfermo, mientras que, en el otro, ese papel le corresponde al médico, que escucha en el interior de una relación en la que el enfermo toma la palabra. Más allá de esta comparación, Lévi-Strauss mostraba que, en las sociedades occidentales, la “mitología psicoanalítica” servía también de sistema de interpretación colectivo:

Vemos aparecer entonces un peligro considerable: que el tratamiento [...], lejos de desembocar en la resolución de un trastorno específico siempre respetuosa del contexto, se reduzca a la reorganización del universo del paciente en función de las interpretaciones psicoanalíticas.¹

Si el psicoanálisis, cuando es pervertido, puede convertirse en el instrumento de una dominación que no dice su nombre, la palabra también puede transformarse en una herramienta de destrucción cuando sirve de soporte a anatemas, rumores, complots. Se vuelve infame, engañosa, asesina a partir del momento en que es manejada por dictadores o gurúes que saben captar el odio de los pueblos para volverlo contra las elites. Es sabido que la palabra y la voz de Hitler pervirtieron la lengua alemana al tiempo que ejercían un poder de fascinación hipnótico sobre las multitudes.

Lacan, que profesaba una verdadera pasión por la oralidad, hablaba con una voz suave, atronadora, sincopada: una mezcla de Sacha Guitry, por el lado vieja Francia, y de Salvador Dalí, por el sentido de la modernidad. Declamaba como comía, devorando tanto sus alimentos preferidos –trufas, espárragos, faisanes– como a los seres y las cosas. Y por eso transformó la voz humana en un poderoso objeto de deseo y de seducción, al tiempo que recalaba que era el vehículo de la lengua, concebida como un sistema situado en el interior de los hechos de lenguaje. Inspirándose en el nombre de André Lalande, autor de un famoso *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, inventó un neologismo –“*lalangue*” [lalengua]– para definir la articulación del deseo con la lengua, o incluso un saber que se sabe a pesar de sí mismo y que escapa a la matematización, es decir, al control, a la formalización, a la transmisión integral y racional.

Lacan fabricó decenas de palabras para designar los actos de lenguaje, de lengua y de palabra: *apparoler*, *bafouille-à-je*, *lalanglaise*,

¹ Claude Lévi-Strauss, “Le sorcier et sa magie”, en *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, p. 202 [trad. esp: *Antropología estructural*, trad. de Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1995].

langager, langagien, lituraterre, mi-dire, métalanguer, par-dit, parlêtre, parlance, etcétera.

Lacan aullaba, Lacan emitía ruidos, en ocasiones en el límite de lo humano. Lacan mimaba, acariciaba, seducía, vociferaba. Lacan imitaba los gritos y los silbidos de los animales como para acordarse del origen darwiniano de la comida totémica: el “*père-Orang*”,* decía. Ruidos de garganta, cloqueos, rumias: él dejaba hablar a su cuerpo tanto en sus silencios como en un jadeo acompañado por una gesticulación desmesurada. Lacan era teatral, lúdico, semejante a las histéricas de Charcot, siempre propenso a inventar las más exuberantes figuras del discurso: “Pienso en lo que soy allí donde no pienso pensar”.

En 1972, vestido con una extravagante camisa suelta, dio una conferencia filmada en la Universidad de Lovaina. Frente a un estudiante situacionista que regaba con leche su pupitre, utilizó un tono de decepción, respondiendo a la mancha y al gesto insurreccional con una suerte de indiferencia. Y luego, de pronto, lleno de rabia, lanzó al público, con un tono de ofendido, una espantosa diatriba: “La muerte –dijo– es del ámbito de la fe... Mucha razón tiene usted de creer que va a morir, por supuesto... eso lo sostiene. Si no creyera en eso, ¿acaso podría soportar la vida que tiene?”.²

Si Deleuze era un maestro socrático cuya voz parecía sostenida por una canción de Charles Trenet, si Derrida traducía en palabras textos ya redactados puntuándolos con gestos de la mano, Lacan, por su parte, improvisaba, aun cuando diera la impresión

* Sobre este neologismo véase el asterisco de la p. 37. [N. del T.]

² En el filme realizado por Élisabeth Kapnist, *Jacques Lacan, la psychanalyse réinventée* [*Jacques Lacan. Reinventar el psicoanálisis*] (2001), utilizamos este archivo, que contrasta con el filme *Télévision* de Benoît Jacquot (1973), donde se ve a Lacan vestido de manera clásica y respondiendo con una voz pausada a las preguntas de un interlocutor invisible. Sobre la voz de Lacan puede consultarse el bello libro de Claude Jaeglé, *Portrait silencieux de Jacques Lacan*, París, PUF, 2010 [trad. esp.: *Retrato silencioso de Jacques Lacan*, trad. de Estela Consigli, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010]. Véase también, del mismo autor, *Portrait oratoire de Gilles Deleuze aux yeux jaunes*, París, PUF, 2005.

de leer una conferencia ya escrita: archivo inhallable. Pasaba de la confidencia a la exaltación, al tiempo que salpicaba su discurso de juegos de palabras, de lapsus calculados o de burlas.

Lacan siempre se sintió deslumbrado por una cosa y su contrario: por lo prohibido y la transgresión, por la familia y sus infamias internas, por el orden simbólico (el lenguaje, el significante, la razón) y por lo real en irrupción (lo heterogéneo, la parte maldita, la locura), y finalmente por la captación imaginaria (el espejo) y por su destitución (el objeto caído).

Incesantemente hacía pivotar los tres elementos de su tópica: lo imaginario, lo simbólico, lo real.

Seducido por las torsiones, inventó el matema, sobre el modelo del mitema, para designar una escritura algebraica capaz de dar cuenta de los conceptos y los discursos del psicoanálisis y, simultáneamente, expresó la idea de que había que deshacer el orden de la conceptualidad sometiéndola a una subversión, la del nudo borromeo, susceptible de desatar la primacía de lo simbólico sobre lo real y lo imaginario. Por un lado, un modelo de lenguaje articulado a una lógica del orden simbólico; por el otro, un modelo de estructura fundado en la topología y que opera un desplazamiento radical de lo simbólico hacia lo real, del orden hacia el desorden.

Conocidos por todos los especialistas de la topología, los escudos de armas de la dinastía milanese de los Borromeo estaban constituidos por tres redondeles en forma de trébol que simbolizaban una triple alianza. Si uno de los anillos se retira, los otros tres son libres y cada uno remite al poder de una de las tres ramas de la familia. Así, Lacan perpetuaba a su manera la mitología griega tan del gusto de Freud y tan presente en su propio destino: no obstante, a condición de que fuera incesantemente reinventada para no ser jamás referida a una historia de vendedores de vinagre.

IX. FRAGMENTOS DEL SEMINARIO

DECLAMADO, transcripto, establecido o grabado, el *Seminario* de Lacan fue, durante un cuarto de siglo, el lugar de expresión de las batallas del freudismo y el laboratorio de un pensamiento que, por su referencia al arte barroco, parecía querer imitar las fachadas en *trompe-l'œil* de Francesco Borromini. Pero también fue el sitio de una suerte de banquete de larga duración donde se exhibían, por la magia de una voz, los ruidos y los reflejos del gran teatro de la Historia, con sus dramas y sus convulsiones. Jamás se dirá lo suficiente hasta qué punto Lacan siguió siendo toda su vida el espectador sensual de los desórdenes del mundo y el comentarista lúcido de la política de las naciones. Lacan tampoco vacilaba en expresar sus celos o su desconfianza. A veces era odioso y despreciativo. En el auditorio, a nadie dejaba indiferente.

Entre 1953 y 1963 elaboró lo esencial de su sistema de pensamiento. Rodeado entonces de excelentes discípulos –Serge Leclaire, Wladimir Granoff, Maud Mannoni, Jean-Bertrand Pontalis fueron ciertamente los más brillantes– y sostenido por una notable generación en busca de un nuevo aliento, ofreció a su entorno, durante diez años, lo mejor de sí mismo. Por eso los seminarios de esa época, donde Lacan hacía intervenir a sus discípulos, llevan la huella de esa bella edad de un psicoanálisis en libertad que soñaba con cambiar el destino del hombre: *La relación de objeto*, *Las formaciones del inconsciente*, *Le Désir et son interprétation*, *La ética del psicoanálisis*, *La transferencia*, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*,* etcétera.

* Salvo el Libro 4: *La relación de objeto*: 1956-1957 (trad. de Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 1999), que no es citado en otro lugar de este libro, y *Le Désir et son interprétation*, que no tiene traducción al español, el resto de las referencias de los seminarios son mencionadas a medida que aparecen. [N. del T.]

En el momento en que Lacan se internaba en su vasto comentario de la obra freudiana, acababa de culminar su reestructuración de la doctrina psicoanalítica apoyándose en la lingüística saussuriana, las tesis de Roman Jakobson, el análisis de los mitos de Claude Lévi-Strauss y, por último, la filosofía heideggeriana. Llamó “retorno a Freud” a este relevo estructuralista por el cual intentaba sacar a la teoría vienesa de su modelo biológico. En 1957, sobre todo, con el seminario sobre *Las formaciones del inconsciente*,¹ uno de los más importantes, pretendió replantearse el funcionamiento del aparato psíquico a partir de un modelo primero, o primario, que tendría la estructura del lenguaje.

Desde sus primeros seminarios, entre 1953 y 1956, hizo del inconsciente un lenguaje, mostrando que el ser humano está habitado por una palabra que lo conduce incesantemente al develamiento de su ser. Luego dedujo de esto una teoría del sujeto determinado por la primacía de la función simbólica, y llamó “significante” al elemento constitutivo de los actos y el destino de este sujeto. En 1955, en su magistral comentario de “La carta robada” de Edgar Poe, confirió una trama narrativa a su teoría.² La historia es conocida: se desarrolla en Francia bajo la Restauración.

Al caballero Auguste Dupin se le encarga una tarea de la más alta importancia. A pedido del prefecto de policía, debe recuperar a cualquier precio cierta carta comprometedora sustraída a la reina y ocultada por el ministro. Colocada de manera evidente entre los arcos de la chimenea de su estudio, es visible para el que

¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre v, Les Formations de l'inconscient* [1957-1958], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1998 [trad. esp.: *El seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*, trad. de Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2001].

² Jacques Lacan, “Le séminaire sur ‘La lettre volée’”, en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 11-61 [trad. esp.: “Seminario sobre ‘La carta robada’”, en *Escritos*, vol. 1, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008]; *Le Séminaire. Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* [1954-1955], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1977, pp. 225-241 [trad. esp.: *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2001].

quiera verla. Pero los policías no pueden verla, encerrados como están en el señuelo de la psicología. En vez de mirar la evidencia que se exhibe ante sus ojos, atribuyen intenciones a los ladrones. Dupin, por su parte, solicita audiencia al ministro y, mientras este último le habla, sustrae el objeto, que muy pronto ha divisado.

Así, el ministro ignora que su secreto fue descubierto. Sigue creyéndose el amo del juego y de la reina, porque poseer la carta es disfrutar de un poder sobre su destinatario: sólo la posesión –y no el uso– de la carta crea el ascendiente. Ningún sujeto, según Lacan, puede ser el amo del significante, y si piensa esto corre el riesgo de dejarse atrapar en el mismo señuelo que los policías del cuento o que el ministro.

En 1957, Lacan pasó a otra etapa de su teoría del significante al introducir la idea, tomada de Jakobson, de que el desplazamiento freudiano sería del orden de una metonimia (deslizamiento del significado bajo el significante) y la condensación de una metáfora (sustitución de un significante por otro). A partir de ahí construyó su tesis de la cadena significante: un sujeto es representado por un significante para otro significante.

En su seminario sobre *Las formaciones del inconsciente*, retomó los principales elementos de esta teoría según una lógica ternaria. Tras una apertura sobre el Witz (chiste) freudiano, verdadera expresión de una estructura del espíritu humano, se deslizó hacia la cuestión de la castración, de donde hizo surgir la regla de la prohibición del incesto. Se volvió entonces hacia la dialéctica del deseo y de la demanda, síntoma de las intermitencias del corazón y del amor, y luego culminó su exposición con una reflexión sobre la religión cristiana y la neurosis obsesiva, donde se mezclaban referencias a Melanie Klein, a Sade, al islam y al *Aufklärung* (Luces alemanas).

Como siempre, durante esos años, los más vivaces, se complacía en invertir el amor en odio y el mandamiento divino (“Amarás a tu prójimo como a ti mismo”) en una exhortación de rechazo (“Tú eres aquel a quien odias”), como para hacer aparecer, en toda forma de relación con el otro, la permanencia de una negatividad

del inconsciente: juego de sombra y de luz, crueldad del verbo, fantasmas, proyecciones.³

En el centro del dispositivo, Lacan manejaba con virtuosismo el concepto de significante, que le permitía relacionar entre sí las formaciones del inconsciente: el significante, en efecto, marca al sujeto con una huella lingüística dando una significación al sueño, al chiste, al lapsus y a los actos fallidos. Pero también regula las formas del deseo y de la alteridad que responden a una lógica del fantasma. Por último, el significante hace del hombre un ser social y religioso, dependiente a la vez de una función simbólica y de un *logos*, heredado de la antigua potencia divina.

Si el conjunto de este sistema estaba presente en varios libros del *Seminario*, nunca fue objeto de una exposición coherente. Pues el estilo de Lacan, o más bien el estilo del *Seminario*, era el de la digresión, de la fuga, del erotismo, del vagabundeo. Así, cuando Lacan quería dar cuerpo a su tesis sobre la metonimia, incitaba a su auditorio a releer el pasaje de una novela de Maupassant (*Bel Ami*) en el cual el héroe, tras haber comido ostras, se deja deslizar, a través del sueño, en el universo de un abrazo imaginario, alzando el velo de las palabras como se levanta la pollera de una mujer: esto es lo que ilumina la esencia de la metonimia del deseo, subrayaba Lacan, ese “perpetuo deslizamiento de sentido que todo discurso está obligado a tener”.

Y así como en Lacan la palabra siempre fue captadora, sofisticada, desbordante o injuriosa, del mismo modo el *Seminario* fue para él, durante 26 años, el equivalente de una cura que lo incitó a pensar fuera de sí mismo: más allá de sus propios límites. Clínico de la palabra, escuchador del inconsciente y de la locura –de preferencia femenina–, Lacan nunca supo dialogar con cualquiera, salvo con los centenares de textos o de frases tomados de sus pa-

³ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse* [1959-1960], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1986 [trad. esp.: *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*, trad. de Diana Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 2000].

cientes y que incorporó a su obra, como voces interiores, y con Freud, un Freud reconstruido según su deseo, un Freud de quien se pensaba como único y auténtico intérprete.

A nadie se le ocurrió jamás dialogar verdaderamente con Lacan: “Yo, la verdad, hablo”, decía, sabiendo que la verdad nunca podía enunciarse íntegramente, salvo instaurando una dictadura de la transparencia. En todo caso, afirmaba que no podía decirse sino a medias, como un medio-decir, o un medio-dicho o un “mediodía en punto”.^{*} Sin decirlo, Lacan se refería a Igitur, personaje de Mallarmé, aquejado de locura.⁴ Cuando suena la medianoche,^{**} Igitur, último heredero de su raza, echa el dado y se acuesta en la tumba de sus antepasados para realizar su sueño inmemorial de abolir el azar y acceder a la plenitud del Absoluto, al uno del Universo, el Libro o incluso la abolición del sentido en provecho de la forma. Tarea imposible, pues, pero tarea a la que sin embargo se consagrará Lacan al final de su vida, entre lógica del matema y topología borromea. La revolución mallarmeana de la lengua poética,⁵ profundamente marcada por el pensamiento hegeliano, apareció en esos años, a los ojos de toda una generación, como equivalente de la revolución freudiana, de la que Lacan se había convertido en el nuevo intérprete.

Lacan monologaba, Lacan gozaba de su propia palabra, Lacan manejaba el medio-decir con virtuosismo. Adoraba dispensar sus locuras verbales a sus interlocutores mezclando en ellas la calma y la tempestad: sofocaciones, agotamiento, humor, gestos incongruentes, todo perfectamente dominado. Pero Lacan sabía escuchar engañando a su interlocutor. A menudo me sentí sor-

^{*} Otro de los juegos de palabras de Lacan: *mi-dire*, *mi-dit* y *midi sonn  * en el original. *Midi* significa “mediod  ”, que es homófono de *mi-dit*. [N. del T.]

⁴ Stéphane Mallarmé, *Igitur* (1869) [1925], París, Gallimard, 2003 [trad. esp.: *Igitur. Una jugada de dados*, trad. de Xavier Aleixandre Celma, Valencia, Pre-Textos, 1980].

^{**} *Minuit* en francés. [N. del T.]

⁵ Mallarmé, gran lector de la obra hegeliana, hizo de la búsqueda de la finitud del Libro el equivalente del saber absoluto.

prendida de su capacidad de hacer varias cosas al mismo tiempo, cada vez que la encontraba: volver las páginas de un libro o tomar notas sin preocuparse aparentemente por el otro, para mostrar de inmediato que había oído perfectamente lo que se le decía.

En 1960, habiendo llegado a la cumbre de una inventiva de lenguaje que aún no caía en la manía topológica ni en la obsesión del neologismo, Lacan dio un comentario deslumbrante de uno de los más bellos textos de la historia de la filosofía: *El banquete* de Platón.⁶

El tema es conocido. Platón pone en escena, alrededor de Sócrates, a seis personajes, cada uno de los cuales expresa una concepción diferente del amor. Entre ellos, el poeta Agatón, alumno de Gorgias, cuyo triunfo celebran, y Alcibíades, político de una gran belleza, del que Sócrates se había negado a ser amante por preferir el amor del Soberano Bien y el deseo de inmortalidad, es decir, la filosofía. Ninguna mujer está presente en estos ágapes donde se evocan, sobre un fondo de pederastia, todas las variantes posibles del amor carnal e intelectual. Sin embargo, es a la palabra de una mujer mítica, Diotima, a la que se remite Sócrates para exponer su concepción filosófica del amor. Ella es, por lo tanto, el octavo personaje de este diálogo, que gira alrededor del *agalma*, definido por Platón como el paradigma de un objeto que representa la Idea del bien.

Desde la Antigüedad, los comentadores de *El banquete* habían puesto el acento en la manera en que Platón utilizaba el arte del diálogo para hacer enunciar, por varios personajes, diferentes tesis sobre el amor, un amor que siempre depende de un deseo conscientemente nombrado: ya sea por cada uno de ellos, ya por el mismo autor.

Ahora bien, Lacan invertía esta perspectiva interpretando el deseo inconsciente de cada personaje. Así, atribuía a Sócrates el lugar del psicoanalista que enseña a sus discípulos una verdad que

⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII, Le Transfert* [1960-1961], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 2001 [trad. esp.: *El seminario. Libro 8: La transferencia*, trad. de Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2002].

se sustrae a su conciencia. Por un lado, subrayaba, la cura descansa en la palabra, y, por el otro, la transmisión del psicoanálisis supone la existencia del diálogo. Manera de significar que él era el amo de un diálogo que se desplegaba a expensas de sí mismo, al tiempo que se dirigía a un destinatario.

La idea del banquete socrático estaba ya presente en Freud, que de buena gana se refería al modelo griego de transmisión del saber: un maestro, un discípulo, un diálogo. En sus comienzos, por otra parte, su doctrina se había elaborado en el seno de un cenáculo bañado en el espíritu vienés de comienzos del siglo xx. Convencido de que la mejor democracia había sido inventada por los griegos, Freud siempre fue adepto de una posición platónica. La República de los elegidos, a su manera de ver, debía encausar las pulsiones mortíferas favoreciendo prohibiciones y frustraciones.

Lacan retomó esta idea al fundar, en 1964, la École Freudienne de Paris (EFP). Adoptó la palabra “escuela” en detrimento de “sociedad” o de “asociación”, inspirándose así en el modelo griego. Se veía a sí mismo como un maestro socrático rodeado de sus mejores discípulos. Y es entonces cuando tomó conciencia de que toda una generación de filósofos y de literatos se interesaba en su obra, sobre todo por intermedio de la enseñanza de Louis Althusser. Entre ellos, Alain Badiou, Jean-Claude Milner, Henri Rey-Flaud, François Regnault, Catherine Clément, Étienne Balibar, Pierre Macherey, pero también, procedentes de otros horizontes, Christian Jambet o Bernard Sichère. Precisamente en este contexto fui invitada por Lacan, en 1969, a adherir a la EFP. Mi madre, Jenny Aubry, era una de sus seguidoras desde hacía largo tiempo, lo que implica que en mi infancia lo había frecuentado sin saber, por supuesto, lo que significaba su enseñanza. Y se necesitó la publicación de los *Escritos* para que yo estableciera un lazo entre el hombre y la obra.

No obstante, con el correr de los años, Lacan perdió de vista la esencia conflictiva del diálogo. Así llegó a su término el banquete y se olvidó de la carta en suspenso que esperaba el milagro de un destino venidero.

Deslumbrado por los bordes, los márgenes, las fronteras, los trazados, Lacan no dejaba de interrogarse sobre la manera en que se efectúa el pasaje de la palabra al escrito. En un texto enigmático fechado en 1971 se entregó a un sabio derrape que, una vez más, lo remitía a esa obsesión primordial: la carta en suspenso.*

Volvía entonces de un viaje a Japón y narró que, sobrevolando Siberia, había divisado surcos y recorridos de ríos semejantes a tachaduras. Como tenía que hablar de las relaciones entre la literatura y el psicoanálisis, evocó ese episodio para evadirse de inmediato en los "surcos" de la lengua. Y fue así como inventó la palabra "litureterra" para distinguir la letra de "litoral" (que remite a una frontera) y de "literal" (que no supone ninguna), creando así una nueva serie de términos: *litura*, *letter*, *lituretterir*.

En esta exposición, Lacan se dirigía a Serge Leclair y a Jacques Derrida para reafirmar la idea de la primacía del significante sobre la letra. Pero también comentaba *El imperio de los signos*, suntuosa obra de Roland Barthes sobre Japón, dedicada a Maurice Pinguet, en la cual el autor describía maneras de vivir y de comer, objetos y lugares como otros tantos elementos específicos de un sistema de signos, remitiendo el sujeto occidental a una lengua cuya significación no comprende, pero cuya diferencia con la suya percibe, como una alteridad que le permitiría deshacer lo "real" bajo el efecto de otros recortes, otras sintaxis: "En una palabra, descender a lo intraducible –decía Barthes–, sentir su sacudida sin amortiguarla jamás, hasta que en nosotros todo el Occidente se estremezca y se tambaleen los derechos de la lengua paterna, la que nos viene de nuestros padres".⁷

Llevado por la efervescencia de sus propias palabras y por la curiosidad que suscitaba en él la obra de Barthes, Lacan parecía propo-

* Recuérdese que, en francés, "carta" y "letra" se dicen igual, *lettre*, y también que "en suspenso" es *en souffrance*, literalmente, "en sufrimiento". [N. del T.]

⁷ Roland Barthes, *L'Empire des signes*, París, Skira, 1970; reed. en *Œuvres complètes*. III, 1968-1971, París, Seuil, 2002, p. 352 [trad. esp.: *El imperio de los signos*, trad. de Adolfo García Ortega, Barcelona, Mondadori, 1991].

ner, con ese "litureterra", una suerte de retorno al sentido de Lacan, parodia de ese famoso retorno al sentido de Freud que antaño había iniciado. Y al mismo tiempo, su discurso dejaba entender que el sujeto japonés sería lacanianamente distinto del sujeto occidental porque, en su lengua, podrían unirse la letra y el significante: un real sin interpretación, un "imperio de los significantes" que exceden la palabra.

Cuántas veces he oído luego que los epígonos del maestro transformaban ese indecible deseo del Oriente, tan esencial en Lacan, en una suerte de culturalismo del "otro invertido", convirtiéndose para ellos la "cosa japonesa" en un espejo de múltiples delirios. Lacan siempre se había visto seducido por el lejano Oriente, y había aprendido chino en la École des Langues Orientales. En su inmersión en el corazón de esta lengua, como en su atracción por los rituales japoneses, siempre buscaba resolver el mismo enigma mallarmeano: cómo "escribir", vale decir, "formalizar", la tópica de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario (RSI).

"Litureterra" no resolvía el problema. Muy por el contrario, este texto, a mi modo de ver, contribuyó a una suerte de autoaniquilamiento de la lengua lacaniana:

Mi crítica –decía Lacan–, si se puede considerar literaria, lo intento aquí, trataría sólo sobre lo que Poe hace por ser escritor al formar tal mensaje en la letra. [...] Sin embargo, la elisión no sabría ser elucidada mediante algún rasgo de su psicobiografía: más bien obturada allí sería. [...] Tampoco mi texto sabría resolverse por la propia: el anhelo que yo formularía, por ejemplo, de ser al fin leído convenientemente. [...] Para lituraterizar yo mismo, hago observar que no he hecho del surcar [*ravinement*] que lo ilustra ninguna metáfora. La escritura es ese surcar [*ravinement*] mismo, y cuando hablo de goce, invoco legítimamente lo que acumulo como auditorio: y por allí no menos aquellos de los que me privo, pues eso me ocupa.⁸

⁸ Jacques Lacan, "Litureterra", en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pp. 12, 13 y 18 [trad. esp.: "Lituratierra", en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012].

Aquí Lacan parecía poner en ridículo su "Seminario sobre 'La carta robada'". Su palabra, puntuada de sarcasmos y de gritos de sufrimiento, entonces me pareció tan rigidizada como una letra muerta: Igitur a la tumba.

En 1975, Jacques Derrida tomó nota de esta situación encarando de otro modo la cuestión de la carta robada. Él recalcó que una carta no siempre llega a destino y que, en el enunciado mismo del "Seminario sobre 'La carta robada'", Lacan se remitía a sí mismo la indivisibilidad de la letra,* es decir, el todo: un dogma de la unidad.⁹ Éste fue el comienzo, tras las de Foucault y Deleuze, de una crítica fecunda de los atolladeros del último Lacan, a la que de entrada yo fui sensible y que hasta me conmovió profundamente: lo imprevisible es la finalidad,** y no el dominio del destino. A su manera, Derrida recibía más generosamente el trabajo del historiador que otros filósofos atados a la literalidad de una lectura unívoca.

Angustiado desde siempre, Lacan no podía dejar de ocuparse de esta cuestión. Pero para comprender lo que fue su aporte esencial a la clínica de la angustia, todavía es preciso percibir de qué manera Freud hizo entrar esta noción en el campo del psicoanálisis.

Preocupado por no atenerse a las descripciones clásicas, Freud la distinguió primero del miedo y del espanto. De naturaleza existencial, a su manera de ver, la angustia era un estado psíquico que hacía abstracción de toda relación con un objeto: una

Otra versión de este texto figura en *Le Séminaire. Livre xviii, D'un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 2007, pp. 116 y 124 [trad. esp.: *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*, trad. de Nora González, Buenos Aires, Paidós, 2009 (sin embargo, el fragmento citado fue traducido por F. Contreras, R. Pinciroli y A. M. A. Rodríguez)].

* Acerca del término *lettre*, véase la nota del traductor de la página 64. [N. del T.]

⁹ Jacques Derrida, *La Carte postale*, París, Flammarion, 1980 [trad. esp.: *La tarjeta postal*, trad. de Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 1986].

** En el original, *destination*, literalmente "destinación". [N. del T.]

suerte de espera permanente que, cuando se vuelve patológica, puede llevar a conductas obsesivas, fóbicas, compulsivas, hasta a un estado melancólico.

Contrariamente a la angustia, el miedo siempre tiene como desafío un objeto identificable. Se tiene miedo de algo susceptible de ocurrir: muerte, separación, tortura, enfermedad, sufrimiento, degradación física, etc. En cuanto al espanto, recae sobre un objeto indefinible. El pavor no es ni el miedo ni la angustia. Suscitado por un peligro que no tiene objeto, no supone ninguna expectativa. Por eso puede dar lugar a una neurosis traumática.

Freud sostuvo primero que la venida al mundo de un ser era el prototipo de todas las situaciones de angustia. En 1924, Otto Rank retomó esta tesis para afirmar que cada sujeto no hace sino repetir, durante su vida, la historia traumática de su separación del cuerpo materno. Cualquiera que fuese su audacia, esta teoría del apego primordial, tan en boga hoy en día por el lado de los etólogos del alma humana, presentaba un inconveniente temible: amenazaba con hacer del parto y de la separación biológica un traumatismo *en sí*. En virtud de este modelo, en efecto, todas las neurosis no serían más que la consecuencia de una causalidad exterior al sujeto: abusos sexuales, violencias guerreras o domésticas, enfermedades, etcétera.

Por lo tanto, en 1926, en respuesta a Otto Rank, Freud puntualizó su pensamiento en *Inhibición, síntoma y angustia*. Distinguió la angustia ante un peligro real, la angustia automática y la señal de angustia. La primera, decía, es causada por el peligro que la motiva; la segunda es una reacción a una situación social; la tercera, un mecanismo meramente psíquico que reproduce una situación traumática vivida anteriormente y ante el cual el yo reacciona mediante una defensa.

Lacan se hizo cargo y comentó todas estas definiciones. Pero inventó una concepción de la angustia diferente de la de Freud. En una perspectiva menos darwiniana y, en algunos aspectos, más ontológica, hizo de la angustia una estructura constitutiva de la organización psíquica. Por eso, a su juicio, es el significante

mismo de toda subjetividad humana más que un estado propio del sujeto angustiado, como lo piensan los fenomenólogos. Ella sobreviene cuando la falta del objeto, necesaria para la expresión del deseo, viene a faltar al punto de atar al sujeto a un real innombrable que le escapa y lo amenaza. Esta “falta de la falta” sofoca el deseo y se traduce entonces en fantasmas de autodestrucción: caos, fusión imaginaria con el cuerpo materno, alucinaciones, espectros de insectos, imágenes de dislocación o de castración.

Desde el punto de vista clínico, la angustia, cuando se vuelve patológica, puede ser superada si el sujeto logra apartarse de ese real traumatizante y distanciarse de un espanto de la falta, fuente de decepción. Puede entonces percibir su significación, es decir, en la terminología lacaniana, designar al gran *Otro*, esa ley simbólica que lo determina en su relación con el deseo.

Lacan era un maestro de la angustia, y un maestro consumado en la clínica de la angustia. Incapaz él mismo de deshacerse de su influencia, la consideraba a la vez necesaria a la manifestación del deseo, imposible de evitar bajo pena de engaño y, por último, manejable cuando su origen puede ser simbolizado. Por consiguiente, es en vano –se tienen ganas de añadir en un tiempo en que, con la depresión, se ha convertido en el síntoma de todas las sociedades individualistas y liberales– poner demasiado empeño en neutralizarla mediante medicamentos. Salvo, por supuesto, cuando amenaza invadir la subjetividad al punto de destruirla.¹⁰

¹⁰ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre x, L'Angoisse* [1962-1963], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 2004 [trad. esp.: *El seminario. Libro 10: La angustia*, trad. de Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2005].

X. EL AMOR, LA MUJER

LACAN se interesaba por las relaciones entre el hombre y la mujer en la sociedad moderna. Libertino en su vida, nunca pudo permanecer fiel a una mujer pero nunca quiso abandonar a ninguna, disimulando a una lo que hacía con la otra. ¿Acaso tenía el temor, muy freudiano, de sufrir cada vez por una nueva separación? El amor en el sentido romántico le era ajeno, y las historias de amor casi no lo emocionaban: "El amor –decía– es una especie de suicidio". En él sólo contaba el aspecto irracional y compulsivo de la pasión. Había conservado de su maestro en psiquiatría, Gaétan Gaitan de Clérambault, fetichista de las telas, y de su frecuentación de las mujeres locas y de los poetas surrealistas, la idea de que el amor lleva a la locura del amor loco. Por eso el modelo de la erotomanía era el paradigma de su concepción del amor. Así como Freud era un representante del amor romántico –la mujer, la esposa, la madre, la prohibición, la culpabilidad–, del mismo modo Lacan era el hombre de la dislocación de ese modelo. No estaba lejos de ver el amor como el asalto que da un astro oscuro a un objeto perseguidor que se sustrae a todo encuentro.

Seductor, preocupado por gustar, incapaz de soportar el hecho de no ser apreciado, buscaba ser amado, sufría por serlo y por no serlo al tiempo que conservaba la convicción de que no era posible no amarlo, aun cuando se lo odiara. Amigo de las mujeres que admiraba, a todas las trataba de usted, con besamanos y sobreabundancia de términos corteses salidos en línea recta de la literatura preciosista. Y no vacilaba en analizar a sus amantes.

Pero también se conducía como un niño caprichoso, incapaz de aceptar que la realidad no fuera conforme a sus deseos. Tal cigarro, tal marca de whisky, tal objeto, tal golosina, tal alimento: todo debía serle llevado al minuto y donde él se encontrara. Y de hecho,

casi siempre lograba convencer a su anfitrión de que se sometiera a sus exigencias. Todos los argumentos eran buenos: en fin, si no tiene espárragos, deme trufas, y si no tiene trufas, deme faisanes o té, preferentemente japonés, con chocolates de tal marca. Y si no logra encontrarlos por los alrededores, que se los envíen por mensajero. Lógica implacable, de una extravagancia inolvidable.

Lacan hacía llevar sus cartas al domicilio de su destinatario, con el objeto de estar seguro de que le llegaran. Por esnobismo, se complacía en mencionar en la conversación el nombre de la gente famosa. Y del mismo modo, como para vengarse de sus orígenes, adoraba frecuentar a los grandes de este mundo: pensadores, estrellas, periodistas, actores, políticos, escritores.

Françoise Dolto, a la que tuteaba y ocasionalmente trataba de "forzada", fue su mejor amiga. Sin él, ella nunca hubiera tenido el mismo destino clínico, sin duda, y sin ella, él no hubiera sido lo que fue. Durante decenios formaron una pareja fuera de las normas, sin por ello practicar la cura de la misma manera: "Tú no necesitas comprender lo que yo narro –decía– porque, sin teorizar, dices lo mismo que yo". Ella se preguntaba por qué él nunca hablaba de su primera infancia, por qué estaba tan angustiado por su imagen, tan atormentado por su aspecto. ¿Por qué necesitaba llevar indumentarias tan exuberantes y frecuentar bailes de disfraces? En sus cartas, se dirigía a él como a los niños de su consulta, no para infantilizarlo sino para restituir al adulto demasiado infantil en que se había convertido la infancia de la que había sido privado. Durante toda su vida trató de reconciliarlo con la idea de que una madre puede ser otra cosa que un monstruo, y un padre, otra cosa que una figura desfalleciente.

Lacan siempre estuvo preocupado por oponer el discurso del inconsciente –el del goce y de la repetición en estado bruto– al de la ostentación, del amor y, por lo tanto, del semblante, tan necesario para la relación amorosa. En amor, decía, uno se ama a sí mismo, el espejo está vacío, a quien amo no es a quien creo percibir. En contradicción con cierta tradición falocéntrica del psicoanálisis, Lacan se esforzaba por demostrar que, en el amor, los dos compañeros en modo alguno son complementarios uno del otro: en él, el hombre

exhibe su impotencia y la mujer, su incertidumbre. Para definir al hombre moderno, deshecho de su virilidad primaria, inventó numerosos términos: *hommoinzin*, *hommelle*, *hommelette*, *hommodit*.

Lacan era descortés, divertido, odioso, insaciable.

Lector consumado de ciertos textos, consideraba la necesidad como una perversión. Durante un programa de televisión, “La marche du siècle”, en el que me encontraba junto a Françoise Giroud, Catherine Deneuve y algunos psicoanalistas, fui violentamente agredida por una periodista que, por otra parte, se encarnizaba en insultar a Lacan, a Freud, al psicoanálisis, a los psicólogos clínicos y escolares, a los psiquiatras, y todavía más a las unidades psicológicas implementadas en ocasión de accidentes mayúsculos. Estaba acostumbrada a este tipo de agresiones, pero esa noche no pude replicar. Entonces, Jean-Marie Cavada se volvió hacia Françoise, quien, con su tono inimitable, soltó esta frase de Lacan: “El psicoanálisis puede hacer mucho, pero es impotente contra la imbecilidad”. De este modo, puso fin al diluvio verbal.¹

Según Lacan, el hombre es el esclavo del semblante,² obligado, para existir, a ostentar un vigor que no controla, mientras que la mujer estaría más cerca de una prueba de verdad, de una suerte de escritura o de “archi-escritura” que le permitiría escapar al semblante. En todo caso, la mujer es “no toda”, decía, un “suplemento”, allí donde el hombre necesita ser un “por lo menos uno”, es decir, un “todo” o, a falta de eso, un semblante del Todo. De ahí el aforismo “No hay relación sexual”,³ lo que significa que

¹ “La marche du siècle”, 19 de marzo de 1997.

² Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant* [1971], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 2007 [trad. esp.: *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante*, trad. de Nora González, Buenos Aires, Paidós, 2009].

³ Jacques Lacan, “L'étourdit” [1973], en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pp. 449-497 [trad. esp.: “El atolondraducho”, en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012]. Los dos comentarios más interesantes sobre este texto fueron hechos por Jean-Claude Milner, *L'Œuvre claire*, París, Seuil, 1995 [trad. esp.: *La obra clara. Lacan, la ciencia y la filosofía*, trad. de Diana Rabinovich, Buenos Aires, Manantial, 1996], y Alain Badiou y Barbara Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel*,

la relación amorosa no es una relación sino más bien una lucha entre dos contrarios, cada uno en posición disimétrica frente al otro. El amor viene a sustituir esa falta de la relación sexual: “El amor es dar lo que no se tiene a alguien que no lo quiere”, o incluso “Te pido que rechaces lo que te ofrezco porque no es eso”. Lacan llamaba al amor de diferentes maneras, entre *âme* [alma] y *mourir* [morir]: *l’a(mur)*, *amourir*, *amort*, *âmer*.

En cuanto a Freud, como numerosos vieneses, estaba fascinado por la sexualidad humana. Pensaba que la nena deseaba ser un varón, y que al crecer aspiraba a ser madre de un hijo concebido por su propio padre. Por eso debía apartarse de su madre, vale decir, de su primer amor, para vincularse con un objeto de otro sexo, un sustituto del padre. Freud creía con los ojos cerrados en esa idea aberrante: las nenas están habitadas por la “envidia del pene”, tesis que será refutada por sus discípulos ingleses, sobre todo Melanie Klein.

Al tiempo que era adepto a un monismo sexual –la libido es la misma para ambos sexos–, Freud consideraba como errónea toda argumentación fundada en la supuesta naturaleza instintiva de la sexualidad. A su manera de ver, no existía ni “instinto materno” ni “raza” femenina, de no ser en los fantasmas y los mitos contruidos por los hombres y las mujeres. En cuanto a la diferencia sexual, la reducía a una oposición entre un *logos* separador –principio macho simbolizado– y una “arcaicidad” abundante, suerte de desorden materno anterior a la razón. De ahí su famosa fórmula: “El destino es la anatomía”.⁴

Sin embargo, Freud nunca sostuvo que la anatomía era el único destino posible para la condición humana. Da fe de ello el hecho de que tomaba esa frase de Napoleón, quien había querido inscribir

París, Fayard, 2010 [trad. esp.: *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre Létourdi de Lacan*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011].

⁴ Véase Sigmund Freud, “Sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse” [1912], en *La Vie sexuelle*, París, puf, 1970, p. 65 [trad. esp.: *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*, en *Obras completas*, t. XI, trad. de J. L. Etcheverri, Buenos Aires, Amorrortu, 2000].

la historia de los pueblos venideros en la política más que en una referencia constante a antiguos mitos.⁵

Mediante esta fórmula, Freud revalorizaba las tragedias antiguas para poner en escena, en virtud de una dramaturgia política, el gran asunto de la diferencia sexual. En adelante, con él y después de él, y debido a la deconstrucción de la familia occidental, telón de fondo a la emergencia del psicoanálisis, los hombres y las mujeres estarían condenados a una idealización o a un rebajamiento de uno por el otro, sin lograr jamás una completitud real. La escena sexual descrita por Freud se inspiraba así en la escena del mundo y de la guerra de los pueblos –pensada por el emperador–, al tiempo que prefiguraba una nueva guerra de los sexos que un día se daría como objetivo los órganos de la reproducción con el fin de introducir el lenguaje del deseo y del goce.

Si para Freud la anatomía es intrínseca al destino humano, en ningún caso es un horizonte insuperable. Tal es realmente, por otra parte, el fondo de la teoría freudiana de la libertad: reconocer la existencia de un destino para mejor emanciparse de él.

En la perspectiva lacaniana, la mujer nunca es la encarnación de una esencia femenina ni de una anatomía. No existe como totalidad invariante, así como el hombre tampoco es un amo que logrará dominarla dándose la ilusión de su omnipotencia.

He podido establecer que, alrededor de 1948, Simone de Beauvoir trató de encontrarse con Lacan cuando redactaba *El segundo sexo*. Lo llamó por teléfono y le pidió consejos sobre la manera de tratar el tema. Halagado, éste le respondió que harían falta cinco o seis meses de entrevistas para esclarecer la cosa. Como no tenía muchas ganas de consagrar tanto tiempo a la puesta a punto de una obra ya fuertemente documentada, Beauvoir propuso cuatro entrevistas. Lacan se negó.

⁵ Durante un encuentro con Goethe en Erfurt, el 2 de octubre de 1808, el emperador evocó las tragedias del destino que, a su juicio, habían pertenecido a una época más sombría: “¿Qué nos importa hoy el destino? –había dicho–. El destino es la política”.

Nutrida de hegelianismo, Beauvoir no podía dejar de interesarse en la perspectiva lacaniana. Sin embargo, sus referencias no eran las mismas que las de Lacan, puesto que ella había leído la *Fenomenología del espíritu* en julio de 1940 y no había sido marcada por la interpretación kojeviana.

En consecuencia, lo que retenía de la noción de estadio del espejo estaba más cerca de la concepción walloniana que de la conceptualidad lacaniana. E hizo de esto el punto fuerte de su demostración: "No se nace mujer, se llega a serlo". La noción le permitía salir –como Lacan, pero por otros medios– del biologismo freudiano. Lacan había pasado por Hegel y Kojève para acceder a Freud, mientras que Beauvoir pasaba por Lacan para reemplazar el biologismo freudiano por un existencialismo, en el sentido sartreano. Pero al mismo tiempo ella soslayaba la noción de psiquismo, vale decir, la de construcción inconsciente de la subjetividad.

A su vez, en 1958, Lacan se inspiró sin decirlo en la fórmula de Beauvoir –para contradecir sus términos– cuando revisó las teorías psicoanalíticas sobre la sexualidad femenina. Él conservó el monismo y la libido única (Freud) al tiempo que introducía en el lugar del Otro sexo (la diferencia) la noción de suplemento, que se pondrá de moda.⁶ Quince años más tarde, anunció que "La Mujer no existe". Entendido por las feministas inglesas –y sobre todo por Juliet Mitchell– como un eslogan que tomaba nota del escándalo de la inexistencia histórica de las mujeres, la fórmula significaba de hecho que ninguna naturalización de cualquier esencia femenina era admisible. En todos los casos representativos, realmente se trataba de una respuesta diferida a Beauvoir.⁷

⁶ Jacques Lacan, "Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine", en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 725-736 [trad. esp.: "Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina", en *Escritos*, vol. 2, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

⁷ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre XX, Encore* [1972-1973], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1975 [trad. esp.: *El seminario. Libro 20: Aun*, trad. de Julieta Sucre, Diana Rabinovich y Juan Luis Delmont-Mauri, Buenos Aires, Paidós, 1998]. En la frase, Lacan tacha la palabra "La".

Si Lacan comparaba la feminidad con un "suplemento", la mujer con una no-esencia, el amor con lo que suplanta la falta de la relación sexual o con un don que no se puede dar, hacía entrar el sexo femenino en el universo de un real –o de un "agujero abierto"–, apoyándose en las descripciones de su amigo Georges Bataille, de quien había tomado la idea de que en toda sociedad existe, como en el psiquismo, una parte maldita u oscura, un resto imposible de simbolizar, algo que se escapa: lo sagrado, la violencia, lo heterogéneo, la perversión.

El goce, decía Lacan, también es un suplemento que no se parece ni al placer ni a la satisfacción, sino a la búsqueda de una cosa perdida –La Cosa–, incognoscible para el hombre, indecible para la mujer.⁸ Un orgasmo sin límites, sin voz, sin palabra. Una posesión sin amo, una dominación sin dominante ni dominado. Sólo los místicos, las mujeres más que los hombres, tienen su secreto, un secreto perverso, como lo testimonia la *Santa Teresa* de Bernini en Roma, que tanto maravillaba a Lacan. Los místicos gozan. En la experiencia de su fe, experimentan un goce del que no saben qué decir. Dios los penetra en cuerpo y alma, y su éxtasis habla en lugar de las palabras: rostro convulsionado, mirada al borde del desvanecimiento, miembros dispersos vueltos hacia el infinito.

Realmente porque el sexo de la mujer era a sus ojos imposible de representar, de decir y de nombrar, en 1954, aconsejado por Bataille, Lacan adquirió el famoso cuadro de Gustave Courbet *El origen del mundo*, realizado en 1866 para un diplomático otomano, Jalil-Bey, que residía en París.

Allí se descubría, en su misma desnudez, el sexo abierto de una mujer justo después de las convulsiones del amor, es decir, lo que no se muestra y de lo que no se habla, si se hacen a un lado los discursos y los lugares reservados a la pornografía. La tela había escandalizado y dejado estupefactos tanto a los hermanos Goncourt, que la juzgaban bella "como la carne de un Correggio",

⁸ Véase *infra*, "La cosa, la peste".

como a Maxime Du Camp, que veía en ella una “basura” digna de ilustrar las obras del marqués de Sade. Luego de la muerte del diplomático, el cuadro había sido perdido de vista, pasando de una colección privada a otra. Se encontraba en Budapest durante la Segunda Guerra Mundial cuando los nazis lo confiscaron, y luego pasó a las manos de los vencedores soviéticos para ser finalmente revendido a coleccionistas. Durante estas peregrinaciones había sido recubierto de un panel de madera sobre el cual se había pintado un paisaje destinado a ocultar el erotismo —considerado demasiado fuera de lo normal— de ese sexo en estado bruto.

Impactada por la visión de ese sexo femenino abierto, que se parecía al de *Madame Edwarda*,⁹ Sylvia Lacan le pidió a André Masson, su cuñado, esposo de su hermana Rose, que confeccionara un segundo cuadro para cubrir el de Courbet. El pintor realizó entonces una tapa de madera que representaba otro sexo femenino, abstracto y muy alejado del sexo real imaginado por Courbet. Cuando se observa este croquis de Masson, se tiene la impresión de que muestra una imitación puritana del primer sexo, a fuerza de ser su representación simulada. En pocas palabras, un neo-cuadro había reprimido, al tiempo que la exhibía, la obra original.

En 1994, luego de la muerte de Sylvia, la tela fue donada al museo de Orsay. Liberado de su tapa-sexo y despojado de toda influencia, *El origen del mundo* es en adelante expuesto a todas las miradas.¹⁰

Lacan adoraba sorprender a sus visitantes haciendo deslizar delicadamente el panel para afirmar que Courbet ya era lacaniano: “El falo está en el cuadro”, decía, transformando un famoso

⁹ Georges Bataille, *Madame Edwarda* [1941], en *Œuvres complètes*, vol. III, París, Gallimard, 1971 [trad. esp.: *Madame Edwarda*, trad. de Antonio Oviedo, Córdoba, Alción, 2009].

¹⁰ Thierry Savatier describió muy bien la historia de este cuadro en *L'Origine du monde. Histoire d'un tableau de Gustave Courbet*, París, Bartillat, 2006 [trad. esp.: *El origen del mundo*, Gijón, Trea, 2010]. En un epílogo añadido a la reedición de 2009, expresó la hipótesis de que el modelo de Courbet era una mujer encinta. De ahí el título: *El origen del mundo*. Le agradezco las indicaciones que me ha suministrado, así como a Georges Vigarello, quien me llamó la atención sobre las performances de Orlan.

artículo de Freud sobre el fetichismo en un comentario sobre el velo que oculta la ausencia de lo que se quiere disimular. Me acuerdo de haber divisado la “cosa” secreta, colgada en la oficina de Lacan en La Prévôté, durante una visita a Guitrancourt,¹¹ alrededor de 1970.

Numerosas réplicas del cuadro de Courbet fueron efectuadas por diferentes pintores, a veces para disimular su potencia subversiva, otras para reivindicarla. Pero fue en 1989 cuando una artista plástica feminista, Orlan, adepta del sexo perverso, de la performance, del travestismo, de la cirugía del cuerpo y de las obras del patrimonio pictórico occidental revisitadas, realizó la más asombrosa versión lacaniana del cuadro: un falo en erección en vez del sexo de la mujer. Con esta “obra”, titulada *El origen de la guerra*, Orlan quería desenmascarar lo que disimulaba la pintura realizando una fusión de la “cosa” irrepresentable y de su fetiche negado. Reivindicando el poslacanismo, y el trastorno del género y de la identidad –la guerra, la muerte, lo femenino, lo masculino, el engendramiento–,¹² ella invertía la iconografía del pintor tomando al pie de la letra la tesis de Lacan sobre el fetichismo: “Soy un hombre y una mujer”, declaraba.¹³

Tal es la herencia inesperada de esta política del goce y de lo femenino implementada por Lacan, luego retomada, después de su muerte, por las adeptas feministas de la transexualidad, y cuya huella se encuentra en la fascinación actual, de la que ya he hablado, no sólo por la autoficción, sino también por la exhibición, en general femenina, de objetos surgidos del cuerpo humano o por la descripción minuciosa de actos sexuales reales: desde las mutilaciones sacrificiales hasta las prácticas más perversas –necrofilia, coprofilia–.

¹¹ Véase *infra*, “Lugares, libros, objetos”.

¹² Véase *infra*, “Antígona”.

¹³ La “performance” de Orlan fue realizada antes de la donación de *El origen del mundo* al museo de Orsay, a partir de una base fotográfica retocada mediante un programa informático.

¿Cómo no pensar aquí en Charlotte Roche, esa animadora de la televisión alemana, “feminista dominante”, cuyo libro *Zonas húmedas*¹⁴ fue en 2009 un *best seller*? Identificada con sus secreciones corporales, se declaraba tragona de sus propias basuras: el revés del “eterno femenino”, según Lacan.

¹⁴ Charlotte Roche, *Zones humides*, París, Anabet, 2009 [trad. esp.: *Zonas húmedas*, trad. de Richard Gross, Barcelona, Anagrama, 2009]. Piénsese también en los famosos *Monólogos de la vagina* [1996], pieza de Eve Ensler que tuvo un inmenso éxito.

XI. 1966: LOS ESCRITOS

EN 1990, durante un coloquio consagrado a Lacan, Jacques Derrida narró las circunstancias de su primer encuentro con él, en ocasión de un famoso simposio sobre el estructuralismo organizado en octubre de 1966 por la Universidad Johns-Hopkins de Baltimore. En esa fecha, Lacan temía que la idea de reunir en novecientas páginas la quintaesencia de su enseñanza desembocara en un desastre: “Ya verá –había dicho a Derrida, hablando de la encuadernación–, no va a aguantar”.

Tal era la angustia que lo atenazaba no bien se planteaba para él la cuestión de la publicación. “Poubellication”,* dirá más tarde designando con ese término el resto, el residuo o el desecho que podía ser a sus ojos el objeto de su más caro deseo. “Stécriture”,** dirá también acerca de su *Seminario*, manifestando mediante un gesto desdeñoso hasta qué punto fingía despreciar el pasaje de la palabra al escrito. Y también: *stembrouille*, *stupidification*, *poubellissant*, *poubelliquer*, *p’oublier*, etcétera.

A partir de 1964, con su entrada a la École Normale Supérieure de la calle de Ulm –a iniciativa de Louis Althusser–, luego con la creación de la École Freudienne de Paris (EFP), se había convertido, más allá de su práctica clínica, en un pensador reconocido y discutido, en igualdad de condiciones que Michel Foucault, Roland Barthes, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, etc. Así, pertenecía a esa generación de intelectuales más preocupados por las estructuras

* En francés, “publicación” se dice *publication*; *poubellication* es una mezcla de *poubelle* [cubo de la basura] y de *publication*. [N. del T.]

** Juego de palabras entre *sténographie* [estenografía] y *écriture* [escritura]. Así se llamó una asociación que se constituyó en 1983 alrededor de la revista *Littoral* para transcribir los seminarios de Lacan, que luego fue demandada por falsificación por Jacques-Alain Miller. [N. del T.]

inconscientes de la subjetividad que por el estatuto de la conciencia de sí del sujeto en su relación con el mundo: pensadores más sensibles a una filosofía del concepto que al existencialismo.

Lacan temía el plagio, y por eso trataba de conservar en secreto sus más caros pensamientos. Pero en realidad deseaba que fuesen reconocidos, de punta a punta en el planeta, y con el brillo que merecían. Invasado por el temor de no gustar, manifestaba una suerte de terror ante la idea de que su obra pudiera escapar a la interpretación que él mismo tuviera a bien proporcionarle. Por eso no aceptaba ver aparecer la huella escrita de su palabra sino para hacerla circular en el círculo restringido de las instituciones y las revistas freudianas.

Por lo tanto, conservaba en sus armarios los volúmenes dactilografiados de su *Seminario* y las separatas de sus artículos, que ya eran inhallables, como si nunca lograra separarse de ellos. Los miraba lamentándose –“¿Qué voy a hacer con todo esto?”– o los distribuía a manera de recompensa al capricho de dedicatorias sutiles o de confidencias equívocas. Los exhibía secretamente como un tesoro oculto, semejante al sexo abierto de *El origen del mundo*.

Es así como la obra lacaniana permanecía inaccesible a quien quisiera leerla normalmente, fuera de los círculos de iniciados. Máxime cuando la tesis de 1932 había caído en el olvido sin haber sido reeditada. Y cuando por azar surgía un ejemplar en los estantes de una librería especializada, Lacan se apuraba en adquirirlo.

Fue un editor, François Wahl, con quien mantenía una fuerte relación contratransferencial –porque él era su paciente–, quien permitió que Lacan, en 1966, publicara la suma de sus escritos, compuestos de hecho por el conjunto de sus conferencias, a su vez surgidas de su *Seminario*.

En consecuencia, después de esta publicación, Lacan se convirtió en el autor de una suma, organizada por otro y que funcionó como una biblia, comentada luego oralmente por sus alumnos. En efecto, hay que saber que Lacan siempre había instaurado una continuidad entre la cura y el *Seminario*, a tal punto que, para sus analizantes, el hecho de asistir al *Seminario* era el equivalente de una sesión: una sesión larga, puesto que duraba casi dos horas,

una sesión muy diferente de las sesiones cortas que se desarrollaban en la calle de Lille, en el consultorio de Lacan.

Pero el *opus magnum* realizado por Wahl también permitió que Lacan se convirtiera en el autor de una obra escrita diferente de aquella enunciada en el *Seminario*, registrado y luego transcripto por sus alumnos antes de ser redactado, a partir de 1973, por un coautor: Jacques-Alain Miller.

A este respecto, los *Escritos* deben ser mirados no tanto como un libro sino como el resumen de toda una vida consagrada a una enseñanza oral. De ahí el título *Écrits*, para significar huella, archivo, algo que no se deshace, no se vuela, no puede ser sustraído: una carta que llega a destino. Y justamente por eso la obra se abre con el famoso "Seminario sobre 'La carta robada'".¹

Este *opus magnum* ostenta de entrada su diferencia con el *Seminario*, que, por su parte, reivindica la oralidad: una obra compartida con otro autor. Porque el nombre de Wahl, "partero" de los textos, no figura en la tapa de los *Escritos*, mientras que el del transcriptor del *Seminario*, Jacques-Alain Miller, se codea aquí con plenos derechos, y sobrada razón, con el de Lacan.

"Estoy atrasado con respecto a cada cosa que debo desarrollar antes de desaparecer y me cuesta trabajo avanzar." Esta frase pronunciada en 1966 en el simposio de Baltimore resume una problemática del ser y el tiempo que es uno de los temas mayores del pensamiento lacaniano. Trabado desde la infancia por su lentitud y sus angustias, Lacan nunca dejó de teorizar el "no-todo" o el medio-decir, precisamente cuando ostentaba un gran deseo de dominar el tiempo, de leer todos los libros que coleccionaba, de visitar todos los destacados lugares de la cultura, de poseer todos los objetos. Su legendaria impaciencia, esa voluntad de siempre lograr

¹ Cuando Jacques-Alain Miller edite *Autres écrits*, veinte años después de la muerte de Lacan, escogerá hacer figurar "Lituraterra" como apertura del volumen: "[Este texto] nos pareció como predestinado a ocupar aquí el lugar correspondiente en los *Escritos* al 'Seminario sobre «La carta robada»'" (*Autres écrits*, París, Seuil, 2001, p. 9 [trad. esp.: *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012]).

sus fines, se manifestaban en la vida corriente mediante diferentes síntomas que, con la edad, no hicieron sino acentuarse.

Al final de su vida, no sólo siguió reduciendo la duración de sus sesiones, durmiendo menos de cinco horas por noche y conduciendo su automóvil sin someterse a las reglas elementales de la seguridad, sino que se sintió cada vez más atormentado por el fantasma de la “piel de zapa”. Temiendo los estigmas de una vejez que pondría un término a su actividad intelectual, progresivamente se vio habitado por el miedo a desaparecer y a ver desaparecer su palabra y su herencia. Y esto lo condujo a reinterrogar, al revés, los mitos, las palabras y los conceptos sobre los cuales había forjado su lectura de la doctrina freudiana: castración, resto, sexo, goce, letra, muerte, mística, trinidad. Lacan intentaba así lanzar un desafío perverso a la literalidad de su obra, siempre deshecha, reconstruida o venidera.

Al publicar, a los 65 años, la mayor parte de su obra escrita, dio un peso ontológico no a un simple compendio de artículos, sino a una “escritura” definida como un acontecimiento fundador. Ocurre que Lacan, gracias a Wahl, realmente había confeccionado sus *Escritos* como un lugar de memoria, sometido a una rehistorización subjetiva: “Nos encontramos pues con que volvemos a colocar estos textos en un futuro anterior [...]. ¿No es exponerse, viéndolos dispersarse a lo largo de años poco nutridos, al reproche de haber cedido a un retardo?”.²

De resultas de eso, en cuanto autor de ese texto fabricado a partir de otros textos, surgidos de una palabra, fue aquejado por el mismo síntoma que sus discípulos: se puso a comentar su propio escrito, como si se tratara de la obra de otro, anterior a él mismo –un gran Otro, Dios o Freud–, y a convertirse en el portavoz de su propia discursividad. Es así como, hacia 1970, se complació en citarse a sí mismo, en hablar de él en tercera persona, en sobreinterpretar sus propias posiciones, en mimar sus viejos hábitos verbales, en “jouljouer”, en “joycer”, en “litraterrire”.

² Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 71 [trad. esp.: *Escritos*, vol. 1, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 78].

Como quiera que sea, en los *Escritos* encontramos los diferentes estratos de la elaboración de su pensamiento, puntuadas cada una de las fórmulas impactantes: "El inconsciente está estructurado como un lenguaje", "El deseo del hombre es el deseo del Otro", "Yo, la verdad, hablo", "No hay Otro del Otro", etcétera.

El 15 de noviembre de 1966, tras meses de trabajo y de discusiones, el *opus* aparece en librerías acompañado de un índice razonado de los conceptos mayores (obra de Jacques-Alain Miller), de un aparato crítico y de una presentación lógica, más que cronológica, de los textos.

Se vendieron 5 mil ejemplares en menos de 15 días, incluso antes de la publicación de las reseñas de prensa. Se comprarán más de 50 mil ejemplares de la edición corriente, y la venta de bolsillo batirá todos los récords para un conjunto de textos tan complejos: más de 120 mil ejemplares para el primer volumen, más de 55 mil para el segundo. Luego, Lacan será celebrado, atacado, odiado o admirado como un pensador de envergadura, y no sólo como un clínico transgresivo.

Lejos de ser una obra de circunstancia, los *Escritos* son una suma que se parece a la vez al *Curso de lingüística general* de Saussure y a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y que a partir de entonces funciona como *El Libro* fundador de un pensamiento que, según las épocas, se puede leer, criticar, comentar o interpretar de múltiples maneras, siendo la peor la de los epígonos.

XII. LA COSA, LA PESTE

MAESTRO EN PARADOJAS, Lacan había querido ser el portavoz de una verdadera reestructuración de la doctrina psicoanalítica a la que di el nombre de relevo ortodoxo del freudismo. Relevo –o *Aufhebung*, en alemán–, porque se trataba de un gesto revolucionario; ortodoxo, porque Lacan pretendía recuperar en el texto freudiano, en lo que él llama “La Cosa”, la esencia de esta renovación: “El retorno significa al mismo tiempo una renovación a partir de los fundamentos”. O incluso: “El sentido de un retorno a Freud es el retorno al sentido de Freud”.

En 1956, durante la celebración del centenario del nacimiento de Freud, Lacan llegó incluso a declarar, pensando en contra de sí mismo y en contra de su ortodoxia, que el centenario de un nacimiento “supone de la obra una continuación del hombre que es su supervivencia”.

Freud designaba por ese nombre (*das Ding*, “la cosa”) un núcleo irreductible, una experiencia original, inaccesible al sujeto, una huella indecible que no podía nombrar y en la cual no distinguía ningún objeto. Para sus sucesores –sobre todo Melanie Klein–, que se interesaban mucho más en las relaciones de objeto que en la relación singular entre el sujeto y el objeto, esta cosa se emparentaba con el cuerpo arcaico de la madre, con todo lo que los clínicos modernos de nuestras sociedades depresivas llaman el apego o el lazo, o incluso el apego perdido –o lazo no desatado–, o incluso la separación posible e imposible, dando lugar o no a una “resiliencia”, término hoy prostituido.

Lo innominable, pues, aquello que se encuentra en las novelas de Samuel Beckett y en toda la literatura contemporánea fascinada por la abyección, la basura, el crimen, el *pathos* autobiográfico, el plagio en directo y sin transfiguración literaria de la vida

de los otros. “La Cosa” es el objeto prehistórico, mudo, sepultado en un abismo de destrucción. Al buscar su huella ausente, se roba, se saquea, se reproduce un real más realista que la realidad. Se construyen relatos a partir de los textos de los internautas recogidos en la Red. Un *collage* de cosas vistas y dichas. Toda la literatura moderna, como dije, está atravesada por la experiencia pervertida de ese psicoanálisis posfreudiano, poslacaniano: relato transformado en exhibición sexual, novela tomada en las redes de la cura o de la exposición de casos, espectacularización de los cuerpos transgresivos,¹ lengua pornográfica.

Lacan transformó ese “La Cosa” en una pura falta, en un goce, a través del cual el sujeto fusiona con el objeto: paraíso perdido, cuerpo reducido a sus excrementos, como Sade lo expone en *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*, texto que le fascinaba. Voz, mirada, espejo, agujero, sexo femenino disfrazado de fauces de cocodrilo, fragmentos de Joyce: tal era la cosa, sujeta, bajo la pluma de Lacan, a todo tipo de metamorfosis –*achose, hachose, Achose, achosique*–, indicando claramente el privativo “a”, que se distinguía por su hiancia, su agujero, o la “h”, por su decapitación: la cabeza cortada con hacha.* En consecuencia, la “cosa freudiana” fue también para él un secreto impenetrable –secreto del ser– cuya forma la tomaba de Heidegger.

Pero la cosa era mucho más el enigma, la Esfinge, la bestia que mata, la verdad que sale de la boca de Freud para tomar a la susodicha bestia “por los cuernos”.² También aquí encontramos las metáforas animales tan del gusto de Lacan: entre Max Ernst y La Fontaine.

En resumen, la cosa según Lacan son los fundamentos ontológicos del humanismo freudiano, un humanismo designado como “inhumano”. Lacan se hace cargo de la crítica del humanismo pro-

¹ Encontramos estas temáticas en los escritos de Slavoj Žižek. Véase Vincent Kaufmann, *La Faute à Mallarmé*, París, Seuil, 2011.

* El nombre de la letra “h” francesa, *ache*, es homófono de *hache*, “hacha”. [N. del T.]

² Jacques Lacan, *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 408 [trad. esp.: *Escritos*, vol. 1, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 391].

pia de toda la generación de pensadores después de Auschwitz: lo no-humano forma parte integrante de la humanidad. Porque Lacan, aunque no daba cuenta de ello, conocía los textos de Adorno, y sobre todo la *Dialéctica de la Ilustración*.³ En consecuencia, no es a un retorno hacia la esencia del suelo europeo al que convidaba a sus auditores, ni a una temática del olvido heideggeriano de las raíces, sino más bien a la reconquista de una época anterior a los Estados nación, la del siglo XVII que tanto amaba: el siglo de Baltasar Gracián o de La Rochefoucauld. Lacan finalmente se alzaba contra Estados Unidos, que, decía, había traicionado el mensaje freudiano de la vieja Europa.

Y realmente por eso, durante un discurso pronunciado en Viena en 1955, muy cerca de la casa de Freud, inventó la idea muy francesa y muy surrealista –piénsese en Antonin Artaud– según la cual la invención freudiana sería comparable a una epidemia susceptible de invertir los poderes de la norma, de la higiene y del orden social: la peste. Europa contra Estados Unidos:

Así es –afirmó ese día– como la frase de Freud a Jung, de cuya boca la conozco, cuando, invitados los dos en la Clark University, tuvieron a la vista el puerto de Nueva York y la célebre estatua que alumbra al universo: “No saben que les traemos la peste”, le es enviada de rebote como sanción de una *hybris* cuyo turbio resplandor no apagan la antífrasis y su negrura. La Némesis, para agarrar en la trampa a su autor, sólo tuvo que tomarle la palabra. Podríamos temer que hubiese añadido un billete de regreso en primera clase.⁴

He podido establecer que Freud nunca había pronunciado esta frase, y que Jung nunca había hablado a nadie de esta historia de

³ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison* [1947], París, Gallimard, col. Tel, 1974 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998].

⁴ Jacques Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 403 [trad. esp.: *Escritos*, vol. 1, op. cit., p. 386].

la peste. A su llegada a los Estados Unidos en 1909, rodeado por Jung y Ferenczi, simplemente había afirmado: "Se sorprenderán cuando sepan lo que tenemos que decir".

Así, a mediados del siglo xx, Lacan logró dar un valor mítico a una frase, a tal punto que en Francia todos están convencidos de que Freud realmente la pronunció. En realidad, esta frase se convirtió para todos los lacanianos y para todos los franceses en el mito fundador de una representación subversiva de la teoría freudiana, que responde a la perfección a uno de los aspectos de la excepción francesa. En efecto, Francia es el único país del mundo donde, a través de los surrealistas y la enseñanza de Lacan, la doctrina de Freud fue mirada como subversiva y asimilada a una epidemia semejante a lo que fue la revolución de 1789.

Construida como un objeto en *trompe-l'œil* –con arabescos y contorsiones–, esta frase ilustra la concepción lacaniana de "La Cosa". Código secreto para iniciados, deja entender que aquellos que quieren entrar en el círculo de los renovadores del freudismo deben ponerse la armadura de los combatientes de la nueva epidemia.

Semejante a un Aramis admirador de Fouquet, Lacan se dirigía de buen grado a sus auditores como un general de los jesuitas desafiando las potencias imperiales. Imprecatorio o liberador, aliaba en su verbo y su frenesí de los nudos y de las trenzas la oscuridad de las Luces alemanas y la claridad de las Luces francesas. Y mostraba a Freud como una suerte de Prometeo capaz de desafiar tanto a los puritanos del Nuevo Mundo como a la diosa de la Razón y de la Libertad, "célebre estatua que alumbra al universo". Estados Unidos, decía en sustancia, hizo de la doctrina freudiana lo contrario de lo que era: una ideología de la felicidad al servicio de la libre empresa, a la que sólo una nueva peste puede subvertir.

Contrariamente a Freud –fiel a su identidad judía, infiel al judaísmo y hostil a toda religión–, Lacan, también ateo, permaneció pues atado a la institución clerical, que veía como una fuerza política, y a la idea de que el cristianismo, y todavía más el catolicismo, era la única verdadera religión, debido a su doctrina de la encarna-

ción. Y la esgrimía, como una bandera europea, contra los Estados Unidos freudianos, puritanos y pragmáticos.

Por eso quiso convencer al papa, en 1953, de que su teoría de un inconsciente inmerso en el lenguaje –y no en el córtex cerebral– podía llegar a los fieles sin vulnerarlos.⁵ De hecho, convencido de que la religión terminaría por triunfar sobre todo, inclusive sobre la ciencia, asignaba al psicoanálisis, disciplina racional, el papel de interesarse en lo real, es decir, en aquello que escapa a toda simbolización; en pocas palabras, en los aspectos heterogéneos del malestar en la cultura: “La Cosa”, siempre la cosa... La lección es válida para nuestra época, repartida entre un deseo de integrismo y una búsqueda ilimitada del goce, uno de cuyos signos mayores es la literatura contemporánea, sexológica, autoficcional y caníbal.

⁵ Escribió una carta en este sentido a su hermano. La he reproducido en mi *Histoire de la psychanalyse en France*, París, Fayard, 1994 [trad. esp.: *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, 3 vols., trad. de Ignacio Gárate, Madrid, Fundamentos, 1988-1993].

XIII. LUGARES, LIBROS, OBJETOS

EN LA HISTORIA de la literatura, las listas, los inventarios, las genealogías múltiples o los catálogos siempre sirvieron de soporte a la creación de procedimientos narrativos. Si se piensa en el famoso “catálogo de los bajeles” largamente descrito por Homero en la *Iliada*, o incluso en la larga enumeración inventada por Georges Perec en *Las cosas*,¹ por fuerza se debe comprobar que existe un arte de la clasificación que fascina a los maestros de la lengua.

Todo ocurre como si la lista, ya sea anárquica, ordenada o deconstruida, tuviera por sí sola el poder de garantizar la perennidad o la universalidad de la cosa nombrada. A este respecto, toda lista es de naturaleza traumática: hace historia. Y sin duda por esa razón los hombres, cualesquiera que sean sus culturas, siempre recurrieron a listas para testimoniar el hecho de que su historia no se reducía a un delirio o a una ficción. Así, la lista es el real archivístico de la historia, la marca de la irrupción del acontecimiento, cuya lógica se trata de reconstruir.

Pero la lista puede ser a veces salvadora, otras mortífera. Si se piensa en la lista de los rehenes destinados a ser ejecutados, o por el contrario en la lista de aquellos que pueden ser salvados de la muerte –por ejemplo, la lista de Schindler–, o incluso en la lista de esos desaparecidos reducidos a cenizas en crematorios después de las cámaras de gas, y de los que únicamente sus nombres inscriptos en un inmenso memorial aportan la prueba de una existencia singular anterior al aniquilamiento, se comprenderá que la lista puede ser una cosa y su contrario, resistencia a la muerte y riesgo de ella misma.

¹ Georges Perec, *Les Choses. Une histoire des années soixante* [1965], Paris, Pocket, 2002 [trad. esp.: *Las cosas. Una historia de los años sesenta*, trad. de Josep Escué, Barcelona, Anagrama, 2010].

A propósito de Lacan, y para paliar la ausencia de archivos, conservé en los míos un documento inédito sobre el cual me apoyé en parte para reconstituir los últimos años de su vida: una lista en el sentido literal del término. En efecto, se trata del inventario de la sucesión del maestro: distribución de los bienes entre los diversos herederos, testimonios, registros del estado civil, deposiciones, informaciones biográficas, etcétera.²

Entre estos textos figura la lista de todos los bienes de Lacan, y entre estos bienes, descriptos en la lengua neutra del discurso jurídico –una lengua que sin embargo parece salir de la boca de sombra de un ogro–,³ figura otra lista que remite a una inmensa colección de objetos, a su vez designados por palabras que es preciso adivinar a qué se refieren. Una lista de nombres, una oleada verbal, una avalancha de términos y de designaciones diversas que hay que interpretar: tal es el documento descriptivo de lo que llamaría la “gran Lista de Lacan”, y en la cual se entremezclan descripciones de cosas y de lugares, nomenclaturas de personas y de objetos, reales o desaparecidos, y por último una serie de acontecimientos: un verdadero depósito de memoria y de objetos.

Esta gran Lista se emparenta con el famoso *Catálogo de objetos imposibles*, realizado por el dibujante Jacques Carelman e inspirado por los montajes de Marcel Duchamp, por los aforismos de Lichtenberg, por las telas de Magritte –otra vez él– y, sobre todo, por el *Catalogue de la manufacture d’armes et cycles de Saint-Étienne*.⁴

² Este documento comprende 300 páginas de textos dactilografiados o manuscritos, reunidos entre 1981 y 1987. Lo cito en varias oportunidades en *Jacques Lacan. Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensée* [1993]; nueva ed. rev. y corr., que reúne los tres volúmenes, París, Hachette, col. La Pochothèque, 2009 [trad. esp.: *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994]. Véase también Elisabeth Roudinesco, “La liste de Lacan. Inventaire de choses disparues”, en *Revue de la BNF*, núm. 14, 2003; retomado en Éric Marti (dir.), *Lacan et la littérature*, Houilles, Manucius, 2005.

³ Roland Barthes se había tomado la costumbre de apodar a Lacan “el ogro”.

⁴ Jacques Carelman, *Catalogue d’objets introuvables*, París, Cherche-Midi, 1997 [trad. esp.: *Catálogo de objetos imposibles*, trad. de Pólux Hernández, Barcelona,

En esta obra, Carelman enumera todo tipo de objetos inutilizables, fabricados a partir de otros objetos de la vida cotidiana, desmontados y luego remontados según una disposición imaginaria que les confiere la dignidad de máquinas deseantes surgidas de un sueño surrealista: un peine curvo para calvos, una tablita de planchar en forma de mano para planchar los guantes, una silla chata recomendada por su poco volumen, etcétera.

Coleccionista fetichista, apasionado por las ediciones raras u originales, Lacan había acumulado, a lo largo de toda su vida, objetos de todo tipo, cuadros de maestros, acuarelas, dibujos, esculturas, estatuillas arqueológicas, muebles preciosos, vestimentas extravagantes confeccionadas según sus directivas: pieles, trajes en tejidos raros, cuellos duros sin solapas o cuellos curvados y dados vuelta, chalinas de varios tamaños, zapatos hechos a medida y en cueros inesperados, monedas de oro, lingotes.

Estos objetos catalogados en la gran Lista son ciertamente “inhallables”^{*} porque, por la misma razón que los archivos, fueron diseminados. Sin embargo, no se parecen a los de Carelman. Y es más bien a través del ritual lingüístico que se apoderó del pensamiento de Lacan durante los últimos años de su vida que se puede reinterpretar su significación.

A partir de 1970, en efecto, la pulsión neológica se mezcló de manera vertiginosa, en el discurso lacaniano, con la de la colección. Así, durante 11 años,⁵ Lacan extrajo de los textos de James Joyce una lista de palabras fabricadas que eran como la pantomima de la lista de las cosas coleccionadas. Parodiando a *Finnegans Wake*, y sintiendo que su espíritu declinaba, desplegó un arte del furor verbal que hacía surgir de su inconsciente violentos recuerdos de familia reprimidos. Pienso en esa conferencia en cuyo transcurso se

Alinco Aura Comunicación, 1991]. A Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) se le debe la famosa fórmula: “Un cuchillo sin hoja, al que le falta el mango”.

* En el original, *introuvables*, al igual que el catálogo de Jacques Carelman, traducido al español como “imposibles”. [N. del T.]

⁵ De 1970 a 1981.

designa como Jules Lacue, hijo de cura;* en otra más donde maldice el nombre de su abuelo; por último, en una tercera donde, pensando en *El origen del mundo*, habla de "La Madre" como de "un gran cocodrilo en cuya boca ustedes están", o de la reina Victoria como de una "vagina dentada".⁶

Distinto del chiste, o de la palabra-valija, que apunta a iluminar las múltiples facetas de la lengua, como en Rabelais o Joyce, el neologismo puede caer en la creación delirante si el autor recurre a él para replantearse el conjunto de un sistema doctrinal, y sobre todo para imprimir su nombre a un discurso de donde podría surgir *ex nihilo* una nueva conceptualidad. A este respecto, el exceso neológico o "neologístico" es un abuso de lenguaje que convierte al pensamiento en un amontonamiento de palabras, en un delirio.

Lacan no coleccionaba solamente los neologismos, los objetos, los lugares, los libros o las vestimentas; también acumulaba las sesiones de análisis, como lo testimonia la lista de la cantidad de sus pacientes o alumnos que desfilaron por su apartamento de la calle de Lille. Luego de 1975, la duración de la sesión fue reducida a una ausencia de duración, a una ausencia de sesión.

Cito aquí, como ejemplo, el testimonio de uno de sus analizantes:

Certifico –dice el testigo– haber sido analizado y controlado por Lacan a un ritmo de tres sesiones por semana de 1972 a 1976, de seis sesiones luego, entre 1976 y 1980, a lo que se añade una sesión de control por semana desde 1975. El precio de la sesión de análisis no varió de 1972 a 1981, o sea, 150 francos. El precio de la

* En el original, *enfant de curé*; en francés, "monaguillo" se dice *enfant de chœur*. [N. del T.]

⁶ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre xxiii, Le Sinthome* [1975-1976], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 2005 [trad. esp.: *El seminario. Libro 23: El sinthome*, trad. de Nora González, Buenos Aires, Paidós, 2006]. Véanse también Jacques Aubert (dir.), *Joyce avec Lacan*, prefacio de Jacques-Alain Miller, París, Navarin, 1987, y Jacques Lacan, "Joyce le symptôme", en *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pp. 565-570 [trad. esp.: "Joyce el Síntoma", en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012].

sesión de control pasó de 300 a 500 francos en 1978, y la duración de las sesiones era variable, pero raramente excedía de algunos minutos. Cualquiera que fuese la hora de la cita, las dos salas de espera que el doctor Lacan utilizaba simultáneamente estaban generalmente llenas, o sea, alrededor de 12 personas.⁷

Disolución del tiempo, multiplicación de los analizantes, proliferación del número de sesiones –algunos, según los testimonios, hacían diez por día, un minuto cada media hora–, desdoblamiento de los lugares de espera y de palabra: tal es la diseminación que se encuentra en la gran Lista.

Si Freud ordenaba sus estatuillas griegas y chinas sobre su mesa de trabajo, para humanizarlas y utilizarlas como soportes de su escritura,⁸ Lacan buscaba sobre todo visualizar los objetos con un goce idéntico al que experimentaba ante el espectáculo del lavado de los pies al que le gustaba asistir, a escondidas, en Roma, en algunos conventos de mujeres. Utilizando los objetos como un espejo, de buen grado colocaba ante ellos a un huésped de cuya mirada estaba atento, para observar en ella alguna confusión.

Lacan afirmaba que su gusto por el objeto en nada se parecía al de Freud, y que en él, el objeto de colección era una “cosa más allá del objeto”, que no tenía otra función que ser, en sí, de una inutilidad perfecta, como la colección de cajas de fósforos de Jacques Prévert, ensartadas unas en otras –o sobre otras– con cajones abiertos o cerrados. Una acumulación de restos y de residuos:

Porque si lo piensan, la caja de fósforos se presenta ante ustedes como una forma vagabunda de lo que tiene para nosotros tanta importancia, a tal punto de poder tomar ocasionalmente un sentido moral, y que se llama el cajón. Aquí, liberado ese cajón, y no ya tomado en su amplitud ventral, cómoda, se presentaba con un

⁷ Testimonio fechado el 15 de enero de 1982.

⁸ *La Maison de Freud. Berggasse 19, Vienne*, fotografías de Edmund Engelman y reseña biográfica de Peter Gay (Nueva York, 1976), París, Seuil, 1979.

poder copulatorio, que la imagen dibujada por la composición prevertiana estaba destinada a volver sensible a nuestros ojos.⁹

En esta relación con el objeto, que servía así de transición a una apropiación imaginaria del otro, encontramos una y otra vez el estadio del espejo, o el objeto cosificado, que sirve de soporte a otra cosa:

Por la manera en que Lacan reivindicaba en ocasiones las razones de su apego a algunas de las revelaciones que le procuraban [las obras de arte], en función de su poder de provocación y de las reacciones que permitían desencadenar en el otro, siempre me pareció –escribe Maurice Kruk en marzo de 1982– que todo lo que él poseía le era útil en todo momento para su reflexión; que la presencia de las obras y su contacto habitual iban con su manera de vivir. Su valor radicaba o en lazos familiares o amistosos, o en los misterios y los enigmas que contenían y que lo estimulaban.

Tratándose de los libros, Lacan a menudo manifestaba un deseo frenético de poseerlos al minuto, cuando hubiese podido descubrir su contenido en la Biblioteca Nacional. Siempre quería ser el primero en recibir la obra codiciada debidamente dedicada por su autor. A veces incluso llegaba a reclamar que le alcanzaran el manuscrito, diciéndose dispuesto a aligerarse de todo su efectivo con el objeto de poder tocar, contemplar o devorar la cosa deseada: “Cómo me gustaría –decía a Roman Jakobson en 1951– tener su libro sobre la afasia”. Y agregaba que bien sabía que si el lingüista no le había enviado la obra era porque ya no tenía un ejemplar disponible: “¿Es posible encontrar uno de segunda mano?”. Lacan decía estar dispuesto a abrir un crédito ilimitado para adquirir el

⁹ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse* [1959-1960], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1986, p. 136 [trad. esp.: *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*, trad. de Diana Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 2000].

objeto. Haciendo luego alusión a otro libro, se preguntaba si realmente se trataba del mismo, es decir, de aquel cuya referencia había encontrado bajo el título *Kindersprache, Aphasie und Allegemeine Lautgesetze*, y aparecido en Upsala en 1941.¹⁰ También éste le resultaría precioso, añadía, de ser diferente de aquel del que Jakobson le había hablado.

En otra carta de noviembre de 1958, al no haber logrado conseguir los ejemplares raros que sin embargo había ordenado a una librería londinense, Lacan solicitaba a Jakobson que le enviara todo lo que pudiera a condición de que “me deje compensar las cosas costosas”. Y citaba el Webster, deseando que Jakobson se lo regalara, no sin esperar a cambio algo que le gustara.

En las numerosas misivas que figuran en mis archivos, Lacan multiplica las imprecaciones para exigir de sus corresponsales que le entreguen sin demora las obras más preciosas. Y a menudo, cuando lograba obtenerlas, o bien no las restituía, cuando las había tomado en préstamo, o no pagaba la suma convenida por la compra, o incluso declaraba haber extraviado el objeto cuando el que se lo prestaba se lo reclamaba.

La “cosa” –libro, manuscrito, obra de arte– caía entonces en el *no man’s land* de una ausencia espectral que todavía hoy atormenta a los herederos de Lacan. Como con el archivo, nunca se sabe si esta cosa fue realmente destruida, perdida, venida a menos, o si un día, como la ballena del capitán Ahab, será susceptible de surgir de un océano de tiendas de antigüedades polvorientas, uniéndose así al circuito de los archivos en espera. En el corazón de la saga lacaniana de los objetos, cosas, libros o archivos presentes o desaparecidos, nadie sabe nunca quién posee qué. Ninguna palabra, ningún oráculo, ningún adivino posee la menor soberanía sobre tal lugar de memoria. Y del mismo modo, la gran Lista de Lacan –como el sexo femenino del famoso cuadro– se empa-

¹⁰ Roman Jakobson, *Langage enfantin et aphasie* [1941], París, Minuit, 1969 [trad. esp.: *Lengua infantil y afasia*, trad. de Esther Benítez, Madrid, Ayuso, 1974]. Las cartas de Lacan provienen del fondo Roman Jakobson.

renta con un continente sepultado. No figura en ningún mapa ni supone ninguna designación.

El inventario topográfico del inmenso memorial lacaniano comienza en la calle de Lille número 5, con la descripción del famoso consultorio y del no menos famoso diván con tejido gris rata del que se sabe que fue vendido en subasta en el hotel Drouot a un comprador anónimo, el 5 de octubre de 1991. El adquirente se lo regaló a su esposa, psicóloga, a quien le pareció apagado y anticuado. Luego lo guardó en un desván¹¹ antes de intentar en vano revenderlo a algún psicoanalista. ¿Reaparecerá algún día? Nadie lo sabe.

Transformado en museo, ese lugar donde Lacan había recibido a sus pacientes durante cuarenta años está por lo tanto organizado alrededor de un objeto ausente: en vez del diván auténtico, se encuentra otro diván, una réplica, idéntica al original. Este museo no es comparable ni al Freud Museum de Londres ni al Freud Museum de Viena, ambos abiertos al público. El primero, el de Londres, encierra todos los objetos de Freud, sus colecciones, las huellas de su historia y de su vida y de la de su hija, que vivió allí después de su muerte: se trata de la casa de Maresfield Gardens número 20, adquirida por él, durante su exilio londinense; el segundo, el de Viena, situado en Berggasse número 19, es un espacio vacío, puro testimonio de la presencia fantasmática del maestro antes de su expatriación en 1938. Allí había vivido durante 47 años con su familia.

Contrariamente a estos dos elevados lugares de la memoria freudiana, el Lacan Museum es un museo virtual, anamorfoseado, irreal. No se lo visita. Sólo una placa de cobre, dispuesta en la pared de la parte exterior del inmueble, indica que Lacan realmente vivió en ese lugar de 1941 a 1981.

¹¹ La subasta de los muebles y objetos pertenecientes a Sibylle Lacan, segunda hija de Lacan, de su primer matrimonio, fue hecha a pedido de ésta y confiada a Guy Loudmer. En el catálogo se clasifican 53 piezas, entre las cuales hay cuatro litografías de François Rouan, bibelots antiguos, libros raros y una mesa de trabajo.

El segundo gran lugar de memoria lacaniano es La Prévôté, una residencia campestre situada en el pueblo de Guitrancourt y adquirida en 1951. En vida de Lacan estaba compuesta de tres partes distintas: la morada principal, una casa anexa llamada "acuario", "atelier" o "biblioteca", y que servía de despacho, y, por último, un pabellón de descanso situado frente a la piscina y construido después de 1970 por consejo de Maurice Kruk, un profesor de arquitectura que Lacan había conocido en Japón. En este lugar, Lacan se había tomado la costumbre de consagrarse a la ceremonia del té. Tanto por prurito de tradición como por afinidad por ese lejano Oriente con el que había soñado desde su más tierna infancia, había comprado piezas raras y antiguas, entre las cuales figuraba un tazón de la época Monoyama celosamente escogido por su antiuario preferido.

A esta residencia, dividida en tres lugares, se añade –en la gran Lista– el apartamento de la calle de Lille número 3, designado como el domicilio de Sylvia Bataille. Allí residió a partir de octubre de 1943,¹² rodeada de numerosos cuadros, libros, documentos, estatuillas. Tras su muerte, acaecida en 1993, estos objetos fueron trasladados. Sólo subsiste, en la Lista, la huella de mil volúmenes, sin mención de títulos.

En vida, Lacan se desplazaba armoniosamente de un lugar al otro:

La calle de Lille tenía dos finalidades muy claras –escribe Marie-Pierre de Cossé Brissac–, trabajo y vida cotidiana, pero se pasaba de un inmueble a otro y el conjunto no parecía ni inmenso ni ilustre. Había un aspecto de sencillez en las comidas a las que fui invitada. Sylvia –de la que visiblemente estaba muy prendado– se mostraba en su propia casa como una bailarina en puntas en un papel poco consciente de hechicera. Jacques manio-

¹² Fecha en la cual Georges Bataille, ya separado de Sylvia desde 1938, se había separado de Denise Rollin, quien había entonces cedido a ésta el apartamento que ocupaba en la calle de Lille número 3.

braba la barca desde los comienzos, con mil dificultades y bromas secretas.¹³

El origen del mundo no era la única obra pictórica expuesta en La Prévôté, en el acuario. En el corazón de la museografía lacaniana figura una lista llamada “no exhaustiva”, una lista en la gran Lista, compuesta de “pinturas” llamadas “occidentales” y cuya temática es esencialmente femenina: además del Courbet, allí se descubre un Monet (*Las ninfas*), un Balthus (*Retrato*), un Zao Wou-Ki, un Picasso (*Mujer desnuda echada hacia atrás*), un Renoir, cuatro obras de Masson y otra de Derain (*Retrato de Sylvia*).

En otra lista interna a la gran Lista, se encuentra catalogada una colección de estampas japonesas, y otra, muy rara, de pinturas chinas: una quincena de rollos y una decena de abanicos. A esto se añade, en la misma lista, la mención de otra colección de objetos diversos: una decena de estatuillas alejandrinas de terracota, una docena de piezas de cerámicas precolombinas (Nazca) –de las cuales una es considerada “excepcional”–, máscaras y objetos rituales de América del Sur –entre ellos, una gran estatua precolombina–, así como fragmentos de esculturas egipcias y esculturas de marfil.

En el anexo donde se situaba el despacho del maestro y de sus “obras en curso” también se encontraban otros dos espacios, llamados “piezas contiguas al despacho”. En cuanto al segundo edificio, o “casa principal”, estaba compuesto de varias piezas, entre ellas, el salón central, llamado “salón verde”.

En medio de este dispositivo en forma de laberinto, Lacan había instalado cinco bibliotecas “adquiridas en [las librerías] Berès, Bazi, Loliée, Nicaise” y que comprendían, fuera de los volúmenes de los que hablaré más adelante, una edición original de la *Encyclopédie* de Diderot, otra de *Alcools* de Apollinaire, encuadernada en cuero negro, y una veintena de grandes libros de pintores llamados “Atelier”, acompañados de excepcionales grabados originales, mo-

¹³ Carta de Marie-Pierre de Cossé Brissac a Élisabeth Roudinesco, fechada el 1º de diciembre de 2006.

ernos o antiguos –por ejemplo, Picasso y Piranesi–. Estos volúmenes son mencionados en la gran Lista como “desaparecidos”.

En el despacho y las dos piezas contiguas se reunían las tres bibliotecas más importantes de Lacan; la cuarta se encontraba en el salón verde de la casa principal y la quinta, en las piezas del apartamento de la calle de Lille número 5. Una sexta biblioteca, por su parte, estaba instalada –como por otro lado más tarde el cuadro de Courbet– en la calle de Lille número 3, adonde Lacan concurría todos los días. Y ésta está ausente de la gran Lista, así como la quinta biblioteca de Lacan, la de la calle de Lille número 5. En cuanto a la biblioteca de la calle de Lille número 3, sólo se atestigua a su respecto la existencia de mil volúmenes, a los que se añade la mención de dos armarios repletos de libros raros, de varios estantes llenos de ediciones originales de autores surrealistas y clásicos, de una edición original del *Poète assassiné* de Apollinaire, de una colección completa de la revista *Le Minotaure* y, por último, de los manuscritos de Georges Bataille.

Vayamos ahora a las 28 páginas del documento que cataloga las obras de la única biblioteca de Lacan de la que tenemos una huella escrita: la gran biblioteca de La Prévôté. Repartida en dos lugares, de hecho, está compuesta de cuatro bibliotecas: una situada en la casa principal y las otras tres, en el pabellón y las piezas contiguas. Esta gran biblioteca, de la que sólo se conoce la lista, fue atribuida, durante el reparto de los bienes de Lacan, a uno de los hijos de su hija mayor,¹⁴ quien hizo construir, para sustraerla a las miradas de los curiosos, un pabellón en plena campiña acondicionado según las normas de protección más sofisticadas. Comprende 5.147 volúmenes.

Puesto que estos libros son invisibles, es imposible saber con certeza cuáles son aquellos que había leído el maestro, qué pasajes había eventualmente subrayado y cuáles eran sus referencias cuando citaba una obra de manera aproximativa en su *Seminario*.

¹⁴ Fabrice Roger-Lacan, hijo de Caroline Lacan (1937-1973), a su vez nacida del primer matrimonio de Lacan.

Y como su obra oral está editada sin notas bibliográficas ni referencias contextuales, el lazo de causalidad entre su elaboración y los libros acumulados por Lacan a lo largo de toda su vida está destinado a la disolución progresiva. Esta situación condujo a los diferentes transcriptores del *Seminario* y a los que realizaron su indexación¹⁵ a una sobrepuja interpretativa que acaba en un exceso.

La lista de los libros que componen la gran biblioteca sólo enumera obras clásicas salidas del patrimonio occidental y oriental:¹⁶ *Les Mille et Une Nuits*, Ibn Khaldoun, Goethe, Cervantes, Dostoievski, Larbaud, Shakespeare, todos los grandes autores rusos, todos los grandes novelistas ingleses, decenas de libros de arte o consagrados a la historia del arte, Leconte de Lisle, Homero, Sófocles, Cicerón, Herodoto, César, Tallemant des Réaux, El Ariosto, Scarron, Huysmans, Sade y más Sade en varias ediciones, las *Mémoires* de Casanova, Courteline, Baudelaire, Nietzsche, una avalancha de obras científicas (Lagrange, Renouvier, Cournot, Cuvier, Cabanis, Bichat, Duchenne de Boulogne, etc.), Rimbaud, Léon Bloy, Malthus, Proudhon, Marx, Engels (42 volúmenes), Hegel, Blanqui, Smith, Kautsky, Novalis, Fourier, Lassalle, Louis Blanc, Marat, Lenin, Bakunin, Rivarol, los textos originales del proceso de Damiens, Descartes, Fénelon, Barrès, Brissot, Lamennais, decenas de libros de medicina, los 38 volúmenes que componen la obra completa de Balzac, un anaquel entero de escritores alemanes, historias de la civilización china, de México, el Talmud, Kant, Maine de Biran, Saint-Simon, Gracián, Saint-Beuve, Germaine de Staël, André Chénier, Rousseau, Chateaubriand, D'Holbach, Malebranche, los clásicos Garnier (34 volúmenes), la colección de La Pléiade, que comprende varios álbumes (26 volúmenes), Michelet, Théophile Gauthier, Taine, Mérimée, Eugène Sue, Nerval, el caso Dreyfus, Platón, la Biblia (traducción de Sacy), Rimbaud, Cendrars, Apollinaire, Diderot, Racine, Ronsard, Montaigne, el teatro completo de los latinos, Catulle Mendès, Descartes, Benja-

¹⁵ El conjunto está disponible en Internet.

¹⁶ Cito los nombres en el orden en que figuran en la lista.

min Constant, Bonald, Auguste Comte, Quinet, Cabet, Flora Tristán, Mably, 34 volúmenes de metafísica, 23 volúmenes de Aristóteles, 60 volúmenes de matemáticas y de geometría, Boccaccio, Kierkegaard.

A este conjunto de clásicos se une otro conjunto de autores del siglo xx: Gide (28 volúmenes), Havelock Ellis (12 volúmenes de los *Études de psychologie*), Henry Corbin, Bretón (colección de esculturas y de documentos neocaledonios), combinados con todo tipo de obras (15 volúmenes) sobre los canacos, la isla de Pascua, los papúes, etc., así como 47 volúmenes en rústica o encuadernados sobre Oceanía y América Central; 33 volúmenes de psicología y de filosofía, 9 volúmenes de congresos de psiquiatría, 45 volúmenes de Jung, Malinowski y otros, y 22 volúmenes de Aragon (con sus autógrafos), algunos de ellos en edición original; Einstein, Poincaré, Curie; Bonnefoy, Saint-Pol-Roux, Dos Passos, Hemingway, Camus, Fargues, Vaillant, Mandiargues, Crevel, Max Jacob, una colección completa de *Les Temps modernes*, Bachelard, Claudel, Althusser, Malraux, Dumézil, Paulhan, Todorov, Paul Zumthor, Marc Oraison, Jérôme Peignot, Maria Antonietta Macciocchi, Maurice Rheims, Proust (50 volúmenes), *Le Pèse-nerfs* de Artaud en edición original, 88 volúmenes de Freud en alemán, inglés, francés, 50 volúmenes de psiquiatría, 34 volúmenes y *plaquettes* diversas sobre el psicoanálisis, 39 volúmenes del *International Journal of Psychoanalysis*, 4 volúmenes de la *Zentralblatt*,¹⁷ Sartre, Merleau-Ponty, Jean Wahl (50 volúmenes), Butor, Mishima, Leiris, Michaux, Bataille, Éluard, Duras, Ponge, Bousquet, Joyce, Caillois, 35 volúmenes de Heidegger y otros filósofos alemanes, 31 volúmenes en inglés, 23 volúmenes sobre el inconsciente y el psicoanálisis.

En la gran Lista falta el inventario de las obras de los analizantes, los compañeros y los alumnos: cartas, libros, testimonios.

¹⁷ *Zentralblatt für Psychoanalyse. Medizinische Monatschrift für Seelenkunde*. Creada por Freud en 1910, esta revista dejó de aparecer en 1912. *International Journal of Psychoanalysis* (IJP): revista creada por Ernest Jones en 1920, que luego se convirtió en el órgano oficial de la International Psychoanalytical Association [IPA].

¿A dónde fueron a parar? ¿Dónde se encuentran los manuscritos de Marguerite Anzieu?

Durante más de treinta años, discípulos, alumnos, pacientes, autores, famosos o desconocidos, enviaron, llevaron o depositaron en casa de Lacan –encomendándolas a veces a su secretaria– sus obras acompañadas de una dedicatoria. Algunos le confiaron manuscritos, traducciones, diarios íntimos, objetos diversos, documentos, cuadros, archivos, todas cosas que no figuran ni en la gran Lista ni en ninguna otra lista o sublista. Perdidas, extraviadas, olvidadas, reprimidas, estas cosas parecen no haber llegado nunca a destino, como si el tiempo para comprender ya hubiera pasado, al mismo tiempo que el momento de concluir: parábola altamente lacaniana.¹⁸

Por eso, todos aquellos que ofrecieron a Lacan un fragmento de sí mismos, precisamente, pueden imaginar que esos estigmas de ellos mismos existen en alguna parte, depositados en un desván, un armario, un sótano, un cofre. Pero como niños nacidos en ninguna parte, también pueden imaginar que esas cosas no existieron, puesto que ninguna respuesta se le dio jamás a su búsqueda de una huella de su pasado.

Dondequiera que estén, estas cosas son ahora quimeras. Y frente a una situación tan angustiante, la gran Lista de Lacan, treinta años después de su muerte, se ha convertido en la única pieza de archivo que atestigua que objetos, libros, cosas, documentos, vidas enteras habladas y narradas realmente existieron, y que otras desaparecieron o se volvieron inhallables.

Nunca en la gran Lista se descubre la menor mención de los nombres de los principales discípulos de Lacan: ninguna lista de sus obras, de sus cartas o de cualquier intercambio. Y sin embargo yo sé, por sus testimonios, que regularmente le enviaron al maes-

¹⁸ Véase Jacques Lacan, “Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée”, en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 197-213 [trad. esp.: “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”, en *Escritos*, vol. 1, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

tro, entre 1970 y 1980, sus libros, sus artículos, sus separatas, sus *plaquettes* y numerosas cartas.¹⁹

En consecuencia, todo ocurre como si, bajo las palabras de la gran Lista, se perfilara la sombra de otra lista: la de los textos y las personas desaparecidas. Verdadera cartografía de todos los objetos en espera, esta otra lista, oscura y difusa, puebla el imaginario de aquellos que fueron desposeídos de su intimidad y que, a través de la obra lacaniana, a su vez diseminada, pretenden ser los herederos de una posible perpetuación de la memoria del maestro.

Tal vez haya una relación entre el ritual lacaniano de la colección –de la que hasta el día de hoy no se posee más que la gran Lista– y lo que llamé ese “laboratorio de lo extremo”,²⁰ que fue la experiencia de la cura durante los últimos años de la vida de Lacan. Experiencia que remitía a cada analizante a la nada existencial de una temporalidad desecha: la de la sesión reducida a un instante. Buscando en vano una hipotética formalización lógica de la psicosis, Lacan había transformado la sesión de análisis en una epifanía que simulaba el instante de la muerte. Y a partir de entonces, capturado en un torbellino de levitaciones perpetuas, cada sujeto en sesión creía poder heredar, en una fracción de segundo, una interpretación significativa, precisamente cuando estaba como captado por la fiebre del neologismo. En lugar de una palabra, cada uno recibía su fórmula, su sello, su marca, su letra.

Y es así como, en la lista de los neologismos de Lacan –que repite extrañamente la gran Lista de las cosas desaparecidas–, cada uno sigue buscando un rasgo con el que identificarse. Y es posible que un día, llevado por la mística de esta lengua de los últimos tiempos, cada uno quiera crear otras tantas escuelas, revistas, colecciones, opúsculos o grupúsculos como neologismos fa-

¹⁹ He recibido alrededor de cincuenta testimonios convergentes.

²⁰ Véase Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* [1993]; nueva ed. rev. y corr., que reúne los tres volúmenes, París, Hachette, col. La Pochothèque, 2009 [trad. esp.: *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994].

bricó Lacan. Mil variantes podrían entonces servir para amplificar al infinito la lista de los discursos “lacano-contemporáneos”: el de *lalangue*, del *parlêtre*, del *sinthome*, de la *lituraterre*, del *unebevue*;^{*} pero también del *jaclaque*, de la *stécriture*, de la *poubellication* o de la *hainamoration*.^{**} Sería entonces el crepúsculo del lacanismo.

Y, sin embargo, incluso si la gran Lista, cuya silueta he bosquejado aquí, no es otra cosa que el significante de la ausencia de archivo, también suscita un deseo de renovación que puede tornar posible la transmisión de una enseñanza, debido a que reemplaza el objeto faltante.

El caso es que, en el estado actual de las cosas, todo transcurre como si los herederos del pensamiento del maestro permanecieran atados a una lectura congelada de sus textos, debido a que fragmentos enteros de su historia fueron abolidos. Ahora bien: nosotros sabemos que la única manera de hacer vivir una herencia conceptual y clínica es serle infiel.

Tal es sin duda la lección que hay que sacar de lo que nos queda de Lacan, así como de su comentario de “La carta robada”, releído al revés: nadie es dueño del destino, ni siquiera el destino, que no deja de tomar atajos.

* Juego de palabras con el inconsciente freudiano, el *Unbewusste*. *Unebevue* puede traducirse como “una-equivocación”. [N. del T.]

** La *hainamoration* sería una alternancia de odio [*haine*] y amor [*amour*]. [N. del T.]

XIV. ANTÍGONA

TODOS CONOCEN la historia de la familia de los Labdácidas, retomada por Sófocles en su famosa trilogía *Edipo rey*, *Edipo en Colono*, *Antígona*.¹ Para evitar que se realizara el oráculo de Apolo, que le había predicho que sería muerto por su hijo, Layo, esposo de Yocasta, entrega a su recién nacido a un servidor tras haberle atravesado el pie. En vez de conducirlo al monte Citerón, éste se lo confía a un pastor que se lo entrega a Pólipo, rey de Corinto sin descendencia. Llegado a la edad adulta, Edipo, creyendo huir del oráculo, se dirige a Tebas. En el camino se cruza con Layo y lo mata en el curso de una riña. Resuelve el enigma de la Esfinge y se casa con Yocasta, a quien no ama ni desea, y de la que tendrá cuatro hijos: Antígona, Ismene, Eteocles y Polinices. Cuando la peste cae sobre la ciudad, emprende averiguaciones para saber la verdad, que Tiresias, el adivino ciego, conoce. Un mensajero, el anciano servidor, le anuncia la muerte de Pólipo pero también le cuenta cómo lo recogió antaño de las manos del pastor. Yocasta se ahorca, Edipo se arranca los ojos y decide terminar sus días en el exilio, con Antígona, en Colono, bajo la protección de Teseo.

Es entonces cuando sus dos hijos, malditos por su padre, se disputan su sucesión para finalmente matarse entre sí. Uno (Eteocles) permanece fiel a Creonte, hermano de Yocasta y nuevo rey de Tebas, y el otro (Polinices) se rebela. Transgrediendo las leyes de la ciudad y de la hospitalidad, Creonte le niega toda sepultura. Antígona se opone entonces a él, y él la condena a una muerte atroz. Será encerrada entre dos paredes en una cámara subterránea: “Lo que te pierde es tu espíritu de independencia”, dirá Creonte, cuyo

¹ Tercera en el orden cronológico, *Antígona* es la primera pieza de la trilogía compuesta por Sófocles (442 a. C.).

hijo, Hemón, enamorado de Antígona, la acompaña a su tumba. Cuando ella se ahorca, como antaño Yocasta, él se apuñala. A su vez, maldito por los dioses por haber deshonrado a un muerto, Creonte verá arruinada su obra y aniquilada a su familia. Porque las leyes de la ciudad deben estar de acuerdo con las de los dioses.

Para los griegos, Edipo es un héroe trágico aquejado de desmesura. Se cree poderoso por su sabiduría y su cordura, pero se ve obligado a descubrir que es diferente del que piensa ser: una mancha que trastorna el orden de las generaciones, un “rengo”, hijo y esposo de su madre, padre y hermano de sus hijos, asesino de su progenitor.

Cuando Freud se apropia de este relato en 1896, desvía la significación griega de la tragedia para hacer de Edipo un héroe culpable de desear inconscientemente a su madre al punto de querer matar a su padre, uniendo así el psicoanálisis al destino de la familia burguesa moderna: destitución del padre por los hijos, aspiración a fusionarse con la madre como figura primera de todos los apegos afectivos. Y sin ocuparse ni del exilio, ni de Antígona, ni de Creonte, une el destino de Edipo –figura del inconsciente– con el de Hamlet, príncipe cristiano, encarnación de la conciencia culpable. Porque Hamlet no logra levantar el desafío que le lanzó el espectro de su padre: matar al tirano, Claudio, usurpador que se casó con su madre.

Si Freud tuvo la genialidad, no de inventar el complejo de Edipo sino de transformar a cada sujeto de la modernidad burguesa en un héroe trágico, por fuerza debe comprobarse que todos los renovadores de su doctrina se vieron obligados a reactualizar, como él, las dinastías heroicas que habían presidido el nacimiento del psicoanálisis. Porque esta disciplina no es una ciencia sino más bien un enunciado racional que tiene por telón de fondo un pensamiento de los grandes mitos reinterpretado incesantemente en función de la historia del mundo: es una antropología filosófica de la condición humana.

Melanie Klein se ocupó de Orestes y de la familia de los Atridas cuando muchos otros se consagraron a Narciso. Lacan no es la

excepción. Y no es un azar que abandone *Edipo rey* para interesarse primero en el anciano ciego refugiado en Colono y luego en Antígona, su hija maldita.²

Como muchos otros pensadores franceses de la segunda mitad del siglo xx –Sartre, Derrida, Foucault, Lyotard, Beauvoir, Deleuze–, Lacan, lo dijimos, inscribió la cesura de Auschwitz como elemento fundador de una renovación del psicoanálisis. Y es en esta perspectiva como por otra parte prolonga su reflexión sobre la familia occidental, como se entrega, entre 1954 y 1960, a una interpretación magistral de las dos tragedias de Sófocles.³ A Edipo, rey de Tebas y tirano de la desmesura, lo sustituye en consecuencia por Edipo en Colono, sombrío anciano desprovisto de su soberanía y despojado de los atributos de su paternidad.

El exterminio de los judíos había venido a significar a la humanidad hasta qué punto la idea de la destrucción del *genos*, propia de la historia de los Labdácidas, podía inscribirse, después de la Segunda Guerra Mundial, en el corazón de la genealogía singular de cada sujeto. Y al mismo tiempo, frente a esta travesía de las catástrofes, la práctica del psicoanálisis no podía abstenerse de una referencia a ese aniquilamiento mayor del hombre por el hombre. Por cierto, Freud lo había sentido al exponer su teoría de la pulsión de muerte y en la elección que había hecho de la fa-

² Jacques Lacan, “Le désir, la vie et la mort”, en *Le Séminaire. Livre II, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* [1954-1955], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1977, pp. 259-274 [trad. esp.: *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2001]; *Le Séminaire. Livre VII, L'Éthique de la psychanalyse* [1959-1960], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 1986, 4ª parte: “L'essence de la tragédie”, pp. 285-315 [trad. esp.: *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis*, trad. de Diana Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 2000]. Sobre Hamlet, véanse *Le Séminaire. Livre VI, Le désir et son interprétation* [1958-1959], inédito; y Élisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* [1993]; nueva ed. rev. y corr., que reúne los tres volúmenes, París, Hachette, col. La Pochothèque, 2009 [trad. esp.: *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994].

³ Que será saludada por Pierre Vidal-Naquet.

milia maldita de los Labdácidas para ilustrar el destino de la subjetividad moderna. Por eso Lacan, rompiendo con la sencillez edípica de la revuelta de los hijos contra los padres,⁴ y siguiendo adelante con su concepción del "suplemento" femenino, escogerá, como emblema de su renovación, a una mujer, Antígona, que asume su martirio como un absoluto, al punto de volver a su verdugo (Creonte) más "humano" que su víctima, por su misma cobardía.

A la manera de ver de Lacan, Antígona encarna un trayecto mortífero "entre dos muertes". Entre el momento en que, por haber querido evitar a su hermano una segunda muerte sin sepultura, fue emparedada en una gruta y aquel donde se da la muerte ahorcándose, ella padece una prueba espantosa. Tachada del mundo de los vivos sin todavía estar muerta, es reducida a una "entre-dos-muertes". Lacan se inspira aquí tanto en una tradición cristiana –la del pasaje de la muerte al infierno– como en una observación de Sade, que había soñado con realizar un crimen que fuera seguido por la borradura del crimen y por la desaparición de toda huella del cadáver. Por lo tanto, el aniquilamiento: un homicidio seguido por una doble desaparición, la de los cuerpos, la de las huellas del acto criminal.

Lejos de ser una rebelde "caníbal" que desafía a la autoridad –crepúsculo de la mañana o conciencia desdichada–, como lo quería toda una tradición interpretativa de Hölderlin a Heidegger, pasando por Hegel,⁵ la Antígona de Lacan soportaba el peso de una muerte que conducía a otra muerte. Designada como un alma cuyo brillo insoportable era el signo de una herencia mortífera, era remitida a una genealogía materna (Yocasta), fuente de todos los desórdenes. Lo que fascina en ella, decía Lacan, es que asume

⁴ "El complejo de Edipo –decía con justa razón– es la historiola de Sófocles, menos lo trágico."

⁵ Sobre todas las interpretaciones de Antígona y la vertiginosa posteridad de este personaje y de la pieza de Sófocles, léase la obra de Georges Steiner, *Les Antigones*, París, Gallimard, 1986 [trad. esp.: *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*, trad. de Alberto Luis Bixio, Barcelona, Gedisa, 1996].

la esencia de la pulsión genocida puesto que sacrifica el pasado al porvenir al afirmar que un hermano es más irremplazable en la familia que un hijo o un esposo. Tal es la "inhumanidad" de Antígona, intratable, inflexible, más allá del temor y de la piedad.

Una vez más, Lacan se ataba a la imagen de una joven loca envuelta en su "diferencia virginal", ni mujer ni madre, que rechaza el amor de su amante –suicidado con ella– tanto como la procreación: "Vemos a la niña Antígona: gime, lanzando el grito del pájaro lúgubre como cuando ve el lecho de su nido desierto".

Y al mismo tiempo, oponiendo la inhumanidad de la víctima a la humanidad del verdugo, Lacan veía en Creonte a una suerte de antihéroe, lamentable y condenado a errar al servicio de la gestión de los bienes de la ciudad. Y para no alejarse de la tradición freudiana, que quiere que siempre se asocie la figura de Edipo a la de Hamlet, Lacan no vacilaba en comparar al héroe de Shakespeare con su querida Antígona. También él está en el "entre-dos-muertes", decía. No hijo culpable sino actor de una tragedia de lo imposible, prisionero de un padre muerto –el espectro– y de una madre que le transmitió el horror de la feminidad. No le basta con matar a Claudio –primera muerte–, también quiere enviarlo al infierno –segunda muerte–. Por consiguiente, no logra realizar el homicidio necesario porque desea demasiado una venganza inútil.

Antígona, tragedia del genocidio; Hamlet, tragedia del "no querer" y de lo imposible. No es sorprendente que una y otra figura resurjan periódicamente: la primera, cuando una catástrofe se desploma sobre el mundo; la segunda, como verdad del hombre moderno enfrentado a la ausencia de dioses.

De este mensaje que trazaba un cuadro apocalíptico de los fantasmas que atormentan a una psiquis presa de la herencia de un crimen mayor, simbolizado por el martirio de una mujer al mismo tiempo elevada al rango de heroína por su acto de resistencia y destruida por su intransigencia, Lacan deducía que el psicoanálisis moderno no podía construir su ética sino sobre un principio surgido de la inhumanidad de Antígona: no ceder a su deseo. La ética del psicoanálisis –decía en sustancia– no es un

arreglo al servicio de los bienes (Creonte), sino una experiencia trágica de la vida.⁶

Ciertamente, al concebir este comentario, pensó en el destino de Simone Weil, filósofa surgida de una familia de la burguesía intelectual, que rechazó judaísmo e identidad judía, y luego se puso al servicio del proletariado para acercarse más tarde a la fe católica sin nunca convertirse: entre dos historias, entre dos muertes. Habiéndose unido a la Resistencia gaullista, se había dejado morir, a los 34 años, en un gesto sacrificial. Mística laica, que rechazó el alimento, atravesada por esa pulsión que el nazismo –ella lo había sentido– llevaría a su incandescencia, se parecía extrañamente, por su insumisión y el rechazo que suscitaba, a esa Antígona demasiado humana y demasiado inhumana, revisada y corregida por Lacan: ni ángel ni demonio, sino pasador de verdad, transparente al mundo a fuerza de consumirse, como lo subrayaba su amigo Georges Bataille.

Confieso no haber nunca adherido mucho a esa ética del psicoanálisis de la que Lacan quiso ser el portavoz. Por cierto, me parecía justificado ese llamado a no ceder a su deseo, a no atenerse a las supuestas verdades de las bellas almas o del afecto desplegado a ultranza, y a hacer de la experiencia de la cura una manera de confrontarse lúcidamente con la muerte, con la angustia, consigo mismo. Pero con el correr de los años, y sobre todo con el procedimiento del pase⁷ instaurado por Lacan en su escuela después de los

⁶ Prefirió esta interpretación a la de Slavoj Žižek, que hace del no de Antígona a Creonte un acto femenino cuya negatividad la conduce a su propia destrucción. Lo trágico no es decir no, sino la imposibilidad de no decir no bajo pena del deshonor. En otras palabras, Antígona no goza de su propia destrucción. Véase Slavoj Žižek, *Jacques Lacan à Hollywood, et ailleurs*, París, Jacqueline Chambon, 2010.

⁷ Procedimiento de pasaje que consiste, para un futuro profesional, en dar cuenta ante sus pares de su deseo de ser analista. Este procedimiento fue un fracaso, y condujo a la École Freudienne de Paris [EFP] a su disolución. Véase Élisabeth Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, París, Fayard, 1994 [trad. esp.: *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, 3 vols., trad. de Ignacio Gárate, Madrid, Fundamentos, 1988-1993].

acontecimientos de Mayo de 1968, esta ética ya no tuvo nada en común con la tragedia del entre-dos-muertes, ni con la herencia de la Resistencia. Por desdicha, adopta la forma de un compromiso que condujo a cantidad de profesionales surgidos de dos generaciones sucesivas a desinteresarse del sufrimiento subjetivo: sesiones cortas, mutismo, postura intratable, ausencia de empatía, frustraciones infligidas a los pacientes, interpretaciones ridículas sobre supuestos significantes, uso de neologismos en lugar del discurso clínico.

En suma, a lo largo de treinta años, y en nombre del sacrificio de la hija maldita de Edipo, vimos desarrollarse curas interminables en cuyo transcurso el analista, avezado en la religión del "no ceder a su deseo", terminó por convertirse en el agente de una verdadera farsa de la cual muy fácilmente se burlaron los anti-freudianos radicales. Todavía peor: desde lo alto de su arrogancia, algunos psicoanalistas se pusieron a creer que su doctrina se bastaba a sí misma y que podía exonerarlos de todo compromiso político, de toda opción social. Fue así como la "neutralidad" indispensable a la posición del clínico en la transferencia sirvió a los intereses de un apoliticismo que rozaba lo ridículo: no tengo otra cosa que decir que lo que mi práctica me enseña, me abstengo de toda toma de posición, no respondo públicamente a los ataques más groseros contra Freud, no me mezclo en nada y desprecio no sólo a mis enemigos sino a mis colegas más combativos, que harían mejor en no expresarse acerca del fascismo, el racismo, el odio a los homosexuales. Silencio en la cura, ¡silencio en la ciudad! Tal fue, por desgracia, la vulgata compartida por una profesión durante años. Y fue el origen de una gran animadversión.

Es cierto que los lacanianos no fueron los únicos que transformaron la cura en una aventura interminable, silenciosa y frustrante. Porque si los freudianos no lacanianos conservaron el encuadre clásico de la sesión con duración fija, no dejaron de cometer el error de ignorar que el psicoanálisis, en cuanto clínica del sujeto y del inconsciente y en cuanto terapia de la reflexión sobre sí, debía estar en condiciones de responder a todas las situaciones y a todas las demandas de los sujetos que sufren. Por otra parte, es lo

que Freud alentaba a hacer: él hablaba e intervenía en el curso de sesiones largas y también, ocasionalmente, llevaba a cabo curas cortas al tiempo que se expresaba sobre todos los temas.

Hoy en día es conveniente implementar una nueva práctica de la cura, un nuevo psicoanálisis más abierto y más a la escucha de los malestares contemporáneos, de la miseria, de los nuevos derechos de las minorías y de los progresos de la ciencia. Retorno a Freud, sí, relectura infiel de Lacan, ciertamente, pero lejos de toda ortodoxia o de toda nostalgia hacia un pasado caduco...

Y además, inspirémonos en la pertinencia de la interpretación de Antígona por la cual Lacan hacía de una reflexión sobre el genocidio la condición de un renacimiento del psicoanálisis. El gesto sigue siendo válido hoy: el psicoanálisis no puede ser otra cosa que una avanzada de la civilización sobre la barbarie.

Puesto que Lacan reemplazó a Edipo por Antígona para pensar la renovación del psicoanálisis, ¿por qué no releer su interpretación mostrando que Antígona es también la heredera de una transgresión mayor –hermana de su padre y nieta de su madre– que siembra la confusión en la organización de los sistemas de parentesco, y que a este respecto es el mejor antídoto moderno a la psicología familiarista, que permite a los partidarios del orden moral oponerse a las nuevas formas de parentalidad surgidas de la dislocación entre el orden anatómico y el orden psíquico, entre el sexo y el género, entre lo biológico y lo social?

Sin contar con que será muy preciso que admitamos un día que todas las formas de procreación y de filiación que presiden las nuevas maneras de concebir a la familia deben estar encuadradas por la ley: de la homoparentalidad a la gestación para otro pasando por la selección de los embriones que permiten tratar las enfermedades genéticas. Antígona encarnaría entonces, a la vez, la transgresión del orden familiar y el remedio a esta transgresión.⁸

⁸ Sobre este punto comparto la posición de Judith Butler, *Antigone: la parenté entre vie et mort*, París, EPFL, 2003 [trad. esp.: *El grito de Antígona*, trad. de Esther Oliver, Barcelona, El Roure, 2001].

XV. KANT CON SADE

AUNQUE NUNCA haya sido un gran clínico de las perversiones sexuales –así como tampoco Freud, por otra parte–, Lacan era un lector asiduo de la obra de Sade. Fue a través de la mirada de Georges Bataille como tomó conocimiento de él, y en el contexto de la publicación de la *Historia de la locura* por Foucault, donde Sade hacía las veces de héroe de una sinrazón absoluta. En numerosas ocasiones, Lacan no vaciló en evocar el universo concentracionario, llegando incluso a veces hasta identificar los modos de vida de la sociedad occidental, su envejecimiento, sus placeres y su organización de masa con una pesadilla totalitaria. Al volver un día descontento de las vacaciones que había pasado en la montaña, declaró que “los deportes de invierno son una suerte de campo de concentración para la vejez acomodada, de la que todos saben que cada vez más se convertirá en un problema en el avance de la civilización, teniendo en cuenta el avance del promedio de edad con el tiempo”.¹

Y en la misma ocasión, ese día, dio libre curso a sus celos para con Albert Camus, reprochándole no haber tenido en cuenta nunca en su obra la cuestión de los campos y haberla “sofocado”, como muchos otros “viajantes de comercio” de la literatura. De este modo, parecía ignorar que Camus sin lugar a dudas había evocado esta cuestión, de manera metafórica, por cierto, en la novela que le había valido el premio Nobel: *La peste*. A través de la historia de la progresión de una monstruosa epidemia que se des-

¹ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre x, L'Angoisse* [1962-1963], texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Seuil, 2004, p. 173 (sesión del 27 de febrero de 1963) [trad. esp.: *El seminario. Libro 10: La angustia*, trad. de Enric Berenguer, Buenos Aires, Paidós, 2005].

plomaba sobre la ciudad de Orán, donde las ratas desempeñaban un papel mayor, Camus ponía en escena diversos tipos de personajes que encarnaban la ley, la sumisión, la rebelión, la aceptación pasiva de la realidad, el coraje, la cobardía... Esta temática no era ajena a aquella que le gustaba a Lacan, y, sin duda, de este lado hay que buscar la razón profunda de este furor.

No obstante, es a propósito de Sade, y no en ocasión de tales alusiones, más bien ridículas pero frecuentes en su prosa, como Lacan retomó el hilo del análisis magistral que había entablado en su confrontación con Antígona.

Es sabido que Sade fue capaz de resistir a tres regímenes políticos y terminó su vida en el asilo de Charenton organizando, contra el orden psiquiátrico recientemente instalado, un teatro de la locura. Allí Sade se había presentado a sí mismo como el dramaturgo y el terapeuta más virtuoso de su tiempo, escribiendo espectáculos actuados por enfermos que habían terminado por impugnar las ventajas de esa experiencia.

El ideal sadiano de una subversión de la sociedad y de una inversión del soberano bien en un mal radical había sido tenido en cuenta en 1947 por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, que asociaba el nombre de Kant y el de Sade para hacer de *Julieta*, heroína de la prosperidad del vicio, el momento dialéctico de una inversión de la razón en su contrario.² En la historia del pensamiento occidental, el goce de la regresión se metamorfoseaba entonces, según los autores, en un placer de destruir la civilización que desembocaba en una suerte de devastación de la cultura por el capitalismo industrial. Y de esto deducían que la inversión sadiana de la Ley anunciaba la era totalitaria.³ En otras palabras, a su manera de ver, Sade había puesto un término al ciclo sagrado

² Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison* [1947], París, Gallimard, col. Tel, 1974 [trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998]. El artículo es de Horkheimer.

³ En ningún caso afirmaban, como lo dice una vulgata simplista, que la obra de Sade prefiguraba el nazismo o que el marqués habría sido, por anticipación, una especie de ss.

de las orgías carnavalescas. Pero si él “desublimaba” el amor y el sexo, también exponía lo que reprimía el pensamiento occidental y aquello a lo cual Kant imponía una ética, estando esos dos movimientos ligados dialécticamente.

En la época en que, en 1961, Lacan también reflexionaba seriamente sobre esta problemática, Hannah Arendt asistía en Jerusalén al proceso de Adolf Eichmann y observaba que aquel que era responsable del exterminio de más de cinco millones de judíos no presentaba ningún signo aparente de patología. Podía ser considerado “normal”, puesto que se había convertido en el agente de una inversión de la Ley que había hecho del crimen la norma. Arendt subrayaba que, al reivindicar la filosofía kantiana, Eichmann no empleaba subterfugios ya que, a sus ojos, el carácter infame de la orden impartida no tenía nada que ver frente al carácter imperativo de la misma orden. Por lo tanto, él se había vuelto genocida sin experimentar la menor culpabilidad y al tiempo que era perfectamente consciente de la abominación de sus actos. Por eso se negaba a ser juzgado a título individual. Pero olvidaba, como muy bien lo recalca Catherine Clément, que la Ley universal según Kant supone siempre que se trata al hombre como un fin y nunca como un medio.⁴

Pero el ideal sadiano de la inversión apuntaba también al estatuto de la locura. Incluso si Sade había querido curar a los enfermos de Charenton, no había dejado de soñar, en *Julieta*, y a través del personaje de Vespoli, administrador de la prisión de Salerno, con unir la sinrazón y la locura, el saber pervertido con el delirio. En efecto, él había imaginado el principio de un asilo dirigido por

⁴ Hannah Arendt recalca que ante todo él era de una gran estupidez, retomando así la tesis de la necesidad como mal radical y como fuente de la “banalidad del mal”. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, París, Gallimard, 1966; ed. rev., Gallimard, col. Quarto, 2002 [trad. esp.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 1967]. Sobre la necesidad, véase Élisabeth Roudinesco, *Retour sur la question juive*, París, Albin Michel, 2009, p. 204 [trad. esp.: *A vueltas con la cuestión judía*, trad. de Antonio-Prometeo Moya, Barcelona, Anagrama, 2011]. Catherine Clément, “Freud, la faute, la culpabilité”, en *Le Magazine littéraire*, núm. 367, julio-agosto de 1997.

un perverso: "¡Qué goce el culo de un loco!, decía Vespoli. Y yo también soy loco, recontra maldito Dios; yo enculo a los locos, me descargo en los locos; me hacen dar vueltas la cabeza y no quiero coger más que a ellos en el mundo".⁵

Aquellos que, bajo el Imperio, habían enviado a Sade a Charenton para hacerlo callar, sabían que no entraba en la categoría de los locos sino que realmente era más bien el príncipe de los perversos, el emperador de la sinrazón: "Su locura era pervertir –decía Antoine Royer-Collard en 1805–. La sociedad no puede tener la esperanza de curarlo. Por eso se lo debe someter al secuestro más severo [...]. Predica su horrible doctrina a algunos; presta sus libros a otros".⁶

Lacan poseía varias ediciones de las obras del marqués en una época en que éstas todavía no estaban en venta libre. Conociendo su gusto por los libertinos, el responsable del Cercle du Livre Précieux le propuso redactar un prefacio para el volumen donde estaban reunidos *Justine o los infortunios de la virtud* y *La filosofía en el tocador*. Le dio a este prefacio un título ya célebre: "Kant con Sade". Considerado demasiado hermético, el texto no fue conservado por el editor y Lacan lo hizo aparecer en la revista *Critique* en 1963.⁷ He escogido volver a él una vez más porque testimonia la manera en que Lacan se sintió obsesionado, sin llamarlo así, por la cuestión

⁵ Sade, *Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice*, en *Œuvres*, t. III, París, Gallimard, col. La Bibliothèque de la Pléiade, 1998, p. 1.070 [trad. esp.: *Juliette o Las prosperidades del vicio*, trad. de Pilar Calvo, Barcelona, Tusquets, 2009].

⁶ Estudié el caso Sade en *La Part obscure de nous-mêmes*, París, Albin Michel, 2007, en el capítulo titulado "Sade envers et contre lui-même" [trad. esp.: *Nuestro lado oscuro. Una historia de los perversos*, trad. de Rosa Alapont Calderaro, Barcelona, Anagrama, 2009].

⁷ En octubre de 1966, cuando el mismo editor reeditó estas *Œuvres complètes*, el texto "Kant avec Sade" fue incluido como epílogo tras haber sido reacondicionado por Lacan. Esta edición de 1966 fue luego reeditada en 1980 en el Club du Livre Secret de las Éditions Borderie. El texto que figura en los *Écrits*, aparecido también en el cuarto trimestre de 1966 en Seuil, y corregido por François Wahl, es diferente. El orden de las versiones, pues, sería: el texto de 1963 publicado en *Critique*; el de los *Écrits*, en 1966; el del Cercle du Livre Précieux, también en 1966; el de los *Écrits* en la colección Points, en 1971; y la reedición de la versión de 1980 por el Club du Livre Secret.

del exterminio y de sus consecuencias para el mundo de hoy: ¿qué es un crimen del hombre contra el hombre en cuanto hombre? ¿Qué es el goce del mal? ¿Por qué el par infernal del verdugo y la víctima se ha vuelto tan presente en nuestras maneras de vivir, en la literatura y en el arte? ¿Cómo afrontar la muerte en un mundo que ya no quiere hablar de heroísmo?

Lacan siguió de cerca los trabajos del tribunal de Núremberg y, por Jean Delay, había tenido conocimiento del expediente de Rudolf Hess a propósito del cual había tenido el proyecto de redactar un estudio de caso.

"Kant con Sade" era la consecuencia lógica del comentario sobre Antígona. Sin citar ni a Adorno ni a Arendt, Lacan reemplazaba a Antígona por Sade. Una y otro, a sus ojos, eran las figuras mayores de la insumisión a la ley de la ciudad, comportamiento que ellos asumían a costa de su propia destrucción. Pero una y otro remitían también a la interminable saga de las dos hermanas de la narración sadiana: Justine y Juliette, una virtuosa, condenada a la desdicha, la otra viciosa y destinada a la prosperidad.

Junto a Antígona y a Sade, Lacan convocaba a Kant y a las Luces alemanas. Retomando la tesis de Foucault, que oponía a Pínel, el fundador del tratamiento moral y del asilo, contra Sade, el ordenador de una "nada de la sinrazón" y de una "abolición soberana" de sí mismo, no daba la razón ni a Kant ni a Sade, o, más bien, como lo indica el título de su colaboración, pensaba a Kant *con* Sade: nunca a uno sin el otro. Por eso hacía de la obra del marqués el punto de partida de un ascenso insinuante, a través del siglo XIX, del tema de la "felicidad en el mal". De esta manera, consideraba a Sade como el inventor de una nueva teorización de la perversión, y a su obra, como el "*paso inaugural* de una subversión cuyo *punto giratorio* había sido Kant".

En virtud de esta interpretación, el mal, en el sentido sadiano, era presentado como un equivalente del bien según Kant. Ambos autores, en efecto, enunciaban el principio de una sumisión del sujeto a la Ley. Pero, si se sigue a Lacan, mientras que Sade hacía surgir al *Otro* en la figura del atormentador, exhibiendo la existencia

del objeto del deseo (*pequeña a*), Kant hacía surgir ese mismo objeto para circunscribirlo gracias a una teoría de la autonomización del sujeto por el derecho. En el discurso sadiano se ponía de manifiesto la obligación del goce, y el deseo permanecía constreñido a la Ley como instrumento voluntarista de la libertad: "Debes gozar". En el discurso kantiano, por el contrario, la ejecución del deseo se traduciría en la Ley moral: "Debes arrancarte de la patología".

Así, la moral kantiana, según la lectura que hacía de ella Lacan, había salido de una teoría del deseo en la cual el objeto era reprimido. Esta represión era luego "aclarada" por el discurso sadiano. Por lo tanto, existía una simetría entre el imperativo sadiano del goce y el imperativo categórico de Kant.

En el momento de fundar la École Freudienne de Paris [EFP], en 1964, Lacan afirmó que el marxismo y el hegelianismo no bastaban para pensar el Holocausto, ya que en esta tragedia moderna, decía, la forma suprema del sacrificio al *Dios oscuro* (asimilado al gran Otro) fluía libremente. Y citaba a Spinoza como el único filósofo capaz de pensar el sentido eterno del sacrificio en el *amor intellectualis*.

Pero tras haber situado a Spinoza en una posición de excepcionalidad, apelaba a una superación de la filosofía por el psicoanálisis sin por ello renegar todo el contenido de "Kant con Sade". Y a pesar del empleo de la palabra holocausto (sacrificio),⁸ rechazaba toda teologización de la cuestión del genocidio, ya fuera de inspiración religiosa u atea: ni rebajamiento sacrificial del hombre ni acontecimiento insensato que aboliera el orden divino. Por lo tanto, Lacan universalizaba Auschwitz para hacer del acontecimiento la tragedia del siglo propio de la humanidad en su conjunto.

Lacan decía estar convencido de que la clínica posfreudiana —de la neurosis y de la psicosis—, ya fuera de inspiración kleiniana o, por el contrario, surgida de la *Ego-psychology*, no permitía pensar las consecuencias de este acontecimiento en la historia de la huma-

⁸ Término empleado en el mundo anglófono para designar el exterminio de los judíos.

nidad. En otras palabras, ni el retorno al cuerpo arcaico de la madre, ni la superación de la pulsión de muerte en provecho de un yo autonomizado, ni la apelación a las ventajas del hedonismo podían permitir comprender la realidad y la posteridad de semejante atrocidad. En el fondo, Lacan no distaba de pensar, tras haber reemplazado a Edipo por Antígona, que el deseo perverso sería en adelante el modelo, elevado al nivel de héroe u odiado, de las nuevas relaciones sociales propias del individualismo del mundo democrático moderno: destruir al otro antes que aceptar el conflicto.

Freud, clínico clásico de la histeria y del conflicto interno de la familia burguesa, había vislumbrado esta problemática, al final de su vida, a través del análisis que hizo del "malestar en la cultura". Pero para percibir sus metamorfosis, dirá Lacan, todavía era necesario pensar la cuestión del sujeto perverso –y, por lo tanto, del deseo perverso– y no ya limitarse al marco de una psicología "edípica". Y para sostener esta posición no dejó de revisitar los grandes textos de la literatura occidental: de Sófocles a Joyce pasando por Shakespeare, Sade, Claudel, Duras, Genet. Más "especulador" que Freud, Lacan no dejó de ser, a lo largo de su vida, un lector concienzudo, que extraía sus fuentes del patrimonio literario.

No habrá de asombrar entonces que este "Kant con Sade" haya sido muchas veces comentado, y de manera contradictoria, de una punta a otra del planeta, por todos los pensadores de la posmodernidad. Unos identificaron a Lacan con un perverso de la civilización, fascinado por los verdugos y el sadismo; otros vieron en él al propagador de un nuevo orden familiarista fundado en la rehabilitación del poder paterno o, por el contrario, al artesano de una revolución transgénero o transexual que conducía a la mujer a ser de uno y otro sexo. Por último, otros hicieron de "Kant con Sade" el instrumento de una crítica de la sociedad liberal sadiana asimilada a un nuevo totalitarismo: Kant encarnando a Stalin y Sade al sujeto libidinal de allende el Atlántico.⁹

⁹ En particular, es la tesis de Slavoj Žižek.

Habiendo llegado a este punto de la problemática, me gustaría recordar que Lacan consideraba la transgresión tan necesaria para la civilización como el orden simbólico que permite ponerle remedio. Y ésta es la hipótesis que yo misma acepté cuando emprendí la tarea de estudiar la historia de los perversos. Tal es la lección humanista de “Kant *con* Sade”, corolario de la sustitución de Edipo por Antígona. Pero este texto es también, a imagen del mismo Lacan, en la misma medida transgresivo y atado a la idea de que sólo la Ley es susceptible de poner límites al deseo de gozar de las cosas, de los objetos, de los humanos y de los no-humanos.

Hablando un día de su animal preferido, Lacan lanzó esta frase a su auditorio estupefacto: “Tengo una perra a la que he llamado Justine en homenaje a Sade, sin que, créanlo bien, ejerza sobre ella ningún maltrato orientado”.¹⁰

¹⁰ Jacques Lacan, *Le Séminaire. Livre IX, L'Identification* [1961-1962], inédito, transcripto por Michel Roussan, sesión del 29 de noviembre de 1961.

XVI. LA MUERTE

EN EL OTOÑO DE 1978, Lacan tuvo un accidente de auto cuando manejaba su Mercedes blanco. Salió indemne. Pero a quienes lo rodeaban les hizo sentir que estaba disminuido. Su fatiga se acentuó y sus silencios duraban más tiempo. Para su vigésimo sexto año, el *Seminario* debía tratar de "La topología y el tiempo". En la sesión inaugural del 21 de noviembre, Lacan se quedó sin habla ante su auditorio, que permaneció tan silencioso como él. Todos observaban al anciano presa de un inmenso cansancio y privado de esa voz que, a lo largo de un cuarto de siglo, había mantenido en vilo a generaciones de intelectuales y de psicoanalistas.

Mientras dibujaba en el cuadro sus nudos y sus trenzas, Lacan se embarulló, se volvió hacia el público, habló de su error y luego dejó la sala. "No importa –se oyó que alguien murmuraba–, de todos modos lo queremos."

En septiembre de 1979, un periodista redactó un artículo insensato en el cual comparó a Lacan con el ayatola Jomeini:¹ "No se dispara a una ambulancia", decía para terminar. A partir del día siguiente, centenares de cartas, enviadas de todos los rincones de Francia, llegaron al diario, escritas no sólo por allegados o intelectuales, sino por anónimos que, a todas luces, no habían leído su obra: enfermeros psiquiátricos, educadores especializados, trabajadores sociales, psicólogos escolares, pacientes. El periodista había olvidado cuán popular era Lacan, no el Lacan de los nudos, de Antígona o de "Kant con Sade", sino el psiquiatra, el médico de los locos, aquel que durante medio siglo, con algunos compañeros de ruta, adeptos al bien común y al servicio público, había encarnado los ideales de una

¹ *Le Monde* del 21 de septiembre de 1979.

psicoterapia institucional y de una psiquiatría humanista, hoy en desbandada. Yo misma me di cuenta, con mucha frecuencia, tras la publicación de mi *Historia del psicoanálisis*, hasta qué punto el nombre de Lacan permanecía vivo en la memoria colectiva de todos los profesionales del sufrimiento psíquico. Y todavía hoy lo está.

A partir de diciembre de 1979, algunos se pusieron a decir que Lacan se aplicaba a callarse para escuchar mejor, que su lucidez estaba siempre intacta y su audición en perfecto estado. Se quería olvidar el terrible sufrimiento que lo asolaba y se expresaba mediante las contracturas de su rostro. Nada de voz, nada de palabras. Tuve ocasión entonces de hablarle. Su rostro ya estaba vuelto hacia el mundo de un silencio infinito y su mirada permanecía huidiza, como atraída por ese allá inmemorial. Lacan tenía miedo a envejecer, a morir, a dejar de seducir. En él se unían Don Juan y la estatua del comendador.

Lacan murió bajo un nombre falso, el 9 de septiembre de 1981, en la clínica Hartmann, como consecuencia de un cáncer de colon que nunca había querido tratar. Aunque había expresado el deseo de acabar sus días en Italia, en Roma o en Venecia, y había deseado funerales católicos, fue enterrado sin ceremonias y en la intimidad en el cementerio de Guitrancourt.

Libération, el diario más lacaniano de toda la prensa francesa, le rindió un bello homenaje mezclando artículos de fondo con eslóganes que se le parecían: "Tout fou Lacan" [Todo loco Lacan], "Lacan fait le mort comme tout le monde" [Lacan hace el muerto como todo el mundo], "Lacan n'est plus" [Lacan no es más], "Lacan même" [Lacan mismo].² Treinta años después de su muerte, yo también recuerdo a ese Lacan, el de la avalancha de palabras, las cosas, las listas, las colecciones, los lugares, los objetos desfasados, la inversión de las significaciones, la hiancia, el goce insaciable, el origen del mundo, el odio suscitado y remitido a otro, como una bravata.

Lacan, frente y contra todo.

² *Libération* del 11 de septiembre de 1981.