



HEIDEGGER, LACAN: DISOLUCIONES

Carlos Faig

Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)

HEIDEGGER, LACAN: DISOLUCIONES

Carlos Faig

Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)

Buenos Aires 2012

ÍNDICE

HEIDEGGER, LACAN: DISOLUCIONES - PRIMERA PARTE

| | |
|---|----|
| I. Ser (tachado) y <i>sinthome</i> | 5 |
| II. Los negados y las existencias equivocadas (y una digresión sobre el diálogo interior) | 11 |

KHEREM - SEGUNDA PARTE

| | |
|---|----|
| III. Sobre la traducción del hebreo Kherem, a propósito del seminario XI y una pregunta que debemos a Silvia Fendrick | 18 |
|---|----|

FREUDIANAS - TERCERA PARTE

| | |
|--|----|
| IV. Un fotógrafo leyendo a Freud | 22 |
|--|----|

GLOSAS – CUARTA PARTE

| | |
|---|----|
| V. Una serie de preguntas a Textos | 24 |
| VI. Tríptico para el objeto perdido | 25 |

HEIDEGGER, LACAN: DISOLUCIONES
PRIMERA PARTE

I. SER (TACHADO) Y SINTHOME *

En este texto abordo una relación problemática y hasta cierto punto trillada: Heidegger y Lacan. Intento mostrar -por no decir, demostrar, y para tomar alguna reserva- que el giro de Heidegger se produce cuando el filósofo advierte que el mundo está en descomposición, que ya no hay *physis*, no hay mundo. Es en ese momento que comienza a tachar la palabra Ser. Paralelamente, Lacan, en mi perspectiva y según creo, termina por disolver el psiquismo. Obviamente, si no hay mundo menos podría haber un pensamiento en su base.

"Quelle importance peut-il y avoir dans la doctrine chrétienne à ce que le Christ ait une âme?"

Encore, Jacques Lacan

"Él (Nietzsche) vio y entendió la lucha encendida por el dominio (...). No es ninguna guerra sino el Pólemos, que a dioses y hombres, libres y esclavos permite aparecer en su correspondiente esencia, y que lleva a una descomposición del Ser [tachado]. Comparada con ella las guerras mundiales son superficiales"

Hacia la pregunta del ser, Martín Heidegger

I. Esquemas introductorios. Voy a esquematizar, a modo de introducción, la historia de la filosofía.

El primer gran modelo que encontramos cubre la antigüedad¹ y la edad media: El mundo incluye al yo (al sujeto)

El Yo, el sujeto, forma parte del mundo, se encuentra entre los objetos.
Un segundo esquema surge con Descartes. Este filósofo descubre la subjetividad. Y el modelo es el siguiente:

sujeto -----> objeto

El hombre se opone al mundo. La filosofía moderna cabe enteramente en este esquema. Con Descartes² la filosofía deja de ser una pregunta por el Ser y se orienta hacia la gnoseología, dado que la división entre el sujeto y el objeto implica una justificación del conocimiento, hasta entonces no formulable. Dejamos de lado aquí, en estos esquemas, la figura de Hegel³, así como la de muchos otros filósofos.

Un tercer esquema nace en el siglo XX, más precisamente en 1927, con Heidegger. La obra *Ser y Tiempo*, la producción de Heidegger en general, retrae sujeto y objeto a un tronco común:

sujeto / objeto
como ramas del Ser

* El presente artículo fue publicado en: www.elsigma.com/filosofia/ser-tachado-y-em-sinthome/12477, el 23 de Octubre de 2012.

Antes de pasar a nuestro punto II. recordemos que el profesor Ansgar Klein se preguntaba cuánto debía la obra de Heidegger a una lectura temprana de *La interpretación de los sueños*.

II. Ser y Tiempo. Un vistazo a la buena distancia, sobrevolando la obra de Heidegger, muestra que su tema central se vincula íntimamente con una idea y una lectura de la historia de la filosofía. No sólo hay en esta obra una investigación sobre el léxico de los antiguos griegos sino una concepción acabada de la historia de la filosofía. Podría sostenerse que esto ocurre con muchos de los grandes sistemas filosóficos; también ocurre en Hegel, o en Kant, y ya había comenzado en Platón. En cierta forma es el handicap que tiene un filósofo: apenas esboza su obra dispone de unos cientos de páginas ya escritas y que resultan de revisar las posiciones anteriores de otros filósofos a partir de las nuevas ideas. Sin embargo, en Heidegger la lectura de la tradición filosófica es macroscópica y está integrada a su sistema al punto de que podría permanecer implícita.

Insistamos sobre la novedad heideggeriana y retomemos los esquemas iniciales de este texto. El enfoque de Heidegger, según las más simples explicaciones que los profesores de filosofía nos proporcionan, tiene un eje central en el paso cartesiano, pivotea en torno a la transformación de la ontología en gnoseología. Esquematicemos al extremo: desde un mundo en el que sujeto y objeto se hallan insertos, y donde la pregunta refiere al Ser, con Descartes se gira a un esquema donde sujeto y objeto ya no se encuentran incluidos, se enfrentan. Es necesario justificar desde entonces el tipo de aprehensión que hará el sujeto del objeto (racionalismo), o la impronta que este último deja en el sujeto (el empirismo), o su interrelación (la dialéctica). La pregunta central de la filosofía deviene gnoseológica. Nace la epistemología. Malebranche, Spinoza, Leibniz, los sistemas representacionistas, van a dar a su turno respuesta a esta pregunta. A comienzos del siglo XX, Heidegger recusa esta pregunta y retrae los términos a un estado anterior. Sujeto y objeto son, como dijimos antes, sólo ramas de un árbol, cuyo tronco, obvia decirlo, es el Ser. Allí radica la importancia de este pensador en la historia del pensamiento occidental. Pero, como veremos, no solo allí.

El problema no es ya cómo se las arreglan los post cartesianos, nosotros, para saltar de una a otra rama del árbol. Heidegger nos hace presente el eje común de sujeto y objeto. Así nos muestra también y en un mismo movimiento que el problema del conocimiento es secundario, y que la metafísica introdujo una desviación decisiva en la historia del pensamiento occidental.

En un ejemplo: si el Ser es la pantalla en la que se proyecta la película, el sujeto y el objeto son el film mismo. Nos olvidamos del Ser porque la película nos hipnotiza, nos distrae. Para ver el blanco de la pantalla, que siempre se sustrae, hay que recurrir a algún tipo de estratagema, un análisis sutil: ya sea el Ser-para-la-muerte, la angustia, o los existenciarios –categorías destinadas a analizar ese ente tan particular, el *Dasein*, que se pregunta por el Ser– en general. Algo que nos saque de los contenidos del film y nos permita ver la pantalla blanca y desnuda. Nos veríamos entonces arrojados al mundo. En un plano filosófico aprehenderíamos que la metafísica es la obstinada confusión del Ser y el ente, de la pantalla en blanco y la imagen.

Veamos aún otro ejemplo más actual: el *homo sacer*, la vida desnuda. Ese concepto de Agamben describe un estado del hombre que debe su carácter sagrado al vínculo que mantiene con el vacío del Ser. El concepto forma parte por esto de un conjunto de problemas equivalente al que introduce el tema del Ser y podría considerarse una

tematización, con sólo extender la investigación etimológica sobre el universo semántico romano.

III. El Ser tachado. Ahora bien, si es cierto –nadie se atrevió todavía a poner en duda esta evidencia– que la filosofía avanza desde el Ser hacia la teoría del conocimiento, no es seguro que el camino pueda desandarse. Si el camino que sube no es el mismo que el que baja –contrariamente a lo que nos dirían los budistas–, al invertir la historia de la filosofía no nos veríamos conducidos al Ser. Tal vez ni siquiera hallaríamos al ser desnudo del hombre en el viaje de retorno.

Aceptemos que el tronco del árbol deviene imposible cuando damos marcha atrás. Si sujeto y objeto estaban incluidos en un conjunto, ahora el círculo que los rodeaba desapareció. Las ramas, al separarse, fracturaron el tronco, eliminaron el conjunto en el que se incluían. Esto no se notaba cuando el movimiento era progresivo. Al regresar el campo se fractura. Hay ahora dos árboles y ninguno.

Algo similar ocurre con la fenomenología. Tomemos por ejemplo a Husserl. ¿Qué decir de una descripción del mundo, y del proyecto de volver a una inserción ingenua o primigenia en él, de la fenomenología de la percepción en general, cuando somos atravesados todo el tiempo por corpúsculos, ondas hertzianas, micro partículas desprendidas de un núcleo tan invisible como supuesto? En nuestros días ya no hay lugar para la sabiduría. La frase iluminada del gurú vale tanto como el manual del militante –el libro rojo de Mao, para poner un ejemplo todavía próximo–.

El mundo existe cada vez menos. Hay en todo caso mundos, y ya es mucho decir. El mundo ha devenido imposible. En ese sentido, Descartes es más importante y menos ingenuo de lo que parece. No sólo se sitúa en el nacimiento de la ciencia del siglo XVII, la Física, sino que además, y al revés, está en el origen de lo imposible. Desde entonces, podemos oponer la verdad a lo imposible. Ya no debe importarnos tanto que la cosa se devele o no (un sector de la obra de Heidegger gira sobre la *Alétheia*). La vuelta de Heidegger a la poesía se desarrolla en esa dimensión e ilustra su límite: el límite de la verdad.

Todo parece indicar que la pregunta por la materia lleva al Ser. Cuándo nos preguntamos qué es la materia, la vemos retroceder. Nos vemos conducidos a las moléculas, al átomo, a elementos cada vez más pequeños. El átomo mismo no es la materia ya que se descompone. Así, en la medida en que algo escapa a la ciencia, parece justificarse la pregunta por el Ser de la materia. Sin embargo, la ciencia ha terminado por proyectar la película en el aire. *Convivimos con objetos que no estaban antes, que no resultan del Ser*. Nuevamente: el camino de vuelta transforma al Ser en imposibilidad. Antes, sujeto y objeto consumían al Ser, pero ahora, al buscar la pantalla yendo hacia atrás, estos dos términos bailan en el aire, danzan solos. El Ser ni siquiera encuentra ya refugio en la materia.

Vayamos, entonces, a la importancia decisiva de la obra de Heidegger, su última etapa. Digamos rápidamente que la filosofía de Martín Heidegger es a la física contemporánea lo que Kant fue a Newton. Si hacia 1927, Heidegger publica un primer volumen preparatorio a la pregunta por el ser, en el camino de su meditación, y mediante lo que se dio en llamar la *Khere*, la vuelta, el giro, comienza a tachar la palabra Ser. El segundo tomo de *Ser y Tiempo* ya no puede publicarse. Carece de alcance: la materia se ha disuelto. Salimos, o estamos aun saliendo, del materialismo. En este sentido, el famoso existencialista llamado Ser-para-la-muerte⁴, tanto como gran

parte de lo que podríamos considerar la primera etapa de la obra de Heidegger, pierden algo de su importancia y alcance. Ese lugar vacío del Ser será interrogado a partir de la poesía, pero ya no se trata de volver al sentido del Ser o la *physis* para los griegos. La ciencia, insistimos, tornó imposible ese campo. Estamos pues en la disolución de la materia en fórmulas. Quizá todavía en un materialismo de la letra. Por esto, y según todo parece indicarlo, Heidegger comienza a escribir la palabra Ser tachada. Señalemos, asimismo, que la filosofía neo heideggeriana manifiesta una incomprendión del giro de Heidegger.

Veamos algunos sectores de la entrevista otorgada por Heidegger a *Spiegel*: "El desarraigo del hombre es un hecho. Sólo nos quedan puras relaciones técnicas. Donde el hombre vive ya no es la Tierra. Hace poco tuve en Provenza una larga conversación con René Char, el poeta y resistente, como usted sabe. En Provenza se han instalado ahora bases de cohetes y la región ha sido devastada de forma inimaginable. El poeta, que no es precisamente sospechoso de sentimentalismo y de glorificar el idilio, me decía que el desarraigo del hombre, que está sucediendo, es el final, a no ser que alguna vez el pensar y el poetizar logren alcanzar el poder sin violencia."

En esta misma entrevista, Heidegger reconoce el fin de la filosofía: "El imperio de la «im-posición» (*Ge-stell*) significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibilidad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades. Ayudar a comprender esto: el pensamiento no puede hacer más. La filosofía ha llegado a su fin."

Una tercera y última referencia:

"HEIDEGGER: La filosofía se disuelve en ciencias particulares: la psicología, la lógica, la politología.

SPIEGEL: ¿Y quién ocupa ahora el puesto de la filosofía?

HEIDEGGER: La cibernética.

SPIEGEL: ¿O la devoción, que se mantiene abierta?

HEIDEGGER: Pero eso ya no es filosofía.

SPIEGEL: ¿Qué es entonces?

HEIDEGGER: Yo lo llamo el otro pensar." (*Entrevista de Spiegel a Martín Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1996.)

IV. Lacan y Heidegger. Habiendo alcanzado este punto, debemos interrogar ahora la convergencia entre la obra de Lacan y la de Heidegger. Si el universo se halla disuelto, si hay "diversos", no podemos esperar que el psiquismo (el alma del mundo, el hombre) permanezca incólume. A lo que ocurre en un plano le corresponde lo que acontece en otro. El psicoanálisis, y desde Freud, está en la vía de practicar una disolución de la mente, del psiquismo. Solo basta prestar atención al término mismo

elegido por Freud⁵. El culmen de este movimiento, el cambio de paradigma, es conceptualizado de forma contundente por Lacan. Ya no se trata del interior del hombre, de lo que ocurre en su cabeza. El inconsciente, si debemos ubicarlo, se extiende entre la zona erógena y *lalengua*, y comprometiendo lo real del goce. El hombre es síntoma, *sinthome* (como escribía Lacan).

El psicoanálisis, repitámoslo, desde Freud, acompaña la disolución del psiquismo. No puede haber un pensamiento en la base del mundo. Esta idea es teológica. Así pues, y esto no es nada obvio, el psicoanálisis cumple una función histórica. Toma su lugar en la historia de las ideas. Esta función es paralela a la ciencia y converge con ella.

En la obra de Lacan, para decirlo directamente, los nudos borromeanos culminan esta idea. Son su forma más acabada. Muy tempranamente, el esfuerzo de Lacan con la topología ya iba en esa dirección. Y en un plano práctico, el corte de la sesión: no importa la subjetividad.⁶ El *sinthome* –insistamos en esto– es el hombre, lo que porta de más singular. “Es por intermediación del síntoma que podemos decir lo que es realmente ser un hombre, o sea, situarse por completo por el síntoma.” (Cf. J. Lacan, intervención en *Lettres de l'école freudienne de Paris*, 1978, nº 24, p. 249.)

La teoría de la transferencia, tal como se la encuentra en *Proposición*, toma desde entonces otro sentido y debe ser revisada. Si se admite que es casi inaplicable, que, para hacer una comparación, utilizarla en la clínica cotidiana, es como apelar a la teoría de Milton Friedman para manejar un quiosco, entonces, lejos de recusarla, hay que hallarle su objeto propio y verdadero. ¿Qué es lo que Lacan pensaba con ella? El *ex nihilo* que comporta, el alcance que se le otorga allí a la letra, nos indica la respuesta.⁷ Lacan piensa un campo que trasciende a la clínica analítica y que se atiene sobre todo a la descomposición del psiquismo. Y por esto es alguien en la historia del pensamiento.

Nos hallamos aquí en el punto álgido del encuentro entre Lacan y Heidegger.⁸

Notas

1. La filosofía, nacida en las colonias griegas del Asia Menor, surge inicialmente como una pregunta por el movimiento, el devenir, la generación y la corrupción. Unos siglos después, se instala como pregunta por el ser. En su origen, y en tanto conocimiento fundado, *episteme*, la filosofía no se diferencia mayormente de la ciencia. Con el correr de los siglos, las preguntas que le dieron origen son respondidas por la ciencia, especialmente por la Física del siglo XVII. Así, el movimiento termina siendo formulado por la física, la balística. En cierto sentido, la filosofía es una disciplina en retroceso. La ciencia avanza sobre su terreno y se apropiá de lo que fueron sus contenidos propios. Actualmente, vemos dos corrientes filosóficas que sirven aun de refugio: la estética y el análisis del lenguaje.

2. Con Descartes –que separa las letras mayúsculas de los números (abre la combinatoria científica, y no solo por este mero hecho), que intenta en sus análisis justificar los desarrollos sobre dióptrica, física, la teoría de los torbellinos, etc. (Koyré analiza ampliamente este punto en sus conferencias en El Cairo)– nace el sujeto de la ciencia. Esa suerte de conjunto vacío que la duda hiperbólica genera y cuyo acmé estamos viendo en el mundo globalizado. Kant, ciento cincuenta años después, justifica el sistema newtoniano. Es la filosofía que corresponde a ese momento del desarrollo de la ciencia. Las categorías a priori del entendimiento quedan en el lugar de un dios que tendría que tener acceso a los manuales de física para enterarse del orden del universo.

3. ¿Por qué Hegel es una figura en la historia de las ideas? Hegel, su figura del amo y el esclavo, es otro momento de la ciencia: el triunfo del esclavo es el de las letras minúsculas, las fórmulas. Y hay que reconocer que su enunciado del fin de la historia es hasta cierto punto irrefutable: el *Logos* ha dejado en el siglo XIX su lugar a las fórmulas. El fin de la historia no es una fantasía optativa. El *Logos* cumplió su ciclo, y alcanzó lo real bajo la forma de la letra. De ahí, pues, que Hegel sea el filósofo de la historia.

4. Si atendemos al hecho de que la muerte no tiene representación inconsciente, que es finalmente una creencia, el Ser-para-la-muerte no podría interesar del todo al psicoanálisis. O, en todo caso, interesaría como objeto de disputa. O bien, se transformaría, una vez pasado al corpus analítico ese existencial como concepto, en un término psicológico. En todo caso, en el mejor de los casos, llevaría al psicoanálisis hacia una dirección de conciencia. Por esto, Lacan habló en alguna oportunidad de "el-ser-para-el-sexo".

5. Las "figuras" freudianas de disolución de la psique (la disección de la personalidad psíquica, por ejemplo; el inconsciente, en general; la demonología freudiana, como se dijo), deben entenderse en la óptica que proponemos aquí en un sentido casi hegeliano.

6. Cfr., para este punto, el testimonio patético de Élisabeth Gebleesco, *Un amor de transferencia. Diario de mi control con Lacan*, ed. Cuenco del Plata, Buenos Aires, 2009. La autora dice en varias ocasiones, y no se oye hablar, que lacan "rechazaba la transferencia".

7. El límite impuesto por la estructura de la castración implica que el sexo deba plantearse como real. En otro lugar, hemos desarrollado la fórmula del Seminario: (a)/menos fi \equiv Fi/real. Esta fórmula liquida la sexualidad y el psiquismo como "interiores": el sentido se halla sustituido al sexo forcluido. (Cf., p.e., mi artículo, *Estructura del Seminario I y II*, en www.imagoagenda.com/contenidos/exclusivos.)

8. Asimismo, existe una importante convergencia entre Heidegger y Lacan en lo que respecta al sujeto de la ciencia, tanto como a sus efectos de segregación y su vinculación con el capitalismo. (Cf., p.e., J. Lacan, *Petit discours aux psychiatres*. Hay tr. cast. en ficha de la EFBA. La versión francesa puede bajarse del sitio Web de la ELP.)

II. LOS NEGADOS Y LAS EXISTENCIAS EQUIVOCADAS (Y UNA DIGRESIÓN SOBRE EL DIÁLOGO INTERIOR)*

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

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

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

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

El pollerudo por su parte vive bajo la protección de alguna mujer. En ese "duomo", bajo el que permanece, le da sentido a su vida. Por esto, cree firmemente en el título de una novela de Ballard: "La bondad de las mujeres". Su existencia se ve así amparada. Pero no es maricón ni lo viste su mamá. Desea una existencia

* El presente artículo fue publicado en la Revista Actualidad Psicológica N° 366, *La negación*, Agosto de 2008.

independiente y no se atreve a pegar el salto. La zona muerta que llevamos dentro2, el núcleo inercial propio del ser humano y tan patente en él –ese semimuerto que la práctica del psicoanálisis esquiva por buenas razones, y sobre todo por su efecto de boomerang–, tiene más fuerza que el impulso que lo inclina a abandonar las polleras. Por supuesto que esto corta abruptamente su performance sexual. No lo imaginamos “tirándosele encima a una mina”.

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

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

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

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

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

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

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

Un término de Freud describe ampliamente al negado: el “yo de placer purificado”. Este personaje no admite ninguna vulneración del placer. Incluso si hay que construir la escena primaria típica de un negado, esta es apacible, tranquila. Los padres cogen, sí, pero no pasa nada. No se mueven... Y él podría estar ahí o no, y es lo mismo. La escena primaria de la existencia equivocada, por su parte, es accidental, contingente. Un acto descarriado. Fue a partir de allí que salió de madre.

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

Por supuesto, dejamos aquí de lado otras formas descompuestas o más complejas del monólogo interior: el yo concernido como “él”, la autorreferencia en tercera persona, Y, asimismo, el “nosotros”, la tercera persona del plural, en lugar del yo, incluyéndolo (en este caso, más próximo de la neurosis). Las formas psicóticas, paranoicas, en las que la voz resulta cortada del monólogo interior (la alucinación, ni más ni menos) merecen también ser estudiadas en profundidad (sobre este punto sí existen algunas indicaciones en la teoría psicoanalítica⁴). Al revés, la oración, la súplica –en este caso, se habla al Otro– es otra forma de monólogo interior. Pero que linda con la palabra dirigida al otro.

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

Tampoco sabemos gran cosa del momento de constitución de la rumia interior. Por ejemplo, si aparece cuando desaparece el juego o se va desarrollando en la latencia, etc. Es difícil creer que pueda constituirse con anterioridad a la disolución del Edipo y la identificación al superyó. Sin embargo, nada impide que un niño de tres o cuatro

años siga jugando mentalmente con sus objetos, cuando cierra los ojos, y los haga hablar. Y, además, ¿qué 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 mentalmente⁵. Pertenecía, pues, al grupo de los que dialogan con otra persona. También podríamos curiosear, que ocurre en los sueños: cómo se representa en ellos el yo del soñante. Si está presente, o siempre ausente, o si se encuentra identificado, múltiplemente identificado (en todos los elementos del sueño, como quería Freud), y como se compadecen estas formas con el monólogo (diálogo) interior (si encontramos cómo hacerlo). El tema del niño imaginario –el “hermanito” que bien puede haber tomado el lugar del ángel de la guarda–, tan cinematográfico, está, se ve a simple vista, emparentado con estos temas.

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

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

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

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

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

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

Negados y existencias equivocadas participan de una posición en la vida, una forma de plantarse, que se prolonga en el ensueño materno. Al ser formas no reconocidas, denegadas, del dormir despierto –al llamar de algún modo al despertar esto se hace visible: uno quisiera sacudir de las solapas al negado y a la existencia equivocada, ponerlos en camino, hacerles de padre–, se sitúan eventualmente en relación con un sueño de otro. Y propiamente, como hemos dicho, con el sueño de la madre. No se diferencian mucho en esto de maricones, pollerudos, pelotudos y vestidos-por-la-mamá. Pero en estos cuatro últimos casos, el deseo materno es más inmediato. Ni falta que hace reconstruirlo. No hay lugar a deducirlo.

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

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

Por ejemplo, para concluir con un ejercicio de aplicación, al padre de Juanito (él, el pobre, tan vapuleado: merece ser recordado), agente y, si se quiere, coautor del olvido

*aliquis*⁷ (el *alguien* pegado a Signorelli en las *Obras Completas* de Freud, como por casualidad), cuando lo pescamos sorprendido, ¿qué le cabe?

Notas

1. Cf. Jean-Paul Valabrega, *El problema antropológico del fantasma*, en *El deseo y la perversión*, AA.VV., Sudamericana, Buenos Aires, 1968, esp. pp. 213-214. Valabrega, en este elogiable artículo especifica que las manchas, orzuelos, etc. remiten al esperma (paterno) que el niño recibe en su paso por el vientre materno, durante su gestación, a consecuencia del deseo materno de pene. Sigue así parcialmente la construcción realizada por Freud en el caso del hombre de los lobos.
2. J. Lacan, *El deseo y su interpretación*, lección del 26 de noviembre de 1958, inédito.
3. La apelación despectiva de “percentil setenta” –el percentil es una unidad de medida de los tests de inteligencia– se usaba, en cierta época, en la Carrera de psicología de la UBA (cuando todavía no era Facultad) para distinguir un grupo que sin llegar a la debilidad mental, que se sitúa por abajo de ese percentil, linda con ella.
4. Cf., por ejemplo, *El deseo y su interpretación*, *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).
5. Freud recrea y sustrae de la charla una conversación de un colega con un paciente: “Tú sabes muy bien, señor, que cuando eso ya no es posible pierde la vida todo su valor”, decía el paciente. En *Psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 757.
6. Para este punto, cf. J. Lacan, *Réponses à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse*, en *Cahiers pour l'Analyse* nº 3, Seuil, París, 1972, pp. 10-11. Leemos allí: “En cuanto la enfermedad es la neurosis, la ironía falla su función; el hallazgo de Freud fue haberla reconocido a pesar de todo, mediante lo cual la restaura en su pleno derecho, lo que equivale a la cura de la neurosis”.
7. Para este punto y en relación con este dato, cf. en *Le cas Nietzsche-Wagner*, de Max Graf, ed. Buchet/Castel y EPEL, París, 1999, el posfacio *Exoriare aliquis*, de François Dachet, esp. p. 133.

KHEREM
SEGUNDA PARTE

III. SOBRE LA TRADUCCIÓN DEL HEBREO KHEREM, A PROPÓSITO DEL SEMINARIO XI Y UNA PREGUNTA QUE DEBEMOS A SILVIA FENDRICK *

Anatema y Herem.

Anatema (del latín *anathema*, y éste del griego *Anάθεμα*) significa etimológicamente ofrenda, pero su uso principal equivale al de maldición, en el sentido de condena a ser apartado o separado, cortado como se amputa un miembro, de una comunidad de creyentes.

Era una sentencia mediante la cual se expulsaba a un hereje del seno de la sociedad religiosa; era pena aún más grave que la excomunión por que era desterrado y a su vez era maldecido. Su significado originalmente procede del griego, como una "ofrenda" a los dioses; posteriormente vino a significar:

Estar formalmente separado, desterrado, exiliado, incomunicado o innominado, a veces malinterpretado con el significado de maldito.

Primitivamente señalaba los objetos consagrados a los dioses, especialmente las ofrendas. Con el Cristianismo, pasó a significar "maldito, fuera de la Iglesia".

Se trata de la máxima sanción impuesta a los pecadores; no solamente quedan excluidos de los sacramentos, sino que desde ese momento se les considera destinados a la condenación eterna.

En el Antiguo Testamento, condena al exterminio de las personas o cosas afectadas por la maldición atribuida a Dios.

No es sencillo lograr una traducción óptima del término "anatema/anathema", sobre todo porque recientemente se lo ha vuelto a asociar con términos benévolos. El significado original de la palabra griega implicaba una "ofrenda a los dioses", algo de connotación positiva de acuerdo a los criterios espirituales de la Antigua Grecia. Cuando la palabra fue empleada en la Septuaginta (traducción al griego de las Escrituras originales en hebreo), el término anatema fue usado para traducir la palabra hebrea "herem":

"Herem" significaba (y significa) algo "olvidado", "fuera de límites", "tabú" o "dado irrevocablemente a la destrucción por no acepto"; también algo "maldito". La palabra hebrea fue utilizada en versos como Levítico 27:29 para referirse a cosas ofrecidas a Dios y también para referir a algo "fuera de límites" o "apartado del uso común u ordinario" (no religioso). A raíz de que la palabra griega "anatema" que significaba "ofrenda a Dios" fue usada para traducir la palabra "herem" en su contexto, se han presentado ciertas discrepancias en cuanto a significado y traducción. Tanto fue así que el significado de la palabra griega "anatema", bajo la influencia de su asociación con la palabra Griega "herem", fue eventualmente adoptado para dar idea de "separar" (siendo que 'heasdghhjklrfhrgyhgrem' en realidad tenía otro tipo de connotación: la palabra daba idea de algo "desterrado" o "algo considerado bajo el juicio y condenación de la comunidad". Desafortunadamente dentro de la lengua inglesa, no se

* El presente texto fue publicado en: facebook textos, el El Viernes, 26 de octubre de 2012 a la(s) 12:17.

encuentran términos afines, tampoco en el español. Por otro lado, de considerarse algo anatema como algo "maldito", el término "maldecir" en sí sugiere oscuros poderes y artes mágicas, las cuales siempre estuvieron prohibidas y condenadas en el Judeocristianismo. En la biblia, en el libro de Josué 6:15-19, se refiere el término a una ofrenda maldita, propiedad de Jehová, dicha ofrenda se haría maldita al que la tomase. En la antigua Grecia, un anatema era cualquier objeto o práctica reservados en un templo o apartados como sagrados para servicio a los dioses. En ese sentido la forma de la palabra fue utilizada una vez (en plural) en el Nuevo Testamento griego, en Lucas 21:5, "más tarde, cuando hablaban algunos respecto al templo, como estaba adornado de piedras hermosas y cosas dedicadas, dijo "en cuanto a estas cosas que contemplan, los días vendrán en que no se dejara aquí piedra sobre piedra que no sea derribada"". Donde ciertas traducciones versan "regalos" y otras, "ofrendas votivas". Asimismo el término "anatema" aparece en el Libro de Judith, donde es traducido como "regalo al Señor". En la Septuaginta la voz "anatema" es generalmente utilizada bajo los conceptos tomados del hebreo: la palabra *herem*, derivada de una raíz que por un lado significa (1) consagrar o devotar; y por otro lado (2) "exterminar". Ver (Números 18:14; Levítico 27:28, 29). Fue por la segunda acepción del término que la idea de exterminio se conectaba con la expresión "exterminio de naciones idólatras". El término "herem" tenía todo un espectro de aplicaciones. El anatema o *herem* era una persona u objeto irrevocablemente devoto o dedicado a lo mundano, por lo tanto, implicaba en sí la idea de destinado a la destrucción (Números 21:2, 3; Josué 6:17).

Ciertos eruditos aplicaron al término anatema el significado de un "objeto maldito". Hay como siempre una mirada alternativa: que la palabra griega "anatema", en estos pasajes, fue usada por los traductores de la Septuaginta griego para significar "ofrenda a Dios", sin las connotaciones negativas, pero es algo en terreno de discusión.

La mirada tradicional es que en el Nuevo Testamento la palabra anathema siempre implica deshonra, exclusión y castigo. En algunos casos un individuo pronuncia un anathema sobre su persona si en sí mismo valora ciertas condiciones inconclusas (Hechos 23:12, 14, 21). Ver: (1º Corintios 12:3; Gálatas 1:8, 9)

Bajo una mirada alternativa, de todas maneras, la palabra anatema en el Nuevo Testamento fue utilizada inicialmente en relación con su significado original de 'ofrecido a Dios'.

En Romanos 9:3, la expresión "anatema, separado de Cristo"- excluido de la compañía o alianza con Cristo- ha ocasionado muchas dificultades interpretativas. El concepto tradicional es que el apóstol aquí no expresa un deseo en sí, sino que intenta transmitir un sentimiento vehemente, mostrando cuán fuerte era su anhelo por la salvación de su gente. Bajo una mirada alternativa, Pablo está expresando el deseo de "ofrecerse a Dios" por Cristo.

El punto de vista tradicional es que la palabra anatema en 1º Corintios 16:22 denota que todos aquellos que no aman al Señor son objeto de odio y repulsión de todos los santos: ellos son culpables de un crimen que merece la más severa condena; ellos están expuestos a la sentencia de "destrucción definitiva del Señor". El punto de vista alternativo, es que Pablo está diciendo que aquellos que no aman al Señor deberían ser ofrecidos a Dios.

Con el transcurso del tiempo, para la Iglesia Católica el término "anathema" vino a significar una forma de extrema sanción religiosa bajo pena de excomulgar. La

instancia más temprana de aplicación de la forma está en el ayuntamiento de Elvira (c.306), y después de ello se volvió el método más común para la eliminación de herejes. Cirilo de Alejandría emitió doce anathemas contra Nestorio en 431. En el siglo V, se efectuó una distinción formal entre anathema y excomunión, donde la excomunión establecía excluir una persona o grupo de personas del rito de Eucaristía y atención al culto, mientras que anathema significaba una separación completa del sujeto del Cuerpo de Cristo.

El Código de Derecho Canónico, que abolió todas las penas eclesiásticas no mencionadas en el mismo Código (cánon 6), hizo al "anatema" sinónimo de la "excomunión" (cánon 2257). El ritual antes descrito no está incluido en el *Pontificale Romanum* posterior al Concilio Vaticano II

FREUDIANAS
TERCERA PARTE

IV. UN FOTÓGRAFO LEYENDO A FREUD

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

"En suma, Roma y Pompeya, en cuanto metáforas arqueológicas, ofrecen a Freud la imagen de dos regímenes de temporalidad diferentes, que ilustran ambos de manera complementaria el funcionamiento del aparato psíquico: por un lado un tiempo de la acumulación, la continuidad, la duración, la contemplación, la exposición, la sobrecarga –pero fragmentario–; por el otro un tiempo de la captación, el corte, el instante, el estallido, la unicidad –pero totalizador–. Indudablemente, la dificultad es que esos dos regímenes son exclusivos uno del otro: o bien Roma, la multiplicidad de las capas pero siempre parcelarias; o bien Pompeya, la integralidad preservada pero entonces singular. El sueño imposible, para Freud, es tener a las dos al mismo tiempo: la multiplicidad y la integralidad, Roma y Pompeya, la duración y el instante. Encontrar algo así como un "cambio en la dirección de la mirada", que articulara *juntos* a Roma y Pompeya. Porque el aparato psíquico, por su parte, evidentemente *es* esas dos cosas en una. Todos nosotros, en el fondo de nuestra psique, tenemos una Roma y una Pompeya, indistintas, interiores, íntimas. Las trazas mnémicas sepultadas en nuestro inconsciente están *a la vez* siempre *todas* ahí, y siempre *enteras*. Únicamente su ascenso a la superficie es selectivo. Todas las virtualidades están registradas, pero las actualizaciones en la conciencia, las *revelaciones*, se hacen de manera puntual, según mil procedimientos, que son como otros tantos filtros (actos fallidos, sueños, lapsus, fantasías, asociaciones, proyecciones, etc.)." (p. 283)

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

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

Dubois concluye que ha invertido el juego de metáforas, por placer si se quiere. Es la fotografía misma la que se revela, entonces, como "un dispositivo psíquico de primera fuerza" (p. 292).

GLOSAS
CUARTA PARTE

V. UNA SERIE DE PREGUNTAS A TEXTOS*

Un párrafo del seminario XV para comenzar: "Ce que déclenche l'interpretation n'est pas toujours bien net quant à ce dont il s'agit, si ce sont des réalités de vie ou de mort. Ce vers sur quoi je vous aurais cette année, si j'eus pu parler de l'acte psychanalytique jusqu'au terme, c'aurait été pour vous dire que ce n'est pas pour rien si je vous ai parlé du désir su psychanalyste, car il est impossible de tirer d'ailleurs que du fantasme du psychanalyste et c'est cela qui peut assurément donner un petit peu le frisson, mais nous n'en sommes pas à ça près par le temps qui court que c'est du fantasme du psychanalyste, à savoir de ce qu'il il y a de plus opaque, de plus fermé, de plus autiste dans sa parole que vient le choc l'où se dégèle chez l'analysant la parole, et où vient avec insistance se multiplier cette fonction de répétition où nos pouvons lui permettre de saisir ce savoir dont il est le jouet"

¿Por qué dejó en reserva ese término? ¿Qué relación guarda con el relámpago que ilumina la zona oscura que deja el análisis personal? ¿Cómo llega a interferir y actuar sobre la progresiva autonomización que adquiere el dispositivo del pase respecto del análisis personal? (Dado que, supongo, todos aceptamos que debe haber un análisis previo, por muy autónomo que se plantee luego el dispositivo.) ¿El fantasma del analista tiene relación con el "truco" que debería adquirirse en el análisis y que permitiría disolver el síntoma, hacerlo perder eficacia, y buscaba obstinadamente en los testimonios y nunca encontró? (Recordemos que esto, al menos en parte, forma parte del fastidio que hace finalmente a Lacan disolver la EFP.)

* El presente texto fue publicado en: facebook textos, el Domingo, 11 de noviembre de 2012 a las 19:59.

VI. TRÍPTICO PARA EL OBJETO PERDIDO

El concepto de isomorfismo y su vínculo con la escritura, en la Letra 9, aclara tanto la posición del analista como el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en Freud, el objeto sea una construcción, una letra. Su característica principal no es entonces la pérdida. Esta función algebraica unida al isomorfismo retoma cuestiones referidas al fantasma y su escritura: a saber, la marca y la lectura del sujeto que permite la separación del objeto. Se halla en la intervención de Lacan al trabajo de Leclaire, *El objeto (a) en la cura* (pp. 445-450). Un paso más y alcanzamos al Breve discurso dirigido a los psiquiatras (existe una versión castellana de la EFBA). Recomendaría leer ambos textos conjuntamente. El isomorfismo en contrapunto, haciendo pendant, con la homotopía (en Breve discurso...). Son conceptos poco trabajados. La homotopía significa que el (a) se produce en el lugar de la castración, la cubre. Enmascara la subducción significante del falo. Todo esto, por supuesto remite al grupo combinatorio que constituye al (a).

Entonces, si quedan fuerzas para un tríptico, hay que dirigirse al encuentro del objeto fálico: la antropía (neologismo de Lacan: el hombre y la pérdida) se halla en *Excursus*, un texto de los “periféricos” (en *Bulletin de l'Association freudienne*, nº 18, París, 1986, pp. 8 ss.). Este texto, destinado a la audiencia italiana, permite acceder fácilmente a la razón que hace a la heterogeneidad de $\neg\varphi$ respecto del resto de objetos (a). Y no es fácil justificar ese hecho. La batería que se obtiene permite sin mayor dificultad barrer la doxa, mutar la base de lectura de Lacan y producir un abecé mejor y más actualizado que los que circulan. El antropomorfismo del fantasma que resulta de estos desarrollos obliga a revisitar el Estadio del espejo, y darle otro valor. El abordaje del seminario adquiere otra perspectiva y ya no se entra a Lacan como un elefante... El plano central del tríptico muestra la imagen antropomorfa. Sobre ella se pliegan el isomorfismo y la homotopía. El conjunto fuga hacia la castración, tras bastidores. Extraigamos una sola consecuencia: si el analista funciona como un (a) sin relación al goce –puesto que la $\neg\varphi$ ha sido excluida en razón del isomorfismo– y si la función fálica decide la constitución del objeto genital –el lugar desde el cual se desprendía lo parcial deviene parcial–, se sigue que la posición del analista es pregenital. El analista es un perverso isomorfo –quizá sea la nueva forma de perversión producida por el análisis y que Lacan tanto anhelaba; la literatura analítica en parte lo testimonia: el *écrivain*–, al menos durante un tiempo, hasta que lo alcanza la santidad. Y el amor de transferencia es infantil, por razones ajena al dispositivo y la regla de abstinencia. De dónde la importancia del análisis del analista y la confrontación que de él resulta con la escena primaria.