

BREVIARIO

CARLOS FAIG



Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)

BREVIARIO

Carlos Faig

Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)

Buenos Aires 2012

La imagen de tapa corresponde a la reproducción de *El cirujano*, del pintor flamenco Jan Sanders van Hemessen. Es un óleo sobre tabla, de 100 x 141cm., h. 1550 - 1555 [P1541] Museo del Prado, Madrid.

ÍNDICE

BREVIARIO

Breviario	6
Un sueño repasado	7
Un sueño de transformación	8
Un sueño de persecución	9
Soledad	10
Un recuerdo infantil	11
Interpretaciones cuidadosas y asociaciones amables	12
A pie	13
Innato y adquirido	14
Escuchado en un bar próximo a la facultad de psicología	15

FORMALIZACIONES EXTRA PARTES II

El diálogo interior	17
Locura Cartesiana	19
Sade, mi hermano	25
Lunas, lunares, presencias	29

TRADUCCIONES

Maurice Merleau-Ponty	36
Homenaje a Marguerite Duras, El encantamiento de Lol V. Stein	42

BREVIARIO

BREVIARIO*

1. Libro que contiene el rezo eclesiástico de todo un año.
2. Epítome o compendio.
3. Libro de memoria o apuntamiento.
4. El que es breve o ligero en ejecutar alguna cosa.
5. Fundición de nueve puntos, como la que solía usarse en las antiguas impresiones del Breviario romano.

(Cf. *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, 20^a ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1986.)

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en su libro *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991, p. 69.

UN SUEÑO REPASADO*

A los veintisiete años Cacho me cuenta que después de despertar, en la mañana, recordó un sueño extenso. Al mediodía lo repasó y pudo constatar que aún lo recordaba todo. Por eso decide no escribirlo.

Cuando llega la hora de su sesión recuerda sólo un pequeño fragmento. En él aparecen Vivi y un amigo del colegio primario a los que hacía unos quince años que no veía. Las asociaciones reenvían a amistades del pasado y a un recuerdo. Un año atrás había encontrado por la calle a la madre de un compañero del secundario. Habían hablado, por supuesto, de épocas pasadas.

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en su libro *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991, p. 70.

UN SUEÑO DE TRANSFORMACIÓN*

Marian sale con un hombre casado pero la pasión que despierta en él la cohíbe. Cree que su amante va a abandonar a su mujer y sus hijos.

Antes salió con un homosexual, y aún antes con un bisexual que manifestaba alguna inclinación transformista.

El "fuerte" de Marian son, no obstante, los casados. Marian relata un sueño: la cara de Juan cambia por la de Víctor. Una figura combinada de su padre y Gabriel se presenta en otro sueño. Ella se pregunta por la razón de estas imágenes misteriosas y su verdadero sentido. ¿Por qué las imágenes de los hombres cambian?

Marian transforma a los hombres.

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en su libro *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991, p. 71.

UN SUEÑO DE PERSECUCIÓN*

Una paciente de veinticuatro años me cuenta que poco tiempo atrás había roto con su novio y que este empezó a perseguirla; la acosaba. Durante varios días mi paciente es vigilada por un detective privado contratado por el ex novio.

De este contexto resulta el siguiente sueño: Gaby está por salir de su casa que tiene una puerta principal que da a la calle y otra de servicio. Sale por la puerta de servicio a la calle, pero se da cuenta que esa puerta no daba allí. Luego, se encuentra con una pared verde. No sabe cómo pasa del otro lado de la pared y aparece en la provincia de Córdoba. Además, recuerda que en algún momento del sueño está en Bariloche.

Las asociaciones del sueño refieren a la disposición de las puertas de su casa y lo disparatado que le resulta que detrás de una pared esté Córdoba. Supone que olvidó otros fragmentos del sueño. Si los recordara podría tal vez explicarse un poco este sueño.

En principio intervine en relación a las puertas. Señalé que las había "saltado". Esta interpretación no tuvo ningún efecto.

Después –me sentía desorientado– le dije que el sueño era muy difícil de interpretar y que me resultaba casi imposible seguirlo.

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en su libro *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991, p. 72.

SOLEDAD*

Una analista desea saber si una paciente que atiende es una histérica deprimida o una melancólica. En una oportunidad –es el punto de viraje del tratamiento– le indicó que fuera a llorar al pasillo (la atendía en una institución), y que volviera cuando se le pasara.

La historia de la paciente no presenta ninguna etapa de histeria más o menos franca, a partir de la cual sobreviniera la depresión.

Habrá, pues, que diagnosticar melancolía porque la analista quiere analizarla sin que la paciente la moleste, quiere analizarla sola.

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en su libro *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991, p. 73.

UN RECUERDO INFANTIL*

Los animales con plumas le despiertan temor. La paciente considera que ha desarrollado una fobia cuyo objeto son las gallinas.

Inmediatamente después relata un recuerdo infantil: su madre pasaba horas frente al espejo empolvándose la cara y tapando las arrugas.

El analista piensa: "Patas de gallo. Se tapa las patas de gallo y ella es fóbica a los pollos. Una metonimia."

Sin embargo, no dice nada. Opta por no interpretar este descubrimiento y esperar. Supone que dejará pasar mucho tiempo antes de intervenir en ese punto.

¿Envejecerán juntos?

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en su libro *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991, p. 74.

INTERPRETACIONES CUIDADOSAS Y ASOCIACIONES AMABLES*

Marina sueña que está masturbándose y viéndose masturbar. Al despertar, advierte que efectivamente se estaba tocando dormida. Esto le provoca cierta angustia.

Con muy poca experiencia como analista, tres años de escasa práctica, yo era muy cuidadoso con lo que decía. Con frecuencia anteponía un "quizá", un "tal vez", o un "¿Y usted no creería...?"

Si lo hubiera pensado entonces habría advertido que mis interpretaciones eran poco personales. Yo preservaba la intimidad de Marina y su persona, no me metía con ella: la pasaba de largo.

Sólo la rozaba. Y la rozaba lo mejor que podía.

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en su libro *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991, p. 75.

A PIE*

Algo le dije sobre un tipo al que veía siempre con algún coche de por medio.

Varias sesiones después me dice, extrañamente, que aquella interpretación no había podido engancharla con nada.

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en su libro *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991, p. 76.

INNATO Y ADQUIRIDO*

Hace un mes que no veo a mi paciente. Estaba de vacaciones. Retomamos el análisis. Su panza, ahora redonda, yace nítida sobre el diván. Yo esperaba que hiciera alguna alusión al período de interrupción. Pero ella me dice que sus padres son fríos y distantes.

En un segundo momento se refiere a la frialdad del marido. Pero esta actitud es reciente y, según ella cree, resulta de un hecho ocurrido dos años antes.

En ese punto intervengo para decirle que en un caso la carencia afectiva es innata y en otro adquirida.

Un par de horas después –había pasado por recordar un libro de Filloux, perdido en un préstamo, donde se mencionan esos dos términos–, me doy cuenta de que lo innato y lo adquirido sumados son un bebé.

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en su libro *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991, p. 77.

ESCUCHADO EN UN BAR PRÓXIMO A LA FACULTAD DE PSICOLOGÍA*

Una psicóloga viaja en ascensor. De pronto, se detiene en un piso. Alguien lo había llamado. La puerta se abre automáticamente.

En el umbral hay un tipo parado, mirando hacia adentro. No sube. En cambio, abre su sobretodo, como los exhibicionistas dibujados en la revista Mad.

-¿Baja o sube?- dice la psicóloga impávida.

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en su libro *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991, p. 78.

FORMALIZACIONES EXTRA PARTES II

EL DIÁLOGO INTERIOR

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

Por supuesto, dejamos aquí de lado otras formas descompuestas o más complejas del monólogo interior: el yo concernido como “él”, la autorreferencia en tercera persona, Y, asimismo, el “nosotros”, la tercera persona del plural, en lugar del yo, incluyéndolo (en este caso, más próximo de la neurosis). Las formas psicóticas, paranoicas, en las que la voz resulta cortada del monólogo interior (la alucinación, ni más ni menos) merecen también ser estudiadas en profundidad (sobre este punto sí existen algunas indicaciones en la teoría psicoanalítica¹). Al revés, la oración, la súplica –en este caso, se habla al Otro– es otra forma de monólogo interior. Pero que linda con la palabra dirigida al otro.

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

Tampoco sabemos gran cosa del momento de constitución de la rumia interior. Por ejemplo, si aparece cuando desaparece el juego o se va desarrollando en la latencia, etc. Es difícil creer que pueda constituirse con anterioridad a la disolución del Edipo y la identificación al superyó. Sin embargo, nada impide que un niño de tres o cuatro años siga jugando mentalmente con sus objetos, cuando cierra los ojos, y los haga hablar. Y, además, ¿qué decide y cuándo se decide que se siga un camino u otro, el del monólogo o el del diálogo interior? Técnicamente, ¿cómo inciden estos modos en la asociación libre? Cuando el paciente se calla, cartesiano como es, no podría dejar de pensar. Cuando Freud sustrae sus pensamientos, en el famoso ejemplo de olvido, en Signorelli, sus asociaciones remiten a una conversación anterior que reproduce mentalmente². Pertenecía, pues, al grupo de los que dialogan con otra persona. También podríamos curiosear, que ocurre en los sueños: cómo se representa en ellos el yo del soñante. Si está presente, o siempre ausente, o si se encuentra identificado, múltiplemente identificado (en todos los elementos del sueño, como quería Freud), y como se compadecen estas formas con el monólogo (diálogo) interior (si encontramos cómo hacerlo). El tema del

niño imaginario –el “hermanito” que bien puede haber tomado el lugar del ángel de la guarda–, tan cinematográfico, está, se ve a simple vista, emparentado con estos temas.

Se reconocerá en una de las formas del diálogo interior la identificación especular y las figuras del prójimo que resultan posteriormente. En otra, en el monólogo, son visibles cuestiones ligadas al superyó, al Ideal. ¿Una forma es más primitiva que la otra? ¿Alguna de las dos supone un nivel mayor de abstracción, un grado más alto de simbolización, o son completamente equivalentes? Además, ¿se distribuyen en alguna relación con la diferencia de los sexos? Cabe suponer, por otro lado, que algún tipo de incidencia de estos modos en el yo del discurso, en la enunciación y el enunciado, debe operarse. En todo caso, por el momento, solo podemos afirmar que ambos ligan con las fantasías diurnas. Y, por sobre todo, refieren a una representación de la vida, a la forma en la que el yo está plantado en ella y sueña despierto, prolongando, quizás, el ensueño materno³.

Notas

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

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

3. Otra de las razones, creemos, que han hecho que se deje de lado el análisis de estos fenómenos se debe a la extensión que tomó en el psicoanálisis el uso del concepto de significante, el estructuralismo (simplificando). En la medida en que se piensa en una lengua exterior al sujeto, o al yo, la cuestión pierde peso y se la subestima.

LOCURA CARTESIANA*

Una anécdota relata que en uno de los tantos viajes de Descartes el capitán del barco inspeccionó curioso una caja que formaba parte del equipaje del filósofo. Buscaba quizás, se nos dice, a un raptor de niñas. Encontró una muñeca, fabricada por el propio Descartes, dotada de movimientos, y que seguramente en más de un sentido imitaba a la vida. Hasta el punto de que emitía sonidos parecidos a los humanos. Decidió arrojarla al mar. El capitán dejó claro en ese acto que la consideraba una obra del demonio y que no se deshacía de ella por tratarse de una mujer a bordo. Sin embargo, no objetó la teoría cartesiana de los autómatas. Tampoco se atrevió, al parecer, a inquirir a Descartes sobre el uso que le daba.

Desandemos el camino de esta leyenda. Al plantear al hombre como *res cogitans*, Descartes origina un dualismo insalvable. Lo rechazado en la consideración del cuerpo como *res extensa* y como máquina –en esta reflexión tiene mucha importancia la invención del reloj– retorna en Freud, siglos después, como libido. El espacio considerado en una extensión homogénea (la *res extensa* es equivalente a una esfera infinita) impide que el cuerpo humano, si lo reconocemos en la estructura del toro –un anillo–, sea correctamente situado. El espacio que funda al cuerpo parece, en efecto, ser de otra naturaleza. Pero si no lo fuera, aceptando provisoriamente esta hipótesis, el psicoanálisis perdería pronto su sentido. Se puede, pues, considerar que Descartes inicia una *Verwerfung*, una forclusión del cuerpo.

Correlativamente, la duda hiperbólica al despejar uno a uno los elementos del saber, y en el momento en que Descartes vuelve sobre ella para nuestra sorpresa, produce al sujeto como lugar vacío, como falta de significante. El *Cogito ergo sum* define la falta de significante, su elisión, como sujeto. Ese puro sujeto –el conjunto vacío–, por muy inexistente que se lo considere, se transforma en la matriz de la combinatoria (1). Desde entonces es posible abandonar toda intuición y las leyes de la dinámica serán pronto descubiertas. La intuición corporal queda fuera de juego.

La ciencia, la Física del siglo XVII, se sabe, nace a partir del momento en que se rompe con la idea antigua de conocimiento, el coito con el mundo. El conocimiento intuitivo, la coalescencia del sujeto con el objeto, quedan descartadas en la investigación científica. La ciencia moderna se aleja de los datos sensibles y opera por vía de una matematización de la *physis*. Se funda en un hiperplatonismo y no en el estatuto del saber apresado por el concepto (2). Las voces del mundo se acallan. La analogía, ese signo supuestamente natural con que el mundo nos hablaba para decírnos que la nuez, por ejemplo, era buena para el cerebro, comienza a desaparecer. Los astros enmudecen. Su perfección circular, que hablaba por sí misma, deja lugar a la elipse. Y la astrología se ve sustituida por la astronomía. Pascal, se recordará, recoge el espíritu de estos hechos en una sentencia célebre.

Veamos otra faceta de la cuestión que hace a la aparición de la locura en la época clásica (3). Tomemos como ejemplo el texto de Foucault, y en particular una de las objeciones que se le han dirigido. Se ha observado que en *La historia de la locura*, Foucault parte desde la Modernidad. Se ha dicho que deja fuera el *Logos* griego, indiviso. Un crítico eminente ha sido Jacques Derrida. No obstante, hay una razón de estructura que subyace a la elección de este punto de partida y obliga a limitarse a él. A simple vista, el aislamiento, la segregación de la locura es contemporánea de la modernidad clásica en general. Este es un hecho histórico. La locura había sido emparentada antes de la Modernidad con el dominio de lo sagrado. Incluso existían otras cuestiones ajena a lo sagrado que permitían al loco transitar socialmente sin reducirlo. Pero es especialmente el parentesco con lo sacro lo que ubica a la locura a un tiro de piedra de los leprosarios. La lepra, como se sabe, constituía entonces una enfermedad sagrada. La enfermedad provenía de Oriente, de donde los cruzados la traían consigo. Con el

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en la Revista Actualidad Psicológica Nº 359, *La locura*, Año XXXII, Diciembre 2007, Buenos Aires – Argentina, 1991, pp. 30-32.

fin de las Cruzadas la peste cesa. Los leprosos dejan vacante el lugar. Y los locos terminan ocupando el sitio. Pero no queremos aquí resumir el extenso texto de Foucault, que por otra parte es muy conocido. Solo queremos llegar a una pregunta: ¿por qué la segregación de la locura se produce correlativamente a la ciencia y a poco de que Descartes sentará las bases de su sistema? Hasta ese momento, las voces sueltas no molestaban demasiado. En cierta forma, habían encontrado su lugar. Se paseaban sin que nadie se inquietara demasiado. Hay una serie de hechos que pueden contestar esta pregunta. Pero atengámonos a la cuestión social, que suele considerarse la principal. Los vagos, los desocupados, como diríamos hoy, son encerrados para evitar disturbios. Poco después, se los pone a trabajar. Pero se encuentra rápidamente que un grupo de ellos no entiende ni acepta las consignas. Son los locos. No obstante, esto no responde a la pregunta que planteamos. Puesto que estos seres podrían haber sido liberados. En cambio, se llama, en primera instancia, a personajes socialmente eminentes para que se hagan cargo de ellos. Entre el grupo de notables se cuentan los médicos. Finalmente, el lugar es ocupado en exclusividad por estos. Comienza entonces a gestarse la psiquiatría. Estos médicos, devenidos psiquiatras, deciden otra vez encerrar a los locos. Así, y en todo caso, una misma reclusión pasa por dos etapas. En cierta forma, para comprender este tema hay que reivindicar su faceta humanitaria, oculta a simple vista. Los crímenes más grandes de la humanidad se han cometido, se sabe, en su nombre. Frente al loco, que no demanda nada, no pide nada al Otro porque porta su propio objeto (a) con él –lo lleva en el bolsillo, decía Lacan–, el psiquiatra, en nombre propio y de la ciencia, representándola, lo excluye. En ese gesto, con ese acto, restablece su integridad. Hasta ese momento, ambos estaban apresados por la angustia (4). Retengamos, entonces, la pregunta que formulamos más arriba y que aun no halló respuesta.

Dirijámonos ahora hacia el estatuto del sujeto de la ciencia. En primer lugar, este concepto no es de uso común en la epistemología. Por regla general lo que aparece en primer plano en ella atañe al objeto de la ciencia. Cuando se toma en consideración el nivel subjetivo de la cuestión, se hace presente el científico. Su influencia en el campo de objetos o datos examinados. Su participación en ese campo; la distorsión que eventualmente produce su presencia. La mayor o menor objetividad y científicidad van a depender de esa presencia. Pero, en todos estos casos, resulta claro que no nos hallamos frente a un concepto sino frente a la existencia del científico. El costado subjetivo de la ciencia queda así resuelto y vinculado de manera más o menos explícita a lo empírico. En segundo lugar, señalemos que por muy importantes que sean estas cuestiones no están en el mismo plano en el que se construye el objeto formal. Pero haríamos mal en creer que el sujeto de la ciencia es un problema meramente epistemológico.

La expresión “sujeto de la ciencia” proviene de la enseñanza de Lacan. Y para una primera aproximación a este concepto hay que dirigirse a *La ciencia y la verdad* (5). De los aportes de Lacan a la filosofía –en este caso, a la epistemología– quizás este sea el decisivo, el de mayor peso (6). Por supuesto, este concepto se vincula en una buena medida con el transporte de la teoría del fantasma al campo del saber científico y sus efectos. El psicoanálisis encuentra con esto su lugar en la cuestión y tiene algo que decir. No obstante, hay que reconocer que la problemática de lo real, el cuerpo y la subjetividad es mucho más amplia que el campo del psicoanálisis y lo ubica en un dominio más vasto que el de su práctica. Así pues, en otro terreno –y no se trataría tampoco del psicoanálisis en extensión–, es probable que el tema de la segregación, tal como resulta de la teoría del sujeto, en los enunciados de *Proposición* (7) y del *Breve discurso*, tengan una importancia capital. La utilización del concepto de sujeto de la ciencia para analizar un efecto como el de la segregación puede modificar, resultar en una crítica del campo de la sociología y el análisis del discurso, de la teoría de la ideología, de la política. Al sujeto vacío de la ciencia, al *Cogito* en su faz despojada, vacía y vaciada, le sucede un momento de verdad: la segregación del cuerpo (8). Estos dos elementos van en la misma dirección y forman parte de un solo movimiento. El giro sobre sí del Pienso se constituye

como sentido y vacía al Ser. Después de la duda hiperbólica, el sujeto se deduce, lo hemos dicho, como conjunto vacío. La sustancia extensa y la pensante se constituyen en planos heterogéneos. Por esto, la *res cogitans* designa ante todo una problemática. Pasaron tres siglos casi, desde el cartesianismo al freudismo, para que se pudiera volver sobre lo que Descartes había dejado mal situado: el cuerpo. Ciertamente, el cuerpo no forma parte sino con muchas dificultades de lo extenso. Y ahí empieza a verse el problema. Y no concierne únicamente a los especialistas en filosofía.

La voz y la mirada, esos objetos que corren solos por el mundo, si es que hay todavía un mundo, tienen su correlato en el sujeto puro de la ciencia. No obstante, los seres hablantes, que desdichadamente aun tienen cuerpo, se constituyen en prenda de la expansión, del efecto de la ciencia. Esta correlación, hay que subrayarlo, carece de sentido. En todo caso, debemos tomarla como una fórmula; o bien, considerar que por lo menos tiene su misma fuerza. Y, como se sabe, las fórmulas no transmiten ningún sentido. Su alcance explicativo comporta otra vía.

La reflexión sobre la expansión de la ciencia, la universalización de su sujeto, y sobre uno de sus productos llamado los *mass media*, parece precisar de otro tipo de categorías, de otra forma de análisis que las que han sido utilizadas hasta ahora. El concepto de "sujeto" puede aquí prestar su ayuda. Recordemos que, tal como es utilizado por Lacan, no es ni individual ni colectivo. En el mismo sentido, el sujeto no es social ni asocial, o no-social. No se define por lo intrasubjetivo, lo intersubjetivo, lo transsubjetivo o lo extrasubjetivo. Caben en él un "sujeto", un cuerpo, o miles. La intervención (*la immixtion*) tematiza el lugar vacante en el que consiste el sujeto intervalar. Es por esto que no se presta a un uso sociológico. Y no podría objetarse que se hace un reduccionismo, o una extrapolación. Esta cuestión de método, que debe señalarse y subrayarse, habilita el uso del concepto.

La masa, afectada por los medios masivos de comunicación, resulta concernida, implicada por el progreso de la ciencia. Su situación es comparable a la del loco frente al psiquiatra. Rodeada de objetos, en un medio infestado de objetos "científicos", sumergida en los *gadgets* que la ciencia produce, la masa oye voces y "alucina" (9). Resulta interceptada, o en estado de trance. O duerme; y está en mayor o menor medida hipnotizada. Pero no dispone para sí de esas voces ni de esas miradas. La segregación la constituye definitivamente. *Al privarla del cuerpo*, ya sea porque se la excluye del mercado laboral, se la apresa, o se la confina en un gueto, *el equilibrio del sujeto puro se restablece* (10). *Si no se separa el objeto, el cuerpo resulta segregado* (11) –y ahora podemos volver al tema del psiquiatra frente al loco y *El gran encierro*-. El límite es el genocidio. Y el siglo XX, no hace falta insistir en ello, se ha caracterizado por verlos proliferar. La aniquilación del cuerpo, hasta el extremo de lo que Vladimir Jankélévitch llamó "vampirismo metafísico" –de la mano de un tratamiento ontológico del holocausto nazi–, es aquí paradigmática.

El malestar señalado por Freud, el *Malestar en la Cultura* como reza el título de uno de sus textos, va dejando paso, o, si se prefiere, se agrega a un fenómeno distinto: el efecto de segregación.

Como por obra de la casualidad, recordémoslo, la primera emisión de televisión se produce en la famosa Olimpiada de Berlín de 1936, en los albores del nazismo. En parte es el tema de una película protagonizada por Jodie Foster: *Contacto*.

En correlación con la expansión del sujeto de la ciencia hallamos el tema de las jerarquías. En tanto ese sujeto es puro elimina las jerarquías sociales, los grados. Hace ya tiempo que las funciones Reales han caído. El carácter "reaccionario" de la obra de Paul Claudel, su simpatía manifiesta por el Antiguo Régimen, recogía con precisión ese punto y lo describía en su teatro. Por lo demás, las fronteras también están en cuestión. Tanto las sociales como las que hacen a las naciones. La globalización las afecta directamente. Con la falta de jerarquías que estratificuen y con naciones que cada vez preceden menos a los nacimientos, se hace entendible e ineludible la manifestación del uno fregiano. Es otra faz de la segregación y otra

manera de nombrarla. Este uno se caracteriza por la repetición, y está lejos de unificar (12). Se mantiene “segregado” de los otros unos, reiterándose como pura diferencia. Estos unos conviven uno al lado de otro. Tal la vida, en los edificios de departamentos; nuestra vida en sociedad.

El postmodernismo, la reflexión sobre una subjetividad con características líquidas, *light*, cínicas, etc., oculta y desplaza a otra órbita el problema en juego. No solamente no hemos salido del sujeto de la Modernidad: este está cada vez más presente. Es debido a la incomprendición de Descartes –cierta subestimación–, y especialmente de la subjetividad que nace con él, que el postmodernismo tomó en la esfera de la filosofía, y en particular en lo que hace a la categoría de sujeto, hace unos años, tanto peso y prestigio.

Pensemos por último en la política. En cuanto a la esfera internacional, obvia decir que desde bastante tiempo atrás los centros de poder están empeñados en producir y sostener una hipótesis de conflicto con una raza que aparece como alter. La raza amarilla (Japón, Corea, Vietnam), Oriente (Irán, Irak). Pero también las políticas locales están preñadas por ese sesgo. La segregación aparece en ellas, para poner un ejemplo, en términos de “profesionalismo”. Los políticos se consideran a sí mismos profesionales en el tema, con lo cual se separan del resto. Hay entre ellos un claro consenso de que se trata de una carrera. En ese contexto, lo más grave no es que hayan perdido capacidad de representación, u orientación espacial. Cualquier cambio de consignas y de ideología es admisible en su carrera. Toda “transfugueada” se admite. Los políticos constituyen así otro uno. Otro grupo aparte. No puede esperarse que resuelvan, en esas condiciones, el tema en juego.

El efecto de segregación, no obstante, aunque siempre se halle vinculado a la política, tiene una estructura diferente. La política se agrega y tiene su peso. Al punto de que siempre está allí. Pero, en algunos casos, figura a nivel de las “pequeñas historias”, como se expresaba Spinoza. Esto no le quita ninguna responsabilidad en el asunto. Tampoco se trata aquí de discutir su eficacia y su alcance; por otro lado, absolutamente indiscutible. Si se hace una lista de los genocidios que se cometieron en el siglo XX, no puede dejar de observárselo. Son tantos y tan variados que hay que concluir que no tienen un denominador común. Las causas sociales y políticas de estos genocidios se suman y se imbrican con un hecho de estructura. Se sitúan en otro plano. Proporcionan la “fachada de la pesadilla”, su sentido. Otro tanto ocurre en la experiencia más común y estructural del psicoanálisis: el complejo de castración siempre se acompaña de hechos vividos, anécdotas.

Notas

1. Cuando Descartes abre la combinatoria científica, al despegar el lugar del elemento –el movimiento es mucho más amplio; por ejemplo, Descartes también desliga a los números de las letras mayúsculas del alfabeto que los representaba, con lo que queda abierta la vía del álgebra: las letras pueden sustituirse unas por otras– deviene posible la ciencia pero a la vez deviene imposible que el elemento sea el que es. Cualquiera vale lo mismo que otro, y se le puede sustituir. La causa, hay que advertirlo, pierde materialidad. Por eso el cristianismo, y en especial el Antiguo Testamento, al traernos a la facticidad de las cosas, al plantear las cosas en una perspectiva de más allá, es decir, al sacarlas de su lugar, prepara la ciencia moderna y anticipa su estructura (*cf. nota 2*), o, al menos, muestra de dónde se posibilita la combinatoria (hallamos en este punto a uno de los maestros de Lacan: Alexandre Koyré). Desde que Descartes nos libera de las verdades eternas, y con ello de la escolástica, lo Real deviene imposible. Ese giro omitido en el gesto cartesiano, su otra vertiente, constituye una cuestión de primera importancia que retorna en Freud.

2. Recordemos brevemente el encuentro de Descartes con Pierre de Bérulle. Después de una conferencia auspiciada por el Cardenal Bagni, Descartes charla con el fundador de la Sociedad del Oratorio. Podemos suponer que el final del tomismo comienza a sellarse allí. Reproducir

aquel diálogo antológico sería un excelente tema para una película. La alianza de la Iglesia con Aristóteles se resquebraja. El retorno a San Agustín –ya presente en la Reforma, en Lutero, en Calvin– da el clima de la época, su signo. El retorno y la revancha de Platón sobre su discípulo están a la orden del día. La alianza de la Iglesia con la ciencia moderna, largamente postergada, se pone en marcha.

3. El término “síntoma” en su sentido moderno aparece en la misma época. Son conocidos a este respecto los giros que utilizó Lacan, desprendidos de Rabelais. La expresión “*simptomate*”, por ejemplo. Transcribo una traducción de la entrada *Symptôme* en el diccionario etimológico que más utilizaba Lacan, el Bloch et Von Bartwurg: “*Symptôme*, 1495 (escrito *sinthome*; Rab. Escribe *symptomate*, IV, 63); término médico, rápidamente toma un sentido más extenso; *symptomatique*, 1503 (escrito *sinth-*). Proviene del latín medico *symptoma* (del griego *sympτoma*, propiamente “coincidencia”) y del griego *sympτomatikos*.“ (Cf. Jacques Lacan, *Le sinthome*, Ed. du Seuil, París, 2005, p. 162.) ¿Por qué nace con la Modernidad esta expresión? Sin entrar en muchos detalles, digamos que el síntoma representa el exilio del cuerpo. Es porque algo pasa a faltar y adquiere cualidades representativas que el término cambia de sentido y suma otra acepción.

4. La angustia es la relación que se sostiene con un objeto ausente. De ahí que siempre implique al falo. (Cf., para este punto en particular y, asimismo, en cuanto a la angustia del psiquiatra en su trato con el loco, *Breve discurso dirigido a los psiquiatras* –uno de los textos más importantes de Lacan sobre el tema de la segregación–, la traducción castellana de la EFBA; la versión francesa original en <http://www.ecole-lacanienne.net>, véase “pas tout lacan”.) Por otro lado, una solución diferente al tema de la angustia, que no comporta segregación, se halla en la culpa. En este caso, el sujeto carga sobre sí la ausencia, la produce en un nivel duplicado que pone en juego al superyó. Es por esto que Lacan sostenía que no debe desculpabilizarse al sujeto. La culpa es un remedio contra la angustia. La fantasía que acompaña al proceso, es casi evidente, está ligada al asesinato del objeto, a la relación con un objeto muerto-vivo, etc. Pero esto nos interesa aquí solo en la medida en que la culpa tiende a desaparecer en el horizonte actual en el que nos movemos.

5. J. Lacan, *La science et la vérité*, *Écrits*, Seuil, París, 1966, pp. 855-877.

6. La lectura de *El Banquete* de Platón es sin duda otro aporte de Lacan a la filosofía. El análisis de la entrada de Alcibíades, dejado al margen por muchos comentaristas, así como el hipo de Aristófanes –que le fuera señalado a Lacan por Alexandre Kojève– son momentos brillantes de Lacan. Asimismo, el comentario de la apuesta de Pascal –desarrollada en dos seminarios, el XIII y el XVI– basado en el análisis de la expresión “una infinidad de vidas infinitamente felices” es otro momento a tener en cuenta. Pero el filósofo que más ha ocupado a Lacan es Descartes. Los análisis están *partout*. En algunos casos, en el seminario XIV por ejemplo, son parte sustantiva del desarrollo. Hegel también tiene su lugar en el Seminario. Y no carece de importancia lo que Lacan dice de él. Derrida, se recordará, decía –en una objeción elogiosa, digna y propia de su estilo: un *farmacon*– que Lacan se encontraba demasiado cómodo en el terreno de la filosofía.

7. En *Proposition* Lacan señala un hecho del que creo que no se han extraído las consecuencias que comporta: la mayor parte de los analistas judíos centroeuropeos anticipa la escalada del nazismo y consigue escapar. Este dato era conocido por Lacan por varias razones. Entre ellas, uno de esos analistas era el didacta de Lacan, Loewenstein. Además, esto origina la “diáspora” –el éxodo, mejor, a Estados Unidos– que culmina en la Psicología del Yo, y que Lacan tanto combatió. Bettelheim, se sabe, es un contraejemplo. Su teoría del autismo, en *La fortaleza vacía*, testimonia de su experiencia en el *Lager* y de los así llamados “musulmanes”. Veamos cómo se expresaba Lacan: “Recordemos que si la IPA de centroeuropa ha demostrado su preadaptación a esta experiencia *no perdiendo* en los aludidos campos de concentración *a ninguno de sus miembros*, debido a esa hazaña se vio en la necesidad de producir después de la guerra una avalancha –que no se sostenía sin su doblez de chatura (¡cien psicoanalistas

mediocres, recordémoslo!)- de candidatos en el espíritu de los cuales el motivo de hallar abrigo contra la marea roja, fantasma de entonces, no estaba ausente." (Cf. J. Lacan, *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École*, en *Scilicet* nº 1, Seuil, París, 1968, esp. p. 29; el subrayado es mío.)

8. En tren de deslizar una comparación y sin desconocer ni desmerecer la importancia de Heidegger, la posición de este filósofo con respecto a la ciencia se muestra en este punto un poco ingenua. Comparado con el problema que introduce la expansión del sujeto del *Cogito* decir que "la ciencia rechaza la nada como nadería", o que "la ciencia no quiere saber nada con la nada" no significa mucho y toma un ángulo del problema de importancia menor, en relación con lo que está en juego en el efecto de la ciencia sobre la humanidad.

9. Recordemos que la voz es la presencia del sujeto en el formalismo significante. La voz no tiene sentido más que como soporte del significante. La subjetividad presente en el *perceptum* es uno de los temas acuciantes que introduce la psicosis.

10. Lacan decía en *Proposition*: "Abreviemos diciendo que lo que hemos visto emerger, para nuestro horror, representa la reacción precursora por relación a lo que va ir desarrollándose como consecuencia de la remanipulación de los agrupamientos sociales por la ciencia, y particularmente de la universalización que ella introduce. Nuestro porvenir de mercados comunes hallara su equilibrio en una extensión cada vez más prolongada de los procesos de segregación" (*op. cit.*, p. 29). La frase de Lacan en *Proposición* dio pie a una de las preguntas de *Televisión*. Casi podría decirse que ese era el medio propio y que el texto induce a retomar esta problemática. Miller le pregunta allí a Lacan: "¿De dónde le viene, por otra parte, la seguridad con que profetiza la escalada del racismo? ¿Y por qué diablos decirlo?" (*Télévision*, Seuil, París, 1974, p. 53).

11. Este enunciado, según creemos, sintetiza y avanza un poco sobre las diversas formulaciones que se hallan en Lacan respecto del tema de la segregación.

12. Con el uno de Frege volvemos a encontrar al Genio Maligno -al que aludimos sin mencionar al comienzo de nuestro artículo-, es decir, al rasgo unario.

SADE, MI HERMANO*

Dejando a un lado los tópicos más conocidos -que nos situarían en un lugar seguro y preciso-, la salida del espejo a través de la presencia del hermanito (el semejante), el drenaje de agresividad que esto comporta, y otros temas abordados en *La familia* -el complejo de intrusión, por ejemplo-, o en *La agresividad en psicoanálisis*, propondría, al menos a los fines de este artículo, definir el lazo de hermandad como lo que se constituye entre dos sujetos a partir de una exclusión común del goce. Así, son hermanos aquellos que por llevar el mismo apellido se ven privados del goce de la madre, en tanto es fulana de tal, y ese tal implica la prohibición. El genitivo indica que el deseo paterno y la prohibición coinciden. Un deseo, en este caso, hace la ley. El apellido me indica con quien puedo y con quien no puedo.

También sabemos de los hermanitos de análisis. Y quizá la definición que propongo pueda aclarar un poco las cosas. Esos hermanitos, ambos, dejan algo en el mismo consultorio. Esta acepción o aplicación tal vez sea menos evidente. Pero, recordemos que al menos, y entre otras cosas, se deja algún dinero allí. La función de exclusión del goce, considerada en esta óptica, impone un grado de generalidad que podría acercar fenómenos, datos donde no está en juego de manera directa el apellido.

Pero los hermanos también se ven concernidos por la metonimia. Mar del Plata y Miramar son ciudades hermanadas por ella tanto como Cacho y su hermana Ursula. La metonimia implica una relación de términos en presencia. Una relación sobre el eje sintagmático, como dirían los lingüistas. Cuando uno de ellos falta, el otro lo convoca. Pero esta cuestión, apenas la extendemos un poco, desemboca en el plus de gozar. Y no es nuestro objeto aquí. Digamos, no obstante, que es la otra faz de la prohibición. Su cara positiva: el goce, para el ser parlante, se reduce a la castración. Si se quiere, al conjunto vacío. Y, por lo tanto, no se posee. Cacho y Ursula tienen también, pues, algo en común en materia de usufructo.

Pasemos ahora, si se nos permite el salto, a considerar los sistemas utópicos. La ciudad utópica -ya sea la República de Platón, la Ciudad del Sol, *Oceana*, o la abadía de Theleme, imaginada por Rabelais en *Gargantúa y Pantagruel*, hasta aquellas descriptas en los sistemas previos a los filósofos del socialismo utópico, o incluso hasta el *Mundo Feliz* de Aldous Huxley- se caracteriza por estar poblada de hermanitos. De allí que en la mayor parte de ellas el tema del incesto haga cuestión. Ya en Platón, que deja los niños al cuidado de las autoridades de su República desde pequeños -como en la mayoría de las utopías posteriores-, se plantea el problema. Y seguirá sin solución a lo largo de los siglos. ¿Cómo reconocerse hijo y evitar todo encuentro con el goce prohibido si no se porta más que el apellido de la Polis? En cuanto hijo de la ciudad, o todas las mujeres están prohibidas -y no es ese el caso- o ninguna (1). Los sistemas utópicos en mayor o menor medida tienden a abolir el patronímico y la función paterna. Quizá, en tren de imaginar y transcribir un diálogo entre sus habitantes, daríamos con nombres indígenas (2). Se sabe la importancia y la influencia que tuvo el descubrimiento de América entre los utopistas de los siglos XVI y XVII. El tema del buen salvaje es un lugar común en esos siglos. Y esto llevó a importar el modelo jesuítico de las reducciones indígenas del Paraguay (la Provincia Jesuítica del Paraguay, fundada en 1609). Voltaire y Montesquieu las tienen por comunidades ideales, son citadas también por José de Maistre, por la *Gazette Universelle*. El Paraguay provee la bisagra que articula cuatro siglos de utopía y los preliminares de la revolución francesa. Créase o no.

También en estas reducciones comunitarias, el goce de los bienes es lo que resulta prohibido y se trata de acallar y domesticar. La dimensión del deseo y el exceso es penalizada y, sobre todo, sofrenada por la educación. En cierta forma, los jesuitas demostraron que es

* Este artículo se encuentra publicado por primera vez en la revista: PSICOANÁLISIS Y EL HOSPITAL, Nº 32, año 17, Octubre 2007, pp. 95-99. Posteriormente fue publicado en el facebook de Carlos Faig el 30 de Septiembre de 2010.

possible hacerlo. Pero siempre se creyó que la ciudad utópica era capaz de producir un hombre nuevo, que sería feliz porque tendría a su alcance todo lo que necesitaba. Y, entonces, los hermanos no desearían otra cosa.

El divino Marqués, contemporáneo de la revolución de 1789, propuso también, a mi entender, una construcción utópica. En la República sadiana, en particular; pero, asimismo, en la descripción de los conventos amurallados, habitados por seres hermanados en sus prácticas religiosamente execrables y rigurosamente libidinales. La obra de Sade se ajusta bastante bien a la tradición de la obra utópica: un espacio cerrado y ajeno al mundo, carencia de figura paterna, el problema del incesto cada tanto en primer plano, el adoctrinamiento de la víctima y del lector ávido. Es lo que le reportó a Sade serias dificultades con los revolucionarios de su época, que no querían oír hablar de esos temas. Y que ya estaban situados más allá de la novela utópica y todas sus variantes. La obra de Peter Brook, *Marat-Sade*, ilustra algunos de esos puntos. Y, por supuesto, el film de Peter Weir.

Si Sade pertenece a la tradición utópica, se podría afirmar, exagerando un poco, que es la última y tardía obra de esta corriente. El utopismo había recogido ciertos aspectos de las corrientes milenaristas. Aunque con notables diferencias, por ejemplo en lo que respecta al tema del padre (3), ambos movimientos se ligan en cuanto a la esperanza. El milenarismo, desde Moisés hasta nuestros días (si es que aun quedan milenaristas), avizora una eternidad de vida en estado de beatitud y gracia. La utopía se liga también a ese futuro anhelado. Esperanzadas, las dos corrientes reprimen tanto como les es posible el deseo. Y sus habitantes están conformados y adoctrinados para eso. Lo dejan más allá. Donde se constituye y es mejor que permanezca hasta que suenen las trompetas de los querubines. Por eso, hay que aprender a desconfiar de la esperanza. Y no tener demasiadas. Pero Sade viene aquí a realizar la espera. Y en eso es el vértice preciso, no del milenarismo, pero sí, como dijimos, de la utopía. Ve la oportunidad...

Se puede escribir otro prólogo a Sade con esta idea, un ensayo. No porque el de Lacan, y muchos otros, no estén bien hechos. Sin duda el texto de Lacan es excelente. Aunque no sea fácil advertir que es un prólogo. No obstante los cientos de ensayos que se han escrito sobre Sade, hemos agregado aquí rápidamente, por nuestra cuenta y riesgo, la forma en que se inserta en la novela y la obra literaria en general, en la historia inclusivo.

En cuanto a esta última, Sade entrevió que está hecha para proveernos un sentido, cuando no tiene ninguno. La ficción de goce que inyecta su obra está justamente allí como un no-sentido (4). En una de sus caras tiene una función positiva: el goce. En otra, es pura crítica. Es una burla dirigida a los revolucionarios franceses. También en esto sigue la vía de muchas utopías. Sade tiene su costado irónico. Y no se equivocaba. A poco andar, la revolución gira, vuelve sobre sí misma, como suele ocurrir. La Conspiración de los Iguales reacciona a la "traición" de la revolución, es decir, muestra su verdadera naturaleza. Dar la vuelta. Y, por supuesto, fracasa.

En cuanto a la tradición literaria, y considerando que dijimos antes que los hermanos se definen por la privación de un goce, en Sade hallamos que esa exclusión se deniega. Y esto lo particulariza con relación a las utopías. A primera vista, no hay ninguna interdicción. Se pretende que nada está prohibido. En el caso de las utopías el goce se reduce al mínimo y el apellido se quiere común a todos, como era de esperar. En Sade, en cambio, el apellido desaparece y el goce se presenta en todo su esplendor, se magnifica. Los hermanos sadianos se filian, en todo caso, en los puntos suspensivos. Sade privilegia así el lugar por sobre el elemento. El lugar del apellido por sobre el apellido de tal o cual. Por el lado del sexo hallamos el mismo mecanismo. El lugar del goce queda subrayado –el abismo que se abre allí– y el elemento (la madre, para el caso) pierde trascendencia.

Ese espacio (5), o mejor ese no-espacio, que ocupaban las utopías y los movimientos que desencadenaron, reproduce, duplica en el terreno de la representación el punto en el que la vida social, los intercambios, no tienen sentido. Un punto cero; un agujero en la estructura

social. Es el lugar del goce, como dijimos. La representación de ese agujero (y el desplazamiento que esto comporta) se halla lejanamente emparentada con lo que Sartre llamaba lo práctico-inerte, para poner un ejemplo. Hoy la vemos desplegarse en un término distinto: el imaginario colectivo (6). Por supuesto, este término periodístico no tiene en primera instancia nada que ver con las utopías. Pero está cerca del lugar que ocuparon. Porque las utopías fueron en su momento parte sustantiva del “imaginario colectivo”.

En tanto lectores anónimos somos hermanos de Sade. (Solo que deberíamos leerlo en público. Evitaría todo tipo de tentaciones y el incesto fraternal.) El orificio corporal resulta taponado por el lenguaje –Lacan cabe por entero en esta reflexión–. El punto que así se obtiene es el nudo borromeano en su más simple definición y en funciones. La creación de una nueva zona erógena –la empresa sadiana, entiendo, se define en gran parte por esa mira y en ese ejercicio–, siempre en suspenso, resuena al unísono con la sustitución del apellido por los tres puntos. El lenguaje derrapa sobre el sexo. *Una zona erógena inexistente y sustituida al cuerpo hace pendant con el lugar vacío del apellido.* Las figuras sadianas, entonces, completando los registros, proveen las imágenes que permiten que el cuerpo subsista. En el tocador sadiano todo vale, pero el coito normal (el así llamado “obrero” o “jesuítico”) es un tanto mal visto. Los hermanos lo visitan poco.

Notas

1. Al parecer, únicamente *La nueva Atlántida* de Francis Bacon y algunas utopías puritanas admiten a la familia como la base de la sociedad, como su célula primaria.
2. Los Yahoos, tal la página de Internet, es la designación de una raza provista por la pluma de Jonathan Swift. Pero este autor, en 1726, ya no apela al buen salvaje: los Yahoos que encuentra Gulliver son hombres que al regresar al estado de naturaleza empeoraron notablemente. Son malos, perversos y practican todos los vicios.
3. Cf. Jean Servier, *Historia de la utopía*, Monte Avila, Caracas, 1969, pp. 251-259.
4. Quizá Sade vislumbró que la imposibilidad del goce no se debe a la interdicción del goce de la madre, que está allí en *trompe-l'oeil*. El goce es imposible y la prohibición no hace otra cosa que articularlo. Así, la prohibición del incesto en nuestra familia conyugal es la forma histórica que ha tomado la imposibilidad que afecta al goce en su estructura.
5. Otra cuestión hace al espacio de la República sadiana, y también y en general al de las ciudades utópicas. Que estén fuera de lugar, fuera del espacio y del tiempo, resuelve el tema demasiado rápido. La utopía es uno de los aspectos que, según creo, puede tomar el espacio (o el *n'espace*, como decía Lacan) donde se unirían intensión y extensión –para situar todo esto en términos más próximos al psicoanálisis y más conocidos, cf. *Proposition*–, donde convergen real y realidad, el fantasma (el goce sadiano) y el fantasma colectivo (ese hapax de Lacan que se sustituye al principio de realidad), Sade y Marat (los revolucionarios franceses afectos al buen sentido).
6. Resulta interesante precisar el origen de la expresión. Por un lado, una parte de este quasi sintagma congelado, “el imaginario”, proviene de la teoría de los registros de Lacan. Pero también tiene resonancias un poco más lejanas en Sartre (*La imaginación, Lo imaginario*). La otra parte de la expresión, “colectivo”, también podría hallarse apadrinada por Sartre: los colectivos y lo práctico-inerte. Lacan, se recordará, influyó en Althusser y algunos de sus discípulos (Alain Badiou, Balibar, etc.), y, por allí, en el desarrollo de la teoría de la ideología, que utilizó el registro imaginario, el tema del *semblant*, etc. Pero, por otro lado muy diferente, el término viene a cubrir el descrédito en que cayó desde hace años la idea jungiana de inconsciente colectivo. Economiza, pues, la referencia a Jung –entre nosotros, lacanianos como somos, impresentable–, permitiendo a la vez mantener la idea de forma implícita. La doxa nunca abandonó por completo la creencia en la existencia de un inconsciente colectivo: es el objeto que resuena cuando se invoca a la opinión pública. Asimismo, sospecho que el grupo

Tel Quel (piénsese en la “intertextualidad”) tuvo alguna influencia en la construcción de esta expresión *light*. De uso diario y multidisciplinaria, verdadero comodín, ya encontrará quien le dé su merecido.

LUNAS, LUNARES, PRESENCIAS*

La primera parte de este artículo trata del trabajo de la pulsión y de la pérdida que afecta al viviente (1). En la segunda parte, la pasión se muestra tributaria de aquel concepto y con ciertas características afines.

I. En una obra orgánica y circular, *Les nymphéas*, según el escritor Alexandre Baricco, el francés Claude Monet pinta, repetidamente y de una vez, la nada. Si nos desplazamos frente a la obra vemos las diversas secciones de un estanque que formaba parte, según creo, de los jardines del pintor. Casi podría decirse que los paneles parecen hoy imágenes satelitales del mundo; incluso mapas. ¿De dónde deduce Baricco que Monet pintó la nada? ¿Se trata de un juego de palabras o de algo que se presenta en su espíritu? Quizá si el andamiaje de la obra terminara por rodearnos y formáramos finalmente parte de ella, resultaría aquella una observación acertada. Olvidaríamos entonces que visitamos *L'orangerie*, entre múltiples de ninfas, nenúfares. El punto de vista terminaría por sernos arrancado por este pintor –especialista como pocos en temas acuáticos, presubjetivos– y las ninfas se harían presentes.

Tomemos otra imagen. Comparemos ahora el registro pulsional con la basílica de San Marcos, en Venecia. Diríjámonos a su interior. El conjunto arquitectónico no se aprecia en su totalidad desde ningún ángulo. En San Marcos, ante su majestuosidad, debemos bajar la vista. Los mosaicos, en muchos sectores, reproducen la misma disposición que su interior: un círculo al que rodean otros más pequeños. De ahí que no se trate todavía de un espacio perspectivo. Para llegar a él faltan varios siglos. En la basílica de San Marcos encontramos un cruzamiento de superficies y no un espacio lineal. El vacío central y esférico muestra (mira) en todas direcciones. Nos hallamos ante un nudo, una marca “pulsional”, que implica una “pérdida”, y tiene correlato, si proseguimos la búsqueda, en la lengua. Esta construcción medieval –el organismo, en el paralelo que traza este ejemplo–, y algunas otras que todavía sobreviven, muestran cómo el espacio se organiza circunvalando, produciendo una falta.

La arquitectura nos localiza. Es “pulsional” porque obra el vacío; al situarlo, nos sitúa. Lo encierra y determina entre sus paredes, ya sea que lo veamos convencionalmente reducidos a un punto o a un semicírculo. Nos presenta lo invisible en su aspecto sacro. Así pues, San Marcos nos permite intuir que la Cosa es el lugar de la pulsión. Pero el vacío concernido –aquel que ha quedado de lo que nos supo rodear y formábamos parte–, aunque se pretenda sagrado, nunca existió. Surge *après coup*. Se restablece bajo la especie de una presencia imposible. Lacan, recordémoslo, discutió el concepto freudiano de objeto perdido, y le dio un estatuto mítico. Ni siquiera había entonces un “sujeto”.

Todavía otro ejemplo. Pensemos en la función del mimetismo para intuir cómo se pasa de formar parte del medio a situarse en un punto, pariente cercano de la máscara, que representa la visión. Cuando el insecto se mimetiza y se confunde con su entorno escapa a la captura de la mirada que lo rodea. La amenaza pendía sobre él, desde todos lados. No obstante, el animal identificado sigue siendo el paisaje. Apenas se diferencia de él. El medio con el que se confunde, lo que lo rodea y el lugar con el que se mimetiza, la captura orgánica que sufre –más juguetona que adaptativa, como demostró Roger Caillois en un texto conocido– solo es equivalente en parte a la pulsión. El animal no hace nada con esa captura. Y, sobre todo, no pierde nada. Si el mundo es omnivoreur, si somos vistos desde todos lados, nada nos protege, y no estamos allí ubicados. El retorno sobre la zona erógena, lo que constituye el punto de vista, nos permite salir del terreno escópico que nos circunda. La mirada, en cuanto se la considera como objeto perdido, no hace más que traducir como pérdida e imponer como falta algo que nunca estuvo allí –insistimos en esto–. El objeto

* El presente artículo fue publicado por Carlos Faig en la Revista Actualidad Psicológica Nº 358, *Las Pasiones*, Año XXXII, Noviembre 2007, Buenos Aires – Argentina, 1991, pp. 6-9.

“perdido” de la pulsión es el medio, el entorno, la envoltura, la captura indiscriminada del organismo (2). Y es lo que se “ pierde” cuando la zona erógena se constituye como tal, cuando una marca nos ubica. La circularidad, lo circunvalar es pues comparable a un infinito potencial, o al conjunto de la combinatoria antes de que estemos allí para elegir algún elemento de ella. Al situarnos en un punto de vista, el mundo abandona su carácter envolvente (Merleau –en otro tipo de investigación, con la mira en otros intereses– lo llamaba “la carne del mundo”) y deja de ser omnivoyeur. La representación (el punto de vista), solo y en cuanto resulta perforada, se liga dificultosamente a la presencia (lo envolvente, lo invisible). En esa juntura se juega el trabajo pulsional. Esta cuestión hace al grupo de pulsiones que conocemos. Ocurre tanto con la pulsión oral, como con la anal, la invocante o la fálica. Con esta última, el medio es el mundo humano que, a su turno, nos remite, por debajo, al aspecto antropomorfo del fantasma.

Un último ejemplo. Recordemos la importancia que otorga el psicoanálisis a la escena primaria en relación con el goce. El niño, excluido de la escena, pero rodeado y concernido por ella, es el objeto que cierra el goce parental. Desde ese elemento tercero, que asume la insatisfacción (volatiliza el resto que deja la unión de la cupla en tanto funciona como $-φ$), la pareja se completa y puede decirse que es lograda. El niño de una u otra manera está confrontado a un goce que pone en juego su presencia. La consideración correcta de la esfera pulsional conlleva la posibilidad de construir, en el sentido técnico, sobre la escena primaria.

El movimiento de ida y vuelta de la pulsión –aquel que rodea y localiza– se halla montado sobre una marca orgánica comparable a la función del objeto en el fantasma (volveremos enseguida sobre este punto). En efecto, el objeto suple la falta de significante que simboliza al sujeto y lo ubica. Ambos términos son isomorfos, o, para decirlo como Lacan, existe una comunidad topológica de las hiancias en juego. Pero esta comunidad no autoriza a confundir los niveles. El sexo y el lenguaje deslizan y derrapan, uno sobre otro. Por esto, la presencia de la satisfacción solo encuentra lugar en la cadena significante si esta resulta agujereada. De allí la importancia de la función fálica (y luego la función de escritura del fantasma).

En el plano de la lengua, el reenvío circular e infinito de la significación, que constituye retroactivamente al código, aparece en la pulsión como la posibilidad de un goce infinito. El Otro es alternativamente así el lenguaje y el cuerpo. Si en la lengua la ausencia de significante sexual (que nos asegure en el sexo) representa un código que nunca se tuvo, en la sexualidad se pierde un goce que (ahora) nos circunda, y puede traducirse entonces en términos de infinito, esfericidad, incluso de un vacío circunvalar –donde Monet ausenta las ninfas–, como señalamos antes. Pero al revés y en otro plano, el trabajo de la pulsión limita al Otro. Al ubicar una falta, lo finitiza. El plus de sentido se hace equiparable, pues, al plus de gozar. El movimiento de disolución *après coup* y presencia imposible, en el terreno de la pulsión, puede asimismo confrontarse a la función del fantasma: la alternancia de sujeto y objeto inscribe el movimiento. El objeto de la pulsión, en tanto el organismo no está inicialmente separado del paisaje, está en el “sujeto”, en el organismo formando parte del medio. Ni sujeto ni objeto están todavía allí. Solo en la medida en que la escritura recoge esa ausencia, el fantasma concierne a la sexualidad. Es lo que nos introduce al tipo de corte que se establece en la pulsión, y la diferencia de ese corte con el fantasma. En la fantasía, la S barrada en relación al (a) no da cuenta por sí misma de la sexualidad, por muy eróticas que sean las fantasías que puedan adscribirse o deducirse desde allí. El objeto cubre el corte significante. Atiende al trabajo de la significación, donde el sujeto es intervalar, y funciona como su representante. Pero el hecho de que estos matemas, o simplemente siglas, letras, puedan proporcionarnos un acceso al fragmento de cuerpo que circula en el significante, no cubre el campo de la pulsión –aunque la función del escrito lo cierra–. De otro modo, y si esto no fuera así, la fórmula de la pulsión sería equivalente a la del fantasma, y una de las dos debería desaparecer. Por lo demás, en tal caso tampoco podría hablarse de trabajo de la pulsión. Por esto, el corte pulsional remite al término esquizo y no al de *Spaltung*. Y también en este caso uno de los

términos tendría que desaparecer si estos cortes fueran idénticos. Es precisamente porque el sujeto se halla representado por el objeto, en el fantasma o en el trabajo de la significación, en la cadena significante en general, que no se trata de la pulsión. En cuanto ésta está en juego, la esquiza no es atribuible a instancia ninguna. Toda vez que pueda responderse positivamente a la pregunta: ¿quién se satisfacía?, el desarrollo en principio no es pulsional. La representación traiciona a la pulsión, aunque más lejos se la encuentre como subyacente. La rajadura en el terreno de la pulsión es orgánica. No hay un quién –ni siquiera el clivaje del sujeto– que responda por ella. En ese lugar topamos con una presencia imposible (de representar).

Si bien el llamado collage de la pulsión –una verdadera “instalación” entre la perentoriedad, el fin, el objeto y la fuente– tiene gran importancia, el concepto de pulsión solo se aprehende cuando advertimos su carácter mimético, su despliegue topológico (3) y simultáneamente su vínculo problemático con la representación. Por lo demás, no existe una disyunción tan estricta como se pretende entre los cuatro términos del collage pulsional. Tanto el recorrido en circuito como el collage se prestan a una explicación más apropiada. Siguiendo esa vía, el objeto y la satisfacción, por un lado, y el borde y el *Drang*, por otro, hacen parejas. Estas duplas conceptuales figuran tanto un interior excluido como una exterioridad incluida. Si se separan es porque el espacio lineal donde se proyectan funciona como una suerte de espejo. Despejado esto, que el objeto sea externo y el estímulo pulsional interno ya no hace problema. Y lo mismo hay que decir del borde y la mira de satisfacción (el circuito de la pulsión). Las parejas, a su vez, terminan por coincidir. Si el objeto se halla en un organismo que se diferencia en la (y su propia) disolución del medio, el empuje debe coincidir necesariamente con la zona erógena; cuando esta sale en busca de su objetivo no necesita alejarse mucho. Los destinos de la pulsión se aclaran si se adjuntan a la topología que comportan de base. Ya se observó, por ejemplo, que la combinación del retorno sobre sí y la inversión de contenido describe una cinta de Moebius. El cambio de contenido, hay que decirlo, afecta a dos pasiones, el amor y el odio. La vuelta sobre sí ataña a la actividad y la pasividad; términos que hallamos presentes en la pasión y hacen a su problemática. En ambos casos, el freudismo ya había establecido una conexión entre pasión y pulsión. La represión, se intuye de inmediato, no podría resultar ajena a la pasión. Y no sería nada difícil establecer una relación con la sublimación (por el arte, la música, etc.).

II. Llegamos así a nuestro tema: las pasiones. En lo que sigue pretendemos mostrar que la pasión se define por *el compromiso de realizar una presencia*. Se ubica por esto en paralelo respecto del registro de la pulsión y se conecta con él. Bien entendido, esto no la independiza del fantasma. Pero aquí elegimos subrayar el vínculo con la pulsión que ha sido, nos parece, menos abordado.

Perspectiva. El yo en la pasión está arrobase en una situación mimética. En ese contexto, la cautivación deviene comparable al rapto que padece el organismo en la pulsión. El yo centra su mira en un punto de fuga representado por el objeto de su pasión (en cualquiera de ellas, metonímico). Sus fantasías, sus ensueños, la “película” en la que vive –cuando el cuadro se pone en movimiento a través de la imaginación–, se transforman en una *remake* de un *film* cuyo original nunca existió como tal. Ni se proyectó, ni se hizo presente. No alcanzó a representarse. En todo caso, solo, y solo hasta cierto punto, proporcionó el esbozo del libreto (4). En la experiencia pasional, *el yo forma parte del paisaje*. Hace su esfuerzo y pone lo suyo para estar allí, en la pantalla. La marca que constituye a la zona erógena puede compararse con la marca pasional del yo (y de su pérdida). En la pasión se forma parte del espectáculo. Se participa, aun pasivamente, de la acción, y se da un presente embelesado. La pasión, en otro plano, da pues un equivalente de lo que la pulsión instala retroactivamente. Por eso, quizás, la luna sea tan importante en el amor como en las mareas; siempre se presta a la atracción de los amantes.

Ahora bien, ¿de qué se satisface la pasión? En cierta forma encuentra satisfacción, si no en el recorrido, en el intento de consumirse en su objeto. Y, al revés, se alimenta en su búsqueda. La fuerza que adquiere resulta casi tan constante y virulenta como el *Drang pulsional*. A esta fuerza también tributa, por supuesto, la captura que sufre el yo apasionado, si se nos permite decirlo así, que se sumerge en la comedia humana. Y al menos una cierta satisfacción se encuentra en el retorno “en circuito” sobre el yo, jugado continuamente en la apuesta pasional. La tarea acometida transporta así al narcisismo tanto como liga energía libidinal. El yo es redundantemente poseído por el dios del entusiasmo. Quizá pueda hablarse entonces de un “trabajo de la pasión”. Y si esto se sostiene, podríamos señalar una comparación provisoria: la pasión es a la pulsión lo que el afecto es al fantasma. Si la angustia, afecto por definición y anonomasia, cubre el campo de separación del objeto y permite ver de dónde resulta su desprendimiento –la angustia consiste en la singular aperción del objeto perdido en tanto perdido, por vía fálica–, la pasión permite acceder al trabajo de la pulsión en otro registro, cuyas coordenadas habría que establecer. Al manifestarse en un plano especular es ciertamente probable que las marcas y las coordenadas mismas de la pulsión cambien de posición, se inviertan, o resulten entradas –se sabe de la importancia, en este sentido, de los lunares del cuerpo-. Existe, en este sentido, una circularidad propia de la pasión (5).

Por otro lado, que la pasión se transforme en proyecto e ideal de vida, al punto de que ésta pueda consagrarse, la acerca a la oposición entre pulsiones de vida y de muerte. Se puede ofrendar la vida por una pasión. El caso de los amantes lo testimonia. Y también, y al revés, el crimen pasional. La perspectiva entera de una vida puede resultar suspendida, comprendida por la pasión. Pero, en cuanto se trata de las pasiones, hay que señalar que la presencia del yo respecto del circuito pulsional es isomórfica, y aun homotópica. El yo se ve en la situación de suplantar al organismo, a la pulsión, frente al objeto de su pasión; finalmente, realiza la prolongada latencia de la dehiscencia especular. Realiza, sobre todo, un modo de satisfacción ligado a la presencia y sustitutivo. Y por eso la pasión se vive corporalmente, pero convoca la idea de alma; quizás hasta el límite del síndrome de Cotard, el delirio de negación, hasta denegar la existencia misma del cuerpo. Este borde platónico permite situar el alcance y el interés psicoanalítico de las pasiones (6).

La localización de la falta. La pasión produce una *copia sentimental* del movimiento pulsional, de su objeto, que *remeda una presencia*; hasta transformar al objeto en una suerte de ícono sobre el que transporta su ceguera. El ícono, se sabe, exige la presencia del espectador y, en otra dirección, participa de la divinidad. De ahí la convicción, esa suerte de certeza que caracteriza al apasionado. En cierta forma, la pasión encuentra la certeza en sí misma. Un tinte ligeramente paranoico la caracteriza. La doble inscripción del ícono, al producir un espacio circular, permite que imaginemos de qué manera la falta, cuando la pulsión la transporta, inscribe la pérdida del viviente: el espacio mimético se constituye en ese movimiento. Es entonces que el organismo (el yo, en nuestra comparación) forma (formó, al modo de una suposición de inexistencia) parte del paisaje. La indiscriminación del organismo en el medio, la Cosa, se produce a posteriori de que la falta se ubique en el Otro.

Otra de las facetas de la pasión remite al ensueño materno, y se vincula con los ideales, con la “fachada manifiesta” de la producción pasional. La ensoñación materna presenta también dos vías. En una se abre al deseo del Otro. En otra, el niño se hace depositario, testigo y partícipe. El apasionado, dentro de un ensueño, sueña. Imagina su *film*, lo hemos dicho –tal vez, *La diosa blanca*–, y le da un tono más *light*. Pero, sobre todo, es capaz de resolver las secuencias en una imagen. Como suelen hacer los grandes directores, como suele ocurrir en las películas más exitosas y recordadas. La imagen del niño cruzando la luna en bicicleta, en *E.T.*, es un ejemplo. Así resultan propias de la pasión tanto la presencia como el ensueño materno. Ambas asumen características de imposibilidad y sitúan dos fases de la cuestión. Una de ellas, relativamente manifiesta; la otra, una cara oculta (7).

Notas

1. En el artículo abordamos la pasión en relación con la pulsión, es decir, con el cuerpo, el corte del organismo. Es posible tomar otra vía: las pasiones del alma. Y no carece en absoluto de interés, nos parece, en lo que hace a este tema, la pasión de Cristo. Por allí hubiéramos topado con un contrapunto que se establece entre los seminarios *Encore* y *La angustia*. En uno se trata de la angustia de Dios y en otro del goce de Dios. El alma de Dios en el seminario X, y el alma de Cristo en el XX. ¿Qué importancia puede tener que Dios tenga un alma?, se preguntaba Lacan. El cristianismo quiebra la idea antigua de conocimiento. La copulación como base de la relación con el mundo halla su límite en él. En tanto el alma es la medida misma de esa copulación, se comprende que ni Dios ni Cristo puedan tener una. Cristo vale, pues, como cuerpo. Hubiéramos vuelto así a la forma de abordaje que desarrollamos en el artículo.
2. El origen del psicoanálisis retorna aquí inesperadamente al magnetismo, al mesmerismo. Quizá parte de la originalidad y del genio de Freud haya consistido en salir de allí por vía de la asociación libre, y haciéndonos creer que solo abandonaba las técnicas hipnóticas. Un experimento de aquella época, se sabe, consistía en poner a ciertos animales frente a una sabana blanca cruzada a lo largo por una línea roja. El animal queda paralizado. Resulta capturado por completo, en trance. El experimento ideado por Freud, que da origen al psicoanálisis, el así llamado dispositivo analítico consiste en aislar y poner a una persona frente al lenguaje. Permítasenos decir –atendiendo a la particularidad del medio humano, poblado e infiltrado por el discurso– que de esta curiosa variación de un médico vienesés han resultado infinitos textos.
3. El trabajo de la pulsión tiene un peso mayor que el que se le atribuye habitualmente en el psicoanálisis. Podría fácilmente desestabilizar parte de su construcción teórica. Hasta el momento, convengamos en que se hizo lo que se pudo y que haberla situado ya es mucho. Desde cierta óptica y si se aproxima correctamente el estatuto de la pulsión, el lenguaje mismo (la exterioridad de lo simbólico, la autonomía de la cadena significante, etc.), el orden simbólico, pueden plantearse como tributarios de la cosa pulsional. Piénsese, a este respecto, en los últimos desarrollos del Seminario: el lenguaje como goce, el cifrado y el borde real donde se abisma, etc. El medio humano, al menos en parte, sigue siendo y siempre fue pulsional. Y el lenguaje es parte sustantiva de ese medio. El hombre nunca dejó de ser necrófago –decía Lacan, estimando la cuestión en juego–. Necrófago y hablante, el viviente está tomado, envuelto y disuelto en la humanidad. Este hecho, toda vez que se comprenda cómo opera la pulsión, resulta explosivo.
4. Si la personalidad es la forma en la que el sujeto encuentra cómo subsistir frente al objeto (a) (cf. J. Lacan, *Du discours psychanalytique*, en *Bulletin de l'Association freudienne*, nº 10, París, 1984, p. 13), podríamos decir que la pasión es una de las formas de subsistencia frente a la pulsión. Asimismo, la pasión se acerca también a la caricatura. La exageración de ciertos rasgos es una técnica utilizada en ese tipo de dibujo. En lugar de caricaturizar la boca de alguien, y agrandarla desproporcionadamente, el dibujo psicoanalítico presentaría la pasión por la filatelia como el rasgo sobresaliente de su humanidad.
5. La circularidad apuntada en el texto en algún sentido supone una perspectiva distinta sobre el amor –que un buen lacanismo, por supuesto, debe desestimar de inmediato–. Esta perspectiva estuvo siempre presente pero no se llegó a aislar. Si consideramos que en el amor el yo está perdido y disperso en el objeto, nos hallamos cerca de la descripción de un coito. Quizá sea oral. Una persona se come a otra. Antropofagia. Quizá sea por ósmosis. Pero esto no se opone a la libido. No se podría sostener fácilmente que no se trata de una forma de penetración. Aunque se produzca por vía del sentido, o de las imágenes. Aunque haya que situar finalmente al amor en isomorfismo con la relación sexual y abstraer al pene de la cuestión.
6. La pasión introduce temas estéticos en el psicoanálisis. Quizá por esto mismo resultó un ámbito un tanto descuidado por la investigación, que se ha dirigido mayormente hacia el

terreno de la ética. Por ejemplo, es poco y nada lo que ha dicho el psicoanálisis sobre la pasión que despierta el fútbol, desplegada, como saben todos los que aman ese deporte, básicamente en los colores de la camiseta. Salvo la política, que no obstante tiene también una faceta sensible –no es fácil detectarla–, el resto de las grandes pasiones se liga a algún hecho estético. Pero ese hecho estético, ese rasgo, simboliza el entorno que nos cautiva, el medio. La pasión se desarrolla frecuentemente participando de un espectáculo.

Por otro lado, en tanto la captura principal y básica del ser humano remite a la escena primaria, queda por establecer la relación entre la pasión y el coito parental. Por supuesto, esto abre un programa. Nos llevaría hacia la paranoia –los celos paranoicos, la pasión celosa–, al Hombre de los lobos y su pasión freudiana, o a los textos de Rosolato sobre ese particular (*cf.*, por ejemplo, *Paranoia y escena original*, en *Ensayos sobre lo simbólico*, Anagrama, Barcelona, 1974), para citar solo tres referencias.

Así podríamos formular una regla técnica: detrás de toda pasión subyace la escena primaria (el goce mortal que le es propio y circunda al ser hablante).

7. Un capítulo aparte merecería la relación entre las pasiones y la psicopatología. Por ejemplo, el amor que experimentan los fetichistas respecto de las óperas de Wagner. Cf., mi artículo, *Eco, Wagner y Maverick*, en <http://www.elsigma.com>.

TRADUCCIONES

MAURICE MERLEAU-PONTY*

1. Puede exhalar el grito que niega que la amistad pueda cesar de vivir.¹ No puede decirse la muerte advenida sin lastimar otra vez. Tras haberlo intentado renuncio a ello, para llevar más allá mi homenaje, a pesar de mí.

Recogiéndome sin embargo en el recuerdo de lo que experimenté del hombre en un momento para él de paciencia amarga.

2. ¿Qué otra cosa hacer que interrogar el punto que la hora repentina da a un discurso en el que todos hemos entrado?

Y su último artículo que se reproduce aquí, título: el Ojo y el Espíritu² –hablar de él desde donde se produjo, si creo el signo de una cima propicia para que yo lo entienda: desde mi lugar.

3. Son la dominante y la sensible de la obra entera las que dan aquí su nota. Si se la toma por lo que es: obra de un filósofo, en el sentido de que una elección que a los dieciséis años advierte en ella su porvenir (él lo atestiguó) tiene necesidad de un profesional. Es decir que el lazo propiamente universitario cubre y retiene su intención, ya sea experimentando impacientemente, ya sea extendido hasta la lucha pública.

4. No se encuentra aquí, no obstante, lo que inserta a este artículo en el sentimiento, puntualizado dos veces en su exordio y en su caída, por un cambio muy actual por volverse patente en la ciencia. Lo que evoca como tendencia de moda para los registros de la comunicación, complacencia para las versatilidades operacionales³, no se lo señala más que como apariencia que debe conducir a su razón.

Es la misma a la cual intentamos contribuir desde el campo privilegiado para revelarla que es el nuestro (el psicoanálisis freudiano): la razón por la cual el significante se muestra primero en toda constitución del sujeto.

5. El ojo tomado aquí por centro de una revisión del estatuto de la mente contiene en sí, sin embargo, todas las resonancias de la tradición donde el pensamiento sigue comprometido.

Es así como Maurice Merleau-Ponty, como cualquiera en esta vía, no puede hacer más que referirse una vez más al ojo abstracto que supone el concepto cartesiano de su extensión, con su correlativo de un sujeto, módulo divino de una percepción universal.

Hacer la crítica propiamente fenomenológica de la estética que resulta de esta rarefacción de la fe hecha al ojo no es para nosotros reducirnos a las virtudes del conocimiento de la contemplación propuesta a la ascesis del *nous* por la teoría antigua.

No es tampoco para distraernos en el problema de las ilusiones ópticas y saber si el bastón quebrado por la superficie del agua en el estanque, la luna agrandada al llegar al horizonte, nos muestran o no la realidad: Alain en su nube de tiza basta para ello.

Digámoslo, porque ni siquiera Merleau-Ponty parece dar ese paso: por qué no ratificar el hecho de que la teoría de la percepción no interesa ya a la estructura de la realidad a la que la ciencia nos ha hecho acceder en física. Nada más refutable, tanto en la historia de la ciencia como en su producto terminado, que ese motivo del que se aferra para autorizar su investigación que resulta de la percepción, la construcción científica debería volver allí siempre. Antes bien todo nos mostraría que es rehusando las intuiciones percibidas del ponderal y del *impetus* como la dinámica galileana anexó los cielos a la tierra, pero al precio de introducir en ello lo que nos es sensible hoy en la experiencia del cosmonauta: un cuerpo que puede abrirse y cerrarse sin pesar en nada ni sobre nada.

6. La fenomenología de la percepción es pues una cosa distinta a un codicilo, a una teoría del conocimiento cuyos restos forman los arreos de una psicología precaria.

Tampoco puede situarse en la línea de mira, que ya no habita más que el logicismo, de un saber absoluto.

* La presente traducción del texto de Jacques Lacan fue realizada por Carlos Faig.

Es lo que es: a saber una colación de experiencias de las que es menester leer la obra inaugural de Maurice Merleau-Ponty⁴ para medir las investigaciones positivas que allí están acumuladas, y su estímulo para el pensamiento, si no la irrisión donde hacen aparecer las beatificaciones seculares sobre la ilusión de Aristóteles, incluso el examen clínico medio del oftalmólogo.

Para hacer que se capte el interés elijamos un pequeño hecho en la inmensa trama de covariancias del mismo estilo que son comentadas en esta obra, aquel por ejemplo de la página 360 de la iluminación violenta que aparece a manera de cono blancuzco en razón de que lo soporta un disco, apenas visible al ser negro y sobre todo al ser el único objeto que lo detiene. Basta interponer un pequeño cuadrado de papel blanco para que inmediatamente el aspecto lechoso se disipe y se destaque como diferente al ser iluminado en su contraste el disco negro.

Otros mil hechos son apropiados para imponernos la cuestión de lo que regula las mutaciones a menudo sorprendentes que observamos por la adición de un elemento nuevo en el equilibrio de estos factores experimentalmente diferenciados como la iluminación, las condiciones fondo-forma del objeto, nuestro conocimiento al respecto, y tercer elemento, lo esencial aquí, una pluralidad de gradaciones que el término color designa insuficientemente, ya que más allá de la constancia que tiende a restablecer en ciertas condiciones una identidad percibida como la gama denominable bajo longitudes de onda diferentes, se encuentran los efectos conjugados de reflejo, irradiación, transparencia, cuya correlación no es ni siquiera enteramente reducible del hallazgo de arte en la experiencia de laboratorio. Como lo comprueba que el fenómeno visual del color local de un objeto no tenga nada que ver con el de una banda coloreada del espectro.

Bástenos indicar en que dirección el filósofo intenta articular esos hechos, en tanto tiene que darles asilo, sea en que por lo menos todo un arte de creación humana se relaciona con ellos, que la realidad física refuta tanto menos cuanto que ella se aleja siempre más, pero que no por ello está dicho que este arte no tiene valor más que de agradable y que no oculta algún otro acceso a un ser, como consecuencia, quizás más esencial.

7. Esta dirección exigida hacia lo que ordena las covariancias fenoménicamente definidas de la percepción, el filósofo de nuestro tiempo la buscará, como se sabe, en la noción de presencia, o para mejor traducir literalmente el término del alemán, el Ser-ahí, al cuál es necesario añadir presencia (o Ser-ahí)-en-por-y a través de-un-cuerpo. Posición llamada de la existencia, en tanto trata de aprehenderse en el momento anterior a la reflexión que en su experiencia introduce su distinción decisiva del mundo despertándolo a la conciencia-de-sí.

Aun restituida muy evidentemente a partir de la reflexión redoblada que constituye la investigación fenomenológica, esta posición se jactara de restaurar la pureza de esta presencia en la raíz del fenómeno, en lo que ella puede anticipar globalmente de su movimiento en el mundo. Pues, desde luego, complejidades homólogas se añaden a partir del movimiento, del tacto, incluso de la audición, como omitir del vértigo, que no se juxtaponen sino que se avienen con los fenómenos de la visión.

Es esta presuposición de que exista en alguna parte un lugar de la unidad, la que está bien constituida para suspender nuestro asentimiento. No porque no se haya enunciado que ese lugar se haya separado de toda asignación fisiológica, y que no estemos satisfechos de seguir en su detalle una subjetividad constituyente allí donde se teje hilo a hilo, aunque no reducida a ser su revés, con lo que se llama la objetividad total.

Lo que nos sorprende es que no se aproveche rápidamente la estructura tan manifiesta en el fenómeno –y de la cual hay que hacer justicia a Maurice Merleau-Ponty por no hacer ya, en última instancia, referencia a ninguna *Gestalt* naturalista–, no para oponer sino para acordar allí al sujeto mismo.

Qué se puede objetar si se dice del ejemplo citado más arriba –donde la iluminación es manifiestamente homóloga del tono muscular en las experiencias sobre la constancia de la percepción del peso, pero que no podría disimular su localidad de Otro–, que el sujeto en tanto

que en el primer tiempo lo cubre con su consistencia lechosa, en el segundo tiempo no está allí más que reprimido. Y eso por el hecho del contraste objetivante del disco negro con el cuadrado blanco que se opera por la entrada del significativa de la figura de este último sobre el fondo del otro. Pero el sujeto que allí se afirma en forma iluminadas es el rechazo del Otro que se encarnaba en una opacidad de la luz.

Pero dónde está el primun, y por qué prejuzgar que se trate únicamente de *un percipiens*, cuando aquí se dibuja que es su elisión la que devuelve al *perceptum* de la luz misma su transparencia.

En una palabra, nos parece que el “yo pienso” al cual se pretende reducir la presencia no cesa de implicar, en cualquier indeterminación a que se lo obligue, todos los poderes de la reflexión por la cual se confunden sujeto y conciencia, o sea, concretamente, el espejismo que la experiencia psicoanalítica ubica en el principio del desconocimiento del sujeto y que nosotros mismos hemos intentado cernir en el estadio del espejo resumiéndolo allí.

Sea como sea, hemos reivindicado en otra parte concretamente respecto del tema de la alucinación verbal⁵, el privilegio que vuelve al *perceptum* del significante en la conversión a operar de la relación del *percipiens* al sujeto.

8. La fenomenología de la percepción al querer resolverse en la presencia-para-el-cuerpo, evita esta conversión, pero se condena a la vez a desbordar su campo y a volverse inaccesible una experiencia que le es extraña. Es lo que ilustran los dos capítulos de la obra de Maurice Merleau-Ponty sobre el cuerpo como ser sexuado⁶ y sobre el cuerpo como expresión en la palabra⁷.

El primero no le va a la zaga en seducción a la seducción a la que se confiesa ayudarse⁸ con el análisis existencial, de una elegancia fabulosa, a la cual J.-P. Sartre se entrega a partir de la relación del deseo⁹. Del enviscamiento de la conciencia en la carne a la búsqueda en el otro de un sujeto imposible de aprehender porque asirlo en su libertad es extinguirlo, de esta elevación patética de una presa que se disipa con el golpe, que ni siquiera la atraviesa, del placer, no es sólo el accidente sino la salida que impone su autor al viraje, en su redoblamiento de callejón sin salida en un sadismo que no tiene ya otra escapatoria que no sea masoquista.

Maurice Merleau-Ponty, para invertir el movimiento, parece evitar su desviación fatal, describiendo el proceso de una revelación directa del cuerpo a cuerpo. No se debe, a decir verdad, más que a la evocación de una situación suplida en el tercero, que el análisis ha mostrado que es inherente en el inconsciente a la situación amorosa.

Dijimos que no es para hacer más valida para un freudiano la reconstrucción de Sartre. Su crítica exigiría una precisión, aun no claramente reconocida en el psicoanálisis, de la función del fantasma. Ninguna restitución imaginaria de los efectos de la crueldad puede suplirla, y no es verdad que la vía hacia la satisfacción normal del deseo se encuentre partiendo del fracaso inherente a la preparación del suplicio¹⁰. Su descripción inadecuada del sadismo como estructura inconsciente, no lo es menos del mito sadiano. Pues su pasaje por la reducción del cuerpo del otro a lo obsceno se topa con la paradoja, enigmática de muy distinta forma al verla irradiar en Sade, y cuanto más sugestiva en el registro existencial, de la belleza como insensible al ultraje¹¹. El acceso erotológico podría ser pues aquí mejor, aun fuera de toda experiencia del inconsciente.

Pero está claro que nada en la fenomenología de la extrapolación perceptiva, por lejos que se la articule en el impulso oscuro o lúcido del cuerpo, puede dar cuenta ni del privilegio del fetiche en una experiencia secular, ni del complejo de castración en el descubrimiento freudiano. Los dos se conjuran sin embargo para intimarnos a hacer frente a la función de significante del órgano siempre señalado como tal por su ocultación en el simulacro humano –y la incidencia que resulta del fallo en esta función en el acceso al deseo tanto de la mujer como del hombre, por ser ahora vulgarizado, no puede ser descuidada como desviando lo que, en efecto, se puede llamar el ser sexuado del cuerpo–.

9. Si el significante del ser sexuado puede ser así desconocido en el fenómeno es por su posición doblemente oculta en el fantasma, ya sea por no indicarse más que allí donde no actúa y por no actuar más que por su falta. Es aquí donde el psicoanálisis debe dar su prueba adelantándose en el acceso al significante, y del tal modo que pueda volver sobre su fenomenología misma.

Se excusará mi audacia por el modo por el cual llamaré aquí a testimoniar al segundo artículo mencionado de Maurice Merleau-Ponty sobre el cuerpo como expresión en la palabra.

Pues los que me siguen reconocerán, cuán mejor hilada, la misma temática de que les hablo sobre la primacía del significante en el efecto de significar. Y rememoro el apoyo que pude hallar en las primeras vacaciones después de la guerra, cuando maduraba mi turbación de tener que reanimar en un grupo aun esparcido una comunicación hasta entonces reducida al punto de ser casi analfabeta, freudianamente hablando, esto se entiende, que el pliegue conservara coartadas usadas para vestir una praxis sin certeza de sí.

Pero los que encuentran su comodidad en ese discurso sobre la palabra (y aunque fuese para reservar allí lo que reúne demasiado su discurso nuevo y palabra plena), no dejarán de saber que yo digo otra cosa, y particularmente:

-que no es el pensamiento, sino el sujeto, lo que subordina al significante,

-y que es el inconsciente del que demuestro el estatuto cuando me ocupo de que se conciba al sujeto en él como rechazado de la cadena significante, que por el mismo movimiento se constituye como reprimido primordial.

En consecuencia no podrán consentir en la doble referencia a idealidades, incompatibles asimismo entre ellas, por lo que aquí la función del significante converge hacia la nominación, y su material hacia un gesto donde se especificaría una significación esencial.

Gesto inhallable, y del cual aquel que lleva aquí su palabra a la dignidad de paradigma en su discurso, habría sabido confesar que no ofrecía nada semejante a la percepción de su audiencia.

¿No sabía, por lo demás, que no hay más que un gesto, conocido desde San Agustín, que responde a la nominación: el del índice que muestra, pero por sí solo ese gesto no basta ni siquiera para designar lo que se nombra en el objeto indicado?

Y si fuera la gesta lo que yo quisiera mimar, del rechazo (*rejet*) por ejemplo, para inaugurar allí el significante: tirar (*jeter*), ¿no implica ya la esencia verdadera del significante en la sintaxis que instaura en serie los objetos que se someten al juego de arrojar (*jeu de jet*)?

Pues más allá de ese juego lo que articula, sí, únicamente allí mi gesto es el *yo (je)* evanescente del sujeto de la verdadera enunciación. En efecto, basta que el juego se reitere para constituir ese *yo* que, al repetirlo, dice ese *yo* que se hace allí. Pero ese *yo* no sabe que lo dice, en tanto está rechazado hacia atrás, por el gesto, en el ser que el lanzamiento sustituye al objeto que rechaza. Así yo que digo no puedo más que ser inconsciente de lo que hago, cuando no sé lo que digo al hacer.

Pero si el significante es exigido como sintaxis de antes que el sujeto, para el advenimiento de ese sujeto no solamente en tanto que habla sino en lo que dice, son posibles los efectos de metáfora y metonimia no sólo sin ese sujeto, sino que su presencia misma al constituirse allí por el significante más que por el cuerpo, como, después de todo, se podría decir que lo hace en el discurso Maurice Merleau-Ponty mismo, y literalmente.

Tales efectos son, lo enseño, los efectos del inconsciente, al hallar allí *a posteriori*, por el rigor que vuelve sobre la estructura del lenguaje, confirmación de lo legítimo de haberlos deducido.

10. Aquí mi homenaje encuentra el artículo sobre el Ojo y el espíritu que, al interrogar a la pintura, vuelve a traer la verdadera cuestión de la fenomenología, tácita más allá de los elementos que su experiencia articula.

Pues el uso irreal de esos elementos en un arte tal (del cual, advirtiémoslo al pasar, para la visión los ha discernido manifiestamente mejor que la ciencia) no excluye en absoluto su

función de verdad, porque la realidad, la de las tablas de la ciencia, no tiene ya necesidad de asegurarse meteoro.

Por eso la finalidad de ilusión que se propone la más artificiosa de las artes no deber ser repudiada, ni siquiera en sus obras llamadas abstractas, en nombre del malentendido de que la ética de la antigüedad alimentó bajo esta imputación, idealidad de la que partía en el problema de la ciencia.

La ilusión toma su valor aquí del hecho de conjugarse a la función de significante que se descubre en el revés de su operación.

Todas las dificultades que demuestra la crítica sobre el punto no solamente del cómo hace sino de qué hace la pintura, dejan entrever que la inconsciencia donde parece subsistir el pintor en su relación con el *qué* de su arte, sería útil referirlo como forma profesional en la estructura radical del inconsciente que hemos deducido de su común individuación.

El filósofo que es Maurice Merleau-Ponty avergüenza en este punto a los psicoanalistas por haber descuidado lo que resulta esencial a condición de resolverlo mejor.

Y allí aún por la naturaleza del significante –puesto que también es necesario dejar debidamente registrado que, si hay progreso en la investigación de Maurice Merleau-Ponty, la pintura interviene ya en la fenomenología de la percepción, entendamos en la obra, y justamente en ese capítulo del que hemos retomado la problemática de la función de la presencia en el lenguaje.

11. Así somos invitados a interrogarnos sobre lo que corresponde al significante para articularse en la mancha, en esos “pequeños azules” y “pequeños marrones” con los que Maurice Merleau-Ponty se solaza bajo la pluma de Cézanne, encontrando allí lo que el pintor entendía que constituía su pintura hablante.

Digamos, sin poder hacer cosa que prometernos comentarlo, que la vacilación marcada en todo ese texto del objeto al ser, el paso dado en la mira de lo invisible, muestran suficientemente que es un lugar distinto del campo de la percepción donde Maurice Merleau-Ponty se adelanta.

12. No se puede desconocer que es por interesar al campo del deseo por lo que el terreno del arte toma aquí ese efecto. Salvo que no se entienda, como es el caso más ordinario en los psicoanalistas mismos, lo que Freud articula de la presencia mantenida del deseo en la sublimación.

¿Cómo igualarse al peso sutil que prosigue allí de un eros del ojo, de una corporalidad de la luz donde no se evoca más que nostálgicamente su teológica primacía?

Para el órgano, por su deslizamiento casi imperceptible del sujeto hacia el objeto, ¿es necesario para dar cuenta de él armarse con la insolencia de una buena nueva que, por sus parábolas que declara haberlas forjado expresamente para que no sean entendidas, nos atraviesa con esta verdad que sin embargo hay que tomar al pie de la letra: el ojo está hecho para no ver en absoluto?

Tenemos necesidad del robot acabado de la Eva futura para ver palidecer al deseo al verla, no porque sea ciega, como se cree, sino porque no puede no ver todo¹²?

Inversamente el artista nos permite el acceso al lugar de lo que no podría verse: aun haría falta nombrarlo.

En cuanto a la luz, acordándonos del rasgo delicado con el cual Maurice Merleau-Ponty modela el fenómeno diciéndonos que nos *conduce* hacia el objeto iluminado¹³, reconoceremos allí la materia epónima para tallar, con su creación, el monumento.

Si me detengo en la ética implícita en esta creación, descuidando pues lo que la completa en una obra empezada, es para dar un sentido terminal a esta frase, la última que nos llegó publicada, donde parece designarse a sí misma, a saber que “si las creaciones no son algo definitivo no es sólo porque pasen, como todas las cosas, es también porque tienen casi toda su vida por delante”.

Ojalá mi duelo, por el velo tomado de la *Piedad* intolerable a quien el destino me obliga a dar la cariátide de un mortal, impidiendo mi propósito, se quebrante.

Notas de traducción

1. Artículo publicado originalmente en *Les Temps Modernes*, nº 184/185, Gallimard, París, 1961, pp. 245-254. (T.)
2. En *Art de France*, 1961, pp. 187-208. Reproducido aquí p. 193 (cf. *Les Temps Modernes*, nº 184/185, París, 1961 (T.)).
3. Cf. aquí.
4. *Phénoménologie de la perception*, en-8^a, 531 páginas. Gallimard, 1945.
5. En *La psychanalyse*, Vol. 4, pp. 1-5 sq., P.U.F.
6. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, pp. 180-202.
7. Id., pp. 202-232.
8. Juego de palabras entre *s'aider* (ayudarse) y *céder* (ceder) por homofonía. (T.)
9. En J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 451-477.
10. Cf. Libro citado, p. 475.
11. Lugar analizado en mi seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, 1959-1960.
12. Lacan alude a la novela de Villiers de L'Isle-Adam, *Eva futura*. (T.)
13. Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 357.

HOMENAJE A MARGUERITE DURAS, EL ENCANTAMIENTO DE LOL V. STEIN¹*

El encantamiento –esa palabra es enigmática–. ¿La determinación que opera sobre Lol V. Stein es objetiva o subjetiva?

Encantada. Se evoca el alma y es la belleza la que opera. Respecto de ese sentido al alcance de la mano uno se las arregla como puede mediante el símbolo.

Encantadora es, asimismo, la imagen que nos impone esta figura herida, exiliada de las cosas, que no se osa tocar, pero que nos hace su presa. Los dos movimientos se anudan, sin embargo, en una cifra que se revela por ese nombre formado sabiamente al contornear su escritura: Lol V. Stein.

Lol V. Stein: alas de papel, V tijeras, Stein, la piedra, en el juego de la murra tu te pierdes.²

Se responde: ¿Oh, boca abierta, acaso quiero hacer tres ondas sobre el agua, fuera del juego del amor donde me sumerjo?³

Este arte sugiere que la encantadora es Marguerite Duras, nosotros los encantados. Pero si al apretar nuestros pasos tras los pasos de Lol, que resuenan en su novela, los oímos detrás nuestro sin haber encontrado a nadie, ¿es, pues, porque su criatura se desplaza en un espacio desdoblado? ¿O es que uno de nosotros ha pasado a través del otro y cuál de los dos, entonces, se ha dejado atravesar?

Por esto se ve que la cifra debe anudarse de otra forma: dado que para aprehenderla hace falta contarse tres.

Lean antes.

La escena de la que la novela no es enteramente más que la rememoración es, propiamente, el encantamiento de dos en una danza que los suelda, y bajo los ojos de Lol, tercera, con el baile todo, para sufrir allí el rapto de su prometido por la que no ha tenido más que aparecer repentinamente. ¿Y para palpar qué es lo que Lol busca a partir de ese momento no se nos ocurriría hacerle decir “yo me duelo”⁴ conjugando dolor con Apollinaire?

Pero, justamente, ella no puede decir que sufre.

Se pensará en seguir algún clisé: ella repite el acontecimiento. Pero hay que mirar con cuidado.

Salta a la vista que una cupla de amantes es reconocible en este acecho, al que Lol volverá muchas veces en adelante, en esta cupla Lol ha rehallado, como por azar, a una amiga que le fue próxima antes del drama y la asiste en su hora misma: Tatiana.

No es el acontecimiento sino un nudo el que se rehace allí. Y es lo que ese nudo estrecha lo que, propiamente, encanta, pero aún entonces ¿qué?

Lo menos que puede decirse es que la historia pone a alguien en contraposición y no únicamente porque es de él que Marguerite Duras hace la voz del relato: el otro partenaire de la cupla. Su nombre, Jacques Hold.

Pues él tampoco es lo que parece cuando digo: la voz del relato. Más bien es su angustia. Donde la ambigüedad persiste todavía: ¿es la suya o la del relato?

Él no es, en todo caso, quien simplemente muestra la máquina, sino más bien, uno de sus resortes y sin saber en absoluto qué es lo que lo captura.

Esto hace legítimo que yo introduzca a Marguerite Duras, teniendo por lo demás su confesión, en un tercer ternario, del cual uno de los términos es el encantamiento de Lol V. Stein tomado como objeto en su nudo mismo, y donde heme aquí el tercero para promover un encantamiento, en mi caso decididamente subjetivo.

No es un madrigal, sino un límite de método que pretendo afirmar en su valor positivo y negativo. Un sujeto es término de ciencia, en tanto perfectamente calculable, y la alusión a su estatuto debería poner fin a lo que es necesario llamar por su nombre: la grosería, digamos la pedantería de un cierto psicoanálisis. Esta faz de sus diversiones, por ser sensible, se lo espera,

* La presente traducción del texto de Jacques Lacan fue realizada por Carlos Faig.

a los que se arrojan en ellas, debería servir para señalarles que se deslizan en alguna tontería: por ejemplo la de atribuir la técnica confesa de un autor a alguna neurosis: grosería, y demostrarlo como la adopción explícita de los mecanismos que hacen al edificio inconsciente: tontería.

Pienso que, incluso si Marguerite Duras me informa personalmente que no sabe en toda su obra cómo se le ocurrió Lol, y aun cuando yo pudiera entreverlo por la siguiente frase que me dice, la única ventaja que un psicoanalista tiene derecho a tomar por su posición, aunque le fuese reconocida como tal, es recordar con Freud que en su materia, el artista siempre le precede y que no tiene, pues, qué hacer el psicólogo allí donde el artista le abre la vía.

Es precisamente lo que reconozco en el encantamiento de Lol V. Stein, donde Marguerite Duras demuestra saber sin mí lo que yo enseño.

En lo cual no me equivoco para con su genio al apoyar mi crítica sobre la virtud de sus medios.

Lo único de lo que testimoniaré rindiéndole homenaje es que la práctica de la letra converge con el uso del inconsciente.

Aseguro al que lee estas líneas a la luz de las candilejas a punto de extinguirse o volver, incluso de esas riberas del futuro donde Jean-Louis Barrault por sus Cahiers permite abordar la conjunción única del acto teatral, que del hilo que voy a desarrollar no hay nada que no se ubique a la letra por el encantamiento de Lol V. Stein, y que otro trabajo hecho a esa luz en mi escuela no le permita puntualizar. Por lo demás, no me dirijo tanto a ese lector cuento que no me excuso ante su tribunal para ejercitarme en el nudo que endereço.

Debe tomarse en la primera escena donde Lol es, propiamente, sorprendida⁵ por su amante, es decir que debe seguirse en el tema de la robe⁶, la cual soporta el fantasma al que Lol se apega tiempo después, de un más allá del que ella no ha podido hallar la palabra, esa palabra que, cerrando las puertas sobre ellos tres, la hubiera unido al momento en que su amante levantó la robe, la robe negra de la mujer y develó su desnudez. ¿Esto va más lejos? Sí, a lo indecible de esta desnudez que se insinúa para reemplazar a su propio cuerpo. Allí todo se detiene.

¿No es suficiente para que reconozcamos lo que ha sucedido a Lol y que revela lo que corresponde al amor; o sea esta imagen, imagen de sí de la que el otro os reviste y que os viste y que os deja cuando sois sorprendidos, qué cosa subyace? ¿Qué decir de ese anochecer Lol toda para vuestra pasión de diecinueve años, para vuestra intención de desvestir⁷, cuando vuestra desnudez fuera mayor, para darle su esplendor?

Lo que os resta entonces, es lo que se decía de ustedes cuando erais pequeños, que no estabais nunca bien allí.

¿Pero qué es este vacío? Tiene entonces un sentido: fuisteis, si, por una noche hasta la aurora, cuando algo abandonó este lugar: el centro de las miradas.

¿Qué oculta esta locución? El centro no es igual sobre cualquier superficie. Único sobre un plato, por todos lados en una esfera, sobre una superficie más compleja puede hacer un lindo nudo. Es el nuestro.

Pues ustedes sienten que se trata de una envoltura al no tener ya ni dentro ni fuera, y que en la costura de su centro se vuelven todas las miradas en la vuestra, que es la vuestra la que las satura y que por siempre, Lol, la reclamará a todos los transeúntes. Que se siga a Lol sorprendiendo al pasar de uno a otro a ese talismán del que cada uno se descarga apresuradamente como de un peligro: la mirada.

Toda mirada será la vuestra, Lol, en tanto Jacques Hold fascinado se diga a sí mismo dispuesto a amar a "Lol toda".

Hay una gramática del sujeto donde acoger ese rasgo genial. Volverá bajo una pluma que lo ha puntualizado para mí.

Esa mirada está por todos lados en la novela, basta que se la verifique. Y la mujer del acontecimiento es muy fácil de reconocer porque Marguerite Duras la pinta como no-mirada.

Yo enseño que la visión se escinde entre la imagen y la mirada, que el primer modelo de la mirada es la mancha de la que deriva el radar que ofrece la copa del ojo a la extensión.

La mirada se extiende en el pincel sobre la tela para hacerles bajar la vuestra ante la obra del pintor.

Se dice que eso os mira de lo que requiere vuestra atención.

Pero es más bien la atención de lo que los mira lo que se trata de obtener. Pues de lo que los mira sin mirarlos ustedes no conocen la angustia.

Es esta angustia la que aprehende a Jacques Hold cuando desde la ventana del hotel de paso donde él aguarda a Tatiana, descubre, a la orilla del campo de centeno, enfrente, a Lol tendida.

Su agitación pánica, violenta o bien soñada, tendrán tiempo de llevarla al registro de lo cómico, antes de que él se tranquilice significativamente diciéndose que Lol lo ve sin duda. Un poco más calmo solamente, para formar ese segundo tiempo en que ella se sabe vista por él.

Aun será necesario que él le muestre, propiciatorio en la ventana a Tatiana, sin conmoverse ya de que ella no haya notado nada, cínico por haberla sacrificado a la ley de Lol, puesto que es en la certeza de obedecer al deseo de Lol que él llega, con un vigor decuplicado, a esforzarse para con su amante, abismándola con esas palabras de amor de las que él sabe que es la otra quien abre las compuertas, pero esas palabras viles él siente también que nos las quisiera para ella.

Sobre todo no se engañen sobre el lugar de la mirada. No es Lol quien mira, aunque no fuera más que porque ella no ve nada. Ella no es el voyeur. Lo que sucede la realiza.

Se demuestra donde está la mirada cuando Lol la hace surgir en el estado de objeto puro, con las palabras que se deben, para Jacques Hold, todavía inocente.

“Desnuda, desnuda bajo sus cabellos negros” esas palabras de la boca de Lol engendran el pasaje de la belleza de Tatiana a la función de mancha intolerable que pertenece a este objeto.

Esta función es incompatible con el mantenimiento de la imagen narcisista donde los amantes se ocupan en contener su enamoramiento, y Jacques Hold experimenta pronto el efecto.

Desde entonces es legible que, consagrados a realizar el fantasma de Lol, serán cada vez menos el uno para el otro.

No es, manifiesta en Jacques Hold, su división de sujeto la que nos retendrá más tiempo, es lo que está en el ser de tres al que Lol se suspende, aplicando sobre su vacío el “yo pienso” de mal sueño que hace a la materia del libro. Pero, haciéndolo, se contenta con darle una conciencia de ser que se sostiene fuera de ella en Tatiana.

Sin embargo, es él quien acuerda este ser de tres. Y es por lo que el “yo pienso” de Jacques Hold acaba por obsesionar a Lol con una preocupación demasiado estrecha; al fin de la novela sobre la ruta donde él la acompaña en un peregrinaje al lugar del acontecimiento –Lol se vuelve loca–.

En efecto, el episodio porta signos de ello, pero de éstos soy yo quien los sé por Marguerite Duras.

Es que la última frase de la novela retrayendo a Lol al campo de centeno, me parece constituir un final menos decisivo que esta observación. Se adivina la puesta en guardia contra lo patético de la comprensión. Ser comprendida no conviene a Lol, no se salva del encantamiento.

Mi comentario permanece más superfluo que la obra de Marguerite Duras dando existencia de discurso a su criatura.

Pues el pensamiento mismo donde le restituyo su saber, no podría obstaculizarla por la conciencia de ser en un objeto, puesto que este objeto ella ya lo recuperó por su arte.

Es el sentido de esta sublimación de la que los psicoanalistas están todavía aturdidos porque Freud al legarles el término cerró la boca.

Solo les advirtió que la satisfacción que comporta no debe tomarse por ilusoria.

No era hablar suficientemente claro sin duda, puesto que gracias a ellos, el público sigue persuadido de lo contrario. Aun más, preservado, cuando se llega a profesar que la sublimación se mide por el número de ejemplares vendidos por el escritor.

Es que desembocamos en la ética del psicoanálisis, cuya introducción en mi seminario fue la línea de partición entre la tabla frágil y su platea.

Sin embargo, es ante todos que un día confesé haber tenido, todo ese año, la mano estrechada en lo invisible, de otra Marguerite, la del Heptamerón. No es vano que reencuentre aquí esta eponimia.

Es que me parece natural reconocer en Marguerite Duras esta caridad severa y militante que anima las historias de Marguerite d'Angoulême, cuando se puede leerlas desembarazado de algunos prejuicios de los que el tipo de instrucción que recibimos tiene por misión expresa hacernos pantalla respecto de la verdad.

Aquí la idea de la historia "galante". Lucien Febvre ha intentado en una obra magistral denunciar el señueb.

Y me detengo en lo que Marguerite Duras me testimonia haber recibido de sus lectores, un asentimiento que la sorprende, unánime en llevar a esta extraña manera de amor: la que el personaje del que he marcado que llena la función no del relatante, sino del sujeto, lleva en ofrenda a Lol, como tercero seguramente, lejos de ser tercero excluido.

Me regocijo de ello, como de una prueba de que lo serio guarda todavía algún derecho después de cuatro siglos en que la mojigatería se ha aplicado a hacer virar la convención técnica del amor cortés a un cuento de ficción, y a enmascarar solamente el déficit de la promiscuidad del matrimonio al cual esta convención protege verdaderamente.

Y el estilo que usted despliega, Marguerite Duras, a través de vuestro Heptamerón, hubiera quizá facilitado las vías en que la gran historia que nombré más arriba, se esfuerza en comprender la una o la otra de esas historias tomándolas por lo que nos son dadas: por ser historias verdaderas.

Vastas consideraciones sociológicas se refieren a las variaciones de un tiempo a otro del esfuerzo de vivir, son poco ante la relación de estructura que por ser del Otro, el deseo sostiene con el objeto que lo causa.

Y la aventura ejemplar que hace consagrarse hasta la muerte al Amador de la novela X, que no es un ingenuo, a un amor, en absoluto platónico por ser un amor imposible, le hubiesen parecido un enigma menos opaco si no fuesen vistas a través de los ideales del *happy end* victoriano.

Pues el límite en que la mirada se vuelve belleza, lo he descripto, es el umbral del entre-dos-muertes, lugar que definí y no es simplemente lo que creen los que están lejos de él: el lugar de la desgracia.

Es alrededor de ese lugar que gravitan, me ha parecido por lo que conozco de vuestra obra Marguerite Duras, los personajes que usted sitúa en nuestro común para mostrarnos que los hay por todas partes, tanto nobles como gentilhombres y damas gentiles lo fueron en las antiguas paradas, valientes como para arremeter, aun cuando estuviesen apresados en las zarzas del amor imposible de domesticar, hacia esta mancha, nocturna en el cielo, de un ser ofrecido a la gracia de todos..., a las diez y media de la noche en verano.⁸

Sin duda no podría socorrer vuestras creaciones, nueva Marguerite, con el mito del alma personal Pero la caridad sin grandes esperanzas con la que usted las anima no es el hecho de la fe, de la que usted tiene de sobra, cuando celebra las nupcias taciturnas de la vida vacía con el objeto indescriptible.

Notas de traducción

1. El original fue publicado en los Cahiers Renaud-Barrault, nº 52, diciembre de 1965, ed. Gallimard, París.

2. Fr. "au je de la mourre", homofonía con "au je de l'amour", el juego del amor.

3. Fr. "*hors-jeu de l'amour*". *Hors-jeu*, fuera del juego, y por homofonía, fuera del yo. Se trata de un juego de palabras frecuente en Lacan. En este contexto, remite al encantamiento de la protagonista.
4. Fr. "*Je me deux*", literalmente: yo me dos. Se podría forzar la traducción y emplear un neologismo producido condensando dos palabras: yo me dosduelo.
5. Fr. "*dérobée*". Traduzco sorprendida aun cuando no se trata de la primera acepción. *Dérober* es robar, sustraer a, flaquear (las piernas), faltar (el suelo bajo los pies), etc.
6. Juego de palabras entre *robe* y *dérobée*, entre la sorpresa y el desvestido.
7. Fr. "*prise de robe*".
8. Alusión a la novela "*Dix heures et demie du soir, en été*", de M. Duras.

DATOS DEL AUTOR

Carlos Faig es Psicoanalista. Fue profesor adjunto de Psicología Comprensiva y profesor de Fundamentos de la práctica analítica en la Facultad de Psicología (UBA).

Entre sus publicaciones encontramos los siguientes libros, *La transferencia supuesta de Lacan* (Xavier Bóveda, 1985), *La clínica psicoanalítica: estilo, objeto y transferencia* (Xavier Bóveda, 1986), *Lecturas clínicas* (Ed. Tekné - Xavier Bóveda, 1991), *Refutaciones en psicoanálisis* (Alfasí), *Nuevas refutaciones en psicoanálisis* (Alfasí), *La escritura del fantasma* (Alfasí), *El saber supuesto* (Alfasí).

También ha publicado diversos artículos sobre teoría psicoanalítica, clínica, cine y arte en diversas revistas gráficas y virtuales tales como *Imago Agenda*, *Todo el mundo psi*, *El Hospital*, *Actualidad Psicológica* y en Internet en el *Psitio*, *El Sigma*, *Acheronta*, *Espacio Clínico Buenos Aires*, *Trialéctica* y otros sitios.

Ha participado en numerosos ciclos de Conferencias y dictado diversos Seminarios de formación profesional, entre ellos *¿Qué es la Sexualidad?* y, *Las Artes visuales en la obra de Jacques Lacan*, éste último junto con Raúl Santana.

Coordina grupos de estudio en psicoanálisis desde el año 1976.

E-mail: cfaig750@gmail.com