

4

ENSAYOS IV

Lectura de "Kant con Sade" y otros escritos



Carlos Faig



Lectura de "Kant con Sade" y otros escritos - Carlos Faig

ISBN 978-987-3630-03-5



Serie de Textos

Ricardo Vergara
Ediciones

CARLOS FAIG

ENSAYOS IV

LECTURA DE “KANT CON
SADE” Y OTROS ESCRITOS

Ricardo Vergara
Ediciones

Faig, Carlos

Lectura de Kant con Sade y otros escritos. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RV Ediciones, 2014.

120 p. ; 200x140 cm.

ISBN 978-987-3630-19-4

1. Psicoanálisis.

CDD 150.195

Fecha de catalogación: 08/05/2014

A Joyce, Mankell y Haruki

Coordinación Gráfica: Ricardo Vergara

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

email: vergararav@gmail.com

Facebook: Ricardo Vergara Ediciones

Buenos Aires, República Argentina

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Todos los derechos reservados.

® Ricardo Vergara, Ediciones

® Carlos Faig

Impreso en Buenos Aires en el mes de junio de 2014

La Imprenta Ya, Florida, Prov. de Buenos Aires

Índice

Lectura de <i>Kant con Sade. La ley moral y el imperativo del goce.....</i>	9
Espejos.....	29
Pasaje al acto y acting out.....	36
Digresiones sobre la ilación de <i>La angustia</i>	43
La transferencia en el niño.....	50
Toponimias clínicas.....	62
Autómatas, animales sin razón y segregación.....	73
Sinopsis de <i>Proposición</i>	81
Apéndices a Sinopsis de <i>Proposición</i>	85
Dos reglas técnicas en el seminario XIV.....	94
La ciencia ficción a partir de una referencia literaria de Lacan.....	97
Reiteraciones en <i>Posición del inconsciente</i>	100
Presencia del <i>Trieb</i>	102
El agujero fálico.....	106
Origen de los artículos.....	111

Lectura de *Kant con Sade. La ley moral y el imperativo del goce*

¿Cómo se presentan, corrientemente, divididos los textos? Esta cuestión suele pasarse por alto, no es algo a lo que se preste atención, sobre todo en una primera lectura. Pero, cuando se intenta situar la demostración principal de un texto, los poros por donde respira y las articulaciones que tiene, se torna de primera importancia. Y en la medida misma en que se va aprendiendo a leer, con el tiempo, surgen unidades mayores. Estas son las que nos importan ahora: toponimias. El texto compuesto por grandes sílabas, en lugar de párrafos, que forman una oración. Al inicio, en las lecturas universitarias, se subraya, se incorporan las citas. Y la crítica del texto suele ser extrínseca, se lo aborda desde afuera, se lo remite a otros autores, a otros desarrollos.

Un artículo está dividido tipográficamente –me refiero aquí a una cuestión lindante con el aspecto editorial– por números romanos o arábigos que aparecen arriba del texto, de las líneas escritas, o al costado, donde se halla la sangría de los párrafos después de cada punto y aparte, por subtítulos, o por tres asteriscos. Además, puede estar dividido por espacios. Esto se obtiene, de la manera más simple, dejando dos o tres interlíneas en blanco. Y, por supuesto, hay combinaciones diversas de todos estos métodos. *La dirección de la cura*, por ejemplo, está dividida en capítulos con números romanos y subtítulos, y el interior de cada capítulo está dividido por números arábigos en

parágrafos. Maurice MerleauPonty, el texto de Lacan que había publicado *Les temps modernes*, está dividido en párrafos únicamente con números arábigos al costado.

Kant con Sade está dividido en quince párrafos por espacios en blanco. Voy a intentar situar los pasajes entre esos párrafos para leer no sólo lo que está escrito sino también lo que está deslizado; o bien, para leer unidades mayores –como anuncié antes– que las que se alcanzan habitualmente.

I. Antes de iniciar esa lectura querría aludir a un antecedente de la comparación que hace Lacan. Se trata de un libro bastante conocido de Adorno y Horkheimer llamado *Dialéctica del iluminismo*, que aparece en Estados Unidos en 1944, y tiene una versión europea de 1947. Este texto, a pesar de que su tesis dista mucho de la de Lacan, muestra en ciertos puntos una convergencia notable. No sabría decir si Lacan no lo cita porque lo ignora o prefiere no recordarlo.

La tesis de Adorno y Horkheimer hace de Sade el punto culminante de la empresa de formalización de la razón occidental. Sade ilustra, en esa perspectiva, el manejo del prójimo como una cosa. El desarrollo del texto empalma luego con el nazismo.

En la página 119 (edición de Sudamericana, 1988) –respecto del parentesco de este libro y el artículo de Lacan–, los autores dicen: “‘La apatía (entendida como fuerza) es un presupuesto indispensable de la virtud’, dice Kant, distinguiendo –en forma no muy diversa de aquella en que lo hace Sade– esta ‘apatía moral’ de la insensibilidad como indiferencia a los estímulos físicos”.

El artículo prosigue citando la *Metafísica de las costumbres*

y *Juliette*, en sectores de esos textos que remiten a la apatía. Este tema, como ustedes saben, es uno de los puntos de la comparación que Lacan realiza.

II. El primer párrafo del artículo de Lacan aborda un cambio histórico en el principio del placer. Kant figura el punto de viraje de este cambio –el punto cero–, mientras que Sade es el que da el paso inaugural. *La Crítica de la razón práctica* aparece en 1788 y *La filosofía en el tocador* en 1796. El camino hacia el Bien ya no transcurre en términos de un “Se hace lo mejor posible”, vira hacia lo imposible. Este punto es importante –lo voy a retomar más adelante– para situar por qué este escrito de Lacan está relacionado con el origen del concepto de plus de gozar.

El segundo párrafo aborda el viraje de Kant en términos de su observación filológica. Kant distingue *wohl* (bienestar) y *Gute* (el bien como objeto de la ley moral). El Bien moral aparece por antítesis, como paradoja. Tiene un fundamento invertido. Así pues, este punto se ocupa del objeto del Bien en Kant.

En este segundo párrafo hallamos también una referencia complicada a la característica analítica de la deducción de la máxima kantiana. Al análisis –al movimiento deductivo que va de las consecuencias a los principios–, Lacan le opone una “máxima” sintética: “Viva Polonia, porque si no hubiera Polonia no habría polacos”. El propósito de Lacan es mostrar por qué el objeto de la ley moral va a desaparecer en todo el desarrollo kantiano: no existe ningún principio que permita deducirlo, puesto que Kant esquiva el movimiento de síntesis.

El tercer párrafo establece la seriedad de la máxima

sadiana. El panfleto en el panfleto, el “Franceses un esfuerzo más si queréis ser republicanos”, dentro de la *Filosofía en el tocador* es comparable al sueño en el sueño, luego a la pesadilla y a lo real. No es para ser tomado en broma. Además, ninguna legalidad positiva podría rebatir la máxima del derecho al goce puesto que esa misma legalidad podría fundarse en ella como su principio. Tampoco la dificultad para generalizar la máxima es una objeción puesto que ésta aspira a la universalidad y no a la generalidad.

Por lo demás, la máxima no admite reciprocidad; como el imperativo categórico de Kant implica: a) el rechazo de lo patológico, y b) su forma es toda su sustancia.

Que la máxima nos sea impuesta como al Otro –según expresa Lacan– implica que no requiere nuestro consentimiento, se establece con absoluta independencia de lo que opinemos de ella.

Este párrafo termina mencionando la cruz de la experiencia sadiana. Pero el examen de esta cruz se suspende en el inicio del párrafo cuarto. Hasta aquí tenemos entonces los párrafos segundo y tercero como desarrollos de la comparación planteada en el primero en función de un dato histórico.

El cuarto párrafo se ocupa de tres comparaciones entre Kant y Sade: a) el dolor es rechazado tanto por Kant como por Sade, que se igualan en esto a los estoicos; b) el objeto desaparece en Kant –para que no imponga la idea de sujeto y con ello introduzca el goce de Dios– y está en primer plano en Sade; c) la reintroducción del goce de Dios lleva al tema del ser supremo en maldad. Pero, nuevamente un tema es dejado en suspenso –antes fue la experiencia sadiana y su cruz–: el

examen de la malignidad de Dios es postergado. Los dos temas que Lacan no aborda serán retomados en el primer esquema del fantasma sadiano.

El quinto párrafo vuelve a la función de la presencia en el fantasma de Sade (que más adelante será la petrificación del goce), pero enuncia que aun así el ser es un ser de carne (sometido al placer, alguien para quien demasiado placer es displacentero). A partir de allí, Lacan busca en el dolor un elemento que proporcione un ciclo más largo que el del placer. Esto define la función del instrumento y permite pasar al párrafo sexto.

Este párrafo se halla subdividido en dos partes. La primera examina la forma desarrollada del esquema del fantasma sadiano: el vel (la voluntad de goce) y los términos que se ubican sobre el esquema. La segunda parte, más extensa, se ocupa de la forma sucinta del modelo que refiere sólo a dos términos: S y a.

Este esquema y el segundo los voy a retomar cuando termine de establecer la ilación del texto. Por el momento me basta decir que simula la restitución del objeto a la nada. De allí que aparezcan temas como los de la monotonía de la víctima, la afánisis retrocedida infinitamente, el suplicio eterno y la segunda muerte. El instrumento, podemos decirlo así, se hace significante del límite.

Con el párrafo séptimo se presenta una de las articulaciones más difíciles del texto. Lacan comienza a reivindicar la pulsión de muerte en Freud y luego pone cuatro ejemplos en principio incomprensibles: el budismo, los melancólicos, los sueños de renacimiento y la tortura que significa que nos obliguen a pensar nuestra vida cotidiana como eterna. Este salto obedece a

que el escrito realiza aquí una comparación entre Sade y Freud. Lacan compara el primer esquema del fantasma sadiano, la simulación de la restitución a la nada, con la pulsión de muerte freudiana. En ambos autores se trata de algo que no llega a cero, que no vuelve a la nada. (En el Seminario VII Lacan dice que la pulsión de muerte es una sublimación creacionista, es decir, *ex nihilo*.) De allí también los cuatro ejemplos. En todos ellos hay algo que no termina. Los ciclos de reencarnación del budismo, el muerto que cargan los melancólicos, los sueños de renacimiento, y la eternidad de la vida cotidiana muestran ese punto de no retorno donde algo impide la restitución a la nada. Una vez situado este párrafo, cuando se comprende su sentido, se ve que es digresivo, por importante que sea lo que enuncia.

El párrafo octavo muestra un cuarto de giro sobre el primer esquema, y produce así el segundo esquema del fantasma sadiano donde el deseo apunta a la \$. Aquí se trata de la delegación del derecho al goce a los republicanos. En esta parte del texto Lacan examina tres términos: V, S y \$. Vamos a ver después qué personajes ocupan esos lugares. Veremos también que en este esquema –más literario que el otro– Sade se sustituye al legislador, al padre, e incluso al Creador.

Respecto del párrafo noveno, es decisivo notar que comienza hablando del objeto (a), porque es el término que faltaba en el párrafo ocho. Lacan divide a propósito su comentario entre tres términos de un lado y uno del otro para introducir –con el (a) separado del resto de los términos– el tema de la ley. En cuanto obtiene \$, el sujeto como significante faltante, efectivamente desaparecido, Lacan introduce el problema de la ley moral.

A continuación, el texto examina la primera parte del doble apólogo de Kant (en la edición de Losada se encuentra en la página 36). Este apólogo se expresa en una alternativa: si el amante va a pasar la noche con su amada, lo espera la guillotina; cuando deja a su amada lo matan.

Lacan discute el primer tiempo del ejemplo de Kant con una frase en latín: *Et non propter vitam vivendi perdere causas*. Por preservar la vida no debemos perder la razón de vivir.

En el *Seminario VII* la objeción al apólogo es otra. Si el amante va a pasar la noche en términos de goce y no de placer todo cambia. El goce es un mal. Si la corta en pedacitos, por ejemplo, la guillotina sería el resultado natural y más justo de ese acto.

En el párrafo diez Lacan enuncia tres razones con las que podía haber discutido el apólogo pero que son menos seguras. La primera de ellas consiste en que el amante sea Sade (la va a cortar en pedacitos, como decía antes), pero Pinel viene a objetar que se trata de locura moral, según su diagnóstico de Sade. La segunda posible objeción que Lacan no presentará es contraria a la anterior. La constituyen los llamados derechos del hombre. Estos derechos equivalen a un “Nadie puede impedirme gozar de mi cuerpo”. Y el goce que resulta, como se sabe, es tan limitado que Lacan lo compara a la libertad de desear en vano: la dama no está en juego. Por esto, esta vía tampoco sirve. La tercera objeción es el amor cortés (tampoco ahora la dama sería alcanzada), pero para practicarla –dice Lacan– hay que ser erudito y, en este terreno, ese llamado equivale a la entrada de los payasos. Con el amor cortés, sitiando a la dama del apólogo sin consumar el acto, no habría guillotina. Este párrafo es, pues, digresivo. La ilación del texto de Lacan podría saltararlo y pasar directamente al párrafo número once.

En esta parte, continuando el plan del texto, Lacan analiza el segundo tiempo del apólogo de Kant. Y este consiste en que el tirano pide a un súbdito que dé falso testimonio para condenar al acusado. La objeción de Lacan es que el testimonio bien podría ser verdadero. Esto plantea en su punto más álgido el deseo del tirano, ¿hay que satisfacerlo si la verdad nos excusa?

En el parágrafo duodécimo hay un punto de llegada del texto, una conclusión de la comparación. Este parágrafo tiene sólo tres líneas (página 785 de la edición Seuil). Si no hubiéramos seguido hasta aquí la ilación del texto no estaríamos en condiciones de entender por qué Lacan escribe un apartado de tres líneas. Lacan privilegia el deseo sobre la ley moral y aduce que el psicoanálisis no podría desconocer la relación del deseo con la verdad.

El parágrafo trece remata la comparación entre Sade y Kant. Sade se adelanta a Kant en el tema de la felicidad en el mal. Lacan reivindica y prefiere a Sade, y no lo oculta.

Pero el parágrafo siguiente, el penúltimo, limita –y esto es importante para situar al artículo respecto del Seminario VII– la figura de Sade. ¿Hasta dónde nos lleva Sade en la experiencia del goce? Lacan se muestra escéptico respecto de la experiencia sadiana.

Este parágrafo está dividido en dos partes: la vida de Sade es una de ellas, la obra es la otra. La educación y la virtud son los dos temas preponderantes del examen de la obra. En este punto encontramos también una referencia literaria a Renan –otra comparación–: a Sade le falta el sentido del humor que Renan ilustra.

El último parágrafo, en el estilo del título de Klossowski, invoca a *Sade, mi prójimo*. El divino Marqués se niega

a aceptar la pena de muerte, lo que le vale unos cuantos años de cárcel. Retrocede ante la Caridad: no matarás. Lacan concluye que Sade se somete a la ley. Así, encontramos que los dos últimos párrafos relativizan al vindicado.

Antes de dividir el artículo en cuatro partes –se puede incluso ponerle subtítulos–, quiero insistir en tres de los pasajes entre los párrafos que creo más importantes.

El primero remite a la ilación de los tres primeros párrafos. El pasaje entre el primer parágrafo y los dos siguientes se establece por el fundamento invertido del Bien moral. En Kant esto aparece como la pura forma de la máxima (cf. segundo parágrafo), y en Sade aparece en términos de puro objeto (cf. tercer parágrafo). Así se inicia la comparación entre Sade y Kant: entre la máxima universal y el objeto petrificado.

Es importante situar este pasaje porque va a llevar a la elaboración del concepto de plus de gozar. El sujeto, por la inversión del principio del placer, ya no está regido por "hacer lo mejor posible" sino por lo imposible. La acción no lo aproxima ni lo aleja del Bien: es en sí y de por sí sustitutiva.

Una segunda articulación importante, sobre todo para la lectura, se presenta entre los párrafos seis y siete. Se basa, como dije antes, en la pulsión de muerte como sublimación creacionista. En este salto del texto uno corre el riesgo de extraviarse porque el artículo entra en una digresión de golpe, y no se sabe bien de qué está hablando allí Lacan, si es que no se resitúa como una comparación entre Sade y Freud. Pero, en cualquier caso, este pasaje no tiene la misma importancia que el anterior.

Finalmente, entre los párrafos ocho y nueve es importante observar que Lacan comenta tres términos del esquema en el

parágrafo ocho y el objeto (a) –el cuarto término– lo comenta en el nueve, junto con la ley y el primer tiempo del apólogo de Kant. La ilación del texto aparece dada por los cuatro términos del esquema. Además, al dividirlo así, Lacan hace resaltar que sólo aborda la ley moral en correlación con el (a), es decir, en correlación con el goce.

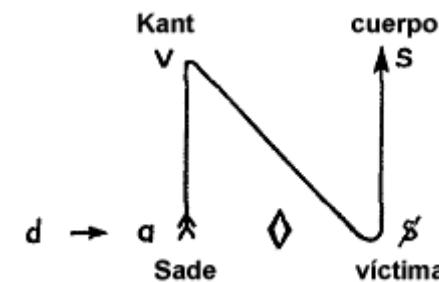
III. Podemos ahora dividir el texto en cuatro partes. La primera plantea la comparación entre Sade y Kant, y comprende los primeros tres párrafos (y quizás también el cuarto). La segunda división se extiende desde el capítulo cuatro (o cinco) al nueve, y se ocupa de los esquemas del fantasma sadiano. La tercera examina los dos tiempos del apólogo de Kant. Es curioso observar que tanto la parte de los esquemas como la de los apólogos tienen un parágrafo digresivo (el siete y el diez respectivamente) que podría ser eliminado sin alterar demasiado el texto. Finalmente, entre los párrafos doce y quince el tema es la posición de Sade, su estatuto.

Hecha esta subdivisión se ve que el artículo es un prólogo clásico, aunque parezca raro si atendemos al envenenado estilo que Lacan dirige no ya a los psicoanalistas sino a los temblorosos lectores de Sade. Lacan comienza por ubicar temporalmente al autor y su obra (en comparación con Kant, *Filosofía y Crítica*), sigue comentando *La filosofía* (que es la obra para la que escribe el prólogo), en medio hay un poco de psicoanálisis aplicado, y para concluir hallamos una reivindicación del autor (por sobre Kant), y, una crítica de sus limitaciones –en función de referencias literarias a otros sectores de la obra de Sade y otros autores–.

Es un prólogo hecho y derecho; pero, además, Lacan lo

escribe por otras razones que vamos a ver después de abordar los esquemas del fantasma.

IV. El primer esquema del fantasma sadiano, si ponemos los nombres que corresponden sobre él, resulta ser así:



El secreto del funcionamiento del esquema –aparte del fantasma– es la V que simboliza el vel y también la voluntad de goce.

La disyunción del vel se aplica sobre el sujeto dividido y el sujeto bruto del placer, el sujeto patológico (es decir, el *pathos*, el cuerpo). Pero esta disyunción se reunifica en el instrumento: (a). Así tenemos que el funcionamiento del esquema en su estado desarrollado equivale al sucinto. Si el fantasma divide y reunifica al sujeto, el esquema del fantasma sadiano desarrollado con sus cuatro términos hace exactamente lo mismo.

Entonces, ¿por qué los términos tendrían que ser necesariamente cuatro? No es evidente que el esquema deba ser obligatoriamente cuaternario. En todo caso, lo cierto es que la

voluntad de goce y el sujeto patológico permiten establecer la comparación entre la *Critica de la razón práctica* y el sadismo: la ley moral y el deseo sádico no se detienen en el cuerpo. En ese sentido el piso superior del esquema es ante todo una tematización –tendiente a lograr un parentesco entre los autores en cuestión, como dije antes– y, por tanto, su presencia no es esencial al funcionamiento del esquema, podría no estar.

La d y la flecha indican la función de la causa. Estos elementos, al permanecer fijos en su posición, permiten rotar al esquema, como veremos.

En este esquema se trata del deseo de Kant. El deseo de Kant es evidenciado, provocado, por Sade que cumple el papel de instrumento. Me remito a la página 347 de la edición de Siglo XXI (la edición antigua, antes de que se reordenara cronológicamente siguiendo la publicación de Seuil) y a la página 775 de la edición de Seuil: “Así Kant, puesto en interrogatorio ‘con Sade’, es decir con Sade haciendo oficio, para nuestro pensamiento como en su sadismo de instrumento, confiesa lo que cae bajo el sentido del ‘¿Qué quiere?’ que en lo sucesivo no le falta a nadie.”

La misma página que acabo de mencionar contiene el desarrollo del tema del vel al que aludí antes.

Aunque hay dos esquemas, el “fantasma fundamental” – si me permiten llamarlo así– de Sade se juega en el primero de ellos: es el suplicio eterno. El segundo esquema es más literario; es lo que Sade dice (escribe) de su fantasma en su obra. Y figura, por tanto, un esfuerzo de Sade por ubicarse en él.

¿Por qué el suplicio eterno? Porque el objeto (a) aparece como causa, y en la medida en que causa al sujeto, es decir

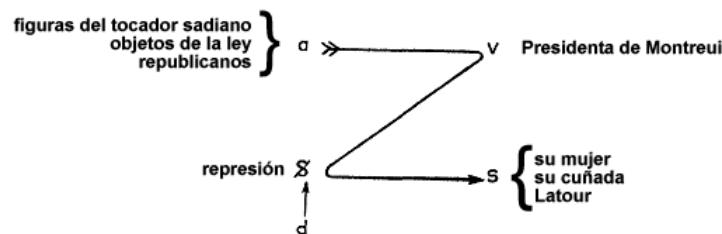
en la medida en que causa a un significante, toda vez que ese significante sigue presentándose no hay afánisis. La desaparición del sujeto es anunciada e, inmediatamente, postergada. El límite –que coincide en esta particularización con el sufrimiento impuesto por el instrumento– es infinitizado, “hecho retroceder infinitamente”. Por esto el texto prosigue examinando la cuestión de la segunda muerte: “La exigencia, en la figura de las víctimas, de una belleza siempre clasificada como incomparable (y por lo demás inalterable, cf. más arriba), es otro asunto, que no podría despacharse con algunos postulados banales (corrijo aquí la versión castellana que dice: ‘que podría despacharse con algunos postulados banales’) pronto impugnados, sobre el atractivo sexual. Más bien habrá de verse en esto la mueca de lo que hemos demostrado en la tragedia, de la función de la belleza: barrera extrema para prohibir el acceso a un horror fundamental. Piénsese en la *Antígona* de Sófocles...” (cf. p. 348).

El objeto se presenta como significante del límite y simula la restitución del ser a la nada. En este aspecto el escrito de Lacan produce una comparación –otra comparación– entre Sade y el cristianismo. En un sector del seminario VII leemos: “(El objeto) es el poder de un sufrimiento que no es más que el significante de un límite, a saber, el punto donde es concebido como una detención, como algo que nos afirma que lo que es no puede volver a entrar en esta nada de donde ha salido. Es el límite que el cristianismo ha erigido respecto de otros dioses, la imagen de la crucifixión” (la referencia que cité está en la página 304 de la edición Seuil).

El esquema simula, entonces, la aniquilación de la potencia significante, la aniquilación de la creación *ex nihilo*.

En el segundo esquema los personajes se ubican del

siguiente modo:



El tema del vel aparece aquí en las páginas 350-351 de la edición castellana y 778-779 de la edición francesa.

Este esquema da cuenta, y esto vale como título, de la ley en Sade (cf. p. 352 de la edición de Siglo XXI y 779-780 de la edición Seuil). En este esquema es Sade quien padece a Kant al tener que enunciar su regla del goce siguiendo sus indicaciones. “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él”, tal la formulación del derecho al goce en Sade según la enuncia Lacan (cf. p. 340 de Siglo XXI).

El derecho al goce se ve elevado así al estatuto de ley. Sade se sustituye al legislador en tanto el deseo se hace ley. Por allí mismo se sustituye al padre y al Creador – transportando este movimiento a un terreno más edípico–. En este punto se produce un juego entre uno y otro esquema, una suerte de doble juego. El primer esquema simula anular la creación (*ex nihilo*), el segundo –renegación mediante– nos presenta a Sade como Creador. En todo caso, desear más allá de todo límite termina apareciendo como una defensa: el deseo hace la ley.

En comparación con el primer esquema, el segundo resuelve el problema de la afánisis: el sujeto desaparece por completo, se produce como falta de significante. Esto ocurre porque la función de la causa concierne ahora al sujeto que en tanto falta de significante tiene que ponerse en regla con sus deseos (no digo: propios). Es la represión en tanto falta el significante.

En la medida en que el significante del sujeto falta, el sujeto es *causa sui*, es causa de sí; antes estaba alienado por estar representado por el Otro, por el significante. Con este sujeto, *causa sui* –en el texto esto aparece tematizado en parte por “la voz de dentro”, un significante domesticado, o algo que es propio del sujeto–, no alienado, literalmente: no tomado por el Otro, Lacan sale al encuentro de la ley moral kantiana y sus condiciones: autonomía, libertad, e imperativo categórico. La autonomía se ve ante todo objetada por la acción heterónoma del objeto; la libertad padece el mismo desconocimiento de la exterioridad del objeto; y el título de imperativo categórico valdría más si se aplicara al deseo.

¿Qué debe alcanzar el sujeto? Sin duda, los objetos de la ley. Estos objetos son –según la descripción de Sade– las “camas redondas”, las figuras del tocador sadiano, los habitantes de su república y sus prácticas más o menos abyectas. Sade tiene que encontrarse en medio de esos deseos.

En este esquema el vel aparece ocupado por la Presidenta de Montreuil, la suegra de Sade. Esta buena mujer es quien se encarga de que el Marqués pase unos cuantos años de su vida en prisión, es decir, separado de Latour (que era su valet), su cuñada, y su mujer, que son las figuras del sujeto bruto del placer y se caracterizan por su fidelidad a Sade. La reunificación, por supuesto, se produce en la república sadiana.

Así pues, resumiendo: el primer esquema introduce el puro objeto; y el segundo la máxima universal. Son el instrumento y la ley. En esto se ve por qué los esquemas siguen a los cuatro primeros párrafos.

Podemos abordar, llegados a este punto del comentario, todos los matices de la comparación de Kant con Sade, que es muy amplia:

–En su nivel más general y obvio, Lacan compara moralidad (Kant) e inmoralidad (Sade);

–Ya vimos la distinción entre *whol* y *Gute* y el tema correlativo de la felicidad en el mal;

–La formulación a la moda kantiana del derecho al goce (al “tú debes” de Kant se sustituye el goce imperativo) que comentaba en el segundo esquema;

–Sade se hace instrumento para Kant (cf. primer esquema), y de aquí deriva la comparación entre la pura forma y el puro objeto así como la idea de que el fragmento amputado tiene función de causa en la razón práctica (cf. pp. 346-347 de la edición castellana);

–El deseo, por esto mismo, va contra el sujeto patológico tanto o más que la ley misma;

–En esa línea, hay destrucción del objeto en Kant (rechazo del *pathos* y de todo lo bueno que pudiera provenir de la ley) y en Sade;

–Kant y Sade coinciden también en la reivindicación de la apatía, punto que cité al comenzar en relación al texto *Dialéctica del iluminismo*;

–Finalmente, la autonomía de la ley en Kant se contrapone a la heteronomía en Sade (cf. p. 342).

V. Dejando de lado el valor de prólogo que el artículo tiene, Lacan produce aquí tres demostraciones (que yo llamaría intrínsecas) y una demostración que es, hasta cierto punto, extrínseca al texto. Las primeras dos demostraciones remiten, una a la discusión de la ley moral que comenté antes, y otra a que el perverso –en el sentido vulgar de la palabra, en la acepción corriente: el que corrompe las costumbres, subvierte valores aceptados, se burla de la ley, etc.– está sometido a la ley como cualquiera.

En la tercera y principal demostración se trata de que *el sadismo y el masoquismo no constituyen posiciones recíprocas* ni reversibles. El cuarto de giro de los esquemas impide que pueda pasarse de una a otra especularmente.

La demostración extrínseca ataña a que este texto se ubica en el origen de la invención del concepto de plus de gozar –y por esto refuta la articulación de la trasgresión con el deseo, propia, por ejemplo, pero no únicamente, del Seminario VII–.

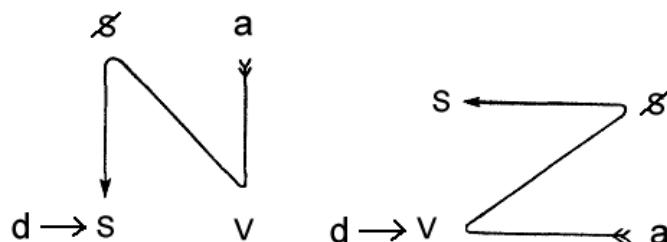
En el estilo de Sciarreta, podemos preguntarnos por qué el título es *Kant con Sade* y no *Sade con Kant*. Y la respuesta es fácil: si fuera *Sade con Kant*, el “con” perdería su sentido instrumental. Kant y Sade estarían en un plano de igualdad. En efecto, el término “con” tiene dos acepciones: una de relación y equivalencia, y otra instrumental. Es como en el chiste: se hace el amor con una mujer, o con el pene. En el título del texto tenemos, entonces, una sustitución del partenaire (Sade) por el instrumento (Sade).



El instrumento (el órgano) se sustituye a la relación. Estamos en el origen del plus de gozar.

Hay que observar que en la medida en que el instrumento se sustituye al partenaire, la historia de la trasgresión se termina: lo imposible no se trasgredie. Por esto *Kant con Sade* se publica y *La ética*, muy por el contrario, es un seminario que Lacan no permitía fotocopiar en la biblioteca de la Escuela Freudiana de París. Asimismo, tampoco se publica el resumen de Safouan de ese seminario (este analista había tomado el relevo de Pontalis que venía de resumir los seminarios IV, V y VI), como tampoco se publica el resumen que había hecho Lacan mismo (finalmente publicado póstumamente por *Ornicar?*).

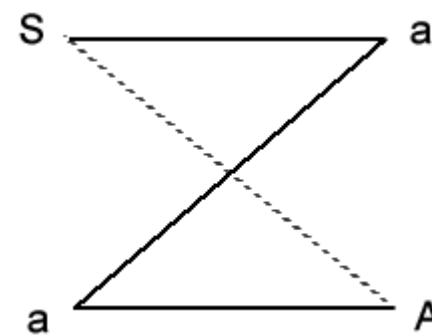
VI. Por último, voy a ocuparme de tres cuestiones. El cuarto de giro que permite el pasaje del primer esquema al segundo (p. 350, Siglo XXI; p. 778 de la edición Seuil) es bastante engañoso. No parece tener ningún sentido que ubiquemos el deseo sobre la voluntad de goce o sobre el sujeto patológico:



Si comparamos esta rotación con la rotación circular de los cuatro discursos podemos observar que cada giro de los discursos tiene su sentido. Aquí esto no ocurre. Parecemos hallarnos frente a un giro de 180°, porque lo que adquiere sentido responde al fantasma sucinto (a la fórmula del fantasma)

En segundo lugar, también es discutible que el inconsciente exija cuatro términos para graficarse en un esquema. Ya es bastante obvio que en los esquemas dos de esos cuatro términos son una duplicación de la función del fantasma.

En el texto, esta referencia clásica es precedida por una alusión que remite al esquema L (p. 346, Siglo XXI; y p. 774, Seuil) porque se trata de las subjetividades del sádico y del Otro. Si extrajéramos el yo y el otro de esos dos sujetos, de seis elementos podríamos llegar a obtener cuatro:

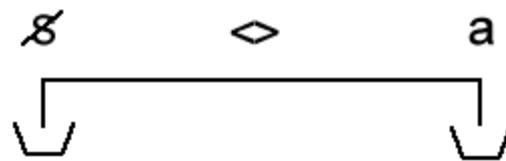


La línea $a \rightarrow a'$ resume el yo y el alter del sujeto y del Otro. Este tipo de razonamiento es intersubjetivo, y no podría sostenerse actualmente.

En el *Curso 1, 2, 3, 4*, Miller intenta demostrar el carácter cuaternario de los esquemas de Lacan, y uno de los textos

que trabaja es *Kant con Sade*. Ciertamente, algunos modelos de Lacan (de los siete fundamentales que utiliza a lo largo del Seminario) tienen una disposición gráfica cuaternaria. El dibujo es así. Pero el funcionamiento no. En el esquema L, por ejemplo, el funcionamiento no es cuaternario a pesar de su forma. La línea $a \rightarrow a'$, la interposición imaginaria, representa la imposibilidad de acceso del sujeto al Otro y, a la vez, la producción del Otro. Si extraemos este velo del esquema vemos que nos impide acceder a lo que está más allá, al tiempo que lo produce. Este funcionamiento no tiene por qué ser cuaternario. Incluso es más bien ternario (y por eso en el desarrollo del Seminario IV Lacan trabaja mucho con una simplificación ternaria de ese esquema).

Por último, el fantasma puede compararse con un sistema de vasos comunicantes, con dos vasos de alfarería como en el seminario VII:



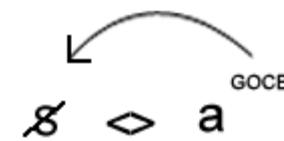
La materia de los vasos es diferente pero su vacío es idéntico. Así, en esta comparación, el sujeto y el objeto son idénticos y diferentes. Este razonamiento también podría ilustrarse con i , que reúne dos números enteros ($+1$ y -1) que no podrían multiplicarse entre sí para obtener -1 .

El vacío que señalaba utilizando los vasos hace que el

sujeto, cuando se adelanta hacia el espacio del prójimo, sufra él mismo el cimbronazo:



Cuando avanza sobre el otro en términos de goce, él mismo se fragmenta.



La página 826 de *Écrits* trata este problema desde el ángulo de la castración: “La castración hace del fantasma esta cadena flexible e inextensible a la vez por la cual la detención del investimento objetal, que no puede sobrepasar ciertos límites naturales, toma la función trascendental de asegurar el goce del Otro que me pone esa cadena en la Ley”.

Espejos

Una lectura enésima de *El estadio del espejo*¹ muestra que Lacan no confunde, como se cree a veces, los términos *je* y *moi*.

El *moi* es utilizado exclusivamente en referencia a la concepción del yo en diversos autores y teorías, y el empleo de *je* es interno a la teoría propia de Lacan. Así, el *moi* es utilizado en su acepción de instancia en relación a Freud (*Écrits*, p. 94),

es referido a Von Uexkhull (*ibid*, p. 97), a Anna Freud (*ibid*, p. 98, Lacan remite a *El yo y los mecanismos de defensa*), luego Lacan sitúa a la filosofía sartreana por la ilusión de autonomía del *moi* (*ibid*, p. 99), y, finalmente, una última referencia a Freud opone el *je* al *moi* concebido en base al sistema percepción-conciencia. La diferencia entre el *je* y el *moi* es polémica, puesto que el *je* presenta más de diez empleos siempre propios de Lacan, que, además, hacen al cuerpo del artículo.

Esta observación replantea el problema del título del artículo de Lacan: *El estadio del espejo como formador de la función del Je tal como nos es revelada en la experiencia psicoanalítica*.

El *Je* que aparece allí, con mayúsculas, está puesto, según todo parece indicarlo, con intención. No se trata de un error ni de alguien que va a hablar del Yo “en general” y por esto dice *Je* –podría decir *Moi* y se entendería igualmente–. Tampoco es un error la traducción del alemán *Ideal-Ich* por *Je-idéal*, en todo caso hay un desarrollo que subyace a la traducción y que no es suficientemente explícito.

Si no escamoteamos el problema más delicado que el texto nos presenta desde su título mismo obtenemos una pregunta: ¿Qué relación existe entre el estadio del espejo y el *Je*? O bien, ¿qué correspondencia debe establecerse entre el espejo y el shifter?

Esta última pregunta fue contestada –en un contexto ajeno al texto de Lacan– por Umberto Eco en un artículo llamado *De los espejos*². Tal como ocurre en el caso del shifter –observó Eco– el contenido del espejo cambia con el usuario³.

Por eso era importante destacar que los empleos de *moi* lo aproximan a un contenido –en todos los autores que hemos

citado– mientras que el término *je* carece de contenido y es, más bien y ante todo, una forma.

La simetría invertida refuerza nuestra comparación con el shifter en tanto liga el yo y el tú: es el yo en el lugar del tú y desde su perspectiva. Pero la idea de simetría invertida para describir la reflexión especular en espejos planos es incorrecta⁴.

Que esta lateralidad no haya sido observada por los analistas es un fenómeno por sí mismo digno de mención y estudio. El *punto de vista de Lacan* se impuso durante unos cincuenta años contrariando la evidencia y las enseñanzas más elementales de la óptica (como las del colegio secundario).

La simetría especular es directa. Por el contrario, la derecha y la izquierda en las relaciones humanas configuran una simetría invertida.

Es difícil decidir si estamos aquí frente a un error de Lacan (un lapsus) o se trata de una metáfora jugada sobre la base de la difusión cultural del concepto de simetría. Lacan escribe en una frase que parece definir esta cuestión: “(La *Gestalt* especular) aparece en un relieve de estatura que fija y bajo una simetría que invierte (la forma total del cuerpo)” (*Écrits*, p. 95).

Pero lo cierto, dejando de lado el tema de la lateralidad, es que se esconde el modelo tímido del espejo/shifter. Y con razón. Por una parte, el modelo es un cóctel explosivo de lingüística y psicología evolutiva. El shifter podría ser deducido genéticamente, al mejor estilo de Chomsky, a partir de la etapa del espejo. (La primera traducción castellana del texto, de Tomás Segovia, donde leímos “yo formal” y “yo sustantivo” no era tan errada.)

Encontramos las siguientes “etapas”: a) cuerpo fragmentado, b) unificación, c) características formales del yo, anticipación/

retroacción, alienación, semejanza con el shifter porque su empleo cambia con el usuario e interpolando otros textos, d) complejo del hermanito e intrusión, e) yo social (=shifter).

Por otro lado, el parentesco que está en la base del modelo es discutible y difícil de sostener.

Tal vez en aquella época Lacan no tenía en cuenta el concepto de shifter. Tampoco estaba muy próximo a la lingüística de Jakobson –en unos pocos años más se produciría el encuentro–. Sin embargo, estos datos no cambian mucho el problema que el texto plantea. Veremos más adelante que el breve escrito de Lacan escamotea otra cuestión tan importante como ésta.

Podemos proponer una distribución que guíe la lectura y que se halla presente en todos los sectores del artículo:

<i>género</i>	<i>especie</i>
<i>especie</i>	<i>tipo</i>
<i>referente</i>	<i>contenido</i>
<i>imaginario</i>	<i>simbólico</i>
<i>umbral</i>	

Lacan parece no hablar de psicoanálisis en este escrito. Sí se presta atención a los temas que aborda, esto resulta aparentemente cierto. *Cogito*, etología, los chimpancés de Köhler, y luego la *Gestalt*, Baldwin, el grillo peregrino, Caillois y su psicastería legendaria, la fetalización, Jerónimo Bosco, la psicología de Charlotte Bühler, el existencialismo (Sartre se halla múltiplemente aludido), la antropología. No obstante, esos contenidos tan diversos son susceptibles de ser tomados

en relación a la forma a la que aportan, lo que nos aloja en el psicoanálisis.

Por eso el párrafo final, el único que habla estrictamente de psicoanálisis, dice: “En el recurso que preservamos del sujeto al sujeto, el psicoanálisis puede acompañar al paciente hasta el límite extático del ‘Tú eres eso’, donde se le revela la cifra de su destino mortal, pero no está en nuestro mero poder de practicantes conducirlo a ese momento en que comienza el verdadero viaje” (*ibid*, p. 100)⁵.

¿Por qué el psicoanálisis tendría que detenerse precisamente allí donde se detiene el texto de Lacan? ¿Por qué se volvería ininterpretable el estadio del espejo e improseguible el escrito?

Para el espejo lo ininterpretable se presenta en la exigencia del cuerpo (referente del espejo). En ese punto no hay ya reenvío de signos. Este modelo es el segundo y último escamoteo de Lacan. Y esto se debe a que se introduce una repartición semiótica de los registros donde lo real resulta identificado al referente.

El modelo vuelve a descubrirse sin terminar de develarse definitivamente cuando Lacan define a la angustia como lo que no engaña. En el momento en que la i(a) deja de ser el signo de lo que está más allá –(a) recae sobre la imagen y la transformase produce angustia. Al revés, lo que engaña es por excelencia el significante y por eso la angustia queda conectada a lo real.

Una segunda pregunta del mayor interés surge para nosotros, ¿por qué esta teoría no se desarrolló? El texto de Lacan auguraba, bajo diversos aspectos, un encuentro de la imagen y el lenguaje. En *El estadio del Espejo* hay anticipación y retroacción en la formación del yo, temas de forma y contenido

(tipo/especie, como dijimos), y una relación intrincada entre el *moi*, el *je* y el shifter, que escapa a la primera lectura.

La tripartición de registros de 1953 líquida este desarrollo sincrético, ensimismado en las imagos. El umbral especular ya no puede sostenerse porque las nuevas categorías no privilegian fenómenos de entre-dos, registros superpuestos o que hagan borde. Pero no debemos creer que la teorización de Lacan de los tres registros no esté presente en *El estadio del espejo*: es otra de las direcciones posibles y, tomando debida cuenta del curso que siguió la obra de Lacan, tal vez la más importante.

La imago del espejo estaba destinada quizá a bifurcarse en imaginario y simbólico y a perder con ello su sustancia (lo que Lacan llamaba en aquel entonces su eficacia en la causalidad psíquica).

Esta supresión teórica implica un tercer problema, ¿qué hacer de lo imaginario y las imágenes? El estatuto de la imagen especular debe resituarse, y especialmente en función del nuevo axioma: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. En este punto Lacan consigue –lo hemos dicho en otro lugar– lo que no se obtiene de ninguna lingüística: su teoría posibilita tratar a las imágenes como significantes en tanto las hace signo de lo que está más allá (es, por ejemplo, la teoría del *ágalma*, la imagen del *sileno* cubre lo que resulta proyectado en su interior). Esta ubicación de la imagen en el terreno del deseo termina definitivamente con la problemática de la imago.

Pero para revisar el *Estadio del espejo* y llevarlo al estado actual de la teoría convendría atender a dos cuestiones. Por un lado, la función de desconocimiento que le es propia y produce una inversión de la determinación simbólica. El yo se propone y

proyecta como la envoltura de lo que lo circunda y causa. El yo se sustituye a lo simbólico. Por esto, en los primeros seminarios puede perseguirse la relación de la estructura especular con los desarrollos posteriores sobre el fantasma. Confrontado al reenvío de la significación, el *je* es la marca que ubica al sujeto. Por otro lado, la relación de la imagen especular con el objeto (*a*) produce otra marca, que solemos representar por la función imaginaria del fallo. Aquí la circularidad de la pulsión es la que resulta concernida y detenida. El espejo es el medio humano y la diferencia con él permite que el sujeto se sitúe y escape a la captura. Dicho de otro modo, la captación completa en la imagen se equipara a la forma circundante, envolvente, del objeto pulsional. En ambos casos, el mimetismo está presente y gobierna la descripción.

Estas dos marcas paralelas, simultáneas y dispuestas en planos diferentes, por supuesto, coinciden (cf. los grafos del deseo).

El *Estadio del espejo* puede revisitarse entre significación y pulsión⁶.

Notas

¹. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, pp. 93-100.

². Umberto Eco, *De los espejos y otros ensayos*, Lumen, Buenos Aires, 1988, pp. 11-41.

³. *Ibid.*, pp. 23-23.

⁴. *Ibid.*, pp. 14 ss.

⁵. Cf. J. Lacan, seminario XIV, lección del 25 de enero de 1967. Allí Lacan remite la extraña frase con que cierra su *Estadio del espejo* a la sabiduría antigua, sin mayores comentarios.

⁶. Otro desarrollo que permite retomar el estadio del espejo resulta de los nudos borromeos. En tanto estos consisten en el taponamiento del orificio

corporal por el lenguaje, el cuerpo subsiste por vía de la imagen. La imagen esférica del cuerpo, la burbuja que comporta, responde al hecho de que las zonas erógenas están “ocupadas” por el sentido.

Pasaje al acto y acting out

1) Lacan aborda el acting y el pasaje al acto principalmente en tres lugares. El primero de ellos es el seminario IV donde encontramos una distribución triangular derivada como simplificación del esquema L, y que se prosigue a lo largo de todo el desarrollo. Con ese modelo, Lacan examina el caso Dora, Juanito, el caso de homosexualidad femenina, etc.

<i>sujeto</i>	→	<i>objeto</i>	→	<i>más allá { Neurosis }</i>
<i>Sr. K</i>		<i>Sra. K</i>		<i>Dora</i>

Una variante de este esquema, con el velo interpuesto entre sujeto y objeto, da cuenta de la estructura de la perversión. Ese esquema explica la escisión del yo, el clivaje del objeto y la estructura de la perversión en general.

<i>sujeto</i>	→	<i>velo</i>	→	<i>objeto { Perversión }</i>
---------------	---	-------------	---	------------------------------

Lacan realiza, en las lecciones 6, 7 y 8 de *La relación de objeto*, una comparación entre Dora y la homosexual femenina, que puede considerarse general pero que es asimismo puntual –aborda el tema del embarazo como fantasía en Dora y pasaje al acto en la homosexual, la figura de la madre está prácticamente ausente del historial de Dora y domina la observación en el caso de homosexualidad, etc.–

Los términos acting y pasaje al acto aun no figuran en aquel

seminario. No obstante, hay un desarrollo de su concepto. Cuando el Sr. K, en su famosa declaración, asegura a Dora que su mujer no es nada para él, Dora pierde su posición de mas allá, fálica, y allí sobreviene la cachetada que equivale a un pasaje al acto y que se produce a partir de la posición de Dora de puro objeto.

Estos dos casos reaparecen en el seminario X (23-1-63) donde Lacan ya distingue pasaje al acto y acting. Toda la relación de complicidad de Dora, su abrir y cerrar puertas, respecto de la situación sexual entre la familia K y la suya es interpretada por Lacan como un acting out. Luego, este acting conducirá a un pasaje al acto. Otro tanto ocurre con el caso de homosexualidad femenina, cuando le pasa la *cocotte* bajo las narices al padre; y esto desemboca en un intento de suicidio, un pasaje al acto.

Más adelante voy a volver sobre el desarrollo de Lacan en este seminario con más detalle.

En el seminario XIV, tercera referencia, encontramos al *cogito* cartesiano considerado como sujeto supuesto saber. Se trataría allí de la imposibilidad de pensar el pienso, de capturarse como objeto de pensamiento. Para que el sujeto pudiera aprehenderse como pensamiento sería menester que, en tanto está situado en el pienso, fuera abolido. De otra manera siempre habría un pienso que se escapa. La empresa de absolutización de la conciencia, su autonomización tiene un límite que es la aniquilación del sujeto, un cero.

El pasaje al acto, ubicado en la línea superior del modelo, del grupo de Klein, responde a esa instauración subjetiva de una forma extrema, forclusiva. El acting, en la línea de la operación de verdad, aparece como tributario del objeto. Esta distribución

entre sujeto y objeto es clásica y ya había sido promovida en el seminario X.

Acting y pasaje al acto son empleados en el seminario XIV en función de una problemática un tanto ajena a la clínica. Son examinados en relación al acto analítico y en parte lo ilustran.

2) El seminario X, en cambio, vuelvo a él, provee la definición más clínica que existe en Lacan de acting: transferencia sin analista.

Esta definición forma sistema con una observación que se halla en el seminario XVI (cf. lección del 22-6-69) donde Lacan observa que la interpretación de la posición del analista como (a) conduce al acting. Esta referencia es extremadamente importante desde el punto de vista técnico.

Lacan explica allí cómo dejar a un paciente en acting: basta devolverle el objeto de la transferencia, es decir, interpretar la transferencia con buena puntería.

En el seminario X encontramos también una observación de Lacan acerca del diagnóstico diferencial entre pasaje al acto y acting out. El elemento que permite hacer la diferencia entre ambos fenómenos es la fuga, especialmente la fuga de la escena. Por esto las fugas infantiles constituyen una suerte de paradigma de pasaje al acto. En el acting, por el contrario, hay sostenimiento de la escena. El paciente de Kris cuando sale a comer sesos frescos no desmonta la escena analítica: en esa escena segunda hay mostración (o demostración) del deseo.

El seminario X trabaja acting y pasaje al acto como una secuencia. En el primero, el sujeto intenta ir de la mano de la madre; en el segundo termina soltándose –hay un “dejar caer”–. La secuencia, una pequeña historieta, se establece entre la madre fálica y la caída.

3) ¿Cómo dejar a un paciente en acting? Voy a poner un ejemplo. Se trata de una chica que en una sesión cuenta que le extrajeron una muela, habla de correr muebles de lugar y menciona el problema que tiene con el contrato de alquiler del departamento donde vive. Simultáneamente rechaza todas las interpretaciones que le hace el analista. Podríamos decir, simplificando, que el objeto se aproxima al desalojo, o a algo ectópico, corrido de lugar. Para dejarla en acting habría que decirle: “Usted viene a desalojarme”, o bien, “Para usted yo no estoy en el lugar que me corresponde porque quiere sacarme de él”. Y, al revés, para alimentar la transferencia, para incorporarse al objeto, habría que decirle cosas estúpidas, trivialidades de psicología barata, de manera que ella pudiera refutarlas y rechazarlas con facilidad –sobre todo si es una paciente lacaniana, como era efectivamente el caso–.

4) En cuanto al pasaje al acto voy a proponer una definición: en el pasaje al acto el paciente se lleva un pedacito del analista (del Otro). Después de hacer un pasaje al acto el sujeto podría decir: “Finalmente había objeto (a) en él”, o “Porque te lo saqué ahora, estaba allí antes.” Esta idea implica que el pasaje al acto produce transferencia eliminando al analista y su posibilidad de analizarla, por tanto se puede equiparar a la definición de acting out.

La diferencia entre uno y otro concepto es ante todo temporal. Por otro lado, a propósito de la definición que introduce para el pasaje al acto desearía señalar el carácter ampuloso que tomó ese concepto a partir de su origen psiquiátrico: se lo utiliza en relación al crimen, el suicidio, la violación. Un pequeño robo, las fugas infantiles son pasajes al acto. Y no es seguro

que un suicidio melancólico sea un pasaje al acto –salvo que se demuestre la vinculación con la transferencia y lo que ese suicidio quita al Otro–.

5) El pasaje al acto es una posible salida del acting out, pero también de la angustia –producidas por la coexistencia, al final del análisis del Otro y el objeto (a)–, y ciertas psicosis donde el Otro se presenta solo como cuerpo, sin goce.

Esta idea podría usarse para discutir la secuencia que señalé antes en el seminario X entre acting y pasaje al acto en tanto aparece circunscripta a una nosografía que la limita: la histeria y la homosexualidad femenina.

6) La definición de pasaje al acto que propuse, si quisiera hacer una lectura optimista de Lacan, podría deducirla interpretativamente de tres ideas. El tema del “dejar caer” – Freud, por ejemplo, deja caer a la homosexual femenina –, en tanto el paciente cae junto con el (a), se aproxima a esta definición, con la salvedad de que Lacan sitúa allí al sujeto muy pasivamente y ubica masivamente el problema del lado del analista.

Una segunda idea corresponde al drenaje de la escena al mundo que impone el pasaje al acto. Al llevarse la escena al mundo, y no solo al salir de escena, tomando el otro sentido del genitivo, el paciente se lleva con él algo de la escena analítica.

Por último, el parentesco y la secuencia que Lacan establece entre acting y pasaje al acto pueden aproximarse a la equivalencia de las definiciones que propuse.

También se puede intentar una lectura pesimista y señalar que en el seminario XIV Lacan sitúa el acting como un fenómeno ejemplar en tanto revela la estructura del acto analítico. No

dice lo mismo del pasaje al acto –del que, además, en ese seminario no dice casi nada–. Con la definición que trabajé las cosas son bastante distintas. El pasaje al acto revela tanto o más que el acting el acto analítico; sobre todo atendiendo al efecto temporal que introduce el pasaje al acto y que no aparece en el acting. El pasaje al acto sería ejemplar en este punto en tanto muestra como la transferencia se produce sin haber estado. En el acting eso no ocurre.

Así pues, mi lectura es que el pasaje al acto tal como lo definí está y no está en Lacan.

7) Pienso que deberíamos destacar la coyuntura teórica en la que Lacan distingue esos términos: los años '63 y '66-'67. Veinticinco años atrás, y aún hoy en día, estos conceptos no estaban claramente delimitados. Hay que recordar, entonces, que el acting tiene un origen psicoanalítico, inglés, y el pasaje al acto proviene de la psiquiatría. Algunos autores los toman, por ejemplo, como sinónimos; otros autores los diferencian. El tema es controvertido.

Atendiendo al hecho de que Lacan apuesta a distinguir los términos, sería improcedente que los defina de manera más o menos equivalente. La definición de pasaje al acto, si Lacan hubiera dispuesto de ella, era conveniente suprimirla.

Nos vemos frente a un problema que hace a la historia de los conceptos, incluso epistemológico.

8) Otro ejemplo de pasaje al acto, un poco en broma: a un psicoanalista le roban *El antiedipo* de su biblioteca. Supone que fue un alumno y que este padece una suerte de transferencia lateral.

Cuando el alumno le roba el libro, ¿lo libra de una lectura perniciosa o le hace un daño? *El antiedipo* no es una lectura recomendable para un analista. Aquí encontramos el nivel de *embarras* del pasaje al acto –en el cuadro de los afectos del seminario *La angustia*, cuando se transforma en un diagrama cartesiano, el pasaje al acto es el punto donde coinciden *embarras* y *emotion*–; no sabemos si se trata de una cosa o de otra. Como en Dora, cuando ésta cachetea al Sr. K no sabemos si expresa su amor hacia la Sra. K o hacia el Sr. K.

Un último ejemplo de acting. En este caso el objeto es un estímulo. El paciente tiene relaciones muy fugaces, muy rápidas con mujeres a las que luego no ve más. El analista dice que se aburre, no tiene motivación y se queja del material repetitivo.

Para dejar al paciente en acting hay que darle respuesta –cualquier respuesta–. Al revés, para abastecer la transferencia la analista debió usar una blusa escotada, mostrarle un poco las piernas, o reducir cada vez más el tiempo de las sesiones. También podría haber tratado de motivarlo, o fomentar los ideales del paciente vivándolo. Pero en el caso de que le responda, el estímulo vuelve al paciente.

9) Hasta aquí seguimos más o menos fielmente las reflexiones de Lacan sobre el acting. Sin embargo, existe un dato que permite cuestionarlas. Cuando Dora espía o escucha detrás de la puerta, cuando el paciente de Kris va a cenar sesos frescos, hay una satisfacción en juego (auditiva, voyeurista u oral) y no solo una fantasía. En rigor, en función del concepto que proporciona Lacan de la transferencia, el acting debería reproducir la fantasía en otro lugar. Esto resulta así porque la fantasía drena la transferencia sin que en esa relación podamos

introducir –si seguimos a Lacan– otra instancia, otra fantasía. Así pues, si se descoloca el objeto y el paciente lo “pone” en otro lado, se sigue que hay una fantasía –están allí ambos términos: sujeto y objeto–.

Si la idea de acting es correcta, la concepción de la transferencia es insuficiente: hay que ubicar a la pulsión para poder dar cuenta de la satisfacción. El alcance de la pulsión sobre la transferencia no puede obviarse. Cuando Lacan habla, respecto del caso de Kris, de “una relación oral primordialmente ‘retranchée’”, la extrañeza que el término provoca nos indica el problema existente. Si no es posible concebir una pulsión reprimida, ¿qué querrá decir que se la haya cercenado o forcluido?

Digresiones sobre la ilación de *La angustia*

I. Lacan se compara, al comienzo del seminario X, con un equilibrista y nos dice que trabajara sin hilo. Pero pese a ese proyecto el seminario prosigue una inferencia rigurosa. Por eso, puede descomponerse en tres partes. Las primeras siete lecciones abordan el valor positivo del objeto (a); desde la lección octava hasta la decimosexta el desarrollo gira alrededor de la conjunción de (a) y -φ; finalmente, *La angustia* aborda las cinco especies del (a) en el deseo.

Una vez situada la ilación, se hace evidente que el seminario tiene un componente digresivo importante. De la primera parte que hemos situado, por ejemplo, cuyo núcleo temático radica en la transformación de la imagen espeacular, pueden separarse amplios fragmentos del desarrollo. La lección inaugural carece de peso respecto del desarrollo posterior¹. Se trata de una introducción clásica al estilo de las que se encuentran con

frecuencia como apertura de monografías. Casi toda la segunda lección es digresiva –excepción hecha de la división entre goce, angustia y deseo que será muy retomada en el curso del seminario–. De la tercera lección solo interesa la definición de angustia como falta de falta. En cuanto a la cuarta lección, la tematización del fantasma neurótico y el perverso, y la relación agresión/regresión y regresión/castración, son digresiones. Los ejemplos experimentales de angustia de la lección siguiente podrían eliminarse. En el transcurso de esa lección, la angustia experimental da lugar a Lacan para reflexionar sobre el significante, la huella, el signo, el lenguaje animal y el humano, la demanda, el pasaje de fantasma a pulsión en la neurosis y la erogeneidad del corte –estos últimos temas pertenecen a *Subversión del sujeto* y son referencias clásicas de ese escrito–. La introducción en la sexta lección, que versa sobre menos fi e hysteria, y el final de esa lección sobre el Fallo significante, la *Sorge* de Heidegger y el deseo y la ley, son digresiones. Pero en la séptima lección, en cambio, donde se halla explicitada la tesis del seminario, la digresión es prácticamente nula.

Si nos propusieramos realizar un resumen de Lacan, en lo que atañe al seminario X, como el que realizaron Ronald Laing y David Cooper de Jean Paul Sartre en *Razón y violencia*, obtendríamos un texto de unas veinte o treinta páginas. Situemos a continuación la ilación de los temas en un esquema que los distribuye en tres partes:

+*(a)*

1. introducción
2. división entre goce, angustia y deseo
3. angustia como falta de falta

4. tesis del seminario; cinco ejemplos tomados de *Inhibición, síntoma y angustia*

5. ejemplos experimentales de angustia

6. lo siniestro en el marco

7. tesis del seminario; transformación topológica de la imagen especular

-*φ*

8. coordinación del objeto y la falta como *ágalma* (lugar de la angustia)

9. pasaje al acto y acting out; el (a) como zona de relación entre el sujeto y el Otro

10. irreductibilidad de la falta vs. respuesta total del analista a las necesidades de su paciente

11. y 12. contratransferencia; i(a) vs. (a) (*a* equivale al deseo del analista)

13. amboceptor entre sujeto y Otro

14. y 15. la mujer y la contratransferencia

16. (a) en la mujer y negativización del (a)

-*(a)*

17. cinco objetos (a) en la angustia

18. inversión oral/fálica de angustia y deseo; coincidencia de punto de angustia y punto de deseo en lo escópico

19. comparación entre mirada y voz: aparece lo elidido en la mirada

20. -*φ* falta en el nivel fálico y funciona en todos los otros niveles (en el hombre es la omnipotencia fálica, en la mujer la falta se bifurca en el goce clitoridiano y el acceso al (a))

21. la incorporación invocante modela el vacío del deseo (falta el instrumento de la copula)

22. causa: el deseo como falta de efecto, ejemplo de la canilla; la afánisis del (a) como causa; el síntoma obsesivo remite a la causa

23. analidad vs. potencia en el Otro (es equivalente a la relación entre el (a) y el Ideal)

24. objeto anal y su relación con -φ: tapón/don/oblatividad; amor idealizado (cuarto nivel)

25. acceso al (a): el Otro como nombre, como imagen y como deseo; conclusión: paternidad y deseo del analista

Esta breve sinopsis muestra que el desarrollo de las lecciones undécima y quinceava –entre esas lecciones se encuentran las exposiciones de Granoff, Perrier y Piera Aulagnier, cubriendo el periodo de vacaciones de invierno de Lacan– hace juego con el planteo de la angustia como falta de falta. En efecto, la falta va por un lado y la respuesta total del analista le corresponde por otro. La contratransferencia y el Otro completo forman una pequeña dialéctica dentro del seminario, y más que una digresión se trata aquí de una derivación. El seminario, por cierto, podría detenerse en la lección quince y no por eso quedaría inconcluso. Tal vez, sería más técnico pero conservaría un sentido preciso.

II. Otro sector relativamente independizado del seminario lo forman las lecciones veintidós, veintitres² y veinticuatro. Allí se encuentra el análisis más importante que haya realizado Lacan sobre la neurosis obsesiva. Este análisis se inicia a partir de la ilustración de la causa por el síntoma obsesivo. Lacan aborda la neurosis obsesiva como una estructura donde el deseo de retener producido por el objeto anal se aplica a la -φ dando

lugar a los fenómenos de taponamiento, don y oblatividad, en tanto en esta aplicación se retiene la falta. Esta estructuración puede conectarse también con el piso escópico que provee de manera concurrente la idealización, el amor idealizado. Esta última referencia completa la estructura de la lección número veinticuatro.

III. Lacan no tematiza el punto de deseo y angustia del nivel invocante. Pero esta omisión puede remediararse atendiendo a la solución que encuentran los niveles restantes. Sabemos que el objeto invocante es el eco del vacío del Otro y funciona sustituyéndose a la palabra –Lacan ilustra esta sustitución con el sonido del shofar en tanto rememora el pacto de Abraham³. Sabemos también que este objeto aparece conectado al superyó. Por último, Lacan dice que en el nivel V se cumple la incorporación del vacío (cf. lección 21). Esto lleva a temas tales como la muerte del padre, la relación entre deseo y ley, la castración, y la identificación primaria. Se comprende que Lacan haya dejado en blanco este nivel en cuanto planeaba continuar su Seminario abordando *Les noms du père*.

Con estos datos podemos intentar situar los puntos de angustia y deseo en el nivel invocante:

punto de angustia	/ punto de deseo
obediencia, convicción, mandato,	/ falta de garantía en el Otro: el imperativo, me hago eco del Otro
	/ Otro es un eco

Que el Otro no pueda dar garantía de sí mismo, que desaparezca inmerso en lo que lo funda (lo simbólico), que se descubra que sus enunciados no son propios y los ha tomado

prestados de otro lugar, repercuten y resuena en el sujeto en términos de obediencia, mandato, etc. El sujeto se hace cargo de la falta del Otro en tanto este le comunica su vacío. Piénsese, por ejemplo, en el mito del padre muerto freudiano y la obediencia retroactiva, así como, en el mismo mito, en la fundación del deseo.

(El nivel anal, en rigor, no fue explicitado por Lacan respecto de sus puntos de angustia y deseo; es claro, no obstante, que el punto de angustia refiere a la cesión y el punto de deseo se liga a la retención.)

Es importante recordar la lección 21 donde, en el armado de la clase, Lacan contrapone la falta de instrumento de la cópula sexual con la incorporación de la voz en tanto modela al vacío del deseo, tal como la pulga de mar que introduce piedras en su caparazón para cerrarlo, preparando con ello la capsula donde mutara. La voz modela el deseo como algo exterior que será asimilado.

IV. El problema de las relaciones entre los cinco niveles del (a), y especialmente las diversas conexiones entre sus puntos de deseo y angustia, comienza en la clase 18. Allí Lacan sitúa una doble inversión entre el nivel oral y el fálico. El punto de deseo del nivel oral concurre con el punto de angustia en el nivel fálico; y el vampirismo (punto de angustia oral) concurre con el punto de deseo fálico, la castración.

Nivel oral: *punto de angustia: vampirismo; punto de deseo: succión*



Nivel fálico: *punto de deseo: castración; punto de angustia: orgasmo*

Este movimiento está dispuesto para preparar la introducción del nivel escópico donde punto de deseo y angustia coinciden –sin por ello fusionarse, como decía Lacan–, demostrando que el deseo es ilusión. En este nivel, el concepto es que la continuidad del espacio impide la separación.

Finalmente, en las lecciones 19 y 21 la voz se contrapone a la mirada por reintroducir lo que este último nivel ocultaba. En la voz se franquea, en cierta forma, el complejo de castración.

Notas

^{1.} En la primera lección del seminario toman un lugar muy destacado las etimologías que Lacan busca en *Bloch y von Wartburg*, por ejemplo. La etimología de *embarras* (embarazo, obstáculo) tiene origen español, pero Lacan corta arbitrariamente el origen portugués del vocablo español que reenvía circularmente a obstáculo. Asimismo, el primero de estos términos es poco propicio a la empresa heideggeriana de Lacan. En efecto, síntoma proviene del griego *sumptóma* y significa literalmente “con corte”, “coincidente”, y carece de relación con la búsqueda de Lacan en los ejes de la dificultad y el movimiento.

^{2.} La unidad de la lección 23 se fundamenta en la relación entre el (a) y el ideal. Lacan dice allí que el ideal cubre el acceso al objeto más repugnante. De esa misma lección es importante destacar la periodización teológica que Lacan realiza con el propósito de situar el fantasma de omnividencia en la neurosis obsesiva. Un dios griego que satisfecho se transforma en el objeto del deseo presenta una omnipotencia local; pero para que adquiera omnividencia es necesario aún el pasaje por el platonismo –que produce un más allá al situar la belleza como barrera ante el bien supremo– y la confluencia con el cristianismo que terminara por ubicar la omnipotencia en este más allá. Así, la conjunción de omnipotencia y omnividencia es postplatónica.

^{3.} Como en el piso superior de los grafos del deseo un objeto se sustituye al lenguaje: la voz. También la mirada, en el nivel IV, sustituye la imagen al objeto separado.

La transferencia en el niño

(Leído en el Primer Encuentro Nacional de Prácticas Institucionales con Niños y Adolescentes: "Encuentro y Repetición", organizado por el Htal. Infanto-Juvenil C. Tobar García. Junio de 1992.)

"La madre: Dímelo de todas formas, Vladimir..., dímelo como lo dirías si valiera la pena decírmelo..."

Ernesto: Pues...estaría aquí, igual que estoy ahora, mirándote pelar patatas, y luego, de pronto, te lo diría y ya está (pausa). Ya estaría dicho.

La madre espera. Pausa. Luego Ernesto grita.

Ernesto: Mamá, te diría, mamá...mamá, no voy a volver al colegio, porque en el colegio me enseñan cosas que no sé. Luego ya estaría dicho, Ya estaría dicho, hala.

La madre deja de pelar. Pausa.

La madre repite despacio: Porque-en-el-colegio-me-enseñan-cosas-que-no-sé...

Ernesto: Eso mismo..."

La lluvia de verano, Marguerite Duras

El problema del juego. Desde las interpretaciones del juego de Melanie Klein –sabemos que no jugaba demasiado con los niños–, pasando por Dolto –que trató siempre a sus pacientes niños como adultos: les hacía pagar con piedritas, juguetes, les hablaba sin concesión alguna de lenguaje–, hasta la situación actual dominada por una tendencia –en el ámbito lacaniano especialmente– a reducir el análisis de niños al de adultos, a establecer una continuidad entre ambos campos, el juego como material y como sustancia del análisis de niños resultó siempre

más o menos descuidado en provecho de otra dimensión. Esta situación compromete un problema de método, puesto que si es cierto que el análisis de niños es semejante al de adultos, no hay nada que aprender, y poco y nada que investigar.

Si el desarrollo va de lo desconocido a lo conocido no comporta consecuencias. Para extraer consecuencias hay que recorrer el camino en sentido inverso. Hay que empezar, entonces, por reconocer el problema que plantea el psicoanálisis de niños y tratar de aproximar su especificidad.

I. Dos casos

a) Voy a comentar brevemente dos casos. El primero de ellos fue publicado en *Niños en psicoanálisis* (Manantial, Buenos Aires, 1989, pp. 127-133). El autor es François Leguil, y el artículo lleva por título: *¿Cura de un niño paranoico?*

En las tres carillas iniciales encontramos datos y referencias generales a las psicosis, a la psiquiatría de De Clérambault, y al seminario III (*Las psicosis*) de Lacan. El relato del tratamiento, en este artículo netamente dividido en dos, comienza en la página 130.

Datos generales y motivo de consulta. Fatah –tal el nombre del niño– es de origen argelino. Sus padres acuden a la consulta por la “enorme indiferencia que Fatah manifiesta por las actividades escolares” (p.130). Los padres tienen unos treinta y cinco años. El padre es obrero. “Hombre secreto”, reticente, según observa Leguil. A los dos años de Fatah nace un hermano, y dos años después una hermanita. La cura transcurre entre diciembre de 1986 y octubre de 1987.

De la iniciación del tratamiento hasta febrero. Al comienzo del análisis el niño dibuja garabatos indescifrables. Algunas

sesiones más adelante, imágenes difusas que hacen pensar en “habitaciones, envolturas, un cuerpo humano atravesado por cifras y letras imprecisas”. Poco después quiere fabricar un libro. “Reúne y pega hojas de papel”.

En febrero se produce una modificación notable, Fatah dice: “El cerebro es fascinante. Es difícil dibujar un esqueleto, porque hay que hacerlo sin decoración. ¿El cuerpo humano forma parte del cerebro?...Un bebé contiene un esqueleto, pero ¿qué hace eso en la panza de una mamá?...” (pp. 130-131).

Tono del tratamiento y preguntas. Desde allí hasta el final, Fatah se preguntará por la naturaleza, la creación, el cuerpo, el tiempo, la gestación, el cerebro, las estaciones. Dibujará árboles desnudos (árboles de invierno) aludiendo a su esqueleto. Pero no obstante, antes que nada se trata de una investigación de la que hace participar a su analista. No son preguntas a secas. Punto sobre el que volveremos.

Descripción de la situación analítica. Fatah se propone como un pequeño filósofo. Encuentra, como los presocráticos, que el origen de todo es el fuego; o busca como Descartes la glándula pineal, y termina a la Bergson, interrogando el principio de la vida: la savia y la vida de los lápices. Así pues, el tratamiento puede describirse como el encuentro de un niño filósofo (también cartógrafo, biólogo, etc.) con un analista de niños. Son Juan y el Preguntón.

La contigüidad entre el motivo de consulta y la serie de preguntas resulta inmediata: ¿Cómo podría estar interesado Fatah en el aprendizaje escolar con el nivel de problemas que lo ocupa? No es que esté desinteresado; está interesado, pero en otras cosas.

Diagnóstico. Sin embargo, Leguil disuelve esta relación

con la pregunta de su título: ¿paranoia? (En rigor, es un diagnóstico entrecomillado que, por lo que veremos después, tiene más valor de cita, por las comillas, que de otra cosa.) Ningún elemento avala esto. No hay alucinaciones verbales, ni visuales –estas últimas, en el caso de la psiquiatría infantil, tampoco bastarían para justificar el diagnóstico: son relativamente frecuentes en niños no psicóticos–, no encontramos fenómenos de automatismo mental, tampoco hay reticencia paranoica, ni se ven perseguidores. Considerando el material psicoanalíticamente, no hay ninguna elucidación transferencial del caso que permita hacer un diagnóstico de otra índole. Y, en ese sentido, no podría hablarse tampoco de neurosis o de perversión.

Del diagnóstico a la transferencia. Pero, entonces, ¿por qué se le ocurre? En principio, por los temas de origen y por el contenido del diálogo que el analista mantiene con el niño. Allí cabría tomar “paranoia” alterando un poco su significación griega (=demente) y traducir la expresión como “conocimiento de lado” o “paralelo”.

Pero hay un sentido menos accesible que conecta las tres carillas iniciales del artículo con el caso: ¿de dónde le viene esta idea? O mejor y en general y transferencialmente: ¿Cómo nacen las ideas? Esto sitúa, sin justificarlo, el encabezamiento y el desarrollo teórico al respecto.

Una vez cernida esa pregunta, se ve que el preguntar del niño toma otra dirección: Fatah interroga ideas-bebés. Por allí pasan los temas de nacimiento y muerte, el esqueleto como concepto de las cosas, y sobre todo, lo que gobierna el cerebro: “El cerebro del hombre programa todo lo que él hace. Pero tiene que haber alguien o algo que gobierne cada cerebro...”

(p. 131). En ese sentido se despliega el esfuerzo clasificatorio de Fatah: el principio de clasificación está en la savia de los lápices.

Una interpretación. En relación con esto último, el analista interviene señalándole a Fatah la palabra “desvitalizados” (los lápices se hallaban en ese estado) y producen entonces “la sesión del ciclón”. “Apenas señalo esa palabra, Fatah mancha furiosamente el papel, lo llena con un garabato alocado y frenético y comentando su producción dice: “Es un ciclón, deja a la gente sin abrigo. Los ciclones se inventaron con una especie de truco que nadie conoce, que no se puede saber””. La intervención corta el juego (es lo más común cuando se toma como modelo el análisis de adultos, siendo, por otro lado, también muy común la forma de la interpretación: repetir una palabra del paciente).

El juego. Pero, y aquí llegamos al punto que debería cernirse siempre en el material del análisis de niños y a lo que nos interesa, ¿a qué estaban jugando, ya que algún juego se ha interrumpido?

Si atendemos al hecho de que Leguil cita textualmente a Fatah y a que el niño quiere en un momento hacer un libro, el juego sería hacer el Corán (lo que no deja de remitir a las citas iniciales de Lacan –palabra santa–). En otro sentido, podrían estar jugando al archivo o a la mecanógrafa. Otra descripción: juegan a darse importancia o que son importantes (¡Qué preguntas hacen!) Otra juegan a inventar un mito del origen: En el principio de todo está... Que no encuentran. También podrían jugar a realizar la Enciclopedia Argelina (por ese lado, en efecto, se deslizan las referencias poéticas del niño cercanas a los enunciados y el estilo del Corán). Esos juegos están más o menos presentes; no

obstante preferiría decir que juegan al nacimiento de las ideas, a ideas que nacen como bebés. Y se ve, por esa vía, por qué la interpretación produjo un ciclón: “¿Qué se te ocurrió? ¡Tenés que dar cuenta de lo que te viene!” Si seguimos esta línea en relación a la escena primaria, los padres no son quienes tienen la idea de cómo se hacen los bebés, son los que no tienen ni idea de eso. La escena primaria, interrogada en esa dirección no lleva a la idea de bebé, sino a una idea-bebé. Así, las preguntas de Fatah no son tanto por el origen de las cosas como por el origen de las ideas. Al comienzo hay ideas, aunque reenvíen luego, al origen de las cosas.

Esta dimensión converge con el hecho –lo dije antes– de que no se trata de preguntar a secas. Hay una suerte de investigación en curso de la que el analista participa invitado por Fatah. El niño le dice: “Lo importante entre tú y yo es estudiar el esqueleto... Para que sepas de qué modo un esqueleto crece y envejece” (p.131).

Fatah va revelando secretos a su analista. Pero ¿qué es un secreto? En principio, el secreto se revela sobre el fondo de la ignorancia o la no respuesta del Otro. En segundo lugar, contrasta con el esqueleto de las cosas. Fatah no respeta intimidad, perfora. Respecto de las personas, él “secreta” que no tengan la menor idea. En este punto hay que recordar lo que decía antes de la escena primaria, así como la mención al “hombre secreto” que es el padre.

Esta presentación del caso (la mía) se ve más o menos corroborada por la forma en que termina el tratamiento: Fatah lo deja sufriendo dolores de estómago y cabeza. Dice, entonces, que se curó porque pudo hablar acerca de cómo se hace un yogur. Fatah adquiere una concepción alimentaria, y responde

por su tratamiento con una concepción (en los dos sentidos del término).

¿Por qué supone Leguil que Fatah puede responder de su curación? En algún punto el analista obtiene una respuesta extraña, él se sorprende (tal vez, sin razón). Y, finalmente, pregunta y respuesta –como las preguntas y respuestas del material– enrarecidas y enigmatisadas, quedan como explicación del caso. “Me curé porque pude hablar con Leguil de cómo se hace un yogur”. La secuencia no se desecha, se registra, esta vez para sorpresa del lector.

Resulta obvio que hay aquí algo invertido. Comúnmente, uno le dice a un niño: “Hablé con tus padres, hablamos de vos, ¿sabés por qué venís a verme?” Es atípico que unas semanas después de terminado un tratamiento se le pregunte al niño: “¿Cómo te curaste?” Y “¿Por qué?”.

El analista encarna el tratamiento de manera conceptual, no pone en juego al juego, a lo sumo observa cómo dibuja.

La unidad del psicoanálisis. Leguil piensa en un desarrollo a nivel del fantasma y para nada en el juego. Por eso sostiene, a pesar de citar antes la opinión en contrario de Michel Silvestre, que el análisis es uno sólo y que su unidad se justifica en el deseo del analista: “Lo que está en juego es exactamente lo mismo (en el análisis de niños) pues la unidad del psicoanálisis (esto recuerda un viejo título de Lagache) no se debe a similitudes fenomenológicas sino al deseo del analista, a su función en el sostén que debe proporcionar a la experiencia regulada de una transferencia (...) Un niño es un analizante de pleno derecho. ¡También sabemos que los analizantes, aún siendo adultos, son niños cuando los significantes de su historia reaparecen!” (p. 129).

Argumento este último endeble por su circularidad:

reintroduce en la definición lo que se busca delimitar. Debiera advertirse que el deseo del analista, cuando aparece de manera más o menos pura en el análisis de niños, es angustiante. En este caso, tenemos como ejemplo la sesión del ciclón. Esta es, por otra parte, la razón de que no haya posibilidad de interpretación directa.

De cualquier manera que sea, resultaría esperable una fundamentación transferencial del caso que elucide el deseo del analista. No hay nada de ello. Es este aspecto, lo único que aparece –como expresión de deseos, meramente– es una mención tímida al atravesamiento del fantasma: “Fatah se sirvió de lo que me dijo para modificar su posición en cuanto al saber (...) ya no parece estarle vedado un horizonte de conocimiento al que dirigir su interrogación en aquel punto en el que el fantasma no lo sostiene” (p.133). Suerte de lapsus, puesto que si hay algo seguro es que nada limitaba la interrogación de Fatah. El niño nunca sufrió una inhibición del conocimiento: en todo caso, padeció de un desinterés extremo. Y en esto se parece al Ernesto de Marguerite Duras. Ernesto, frente al colegio, decía: “No vale la pena”, y daba media vuelta.

b) Reteniendo esta oposición entre fantasma y juego como cuestión teórica y técnica, paso al segundo caso. De ese material voy a tomar una secuencia de juego. El texto se llama *Un deseo de juguete*, de Marta Beisim. Fue publicado por el Hospital Español formando parte de una serie de cuatro conferencias.

Motivo de consulta. Es un niño de nueve años traído a consulta por problemas de aprendizaje no muy graves y que giraban en torno a la dispersión (menos grave que en el caso anterior): no termina la tarea, no completa, etc. Los padres

están preocupados también porque el niño duerme mal, tiene pesadillas. Cuando despierta dice que soñó con tiburones.

Secuencia del juego. Un juego se repite en distintas sesiones. El niño se tira sobre una alfombra (que no cubre todo el espacio del consultorio y es de pelo muy alto) haciéndose el asustado y dando gritos, riéndose. Dice que allí hay plantas carnívoras. O: “¡Socorro! ¡Socorro! ¡Las plantas carnívoras otra vez!”.

La analista le dice: “Nosotras las plantas carnívoras estamos encantadas de estar acá porque nos gusta el alimento que nos cae de vez en cuando”, tomando la voz de la planta. Es lo contrario de una interpretación donde se señala algo más allá del juego o que el juego simboliza o expresa. Está más acá o en el juego mismo. Por otro lado, es una de las formas de jugar olvidadas (o reprimidas) por el adulto. Paradigmática del modo de jugar en muchos aspectos: se hace hablar al objeto, se habla desde dentro del juguete. En este caso, desde debajo de la alfombra.

La secuencia prosigue. El nene dice: “Pero si las plantas carnívoras no comen personas, comen insectos, lo vi por televisión. ¿No sabías?”. La analista: “Mirá, podríamos ponerle un cartel que dijera: “¡Peligro! Zona de plantas carnívoras, por las dudas, aunque no coman más que insectos...” El niño dice: “¡Dale! ¡Dale!”

Con este cartel, que después no se hace, quedaría marcada la entrada y salida del juego, porque, además, el juego está intercalado con otros juegos. La sesión prosigue con el niño diciendo que vio una película prohibida: *Resplendor*. Esto aparece conectado con las prohibiciones, el terror, y si él puede entrar o no.

Escena primaria. La construcción de la analista aquí, referida como en el caso anterior a la escena primaria, toma

el hecho de que las plantas carnívoras se quedan con hambre (probablemente el deseo del sueño: dejar hambrientos a los tiburones). Llevado al terreno de la escena primaria: la mamá está insatisfecha, el papá le queda grande (cosa que podría ser al revés).

Juego supuesto. Pero más allá de esta construcción (“No le entra”), lo importante es que queda supuesto un juego: el de dejar con hambre, dejar insatisfecho.

En este sentido, la tarea con niños no giraría, tomando como modelo este caso, sobre una interpretación de la oralidad (los deseos retaliativos ligados al sadismo oral, la devoración, y los problemas de aprendizaje como incorporación), o sobre la posición del analista como objeto oral –clásica en el sentido lacaniano: construcción retroactiva del SSS a partir de la posición del analista como objeto–. Aquí lo supuesto es un juego y no un objeto o una fantasía. Así como la interpretación deja lugar al juego, las transferencias no se produce por la instalación del objeto en el Otro (en el analista) porque la transferencia (lo que está supuesto y funciona como SSS) es un juego que se jugó sin haberlo sabido.

La transferencia se produce en la suposición de un juego (de una regla de juego), del que el analista participa muchas veces con dificultad y cierta resistencia.

No hay continuidad entre análisis de niños y de adultos. Este modo de presentar las cosas amenaza la unidad del campo del psicoanálisis, ya que, en efecto, habría que reconocer que la experiencia del análisis de niños es discontinua en diversos aspectos. El niño no adquiere la significación de la operación analítica, no es afectado por las consecuencias de la caída del saber. Uno no podría preguntarse por qué Juanito no fue analista.

Primeras conclusiones. Los ejemplos que di llevan a distinguir la interpretación del juego, del juego como medio (como material propio del análisis de niños), y, por allí, distinguen la fantasía del juego. El juego no es una fantasía suplente, actuada. Está en el lugar de la fantasía y es el término último con el que el analista opera. En segundo lugar, la posición del analista no está concernida en el objeto sino en su participación en el juego. Agrego: esta inserción no es la misma según la edad del chico: en la latencia el analista aparece como par, como semejante, y en nenitos más chicos como juguete. Esto complica aún más el problema.

II. Vuelta sobre interpretación y transferencia

Interpretación y transferencia en los adultos y comparación.

Hasta el momento tomé interpretación y transferencia sin conectarlas. Ahora voy a trabajar un poco sobre una comparación con el análisis de adultos. ¿Qué pasa, en el análisis de adultos, cuando el analista interpreta? Lo que llamamos transferencia es, en parte, el punto al que el analista es arrastrado por las consecuencias de la tarea interpretativa. El analista se ve conducido a un lugar que responde (el lugar y no él) por la interpretación. Este es el objeto.

Correlativamente, la asociación libre tiende a la misma producción. Entre asociación libre e interpretación hay un punto de convergencia. Ejemplo: el analista interpreta haciendo construcciones de escenas infantiles y el paciente asocia corroborando siempre. Y después de cierto tiempo resulta que toda esta historia tiene que ver con la vida religiosa de la paciente y especialmente con una duda acerca de la confirmación. Supongamos un poco más todavía: se trataba de

confirmar la existencia del objeto fálico en la mujer. Cualquiera sea el caso, llegan allí sin saberlo y sin plan.

Otro ejemplo: las interpretaciones son sinópticas, agrupan mucho material y lo sintetizan. El paciente cuando asocia engloba las interpretaciones, las generaliza, las redondea. La cosa va por el lado del erotismo uretral. Se nos presenta una suerte de vejiga.

Esta convergencia en el objeto no ocurre en el análisis de niños. No hay asociación libre ni tampoco interpretación. El punto de convergencia del trabajo analítico no es un objeto. Mucho menos, entonces, podría decirse que hay atravesamiento del fantasma o acto analítico.

Posición del analista en el juego. Cuando se descubre un juego supuesto o la regla de un juego, no podríamos decir que el analista hace semblante de regla, de juego, ni que representa de algún modo al juego. El analista tiene una posición lateral respecto del juego supuesto. Yo diría que hace palanca o proporciona un punto de apoyo para que ese juego no reconocido –conectado con la sexualidad y la escena primaria– emerja y sea reconocido. Es el caso de las plantas carnívoras. Pero el analista no resulta arrastrado allí por algo que haría de equivalente a la interpretación.

La cuestión, entonces, puede plantearse así: ¿Cómo definir la participación del analista en el material del juego en relación a la producción de un juego supuesto y rasgado por la sexualidad? Es la pregunta por la transferencia en el análisis de niños.

Por contraposición y como contraejemplo, para situar el ámbito de la pregunta: ¿es legible la sexualidad infantil en el caso de Leguil? No hay ni siquiera referencias. De manera que,

al revés, hay que deducir que algo del material del juego, si no se lo saltea, lleva al terreno sexual. Pero aquí –como en el fantasma que no está detrás del juego–, no se trata de que haya una sexualidad más allá del juego, el juego es sexual, porque la sexualidad infantil es infantil, es decir, de jugando.

Descriptivamente, para contestar la pregunta que hice, el analista aparece como juguete, poniendo voz al juguete, como personaje, compañero de juego, semejante, jugando de todas esas maneras. El error sobre la persona, en todo caso, se produce en el interior del juego.

Menos descriptivamente, el analista participa actualizando el juego (en los dos sentidos: actualidad y escenificación de algo que no fue reconocido por los padres) como un jugador inadvertido ofrecido a una lectura. Y esto último habría que distinguirlo del analista como causa del juego.

Toponimias clínicas

La clínica en Freud

El sustrato de un suelo clínico es aprehensible de inmediato al lector de Freud. Al contrario de lo que suele creerse, no es necesaria una lectura minuciosa y atenta para ubicar los problemas clínicos que mueven la reflexión freudiana.

La problemática inicial del freudismo gira en torno a la etiopatogenia de la histeria. Esta investigación, que al principio era compartida por Breuer, se orienta con rapidez hacia el núcleo traumático dando origen a problemas técnicos: las “capas de cebolla”, por ejemplo, en *Psicoterapia de la histeria*, que figuran una aproximación sucesiva y dificultosa al trauma. Este y otros textos de aquellos años proponen

problemas clínicos: la alucinación paranoica y la histérica (en los ejemplos que suministra Freud), la producción de la imagen onírica. Es esto lo que hace que la reflexión se ofrezca a la crítica en cuanto es posible confrontar la solución provista con el problema planteado. En el caso de este esquema, una nota de 1919, que transforma al modelo lineal en circular –al agregar la conciencia en el polo perceptivo–, nos advierte que existen, en efecto, problemas no resueltos. El texto y el esquema no coinciden. La dirección regresiva del aparato no puede explicar el análisis verbal de la alucinación (la dirección regresiva no se encuentra con palabras) así como tampoco puede dar cuenta del valor de rebús de la imagen onírica¹.

El historial de Dora, se sabe, es una extensión de *La interpretación de los sueños*: Freud había pensado titularla *Los sueños y la histeria*. En el mismo sentido *Psicopatología de la vida cotidiana* extiende las leyes del proceso primario al sujeto “normal”, es decir, a la vida cotidiana y la vigilia.

Gradiva, por su parte, interroga si el análisis de los sueños puede aplicarse a los sueños no soñados, a los sueños escritos por W. Jensen.

En 1915, en plena metapsicología, la tripartición consciente-preconsciente-inconsciente sigue respondiendo al fenómeno del lapsus, exagerando las cosas y saltando las complicaciones y los vericuetos diversos de este momento de la producción freudiana. Alguien quiere decir algo y se oye diciendo otra cosa. No es una mala ilustración de la metapsicología y, aun a pesar de la precariedad del ejemplo, se entiende que es a grandes rasgos aprehensible de qué nos habla Freud.

La segunda tópica, que complejiza los primeros esquemas del aparato psíquico, introduce la identificación y la pulsión de muerte. Se observará que nos alejamos de los datos primeros

recogidos por Freud y que este modelo incluye la presencia del psicoanálisis sobre la clínica. En primer lugar, por la crisis que sucede al optimismo de los primeros años de existencia del psicoanálisis, visible en una disminución patente de la eficacia terapéutica de la interpretación. Los nuevos –o renovados– “monstruos” engendrados por el psicoanálisis ya no movilizan las mismas fuerzas. Pero también en razón de una suerte de iatrogenia analítica cuyo vector es la R.T.N. Lo cierto es que análisis y analista aparecen impresos sobre el aparato psíquico, aunque solo sea bajo la forma de la identificación.

En una línea similar se sitúa *Análisis finito e infinito*. Este texto ya no responde a un problema previo al psicoanálisis. Responde, si es el caso, a un problema posterior a su práctica: cómo termina (problema, hay que observarlo, semejante pero no idéntico al de la cura).

Una situación aparte vale para *Tótem y tabú* y *Más allá del principio del placer*. El primero es el verdadero texto de Freud sobre la transferencia en tanto su desarrollo sostiene la pregunta: ¿Qué había antes? O bien: ¿Quién sabía antes? ¿Quién sabía sobre esta relación sexual que obtenemos ahora? Es un texto, pues, exigido a Freud por su propia experiencia, aunque revestido con datos antropológicos, que no por casualidad fueron muy velozmente procesados. De modo similar, el nuevo Edipo freudiano, *Moisés* –renovado en la versión Sellin/Freud– y un sector de *Psicología de las masas*, se inscriben en la misma reflexión.

Más allá... es, tal vez, el texto más especulativo de Freud. No obstante esto, se abre sobre datos clínicos: la repetición, la R.T.N., la observación que hizo Freud de su nieto. Y aun cuando la biología de Weismann (cf. cap. VI esp.) sea una

metafísica sobre objetos biológicos y Fechner otro metafísico que se ocupaba, como podía, de establecer el sexo de los ángeles, la pulsión de muerte no deja de recordarnos algo de la posición del analista: de algún modo adquiere un deseo más fuerte que los deseos que lo tientan en el pequeño mundo de su consultorio. Recordemos que este texto no sólo se sitúa en la crisis de los años '20: contribuye a profundizarla.

Hay aún artículos cuyo título mismo es clínico: *Duelo y melancolía; Perturbaciones psicopatógenas de la visión*; etc.

No queremos decir con todo esto que la elaboración de Freud sea empírica. Queremos observar, en este recorrido somero, que la lectura de Lacan no descubre el mismo suelo: la clínica no es allí visible ni aprehensible de primera intención.

Relación sexual y tótem en los cinco psicoanálisis

Es curioso que no se haya observado que cada uno de los cinco psicoanálisis de Freud presenta una forma de relación sexual² y una representación totémica. Quizá la omisión sea comprensible cuando se analizan los intentos de lectura lacaniana de Freud; es más difícil de explicar en la literatura analítica anterior a Lacan.

En efecto, *El hombre de las ratas* presenta una relación sexual anal y las ratas por tótem; *El hombre de los lobos* un coito a tergo y los lobos como representación paterna; *Schreber* copula con Dios asintóticamente, y es artífice de una prueba de ordalía como las águilas (cf. apéndice del historial); *Juanito*, filiado vía los caballos, a más de la masturbación, ha visto, según cree Freud, una escena primaria (que no se consigue determinar); *Dora*, aun siendo una joven e ingenua señorita vienesa, conoce el coito oral, pero el tótem parece, en primera instancia al menos, ausente de este historial³.

Agreguemos a esta lista a *Leonardo*, *Un caso de paranoia contrario...*, y *Lo siniestro*. En *Leonardo* se trata también de una *fellatio* y el tótem es la *Mut* egipcia, figura andrógina y partenogenética, deducida erróneamente por Freud a partir de un recuerdo infantil que no ponía en escena a un buitre sino a un milano. *Un caso de paranoia contrario* presenta una sobreimposición de la paciente que acude a la consulta de Freud con una escena primaria. *Lo siniestro*, basado en el relato de Hoffmann, nos muestra, si no un coito escópico, al menos la atracción en el terreno escópico. Y *El arenero*, ¿no sería mejor *El hombre de la arena* en el estilo freudiano?

Cuando los datos no alcanzan para determinar el tipo de relación sexual o la representación paterna en juego, las protofantasías vienen en ayuda de Freud.

Lo cierto es que la exposición freudiana cubre, casi a la perfección, ambas columnas, como si Freud las tuviera por requisito imprescindible de una presentación clínica adecuada⁴.

La equivalencia síntoma-orgasmo

Si se quiere reflexionar sobre el punto anterior no puede desatenderse la equivalencia entre síntoma y orgasmo que se haya ligada a la satisfacción sexual en cuanto ésta refiere al síntoma⁵.

¿Cómo pudo ocurrírsele a Freud este parentesco y dónde hallarlo? En primer lugar, en la sintomatología de la histeria. Por ejemplo, en el arco de círculo –representación antitética del abrazo del coito–, común en la época; y, más en general, en la fantasía inconsciente de la histeria (cf., p.e., *Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*). No es menos cierto, en segundo lugar, que el modelo fijación-frustración-regresión supone un fracaso del orgasmo (al eludir la primacía genital) y

la producción de un equivalente. Por generalización llegamos a la teoría económica freudiana, ya sea a la descarga o a la función homeostática del síntoma. Pero, al revés, el desarrollo psicosexual supone el orgasmo. Que las fases oral y anal no puedan producir, de hecho, una forma de orgasmo específico y propio las predestina a subordinarse a la genitalidad. No sin razón la referencia al orgasmo infantil es tan escasa en la literatura analítica⁶. La teoría de la histeroepilepsia, en tercer lugar, vuelve sobre esta equivalencia. Freud asimila la ausencia epiléptica y el orgasmo en términos de "una pequeña muerte" (cf. *Dostoyevski y el parricidio*, O.C., p. 3006).

En cuarto lugar, la descripción de ciertos síntomas (para no hablar de la angustia) y el orgasmo presentan signos similares: respiratorios y cardiovasculares, en especial.

Esta equivalencia –y es lo que nos importa– es también aprehensible en los historiales: en la afonía y la tos de Dora (que remiten a una fantasía de *fellatio*); la condición erótica del Hombre de los lobos (la mujer en cuillillas); el goce de las ratas (que remite a un coito anal); la volubtuosidad de Schreber (de la que participa el coito con Dios); la masturbación de Juanito (que se ve amenazado por el caballo y atrapado en el incesto).

La inversión lacaniana

En Lacan la situación respecto de la clínica es bien diferente. No hay más que unas pocas referencias a ella y, hay que decirlo, en principio no se sabe de qué nos habla –siempre fue un matemático: hablaba de Freud–. Asimismo, la sofisticación y la complejización creciente de la teoría freudiana se detiene. No se trata ya de la influencia de la existencia del psicoanálisis sobre la clínica ni de la interacción entre ambos términos. La clínica desplaza su eje hacia el analista y se vuelve, aunque

parezca una necesidad, una clínica del deseo del analista, o aun, sin eufemismos, una *clínica del analista*.

Es el analista mismo el interesado en cuestión. Sin observar esta inversión no puede comprenderse de qué habla Lacan. Y aunque éste reexamine la clínica freudiana, lo que cuenta allí es el deseo de Freud⁷.

Si bien este movimiento hacia el deseo del analista se construye paso a paso y aparece con un perfil sólido después de más de diez años de enseñanza, los seminarios anteriores tienden hacia él, así como, podría decirse, la teoría de Lacan pivotea alrededor de *Proposición del 9 de octubre*. Texto clave con posterioridad al cual ya no hay referencia clínica ninguna. (Excepto una mención, en el seminario XVI, a un caso de Helen Deutsch, pero citado a propósito de la disyunción saber/poder, y no en función de un interés dirigido al caso mismo.)

Esta suerte de teoría generalizada que concurre hacia el deseo del analista –o hacia el objeto (a) si se prefiere– ha producido, creemos, la desaparición del género “historial”, que pierde sentido y alcance en esta perspectiva.

Debemos suponer también que no se ha realizado un análisis serio (que extraiga consecuencias) de la posición que Lacan adopta sobre la clínica freudiana. Se mezclan, en las revisiones que se han hecho, épocas disímiles de Lacan. Los análisis en el seminario IV de los historiales freudianos, por ejemplo, acuerdan con el esquema L y se corresponden con él, pero son ajenos e incompatibles con *Proposición*.

Freud como enigma

Si en Freud situamos, en el terreno clínico, una forma de relación sexual y de tótem, en Lacan por el contrario, no

hay relación sexual ni, en consecuencia, filiación que no sea bastarda. La relación sexual encuentra su lugarteniente en el objeto (a) y la clínica lacaniana no es una clínica del padre –el padre es un síntoma–.

Pero hay que deducir –situado el fantasma, el deseo de Freud y liquidado el referente que constitúa la relación sexual– que Freud se vuelve enigmático.

Lacan hace desfilar los conceptos freudianos en la vía del deseo de su creador.

El saber de Freud se torna así una referencia fundamental del campo psicoanalítico pero perdiendo, al mismo tiempo, contenido y eficacia. Y lo que cuenta no es ya este saber en sí mismo, sino Freud como representante del saber⁸. Nos vemos frente al saber supuesto. La teoría freudiana es así la inmensa maquinaria del saber supuesto. Si no podía haber descubrimiento del lugar sin asignarle contenido –como dijo Lacan–, tampoco podía haber inconsciente sin Edipo. El saber fue supuesto bajo alguna forma. Pero hay inconsciente porque están esos términos allí –esos significantes amos, como los llamaba Lacan–, y no al revés, puesto que el inconsciente no podría justificarlos.

Los términos de la deducción pueden invertirse y el proyecto freudiano pasa a ser examinado “del revés”.

Del cifrado del sueño, su contenido manifiesto, la condensación y el desplazamiento, la asociación libre y la interpretación, el padre freudiano, las formaciones del inconsciente, sólo hay que eliminar la hipótesis del inconsciente para convertir todo en un enigma: *el inconsciente –parafraseando a Lacan– no es lo que suponemos, es lo que nos hace suponer*.

En este nivel, la ortodoxia de Lacan es un problema indecidible. Al mutar el campo hacia el deseo de Freud ya no puede resolverse: Lacan es y no es ortodoxo, puede prescindir casi completamente de Freud y no puede existir sin él. Pero, en otro sentido, también el texto de Lacan adquiere la forma del saber supuesto, hay subducción del saber.

Relación sexual y final del análisis

Si el síntoma en la obra de Freud dificulta la relación sexual, si el orgasmo masculino –como lo observó Lacan– es el modelo privilegiado de satisfacción (“Freud –decía Lacan– se prosternaba ante el goce fálico”), en Lacan la solución del síntoma corre por cuenta del fantasma, el síntoma desaparece cuando se desvanece lo que obtura la ausencia de relación sexual. Se ve así qué detenía a Freud y por qué Lacan lo ha retomado desde *Análisis finito e infinito*, aporía mayor del freudismo.

Para concluir, ¿no es un dato extraño que el psicoanálisis disponga en escena, cuando se trata de la teoría de Lacan, dos de los objetos que teoriza: la mirada y la voz? La importancia capital de estos dos objetos forma parte del *setting*, en esquizo. Y, o bien esto les resta veracidad, o bien debemos considerar que la esquizo tiene una importancia particular en la transferencia analítica que ha sido descuidada y que debería llevar al terreno pulsional –bastante esquivado por cierto en el abordaje clásico de la transferencia–.

Notas

^{1.} Cf. Sigmund Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pp. 674 ss. Las parcializaciones que el lector sin duda encontrará en el artículo, aunque haya tratado de evitarlas, se deben a la amplitud del campo

examinado, al que aludo en diversas oportunidades, a veces con audacia, y con relación a aspectos distintos. De este campo sólo pretendí cernir algunos ejes como si fueran un juego de topónimias: enunciados que escapan a la lectura por su magnitud; el ojo no los abarca. Asimismo, hay ciertas ideas que aparecen indicadas y no adquieren desarrollo. Esto obedece a que forman parte de un programa, o sugieren una investigación, pero no son aquí objeto de exposición sistemática.

^{2.} Otra opinión se hallará en el seminario XVIII. Lacan hace allí topónimias pero en un sentido bastante opuesto al que intentamos aquí. “¿Se puede decir que, por ejemplo, Freud formula esta imposibilidad de la relación como tal? Yo lo hago porque, es muy simple de decir, porque está escrito... En fin, a lo largo y a lo ancho de su obra. Está escrito en lo que Freud escribió: solo hay que leerlo. Dentro de un momento van a ver por qué no lo leen (...) La letra, bien entendida, está fuera del alcance de la explicación del espacio” (cf. *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, lección del 17-3-71). A grandes rasgos, como sobre un mapamundi, Lacan sitúa sobre los mitos freudianos la imposibilidad de la relación sexual. Lo propio del mito, dice Lacan, es pertenecer al escrito (cf. *ibid.*). Edipo es dictado a Freud por la insatisfacción histérica; *Tótem y tabú* resulta de sus aporías con el tratamiento de la histeria; en *Moisés*, el más joven es el único histérico del harén. Son estos los lugares donde se lee la ausencia de relación sexual en Freud. Sea como sea, mientras nuestro artículo se dirige a los cinco psicoanálisis, Lacan centra su desarrollo en la vertiente mítica del freudismo. De hecho es probable que la conclusión a la que llega la lectura de Lacan no sea contradictoria con nuestra observación: Lacan no dijo que Freud hubiera extraído consecuencias de su trilogía de mitos. La lectura de Lacan, así como la relación entre los discursos, define la precedencia por la imposibilidad de la estructura. Por esto, puede decirse que la imposibilidad de la relación es y no es un dato freudiano. Dejemos claro, en todo caso, que la vía freudolacaniana que Lacan parece sugerir no nos parece aconsejable. (En las lecciones del 19-5, 9-9 y 16-6 de 1971 de *D'un discours...* hay otros desarrollos sobre este tema.)

^{3.} Freud no se atrevió quizás a indicar el tótem en una representación femenina y mitológica. En efecto, Dora, cuyo verdadero nombre era Ida Bauer, es una designación poco casual para titular el historial. Dora proviene del verbo griego *Doréo*, regalar, y, como es obvio, remite a Pandora. Recordemos, asimismo, que al desposarse con Epimeteo, Pandora lleva como presente al cielo una caja que contiene todos los males. Estos, al ser abierta, se expanden por la tierra y solo queda en el fondo de la caja la esperanza.

Podemos, pues, tomando en cuenta este dato, proponer el siguiente cuadro que cubre los cinco psicoanálisis:

CASO REL. SEXUAL TÓTEM CORRELACIÓN		SINTOMA/SATISFACCIÓN	
Dora	impotencia paterna; coito oral (<i>fellatio</i>)	Pandora los regalos cubren la impotencia paterna	afonía, tos, oralidad de Dora
Juanito	masturbación	caballo amenaza de castación	angustia, miedo
H. de las ratas	coito anal	ratas suplicio de las ratas	goce anal
Schreber	transexualismo, coito asintótico con Dios	águilas prueba de ordalía	nervios de la voluptuosidad
H. lobos	coito a tergo	lobos observación de esc. primaria	condición erótica: la mujer en cuillillas

En Freud, la castración, en tanto es planteada como posible la relación sexual, hace obstáculo, imposibilita la unión de los sexos, es decir, genera síntomas (equivalentes orgásmicos, sustitutos de la relación). En cuanto a Lacan, la castración permite que lo imposible sea deseado, genera el deseo que llamamos sexual. La prohibición de lo imposible lo produce. En otro lado recurrimos a un ejemplo tomado del humor masoquista: una piletita de natación y un cartel que dice “¡Prohibido respirar debajo del agua!”

En un nuevo gráfico:

	relación sexual possible	castración imposible	género (neurosis)
Freud			tragedia
Lacan	imposible	possible (deseo)	comedia

Con esta distribución se visualiza el cambio de signo que va de la imposibilidad a la prohibición, del goce al deseo, de la relación sexual al complejo de castración. Y, en otro sentido, el giro de la tragedia a la comedia.

⁴ La escena visual, tan citada en *Traumdeutung*, tiene un estatuto

similar al de la protofantasia de escena primaria: está allí, supuesta, siempre presente y, en muchos sentidos, sobrevuela todo. Esto muestra a las claras la importancia de la cuestión.

⁵ Sigmund Freud, O.C., *Generalidades sobre el ataque histérico*. Freud escribe: “La pérdida de conciencia, la “ausencia” del ataque histérico, proviene de aquella pérdida de conciencia fugaz pero innegable, concomitante al grado máximo de toda satisfacción sexual intensa (incluso la autoerótica). En las ausencias histéricas concomitantes al orgasmo en algunas mujeres jóvenes es donde más claramente puede comprobarse este proceso (...) El mecanismo reflejo del coito, pronto a desarrollarse en todo suelo, masculino o femenino, es el que muestra en el ataque histérico a la libido reprimida el camino conducente a la descarga motora” (p. 1360).

⁶ La existencia del orgasmo infantil resulta una amenaza importante para el modelo del desarrollo psicosexual, la primacía genital, etc. Otra amenaza proviene del erotismo respiratorio (cf. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 817), pero en un sentido diferente: la respiración no se corta.

⁷ Cuando el deseo de Freud sea idéntico al deseo del analista –una de las aristas más agudas e interesantes del viejo tema del pase– se habrá cumplido otro tramo de la historia del psicoanálisis, y con toda tranquilidad podremos olvidar a Freud.

⁸ Con la expresión “Freud como representante del saber” aludo al término freudiano *Vorstellungsrepräsentanz*, aplicándolo a su creador. El saber de Freud se desliza mediante esta operación de un sentido a otro del genitivo. El saber de Freud, como en el representante de la representación –donde no se puede decidir si el representante representa–, no es un saber sabido. Esta operación sobre Freud, aunque nunca se la halle situada en el centro de la problemática y se sitúe un tanto desplazada, es uno de los puntos del programa lacaniano (cf. J. Lacan, seminario XIII, inédito, lección del 12-1-66, p.e.).

Autómatas, animales sin razón y segregación

Una anécdota relata que durante uno de los tantos viajes de Descartes el capitán del barco inspeccionó curioso una caja que formaba parte del equipaje del filósofo. Buscaba quizás a un secuestrador de niñas. Encontró una muñeca, fabricada

por el propio Descartes. Se llamaba Ángeles. Estaba dotada de movimientos y seguramente en más de un sentido imitaba a la vida; hasta 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 a inquirir a Descartes sobre el uso que le daba.

Desandemos el camino de esta leyenda. Con la distinción entre sustancia extensa y pensante y al plantear al hombre como *res cogitans*, Descartes origina su epónimo: el dualismo. Lo rechazado en la consideración del cuerpo humano como *res extensa* e inmediatamente como autómata, máquina –en esta construcción tiene mucha importancia la invención del reloj–, retorna en Freud, siglos después, como libido. El espacio definido como una extensión homogénea (la *res extensa* es equivalente a una esfera infinita) impide que el cuerpo, si lo reconocemos en la estructura del toro –un anillo–, sea debidamente situado. El espacio que funda al cuerpo parece, en efecto, y es de otra naturaleza –no se sostiene en un *partes extra partes*–. Si no lo fuera, aceptando provisoriamente esta hipótesis, el psicoanálisis perdería pronto su sentido. Si prestamos alguna confianza a Freud, podemos decir 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 súbitamente sobre ella para nuestra sorpresa, produce al “pienso” como lugar vacío, como falta de significante. El *Cogito ergo sum* define, pues, la falta de significante, su elisión, como sujeto. Ese puro sujeto –el conjunto vacío; y no hay que

equivocarse en este punto: no se distingue en nada del sujeto del psicoanálisis que no tiene otro sujeto que el de la ciencia–, por muy inexistente que se lo considere, opera la matriz de la combinatoria. 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, por decirlo así, 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 –Alexandre Koyré *dixit*–. Las voces del mundo callan. La analogía –esa operación sobre los signos que el mundo empleaba naturalmente 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. La astrología se ve sustituida por la astronomía. Pascal, se recordará, recoge el espíritu de estos hechos en una sentencia célebre.

Veamos otro ángulo de la cuestión. Se ha objetado que en *La historia de la locura*, Foucault parte de la Modernidad. Se ha dicho que deja fuera al *Logos* griego, indiviso. Un crítico eminente ha sido Jacques Derrida. Antes de la Modernidad, la locura había sido emparentada con el dominio de lo sagrado. Incluso existían otras cuestiones ajenas a ésta que permitían al loco transitar socialmente sin reducirlo. Pero especialmente el parentesco con lo sacro ubica a la locura a tiro de piedra de los leprosarios. También la lepra era una enfermedad sagrada. Los

cruzados la traían consigo de Oriente. Con el fin de las Cruzadas la peste cesa. La lepra desaparece y el lugar queda vacante. Y los locos terminan ocupando el sitio. Pero no pretendemos aquí resumir el extenso texto de Foucault; por otra parte, muy conocido. Solo queremos destacar 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. Tenían su lugar y se manifestaban sin que nadie se inquietara. Una serie de hechos parecen 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, rápidamente, ocurre que un grupo de ellos no entiende o no acata las consignas. Son los locos. No obstante, esto no responde a la pregunta que planteamos: 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. Para comprender este tema hay que señalar su faceta humanitaria, oculta a simple vista. Los crímenes más grandes de la humanidad se han cometido, es un hecho conocido, 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 amenazada. Hasta ese momento, ambos estaban apresados por la angustia. Retengamos, entonces, la pregunta que formulamos más arriba: ¿existe una razón de estructura que subyace a la elección de la época clásica como punto de partida y obliga a limitarse a ella?

De los aportes de Lacan a la filosofía –en este caso, a la epistemología– quizá el concepto de “sujeto de la ciencia” sea el más incisivo y de mayor peso. La expresión proviene, en efecto, de la enseñanza de Lacan; y para una primera aproximación hay que dirigirse a *La ciencia y la verdad*. Por supuesto, este término se vincula en 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. El tema de la segregación –y no se trata aquí del psicoanálisis “en extensión”–, si consideramos la teoría del sujeto y los enunciados de *Proposición* y del *Breve discurso*, puede verse a otra luz. La utilización de aquel concepto 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. Pasaron dos siglos y medio, desde el cartesianismo al freudismo, para que se pudiera volver sobre lo que Descartes había dejado mal situado. Ciertamente, el cuerpo no forma parte sino con muchas dificultades, raras hipótesis *ad hoc*, sistemas bizarros, de lo extenso. Y este es un problema que 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 como correlato

al sujeto puro de la ciencia. No obstante, los seres hablantes –corpóreos, desangelados– 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, solo las fórmulas transmiten a la ciencia. Ciertamente próximas del *Angelus novus*, 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* exige otras categorías. Recordemos que, tal como es utilizado por Lacan, el sujeto no es ni individual ni colectivo; tampoco es social, asocial o no-social. No se define por lo intrasubjetivo, lo intersubjetivo o lo extrasubjetivo. Caben en él un “sujeto”, un cuerpo, o miles. La intervención (*immixtion*) tematiza el lugar vacante en el que consiste el sujeto intervalar. Es por esto que no se presta a un uso sociopolítico, ideológico. Y no podría objetarse que se hace un reduccionismo o una extrapolación. Esta cuestión de método y principio, que debe señalarse y subrayarse, habilita el uso del concepto.

La humanidad múltiple resulta concernida, implicada en el progreso de la ciencia. Rodeada de objetos –en un medio infestado de innovaciones “científicas”, sumergida en los *gadgets* que la ciencia produce–, la gente nada entre las voces e, incluso, una mirada lejana la intercepta. Pero no dispone para sí de esos objetos; no la representan. Por eso, la segregación la constituye definitivamente: cierra la cuestión. Al privarla del cuerpo –ya sea porque resulta excluida del mercado laboral, apresada o confinada en un gueto–, el equilibrio del sujeto

puro se restablece. Si no se separa el objeto, hay que concluir, el cuerpo resulta segregado –y entonces podemos volver al tema del psiquiatra frente al loco y *El gran encierro* (el más conocido de los capítulos del libro de Foucault)–. 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*.

Simultáneamente a la expansión del sujeto de la ciencia hallamos la cuestión de las jerarquías. En tanto aquel sujeto es puro elimina los grados, las castas, los estamentos sociales. 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 duda. 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 de Frege. Es otra faz de la segregación y otra manera de nombrarla. Este uno se caracteriza

por la repetición, y está lejos de unificar. Se mantiene “segregado”, impar, reiterándose como pura diferencia. Estos unos conviven unos al lado de otros, y se avecinan. 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.

El efecto de segregación, aunque se halle claramente vinculado a la política, tiene una estructura diferente. La política interviene y pone lo suyo. Al punto de que siempre está allí. Pero, en la mayoría de los 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 alcance; por otro lado, absolutamente evidente. La cantidad y variedad de los genocidios que se cometieron en el siglo XX muestra que carecen de un denominador común. Las causas sociales y políticas de estos genocidios se añaden e 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 que se asocian mecánicamente.

Notas

¹. El rechazo de la segregación origina el *Lager*. En parte, es por esto que el pensamiento humanista y, sobre todo, “progresista” se ha mostrado incapaz de articular nada sobre el tema.

². El judío es perseguido por ser, antes que por ser algo.

Sinopsis de *Proposición*

Los diez párrafos que componen la versión escrita de *Proposición del 9 de octubre* se hallan cortados en dos partes por el sexto punto del texto. Lacan plantea allí la articulación invertida de la intensión (*intension*) y la extensión del psicoanálisis mediante el plano proyectivo.

El primer párrafo, introductorio, se basa en una doble distinción: por un lado opone el grado a la jerarquía, y, por otro, diferencia extensión e intensión. La jerarquía viene a coincidir con la extensión, y el grado converge con la intensión.

El segundo párrafo trata sobre el sujeto supuesto saber (SSS). El tercero sobre la destitución subjetiva. Y en el cuarto un “flash” –como dice Lacan– sobre el análisis original según el planteo de Mannoni (Lacan expone allí alguna divergencia de opinión) prepara el remate de este sector del escrito: el deseo.

Los párrafos séptimo, octavo y noveno, ya del lado de la extensión, invierten el didáctico en las líneas de fuga del psicoanálisis en lo simbólico, lo imaginario y lo real.

El Edipo, en lo simbólico, puede equipararse al ya allí de una intersubjetividad cuya base es la familia humana.

La sociedad analítica, en lo imaginario, correlativamente con la referencia al padre idealizado, detiene el movimiento

de la transferencia en la identificación. “Ya allí” encontramos la organización del ejército o de la iglesia, como SSS, es decir, al líder.

En lo real, los campos de concentración, el lazo social concentracionario de nuestra época, la universalidad del sujeto de la ciencia, completan las figuras del *ya allí*. En este caso la referencia puede pasar, también, por la objetividad, la materia o la clausura del problema del SSS en la lógica científica o la epistemología.

El padre, el líder y el Uno –el principio único– resumen los puntos de dispersión de la extensión (cf., *infra*, apéndice sobre *El Shadai*).

El décimo parágrafo concluye volviendo sobre la cuestión de la autorización y las garantías.

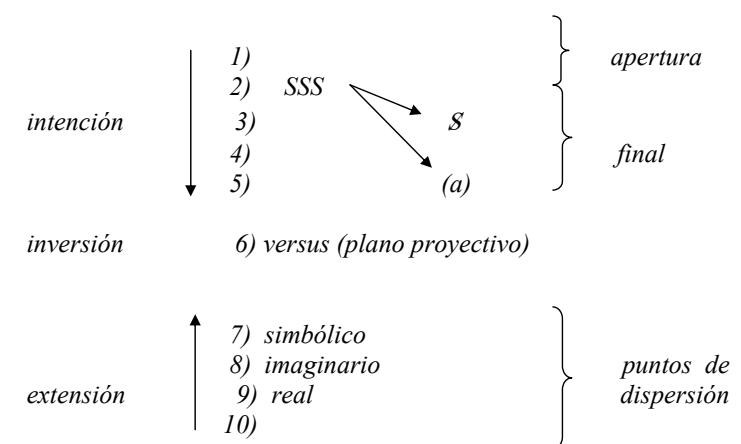
Así pues, si el texto resulta articulado en su totalidad por el plano proyectivo (referencia al parecer metafórica) no debe escapársenos que la articulación de su sector más importante se basa en otra metáfora: el ajedrez.

Lacan compara la teoría de las aperturas y el SSS (parágrafo segundo), y luego, el final del análisis y el de la partida de ajedrez, allí se ubican la destitución subjetiva y el deseo (parágrafos tres y cinco).

Pero la metáfora del psicoanalista ajedrecista (o del análisis-ajedrez) no es buena. El ajedrez es un juego de desarrollo lineal. No hay forma de saber frente a determinados finales qué apertura se jugó. Y es todavía menos sostenible que el final determine retroactivamente la apertura, que la produzca.

Lacan se deja llevar, hasta cierto punto, por la polisemia de la palabra francesa *échecs* (que significa ajedrez y fracaso).

Veamos una sinopsis del texto:



La mención del artículo de Mannoni recuerda que Fliess pudo ser analista sin saberlo (y no sólo sin saber). El deseo golpea una posición que no fue sostenida, y que resulta ajena a toda intencionalidad.

El SSS, desarrollado en el segundo parágrafo, es correlativo de la idea de que el sujeto es supuesto simultáneamente con el saber.

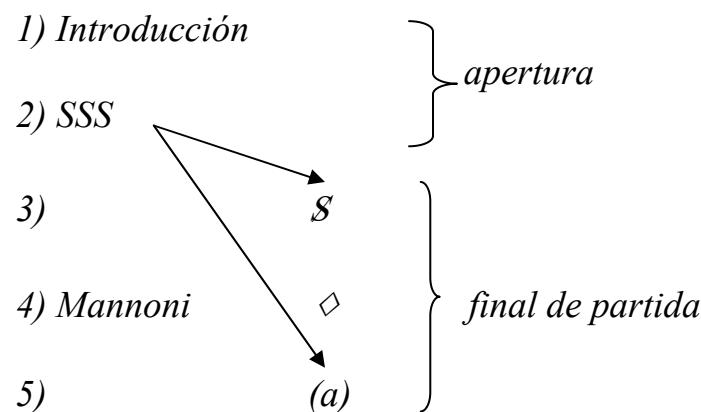
La fórmula es ternaria: S, s y referente. El Sq, fuera de la barra, es el analista o el nombre del analista, pero, en todo caso, resulta exterior al despliegue del SSS.

El texto prosigue en este sector con un ejemplo que ilustra el modelo propuesto. Se trata de esos pacientes que no cuentan al analista un aspecto crucial de su historia para evitar que éste caiga erróneamente sobre él, explicándolo todo demasiado rápido.

En cuanto al “final de la partida”, § y (a), los dos términos

que conforman el fantasma, devienen de la evacuación del SSS.

Esquematicemos nuevamente:



La caída del SSS (de la transferencia) es el fantasma. Una observación tan simple es generalmente pasada por alto, con lo que se yerra la comprensión del texto.

Hay que agregar en este punto que la liquidación de la transferencia es causada por la disyunción de $\neg\phi$ y (a) . En efecto, $\neg\phi$ opera como una función de negativización del objeto que permite su traslado al campo del Otro (compatibiliza goce y significante). Cuando esta superposición se anula, la transferencia –la instalación del (a) en el Otro– termina. El término *ágalma*, citado en este artículo, designa, pues, el valor transferencial del objeto (a) . Su contrario en *Proposición* es el latín *palea*, resto de la evacuación de la transferencia.

Es notable que Lacan emplee la expresión “representante representativo”, siempre combatida, y que parece ser aquí un guiño (sin dejar por eso de ser una identificación) a Laplanche (o, quizás, a algún otro analista que sostenía en aquel entonces

alguna traducción de la *Vorstellungsrepräsentanz* de Freud).

Señalemos, además, que en uno de los dos finales de análisis que sirven como escuetos ejemplos hay una diferencia sobre el objeto entre la versión oral y la escrita. En un caso se habla de la voz y en otro de la mirada (cf. *Apéndices, infra*).

Por último, una identificación curiosa se produce cuando Lacan dice que el jurado de confirmación se compondrá de siete analistas, y que tres estarán comprometidos en un final de análisis. En cierta forma, entonces, ya se sabe qué es el pase.

Apéndices a Sinopsis de *Proposición*

a) Intersubjetividad. Uno de los pocos lugares anteriores a *Proposición* donde Lacan expresa cierta reserva respecto del empleo del término “intersubjetividad”, haciendo abstracción del seminario VIII, se encuentra en una nota agregada en 1966 (un año antes de *Proposición*), en la página 258 de *Écrits*. Pero Lacan no enuncia allí un “en reserva” precisamente, no al menos tal como el que se atribuye en *Proposición*. La nota es clave por cuanto refiere a un párrafo de *Función y campo de la palabra* que está en el origen mismo de la construcción del concepto de intersubjetividad, y en razón de que se ve bien el juego temporal –suerte de anacronismo– al que Lacan se presta. Esta nota dice: “Incluso si habla sin ton ni son (*a la cantonade*), (el sujeto) se dirige a ese Otro, cuya teoría hemos fortalecido después y que gobierna alguna *epojé* en la retoma del término al que seguimos ateniéndonos en esta fecha: el de intersubjetividad (1966)”. Toda la reserva juega sobre el fragmento: “seguimos ateniéndonos en esta fecha”. Lacan da a entender que preferiría no atenerse ya. Y de aquí cobra su valor la *epojé*. ¿Pero por qué recurrir a una categoría de la filosofía husserliana, cuyo

uso en este caso suscita más de un equívoco, para hacer una mera aclaración? Poner entre paréntesis no es tachar ni refutar (como se expresará Lacan en *Proposición*), es preparar el fenómeno (librarnos de prejuicios, definiciones previas, etc.) para aplicar sobre él el método de variaciones libres. Luego, la *epojé* debe entenderse como una reserva (en 1966), una toma de distancia y un cambio de sentido, del “en reserva” y no de la intersubjetividad (de 1967). Cierta ambigüedad, permitida en parte por la expresión de Husserl, se manifiesta aquí. La puesta entre paréntesis, que afecta a la intersubjetividad, y a la que el Otro gobierna, no pasa de ser una advertencia, una señal. De cualquier forma que sea, estas reservas (aun extendiéndolas a las que se encuentran en el seminario VIII) son posteriores a los primeros cuatro seminarios de Lacan donde el concepto de intersubjetividad está por todos lados; o escritos como *El seminario sobre “La carta robada”*, donde la intersubjetividad, al revés de lo que plantea Lacan, es el resultado de la “reducción eidética” –volviendo a Husserl– del texto, su “esencia” misma. Si se comienza por ese primer paso del método fenomenológico el resultado nos proporcionaría a la intersubjetividad como “rasgo invariante”. Sin las escenas, sin el recorrido de la *lettre*, sin “el módulo intersubjetivo de la acción que se repite”, el texto no es el mismo, desaparece.

Respecto de estos puntos, la posición de Lacan en *Proposición* es más o menos insostenible. Todo indica que las reservas son producto de su análisis de la transferencia (la disparidad subjetiva, por ejemplo, en el seminario VIII) y fueron retrotraídas en el tiempo (intencionalmente o no, poco importa) para “componer” desarrollos que se volvían contradictorios. El “en reserva” con el que Lacan califica su antigua teoría de la

intersubjetividad es, pues, una suerte de expresión de deseos. Además y por último, Lacan agrega que el error que el término comporta le fue dictado por su audiencia que padecía, según dice, de un “ignorantismo fabuloso”: se trató, entonces, de una concesión; de algo que inventó y utilizó para hacerse entender. Esta imputación es propiamente un lapsus ya que en el momento de refutar la intersubjetividad no podría apelar a ella.

b) Referente latente. Veamos a continuación el concepto o pseudoconcepto de “referente latente”. Lacan escribe: “Bajo la barra pero reducido al palmo supuesto del primer significante: la *s* representa al sujeto que resulta al implicar en el paréntesis al saber, supuesto presente, de los significantes en el inconsciente, significación que toma el lugar (*tient la place*) del referente aún latente en esa relación tercera que lo une a la cupla significante-significado”. La cita, como se recordará, corresponde a *Proposición* y se halla en la página 20. (Cf. J. Lacan, *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychalyste de l’École*, en *Scilicet* nº 1, Seuil, París, 1967, pp. 14-30.)

El término fue utilizado por Lacan en una sola oportunidad. Hasta dónde yo sé se trata de un hápax. Esto, por supuesto, sin considerar la versión oral de *Proposición*. En ese texto, el término figura, si se quiere considerarlo así, nuevamente. Esta versión puede permitirnos acotar la función del referente latente: “El sujeto está allí supuesto, muy precisamente bajo la barra trazada bajo el algoritmo de la implicación significante. A saber

$$\begin{array}{ccc} \mathbf{S} & \xrightarrow{\hspace{1cm}} & \mathbf{S}' \\ \mathbf{S} & \dots\dots\dots & \end{array}$$

El sujeto es el significado de la pura relación significante. Y el saber, ¿dónde engancharlo? El saber no está menos supuesto (...) que el sujeto. La necesidad del pentagrama de la escritura musical, para dar cuenta del discurso, se impone aquí una vez más para hacer aprehender vivamente el

supuesto

(cf. J. Lacan, *Proposition du 9 octobre, première version*, *Analytica* nº 8, suplemento publicado por *Ornicar?*, París, 1978, pp. 5-26).

Al comparar las fórmulas de la versión escrita con esta, resulta que lo que Lacan llama referente latente viene a ocupar el lugar del saber:

S ----- S_6

s (ref. lat. =saber)

El referente latente se precisa, pues, como saber y es por esto que el texto de Lacan prosigue su desarrollo examinando el saber referencial y el textual.

La significación contigua a s (es decir, el SSS) es el referente latente. La precisión del párrafo no deja lugar a dudas una vez restituido el contexto. Y no se trata en modo alguno

de una cuestión “de lectura” o, en ese sentido, “interpretativa”, porque no hay otra lectura que pueda sostenerse allí. La significación, en este caso, no es un objeto, menos aún un objeto (a). La razón de este equívoco –parafraseando a Lacan– tal vez pueda hallarse más allá del error que citamos.

Lacan prosigue: “Se ve que si el psicoanálisis consiste en el mantenimiento de una situación convenida entre dos *partenaires*, que se plantean como el psicoanalizante y el psicoanalista, no podría desarrollarse más que al precio del constituyente ternario que es el significante introducido en el discurso que se instaura por él, aquel que tiene un nombre: el sujeto supuesto saber, formación, ésta, no de artificio sino de vena, como desprendida (*détachée*) del psicoanalizante” (cf. p. 20).

No se trata aquí del objeto (a) ni del fantasma ni tampoco del final del análisis. Estos términos no aparecen en los párrafos que siguen. Y esto porque el denso artículo de Lacan está enteramente dividido en dos partes. Ya lo hemos señalado antes. La primera de ellas, de la que nos estamos ocupando ahora, trata sobre el SSS (pp. 18-22); la segunda, aborda la cuestión del (a) y sus “sinónimos” relativos, *ágalma* y *palea* (pp. 23 – última línea – y 24).

La versión oral, que no presenta los mismos cortes tipográficos que la escrita, se halla más cerca de pensar el referente latente como referente en el sentido lingüístico. El término aparece allí indicado como “ternario” y podría considerarse que se alude a él, aun cuando todavía no fue producido. Veamos los párrafos: “Es la introducción de ese significante en la relación artificial del psicoanalizante en potencia a lo que resta en el estado de x , a saber el psicoanalista, lo que define como *ternaria* la función psicoanalítica. Se trata de extraer la posición así

definida del psicoanalista” (p.11). Y más adelante: “Digamos que el saber referencial, aquel que *se refiere al referente*, del que ustedes saben que completa el *ternario* del que los otros dos términos son significante y significado, dicho de otra manera, lo connota en la denotación, no está, bien entendido, ausente del saber analítico, pero concierne ante todo a los efectos del lenguaje, el sujeto en principio, y lo que se puede designar con el término amplio de estructuras lógicas. Sobre una enorme cantidad de objetos, que esas estructuras conciernen, sobre casi todos los objetos que vienen por ellas a condicionar el mundo humano, no se puede decir que el psicoanalista sepa gran cosa” (p. 12, el subrayado es mío).

Hemos citado los dos primeros párrafos de la página 20 de la versión escrita. Extraigamos dos líneas ahora: “significación que toma el lugar (*tient la place*) del referente aún latente en esa relación tercera...”, y pongámoslas en relación con otras dos líneas del párrafo que sigue: “(Se desarrolla) al precio del constituyente ternario que es el significante introducido en el discurso, aquel que tiene un nombre: el sujeto supuesto saber...”. La “relación tercera” concurre en el párrafo siguiente con “constituyente ternario” (lo que en la versión oral aparece presentado como ternario de la función analítica) y, en consecuencia, en esta relación ternaria encontramos nuevamente al SSS. La continuación del texto lo confirma plenamente: “El sujeto supuesto saber no es real en efecto, pero no es de ningún modo necesario que el sujeto en actividad en la coyuntura, el psicoanalizante (único en hablar al comienzo) le haga la imposición. Es incluso tan poco necesario que no es ordinariamente verdad: lo que demuestra en los primeros tiempos del discurso una manera de asegurarse que el hábito (*le costume*) no va

al psicoanalista, seguridad contra el temor de que él meta, si puedo decirlo, demasiado pronto sus pliegues” (p. 20). La referencia a una lógica que operaría en reserva, la función de lo no-sabido, y la pregunta por la existencia del transfinito antes de su invención por Cantor, van en la misma dirección; solo apuntan al SSS. Estas referencias ocupan las dos carillas siguientes del texto.

Entonces, ¿qué quiere decir “referente latente” en el texto de Lacan? El término describe, simplemente, que la construcción del SSS es retroactiva, la producción del objeto (a) lo determina *après coup*. Alcanzamos con esto el punto fundamental del que se trata: (a) es el deseo del SSS; pero el SSS no es el deseo del (a). Un tal movimiento le daría entidad al referente latente. Pero los términos no pueden invertirse. Carecen de reciprocidad.

El adjetivo “latente” que califica al referente (recordemos que el concepto se aisló en buena medida artificialmente: Lacan escribe “referente aún latente”, y no es nada claro que nos hallemos frente a un concepto) significa, pues, que espera constituirse, y en ningún caso que se encuentre oculto al estilo del *ágalma* (una estatua, o un objeto, dentro de otra estatua más grande que la contiene).

c) *El Shadai*. La cuestión de la tradición judía en relación con el freudismo aparece mencionada varias veces en la obra de Lacan. Tiene un peso que habría que establecer. La letra vinculada con el número y el proyecto científico de Freud hacen a una de las apariciones del tema. Otra referencia, relativamente conocida, se produce cuando Lacan sostiene, en la versión oral de *Proposición*, que la extensión del psicoanálisis, en sus tres

órdenes, concurre con la religión judía. La relación reside en que la historia de Abraham, de Moisés y del monoteísmo remite al padre, al líder y al Uno (simbólico, imaginario y real, respectivamente). Por esto, una lectura vertical y, a la vez, interpretativa de *Proposición* encuentra que la división mayor del texto (extensión/intensión) se reproduce en la denegación del deseo de Freud por Moisés; y, asimismo, que Lacan se ubica en la intensión –en la tierra prometida del pase– y ubica a Freud en la extensión. *Proposición* constituye en ese aspecto el texto más crítico de Lacan en relación con Freud.

Unos años antes de *Proposición*, y en el contexto de referencias al que aludíamos, se encuentra una de las claves de la pluralización del Nombre del Padre, en la única lección del seminario *Les noms du père*: la expresión *El Shadai*. Su descomposición en letras resulta en las frases: “Dios, Dios, Dios, Dios” –letra y número– y “Dios, el Nombre de Dios sea bendecido” (*El=Elohim; Sh=Chem=Nombre; d=dalet=Adonai; i=iot=Ib boreaj*). La expresión suplanta al Nombre perdido para siempre, que Lacan recrea con su promesa de no hablar más del tema –en esquizo, en buen estilo, y en performativo, hay que decirlo–.

La contracara de esta voz es la bendición de la casa. En efecto, en sus distintas apariciones bíblicas, *El Shadai* es el Nombre de Dios en lo que respecta a la filiación.

Lacan aborda en esa lección del seminario XI, el pasaje del goce de Dios al deseo. Se entiende entonces que siga inmediatamente a *La angustia*. Los diez primeros seminarios constituyen un *órganon* riguroso y no podía esperarse –lacanianos como somos– que la escalada de su demostración se detenga por un corte arbitrario (cf. las redes de la sobredeterminación,

en *El seminario sobre “La carta robada”*). Gran parte del desarrollo del seminario X se encuentra retomado y resumido en *Les noms du père*, con miras al examen del sacrificio de Isaac.

Si Lacan pluralizó al padre para superar el terreno del mito freudiano (antes, recordemoslo, había corrido de lugar la “roca” freudiana), usando o aludiendo a la religión judía, haciendo allí pie para criticar a Freud, dejó en el tintero la pluralización de la castración –en algún sentido evidente después de derribar el singular del Nombre del Padre aunque no sea deducible desde allí¹. Un agujero por otro. El Nombre impronunciable, perdido, suplanta la imposibilidad. Es la función paterna, y asimismo el síntoma –que no halla un lugar explícito en *Proposición*–.

La científicidad (el científicismo, si se quiere) de Freud, la posición que Lacan da a Freud en la extensión y la crítica al tema paterno, convergen en *El Shadai*. Esta expresión no solo proporciona hasta cierto punto el paradigma y el programa de aquel seminario interdicto: resume diversas facetas del sostentimiento freudiano del sujeto supuesto saber.

d) Dos ejemplos. Otro problema se presenta cuando comparamos la versión escrita de *Proposición* con la oral. Uno de los dos ejemplos provistos allí difiere de una a otra versión. En un caso, Lacan manifiesta que el analista se transforma en mirada; en otro, sostiene que deviene una voz. Esto nos pone sobre la pista de que no existe en Lacan demostración alguna –realizada sobre casos clínicos– de la correspondencia entre topología y objeto (a). Como las figuras topológicas, en el uso de Lacan, sirven para invertir la relación exterior/interior –según la homología sujeto/interior, Otro/exteriores y (a)/punto de pasaje, persiana– a cualquier caso clínico (a cualquier material)

se puede aplicar cualquiera de las cuatro figuras topológicas que representan las especies del (a); para esto, basta ubicar al analista participando del material. Dicho de otra forma, no hay ninguna demostración porque se pueden demostrar todas las variantes. Si todo es verdadero, el sistema –el uso de la topología combinatoria– es inconsistente. Recordemos, además y para peor, que en matemática y lógica la topología combinatoria no tiene valor demostrativo. (Se ha observado poco que la topología de Lacan nace junto al concepto de SSS en el seminario IX y, respecto de esta instancia, es de uso subsidiario.)

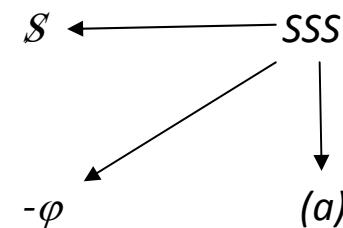
Notas

^{1.} El tema de la homotopía del objeto (a) y la conferencia en Bruselas, *Propos sur l'hysterie*, podrían utilizarse para desarrollar este tema.

Dos reglas técnicas en el seminario XIV

La lógica del fantasma es un seminario dividido en dos partes. La primera de ellas se desarrolla en relación al llamado grupo de Klein; mientras que la segunda refiere a la famosa proporción del número de oro.

Del grupo de Klein, Lacan extrae tres operaciones (sobre un total de seis): alienación, verdad y transferencia.



Si atendemos a los matemáticos dispuestos allí, comenzamos a entender por qué el seminario se llama *Lógica del fantasma*; y (a) están en el centro de la cuestión.

El sujeto barrado remite a la interversión (*inmixtion*, en la lengua francesa en general, y particularmente en el sueño). La compleja demostración que prosigue Lacan en este punto a propósito de la forclusión del sujeto, su retorno en lo real, la gramática, etc., podría resumirse en una regla técnica de *Interpretación de los sueños* que dice que el yo del soñante se halla en todos los elementos del sueño. Por lo tanto, en ninguno de ellos, puesto que el material onírico se ha sustituido al yo y está en su lugar.

El objeto (a), por su parte, en un desarrollo nuevamente muy complejo, es remitido al *je* de la *Bedeutung* y sus agujeros; lo que se juega allí es la inadecuación del lenguaje a la realidad sexual. Y esto nos recuerda otra regla técnica, también de *Die Traumdeutung*: las lagunas del sueño, las omisiones, faltas, etc., forman parte de su texto, y, en consecuencia, tienen significación.

No podríamos afirmar que Lacan oculte de mala fe estas dos reglas técnicas que resumen cómodamente el grupo de Klein, e incluso podrían utilizarse didácticamente en su exposición.

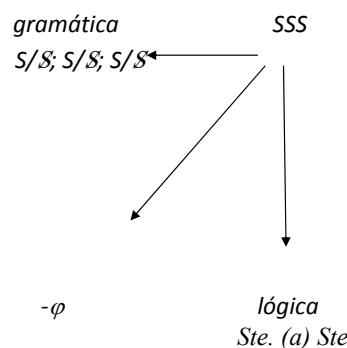
Lacan dice, por ejemplo, que la lógica del fantasma se halla en el capítulo VI de aquel texto de Freud, y hace además mención explícita de la segunda regla que recordamos aquí.

La omisión de Lacan tampoco obedece a que trabaje en otro nivel de abstracción –más general–, ni a que evite la referencia clínica al sueño.

Todo parece indicar que la razón de esta omisión parcial remite al mantenimiento de la elegancia del modelo utilizado, puesto que si fuera ilustrado por esas dos reglas técnicas caería un poco por tierra.

Pero hay todavía otra razón más oculta: mencionar las dos reglas ubicaría el despliegue del fantasma en un terreno técnico por definición, del que sería difícil evadirse.

En suma, el modelo de Lacan podría representarse así:



Se advierte entonces que funciona como un embudo cuyos agujeros aparecen y desaparecen alternadamente.

Para concluir, la deyección del objeto operada por $\neg\varphi$ –el final del análisis– es quizá una tercera regla técnica atribuible a Lacan.

La ciencia ficción a partir de una referencia literaria de Lacan

El 28 de febrero de 1962 Lacan vuelve a mencionar el proyecto de analizar, con interés psicoanalítico, los *Fundamentos de la aritmética*, de Gottlob Frege. Según la versión “pirata” del seminario, expresó lo siguiente: “Para volver sobre el número, del cual puede sorprenderlos que yo haga un elemento tan evidentemente separado de la intuición pura, de la experiencia sensible, no voy a hacerles aquí un seminario sobre *Foundations of Arithmetic*, título inglés de Frege, al cual les ruego referirse porque es un libro tan fascinante como *Crónicas marcianas*, donde verán que no hay ninguna deducción empírica posible de la función del número (...)”.

Durante bastante tiempo pensé que esta rara referencia obedecía únicamente a una simultaneidad de lecturas. Sin embargo y aunque el libro de Ray Bradbury sea un clásico del género, la mención de la ciencia ficción es excepcional en su obra. Si la memoria no me engaña y no olvido lecturas, es la única referencia existente. Con todo, lo que parece no ser más que un paralelismo forzado y caprichoso, tiene una razón profunda. No sé si esta razón era conocida por Lacan, pero esta es una suposición de la que es necesario prescindir en la lectura. También se escribe más allá de lo que se sabe y dice, y no hay por qué hacer psicología sobre ello.

El texto de Bradbury es, a simple vista, un relato repetido. Cuatro veces se pisa suelo marciano y cada vez se llega otra vez y por primera vez. El acontecimiento no se inscribe en razón de que no hay conquista. El contacto

con Marte no es empírico. La estructura del relato contiene, pues, indicaciones homólogas a las del texto de Frege: no hay génesis empírica y la inscripción es *après coup*. Marte y la conquista, el cero y el uno, el planeta y el imperio. Lacan lamentaba, hacia el final de su vida, no haberle prestado más atención a la ciencia ficción. ¿Por qué? Piénsese en *Odisea 2001*, en *Solaris* –su análoga rusa–, en *Alien*. En estos tres clásicos del cine de ciencia ficción una bizarra forma de engendramiento se sustituye a la relación sexual. Desde el bebé cósmico de *2001* hasta el pulpo que copula con el astronauta ¡por la cara!, pasando por el doble surgido de ese mar plástico o metálico de *Solaris*, donde no falta el amor humano. Pero volvamos a la literatura, la *Gestalt* de Sturgeon en *Más que humano* es nuevamente una forma bizarra de relación sexual. Recuerdo ahora unos cangrejos mecánicos que encuentran en una isla desierta la forma de reproducirse en no sé qué cuento recogido en una antología de Bruguera. La búsqueda de Ballard, en una sexualidad agresiva y automovilística, de cicatrices eróticas. Unos extraños seres cuyo ciclo de reproducción se cumplía en tres etapas; el misterio del relato consistía en permanecer durante toda la narración en la primera de ellas. Unos seres invisibles que cada tanto violaban a las mujeres terráqueas –con influencias notables de Maupassant–. Respecto de este último tema, recuerdo otra película, *El pueblo maldito*, que muestra la evolución de un grupo de niños cuyos padres son extraterrestres y sus madres terráqueas. Y creo que no vale la pena seguir. La ciencia ficción, como la transferencia analítica, sustituye a la relación sexual. Todo parece indicarlo así.

Pero, por otro lado, recordemos *El ciclo de Trantor*,

la trilogía de Isaac Asimov sobre las Fundaciones. El psicohistoriador Hari Seldon es capaz de predecir el futuro del Imperio Galáctico durante mil años. El mismo tema, menos ambicioso y más oculto, se halla en *1984* de G. Orwell y *Alphaville* de Jean Luc Godard: la Gran Computadora que dirige el destino de la humanidad. Y poco importa que sea o no despótica cuando puede preverlo todo. Recordemos también las historias anticipatorias de *El hombre ilustrado*, de Ray Bradbury nuevamente, inscritas en el cuerpo tatuado de Rod Steiger, en la versión cinematográfica. La ciencia ficción vuelve incansablemente sobre el sujeto supuesto saber.

Estas dos referencias, si es que sirven como creemos para fijar los límites del género, nos bastan para situar una opinión de Jorge Luis Borges. Este autor dijo que La Biblia es la novela más grande de ciencia ficción que se haya escrito. La Biblia expone el Plan de la Creación desde los siete días iniciales hasta el Juicio Final (SSS), registra la genealogía de la raza humana desde el origen, en este mito ultra condensado, como dijera Lacan, de Adán y Eva (relación sexual). Precisemos, sin embargo, que la concepción de la Virgen María por el Espíritu Santo constituye aquí la sustitución propia de la relación sexual.

Si la ciencia ficción nos habla del sujeto supuesto saber y la metáfora de la relación sexual, ¿hay conexión entre estos datos? El mutante, verdadero subgénero de la ciencia ficción, parece definirse por esos dos hechos. Es una transacción entre Plan y Generación, entre el SSS y la relación sexual. El mutante es reabsorbido por el sujeto supuesto saber, la novela lo explica. Aludimos a diversos ejemplos al pasar: la *Gestalt* de Sturgeon, el Mulo en la Trilogía de Asimov, Tom en las Crónicas marcianas. El lector no olvidará que existen abundantes antecedentes en

la literatura de terror: *Drácula* y *Frankenstein*, para no citar más que dos ejemplos. Y si nos dirige esta observación como objeción, diremos que la ciencia ficción no data de ayer. Lacan por su falta de interés en el tema no advirtió, tal vez, que el Nombre del Padre –¿existe algo más bíblico?– pertenece al género: es la metáfora del lugar del Otro, es síntoma, y por esto sustituye también a la relación sexual.

Reiteraciones en *Posición del inconsciente*

A primera vista *Posición del inconsciente* parece un texto mal resuelto en tanto dos temas se repiten de manera manifiesta. La introducción del escrito habla en abundancia de la alienación y la separación, y ambos puntos serán tratados en los párrafos dos (alienación) y tres (separación). La segunda repetición se encuentra entre los párrafos tres y cuatro. Al final del primero de ellos Lacan aborda la pulsión con cierta extensión y, luego, continúa el desarrollo en el capítulo cuatro. Al parecer hay aquí una repetición, o bien el corte tipográfico no es correcto.

El armado del texto es el siguiente:

Parágrafo	pp.
<i>Introducción del '66</i>	365 (829) ¹
1. Introducción	366-375 (830-839)
2. Alienación	375-378 (839-842)
3. Separación	378-384 (842-848)
4. Libido	384-385 (848-850)
5. Conclusión	385-386 (850)

La idea de que este artículo podría estar relativamente mal escrito, o articulado, se ve reforzada por el hecho de que resume las intervenciones de Lacan en el coloquio de Bonneval. Esto podría darle una heterogeneidad insalvable, o una dispersión poco controlable. No obstante estas observaciones, *Posición del inconsciente* es un escrito riguroso y bien construido. Y por esto para entenderlo cabalmente es necesario situar esas repeticiones.

Respecto de la primera reiteración: en la introducción, los conceptos de alienación y separación están destinados a ubicar la responsabilidad del analista frente al inconsciente y la formación de analistas. Esta reflexión hace allí contrapunto con la referencia a Hegel, y especialmente en lo que concierne al alma bella. En los párrafos dos y tres, en cambio, los conceptos de alienación y separación sirven para situar al analista en el inconsciente. Se pasa allí de la responsabilidad a la participación.

La segunda reiteración se aclara si observamos que el corte entre los párrafos tres y cuatro se produce cuando el escrito alcanza el valor ectópico del objeto (a).

Pero hay aún una tercera cuestión de importancia. Se trata del subrayado, en un párrafo bastante complejo, de la palabra “con”: “Aquí yace la torsión por la cual la separación representa el retorno de la alienación. Es que el sujeto opera *con* su propia pérdida que vuelve a llevarle al punto de partida”.

La bastardilla de Lacan produce una equivalencia entre el Otro y el objeto. En efecto, al representarse con la falta de significante, el sujeto elimina al Otro (que se halla referido al S_1). El barrado es doble: implica al sujeto y al Otro. Y el sujeto opera, pues, con su propia pérdida, pero sobre la pérdida del Otro (porque elimina al S_1). Esto permite entender que la relación entre el sujeto y el Otro sea “circular y no recíproca”, como se

nos dice. Si el significante causa al sujeto, el sujeto a su turno causa la falta de significante. La relación sería circular y recíproca si el sujeto causara al significante.

Es en este punto que Lacan alude a la *Ichspaltung*: Freud la había fundado –se nos recuerda– en una rajadura del objeto fálico. En esa referencia hallamos el pasaje del Otro al objeto, y el hecho de que el sujeto al perder su representación fálica, al ser representado por la falta de significante, desemboca en la castración.

Hay que advertir que la representación del sujeto no se juega en el terreno del saber en general sino del saber sexual. Pero si, por el absurdo o por un imperdonable descuido, planteamos que el S_1 –la inteligencia– representa al sujeto ante el saber, el resultado del análisis sería un cierto grado de debilidad mental, de estupidez. Los fenómenos de idealización y creencia, el montante de alienación que traslada el psicoanálisis, tanto como el automatismo transferencial al que el analista puede entregarse –sobre todo, cuando se sitúa pasivamente en el tratamiento y frente al material–, no son del todo ajenos a esta “hipótesis negligente”.

Notas

¹ La paginación citada corresponde a la edición castellana de Siglo XXI, *Escrítos II*, México, 1975. Entre paréntesis figura la referencia a *Écrits*, París, Seuil, 1966.

Presencia del *Trieb*

Del “Trieb” de Freud y del deseo del psicoanalista es un

breve artículo que puede fragmentarse, aunque está escrito de un tirón, en cuatro secciones.

La primera de ellas refiere a la distinción entre *Trieb* e ins-tinto.

Son tres las razones que diferencian a estos términos: la constancia de la fuerza (el instinto tiene ciclos), la relación entre la libido y el deseo masculino (el instinto debe presentarse como específico en cada sexo para atender a la conservación biológica de la especie), y el vacío del objeto (el instinto en cuanto conducta preformada apunta a un objeto).

La segunda parte del escrito aborda la relación entre deseo e identificación.

La tercera sección trata sobre la pulsión y la compara con el deseo.

Y, por último, el cuarto párrafo del texto se atiene al deseo del analista.

Es evidente que el principal pasaje del escrito se ubica entre el punto tercero y el cuarto: allí puede leerse el título del artículo.

No obstante, para entender este tránsito hay que situar el movimiento del texto.

El primer punto, en resumidas cuentas, trata sobre la ausencia de coalescencia entre sujeto y objeto. No hay un saber entre ellos que los decida previamente. El segundo sector, en cambio, liga el deseo con la identificación mediante la observación siguiente: la falta de objeto fálico a nivel del complejo de castración permite que el deseo sufra la captura del deseo del Otro. El deseo se hace deseo de deseo cuando se separa de la demanda en la fase fálica. Desde entonces, es evidente que la pulsión no será satisfecha por la identificación como es el caso del deseo. En este momento del escrito, Lacan toma ejemplo en

El banquete de Platón: “Entonces la *ágalma del éron* se muestra como el principio por el que el deseo cambia la naturaleza del amante. En su búsqueda, Alcibíades enseña el cobre del embuste del amor, y de su bajeza (amar es querer ser amado) a la que estaba dispuesto a consentir”.

En el tercer párrafo en lugar de referir al montaje de la pulsión –Lacan aduce que el curso del debate del congreso no le permitió hacerlo– y la captura del objeto que permite, Lacan comenta una frase de Freud: “Las pulsiones son nuestros mitos”.

Si tomamos el otro sentido del genitivo en la expresión “el mito de la pulsión”, resulta que las pulsiones mitologizan lo real. Esta mitologización –según nos dice Lacan– consiste en reproducir “la relación del sujeto con el objeto perdido” y hace al deseo. Se ve por qué está referencia se sustituye al montaje de la pulsión. Ambas cuestiones tienen la misma función. Para decirlo más claramente: si la relación del sujeto con el objeto estuviera, la pulsión no tendría para qué estar.

Así pues, la pulsión introduce el problema de la satisfacción. Más específicamente aún puede decirse que la pulsión es retroposición del goce. No debe creerse, sin embargo, que la pulsión remita sin más al goce (y el deseo, por ejemplo, al plus-de-gozar). Por su carácter parcial –o aun por su referencia al objeto, y aunque este tenga un estatuto muy problemático en el ámbito pulsional– la pulsión también tiene una relación dificultosa con el goce.

Los párrafos siguientes del escrito subrayan la ausencia de identificación a nivel pulsional.

Solo en el cuarto párrafo el texto alcanza el tema del congreso (*Técnica y casuística*, recordemoslo). Lacan se pregunta

por el deseo del analista. Hay allí un salto. ¿Por qué inmediatamente después de aislar a la pulsión de la identificación hallamos esta referencia al deseo del analista?

La conexión entre estos temas –que pasa por Molière (el gran cómico del siglo del genio) y deja de lado la investidura médica– se basa en que el deseo del analista, falso de objeto y de objetivo, se *reproduce* en otro analista.

La ilación es entonces la siguiente:

1) <i>Trieb</i> ≠ <i>instinto</i>	<i>no hay coalescencia entre suj. y obj.</i>
2) <i>deseo</i> → <i>deseo del Otro</i>	<i>identificación; satisface al deseo</i>
3) <i>pulsión</i>	<i>reproduce al objeto perdido</i> <i>(inexistencia del goce)</i>
↓ <i>título</i>	
4) <i>deseo del analista</i>	<i>sujeto sin identificación</i>

La aproximación entre el deseo del analista y la pulsión se recorta en tres cuestiones. Por un lado, si el deseo del analista es producir al sujeto sin identificación, puede equipararse a la pulsión. En segundo lugar, la dehiscencia pulsional del objeto es equivalente a la carencia de finalidad del deseo del analista. Y, por último, la pulsión es la suposición de inexistencia del goce, puesto que restaura una relación entre sujeto y objeto que no estaba antes, y, entonces, es homologable a la operación del sujeto supuesto saber.

Si la transferencia se define por retroplantear el saber y si la pregunta que le corresponde y la caracteriza es ¿quién lo sabía antes?, la pulsión ubica al goce *après coup*. Así, toda vez que pueda responderse positivamente a la cuestión de saber quién se satisfacía antes, el desarrollo no es pulsional. La satisfacción

se plantea en un orden distinto al implicado por la representación.

La pulsión y el deseo del analista se ligan en la problemática de la presencia¹.

Notas

¹. Para un desarrollo sobre la cuestión de la presencia en relación con la pulsión, cf., p.e., nuestro artículo *Ilaciones en torno al axioma italiano*, en *Formalización del Seminario de Lacan*, Carlos Faig, ed. Ricardo Vergara, Buenos Aires, 2014.

El agujero fálico

La significación del falo se abre citando una serie de datos clínicos e históricos que la polémica con Jones resume. Esta introducción está sobre todo destinada a subrayar la tesis que exige abordar al Falo como un significante.

Inmediatamente, hallamos una tesis específica a la que se ordena la demostración del texto: el Falo es el significante que designa los efectos del significante.

La demostración de esta tesis pone en juego dos movimientos:

–Un primer desarrollo atinente a los conceptos de necesidad, demanda y deseo; con ellos Lacan establece la dimensión de lo reprimido originario en una órbita no lingüística;

–Haciendo abstracción de un sector donde el texto liga sexualidad y deseo, un segundo desarrollo plantea que la represión secundaria del Falo designa a lo reprimido originario.

Lacan define al Falo, en otro sector de este escrito, como

razón del deseo (cf. *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 693) y lo compara con la media y extrema razón de la división armónica (punto que se desarrollará recién en el seminario XIV).

Los dos últimos párrafos (*Écrits*, pp. 693-695) son perfectamente eliminables de la ilación del texto, aunque no por eso carezcan de importancia en sí mismos. En el octavo parágrafo Lacan deduce la castración a partir del ser y el tener; y en el noveno, extrae consecuencias sobre la relación entre los sexos y el Falo. Esta última cuestión puede exponerse en un cuadro de doble entrada:

	Demanda	Deseo	Verdrängung
<i>Hombre</i>	+	-	+
	(virgen, prostituta)		
<i>Mujer</i>		+	-
	(castrado, muerto)		
	Homosexualidad	Frígidez	Infidelidad
<i>Hombre</i>	se constituye sobre el deseo	+	siempre otra
<i>Mujer</i>	se constituye sobre la demanda	-	con el mismo objeto

En tanto el amor se define por “dar lo que no se tiene”, el hombre encuentra satisfacción a su demanda de amor (la mujer no tiene), y, al revés, la mujer no puede satisfacerla (el hombre tiene). En el deseo las posiciones cambian de signo si enten-

demos que se refieren al Falo (o al pene, más simplemente). El hombre no podrá satisfacer su deseo en el objeto heterosexual. Lacan señala que lo buscará en la virgen (metáfora por la ausencia) o la prostituta (que simboliza al Falo anónimo de todos los hombres). En general, la posición del deseo masculino queda conectada con el fetichismo, la condición erótica, etc. Las figuras sustitutas en la mujer surgen en el plano de satisfacción de la demanda: el amante castrado o muerto. En un caso le falta el pene, y en el otro la vida. Estos fantasmas permiten “imaginar”, situar al hombre no teniendo. El deseo de la mujer, en cambio, resulta satisfecho puesto que halla el pene en el partenaire. De aquí resulta una compleja trama de identificaciones que desemboca, bien mirado, en la comedia: él no es él, y ella no es ella. Por ejemplo, el hombre, cuando ama a una mujer, queda situado del lado femenino. En cambio, si la desea su posición es masculina. Es obvio que pocos años después estos enunciados debían desembocar en la ausencia de relación sexual. Lacan se preguntará entonces, manifestando algún asombro, por qué razón Freud buscó apoyarse en una tragedia: Edipo.

La represión secundaria –continuando el comentario de las consecuencias de la cuestión fálica– afecta más firmemente al hombre, que porta el signo fálico, que a la mujer.

Con la homosexualidad, Lacan retoma el planteo de la demanda y el deseo en relación con el Falo: la homosexualidad femenina se monta sobre la línea de la demanda, busca satisfacción al amor, y puede decirse que la condición que la constituye es que el partenaire no tenga pene. En la homosexualidad masculina la condición erótica es la contraria: el partenaire tiene que tener pene. Satisface, pues, el deseo.

Respecto de la frigidez, el escrito sostiene que es mal tolerada por el hombre puesto que no puede evadir la responsabilidad, mientras que es mejor admitida por la mujer, que tiene coartada.

Por último, la infidelidad en el hombre tiende a hacer serie. El hombre busca “otra mujer”, es decir, desdobra al objeto indefinidamente. El desdoblamiento está presente también en la mujer, pero sobre el mismo objeto. Hay que recordar aquí las figuras de la virgen y la prostituta, y el amante castrado o muerto.

Por último, en un plano formal, el problema que resuelve el carácter extralingüístico del Falo consiste en que un significante “del código” no podría designar el conjunto de los efectos del lenguaje sin quedar afuera. Esto obliga a recurrir a un elemento ajeno al código para evitar la aporía. Se halla aquí el mismo razonamiento que introduce al objeto (a) en los grafos del deseo.

Más cerca del texto, el problema radica en que lo que no puede decirse en el lenguaje (represión originaria) resulta designado por lo que “se calla” (la *Verdrängung* del Falo). Hay que observar que lo reprimido originario no es designado por el Falo sino por la *represión* del Falo¹. O, lo que lo mismo, resulta designado por un desplazamiento (ya aquí el abordaje del agujero del sexo –será un clásico en los seminarios del último Lacan, en los nudos–, de la castración, es problemático). Por esta razón el texto identifica al Falo con el velo (por ejemplo, en el seminario V se tratará a veces del corpiño de la histérica, del juego de ocultamiento), pero en lo fundamental, y en cuanto al Falo, se trata, como dijimos, de un agujero (de ahí que se produzcan tantas referencias –en este texto y en otros lugares–

a temas iniciáticos, vale decir, velados). Al perforar la cadena significante, el Falo permite que “la turgencia vital” irrumpa en el terreno de la representación. La satisfacción exige presencia; la representación la rechaza. El Falo, al hacer irrupción, posibilita la existencia de un terreno común, que solo puede situarse mediante la letra (pero para acceder a esta problemática hay que dirigirse a otros textos)².

Notas

¹. Este escrito, tan riguroso en el tratamiento de la relación del lenguaje con el sujeto y el falo, presenta, sin embargo, tres errores a este respecto llamativos. La expresión “ça parle” es el primero. Como se sabe, esta expresión, tan usada en aquella época y largamente tratada en el texto, será objeto de refutación en el seminario XIV. Otra expresión, “El inconsciente es lenguaje” es una suerte de hápix. Sobre este deslizamiento la demostración principal patina peligrosamente. Por último, y no sé si decir que también se trata de una expresión, quizás el pasaje del alemán original al francés –este escrito fue redactado inicialmente en alemán– complicó la revisión y escapó un acento incorrecto sobre el griego *Logos* (*sic*).

². Por ejemplo, un buen lugar para comenzar a interrogarse sobre las distinciones que afectan a estos problemas son las lecciones del seminario XVIII donde Lacan aborda su antiguo comentario de *La carta robada*, y precisa que no se trata allí de la carta (*lettre*) en el sentido de la letra sino del Falo.

Origen de los artículos

La transferencia en el niño, en revista *Psicoanálisis y el Hospital*, nº 2, ed. del Seminario, Buenos Aires, 1993, pp. 63-68.

Autómatas, animales sin razón y segregación, en revista *Psicoanálisis y el Hospital*, nº 33, ed. del Seminario, Buenos Aires, 2008.

Lectura de Kant con Sade, en elsigma.com, sección *Psicoanálisis*◊Ley, 6/12/2007.

La ciencia ficción a partir de una referencia de Lacan, en elsigma.com, sección *Literatura*, 10/08/2007.

En *Nuevas refutaciones en psicoanálisis*, Carlos Faig, Alfasi, Buenos Aires, 1990: *Lectura de Kant con Sade*; *Espejos*; *Pasaje al acto y acting out*; *Digresiones sobre la ilación de La angustia* (bajo el título *Digresiones sobre La angustia*); *El agujero fálico* (bajo el título *El falo malentendido*).

En *El saber supuesto*, Carlos Faig, Alfasi, Buenos Aires, 1989: *La ciencia ficción a partir de una referencia de Lacan*, pp. 147-148; *Toponimias clínicas*, pp. 139-144.

