

LA CAUSA FÁLICA

Carlos Faig



Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)

LA CAUSA FÁLICA

Carlos Faig

Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)

Buenos Aires 2012

La imagen de tapa corresponde a la escultura *Apolo y Dafne* (1622-1625) del pintor, escultor y arquitecto italiano Gian Lorenzo Bernini. Es una escultura realizada en mármol de 243 cm. perteneciente al período Barroco, se encuentra en el Museo Galería Borghese, Roma.

ÍNDICE

I. EL SENTIDO Y EL SEXO

La causa fálica	6
Sobre Jean Rostand y el muro de Viena	14
Visita al pasaje de la falta	17
La marca de Pierce	21

II. EL SABER SUPUESTO

Dos lapsus de la escena primaria	24
¿Por qué me lo cuenta?	27
La escritura del fantasma	29

III. EL PASE DIAGONAL II

Testimonios del film	47
----------------------------	----

IV. CUESTIONES TÉCNICAS

Posiciones de la técnica	51
Sueño y arte	54

V. FREUDIANAS

Serguei Petrov	58
----------------------	----

VI. POLÍTICA Y PSICOANÁLISIS

Autómatas, animales sin razón y segregación	62
---	----

I EL SENTIDO Y EL SEXO

LA CAUSA FÁLICA*

Al árbol, y a quien se acoge a su sombra.

Si observamos que el *organon*¹ (los diez primeros seminarios) constituye la base que permite deducir, una decena de años después, la característica parasitaria del goce fálico –la faz sémica, casi visible, de la carencia propia del instrumento copulatorio²–, que un grupo intermedio y *metódico*³, cartesiano, de seminarios demuestra la no-relación⁴ (ligada al fracaso, la falla propia del acto analítico; o bien, al sujeto supuesto saber en tanto rechazo del sexo; o, aun, al Falo como significante fuera-de-sistema) y desprende desde allí el goce del Otro y, luego, la suplencia del sentido⁵ (en los discursos y las fórmulas de la sexuación; se trata en esencia de la *lógica de la castración* en estos cuatro seminarios), debemos admitir que veinte años de enseñanza se simplifican y convergen en el *nudo*:

J(φ) \longrightarrow no-relación/J(A) \longrightarrow sentido = Φ (x) \equiv nudo borromeano			
(I/X)	(XI/XVI)	(XVII/XX)	(XXI/XXVII)
organon	método	lógica de la castración	J(φ)/ J(A)/sentido

En efecto, sus intervalos recogen el goce fálico, el goce del Otro y el sentido. El trébol se recorta sobre el fondo del nudo: la triada R.S.I., y cada uno de los goces queda excluido de un registro.

Veamos, entonces, puesto que todo converge allí, la enseñanza del último y el “muy último Lacan” —según la expresión de J.-A. Miller—, donde el nudo se despliega. El tramo final de la obra retoma el carácter de seminario en su sentido pleno. Y esto en dos vertientes: por un lado, se trata de una investigación relativamente abierta; por otro, encontramos intervenciones diversas, invitados que toman la palabra. Pero estos dos hechos no impiden seguir un hilo: la idea principal que se persigue, más allá de la síntesis que se produce y en correspondencia con ella, consiste en aislar la no-relación, lo real. Intentaremos aquí restituir la ilación de estos seminarios poniendo cierto énfasis en sus títulos.

El seminario XXI presenta definitivamente en sociedad, después de algunas dilaciones, al nudo borromeano. Para entrar en tema directamente recordemos que la no-relación queda ligada al (a) en tanto este simboliza el borde del nudo. Encontramos, una vez más y por última vez, el límite impuesto por la exclusión del sexo. Esta idea⁶ —tan crucial como difícil de asimilar, no carece de antecedentes en los primeros seminarios: el secreto del psicoanálisis, decía Lacan entonces, es que no hay Otro del Otro— termina de cernirse en *Encore*. El seminario XX podría perfectamente haber cerrado el ciclo. El sistema decimal prestaba su ayuda. Pero Lacan, poco inclinado a la debilidad mental, decide continuar y los

* Este artículo originariamente fue publicado en: www.elsitio.com.ar/, 8 de Junio de 2009. Posteriormente este escrito aparece publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010 con el agregado de las notas a pie de página.

temas ligados a la lógica, al borde real del lenguaje y su cifrado, se imponen, a la par de un programa teórico que gira hacia la matemática y el nudo. El (a) se inscribe en el punto central, donde la no-relación queda oculta y bordeada. Es la definición propia del nudo, que se equipara, por tanto, a la zona erógena freudiana. Resulta de aquí la simplificación mayor que, creemos, puede obtenerse de la enseñanza de Lacan: *el lenguaje taponar el agujero corporal y produce esfera*⁷. Donde debería centellear el no-todo, la imagen del cuerpo y el anudamiento se imponen⁸. Un cuerpo perforado, e impedido de gozar de sí, resulta atravesado por la lengua, a la que faltan los significantes del sexo. Las hiancias deslizan una sobre otra. La lengua y la zona erógena pretenden aparearse. Pero, en definitiva y más lejos, solo hay goce de lo real. Esta perspectiva representa, en buena medida, el estado actual de la teoría psicoanalítica. Los no incautos (*les non-dupes*), tomando partido por la histérica y hablando entre los muertos, manifiestan que el sentido subyacente es sexual. Y enuncian alguna conjetura sobre la materia en cuestión, a la que nadie responde y en la que terminan empantanados. Los nombres del padre (*les noms du père*), por el contrario, sustituyen la no-relación. Dicho de otra forma: lo real obliga a suponer. Es necesario, por lo tanto, trabajar sin hipótesis, incautarse. Aun así –y, en parte, por esto mismo–, el clásico nudo de tres redondeles –comparémoslo ahora al inconsciente, o mejor, a la represión primaria, al agujero mismo del sexo– resulta prácticamente inoperable⁹.

En *R.S.I.*, el seminario XXII –*R.S.I.* son los nombres del padre, recordémoslo, en tanto velan el sexo–, un cuarto redondel, el síntoma, comienza a intervenir sobre el nudo (la prohibición del incesto, el agujero de lo simbólico, y el padre como elemento incondicionado que lo duplica, la nominación, constituyen un tema conexo). Y esto porque lo real excluye el sentido. Correlativamente, el síntoma conserva sentido en lo real. La práctica analítica encuentra así justificación (puede aplicarse a reducir el sentido). La expansión del goce fálico, ligada a la ex-sistencia, su anomalía, refiere al síntoma. La castración –que implica lo real del sexo– y el Nombre del Padre se encuentran en la no-relación¹⁰; y esto pone en juego dos niveles: imposibilidad y prohibición, ausencia de relación y duplicación en el síntoma. En la teoría de Lacan, unos años antes, el goce fálico se independiza en la misma medida en que el instrumento copulatorio resulta negativizado por la subducción signifiante. El (a), bajo la especie de $-\phi$, deviene causa del complejo de castración. Asimismo, la suplencia del sentido a la no-relación se había consolidado vía la $\Phi(x)$ de las fórmulas de la sexuación (la función fálica, aun la premisa universal del falo –como diría Freud–, es del orden del sentido; por eso abre, por debajo, a la significación: la *ab-sens* de la relación). El goce del Otro, por su parte, sigue al hecho de que el Falo no unifica los goces: distribuye dos sexos, pero no los ordena; volatiliza lo que el signifiante podría inscribir. Con el nudo, ahora, se aborda directamente y en cada una de sus aristas que el sexo no hace relación. Sin embargo, a primera vista asistimos a una inversión –una de las agudezas del nudo–: el goce fálico se adosa al cuerpo, el sentido deviene tributario del universo que se produce en el anudamiento y el goce del Otro desaparece como límite. Los intervalos componen el borde del (a) –nunca tan homotópico de la castración como aquí– y proveen su espectro. Dios, para ejemplificar lo que ocurre con el nudo, es idéntico al agujero. Queda, como contragolpe de su creación, fuera-de-universo. Es el no-todo. Paralelamente, y es lo que nos interesa, en estos desarrollos (y antes y principalmente en *Encore*), es también el caso de L mujer (que por eso ocupa ese lugar: representa la exclusión del sexo –no se trata ya de qué quiere la mujer, como se preguntaba Freud–, es no-todo).

El seminario XXIII persigue un telescopiado, una reproducción de la no-relación que no resulte tributaria de lo simbólico. El ejemplo, se sabe, es el nombre de Joyce (el goce y el síntoma en aposición), y, en especial, su texto *Finnegans Wake*. El Ego de Joyce caracteriza la extrema individualidad del escritor irlandés y define un tipo de síntoma que consigue esquivar la nominación simbólica y, por tanto, el sentido (luego, es inanalizable). Eso lo especifica y singulariza (en el *sinthome*, del que Joyce pretende dar la fórmula). Joyce hace agujero (duplica, reproduce la no-relación) de otra forma, y anuda sin pasar por lo simbólico del Nombre del Padre¹¹. La especificidad de este síntoma continúa la investigación de Lacan sobre lo real. Y si los temas joyceanos de la esfera y la cruz –no solo porque se puede hacer un nudo con ellos: son agujero y universo– anticipaban la elección, no hay que olvidar que Joyce “sabía que las mujeres eran su canción” (que no es poco decir, ni algo corriente).

L'insu, el seminario XXIV, interroga la huella improbable de lo real, pasando del síntoma a las formaciones del inconsciente (al lapsus). Antes se había alcanzado la exclusión del sentido: el Otro de lo real. Ahora, Lacan intenta demostrar –es el paso siguiente– que no hay huella que permita acceder o inscribir lo real. Con ese propósito examina el pasaje de interior a exterior (el toro vuelto trique), revisa la cuestión de la memoria, pone en entredicho la gramática en la lengua, menciona repetidamente la debilidad mental, y, su revés, el Uno que “dialoga” solo, el parasitismo del significante, que no haya despertar, el significante nuevo, el *Proyecto* de Freud, lo confuso del inconsciente freudiano y la tesis de Madeleine Cavet, alude a la estafa analítica, juega con la materia (*l'âme-à-tiers*), etc. En ninguno de estos temas, insistimos, hay huella. Solo un impasse de la formalización nos advierte de lo real. Así pues, la *une-bévue* hace redondel, hace agujero –y lo interroga–, un agujero, si se quiere, impropio (porque es otro que el agujero de lo sexual, y se emparenta así a la estructura, al telescopiado, del síntoma). Se propone como huella y gira en redondo en el intento. No existe entonces forma de reducir la representación. El uno (o si se prefiere, la *una*) *equivoco*, falso, perforado, desliza sobre lo real del sexo. Se ajusta a la estructura y queda del lado del amor (de transferencia) o de la poesía o los juegos del significante. La “unidad” inconsciente se multiplica (el *Unbewusst* se hace amor, *s'aile à mourre*; el síntoma muestra su *varité*). *L'insu* alcanza la lectura (la hiperlectura) que Lacan hacía de Freud: en un extremo la sorpresa del chiste o el lapsus, y en otro, la extraterritorialidad de la sexualidad, su carácter forcluido. Nos encontramos con un más allá del inconsciente freudiano, un real inaccesible a cualquier tipo de representación.

En el seminario XXV –abandonada la “idea optativa” de hallar un significante nuevo que permitiría aprehender lo real– decanta una consecuencia que en su tiempo nos tomó por sorpresa: la lengua es un mal útil. Es el momento de concluir sobre ella¹². No hay dónde detenerse. ¿Cómo distinguir, por ejemplo, los sueños soñados por Freud y relatados en *Die Traumdeutung* y la teoría que se sigue? ¿Por qué se trataría de una teoría de los sueños y no de una mera asociación? La “demolición del templo” –nos presta ayuda la expresión de J.-A. Miller–, y, sobre todo, del templo freudiano, está en plena marcha. Vivimos *troumatizados* por el lenguaje. No obstante, hay un residuo atribuible a la relación sexual: el cero y el uno. Lo que queda en el ser parlante de la relación refiere al número. Se encuentra así otro valor del nudo. *El momento de concluir* presenta otra acepción. No se trata únicamente del nudo como pasible de ser reducido a la zona erógena, sino de una propiedad del anudamiento que también resulta de inscribir la no-relación. El hecho de que

el cero pueda identificarse con lo que adviene no anudado, flotante, en el nudo, y el nudo “ingenuo”, *prêt-à-porter*, por así decir, al uno, ubica una faceta positiva de la ausencia de relación. La relación sexual refiere al número (retomando diversos desarrollos anteriores del Seminario: el cuerpo como saco vacío¹³, por ejemplo): “Hay algo que acontece por intermedio de lo que se reduce en la especie humana a la relación sexual. ¿Qué es lo que se reduce a ella en la especie humana? (...) La numeración”¹⁴. El residuo de la relación —no hay que confundirse en este punto— no es el (a): se trata del nudo mismo. Ante todo, nos enfrentamos aquí al tema de la cifra, a la relación circular del residuo de la relación —no se sabrá que fue primero: si la ausencia de relación o el lenguaje— con la lengua. (Quizá en estos desarrollos se encuentre una respuesta a Chomsky. Una limitación de la combinatoria significativa cuya causa se supone genética —algo ordena sujeto y objeto gramaticales—, un cierto binarismo propio del cortex, una zona del cerebro que permite descifrar los signos (que Chomsky supone en la base de la adquisición del lenguaje y especialmente de la gramática: el lenguaje “T”) puede, en efecto, cotejarse con la idea de Lacan.) El lenguaje solo opera su captura sobre lo real como agujero. Y, por lo tanto, movilizándolo al número. De ahí que el psicoanálisis gire en una órbita similar a la de la ciencia sin alcanzarla. Recordemos la objeción de Karl Popper. La ciencia, a su turno, solo captura su fragmento de real¹⁵ a partir del número. Tampoco ella escapa al acoplamiento de lo real y el fantasma (otro de los valores del nudo). En cierta forma, para responder a Popper, Lacan se “lleva puesta” a la ciencia. Así, nos hallamos con la estofa supuesta en la metáfora de la materia y lo real. Se trata, en lo que atañe al psicoanálisis, del abuso de imputar (a tal punto) materia al sexo —Lacan *dixit*—. La topología adquiere un peso decisivo en tanto es la única vía por la que puede plantearse un despertar. La topología y el sexo excluido son una sola cosa (la equivalencia entre topología y estructura es el Ello —dice Lacan atribuyéndolo única e intencionadamente a Groddeck—). Si el mundo es representado, y no hay otra parte, porque no hay otra cosa que objeto y representación, no hay garantía ninguna. El sistema filosófico de George Berkeley —enseña Lacan cuando imprevisiblemente, y sin la opinión de Popper, invita al obispo en ...*Ou pire*— es irrefutable. Unos años después, leemos: “Se hace una diferencia entre el objeto y la representación. Esto se sabe porque se lo representa mentalmente”¹⁶. “Aristóteles —agrega Lacan— hubiera podido dar soporte a la topología, ¡pero no hay huella en él!”¹⁷. Si la representación es plana, si en cuanto intentamos volver sobre ella la apisonamos, no hay forma de saber hasta dónde se extiende sobre el objeto. Son lo mismo. Es el sueño en el que vivimos sumergidos. De allí, entonces, la importancia de la matemática (y del nudo): permite corregir el objeto, es decir, prescindir de él¹⁸. Los matemáticos, que saben de quién hablan, no saben de qué hablan —Lacan recordaba cada tanto a Russell—. La cuestión del objeto es todavía más delicada en cuanto se advierte que existen diversas presentaciones. Se representa —la lengua se esfuerza en alcanzar el Todo— a partir de lo Universal (la abstracción del sexo y el parentesco —Edipo pedagogo—, digámoslo al pasar, es el punto preciso en el que la teoría psicoanalítica zozobra¹⁹). La resistencia (a despertar) es representación. Lacan quiere despertar, al contrario de Freud, y apela a la topología²⁰. En este seminario, y después de algunas dilaciones en los anteriores, la letra deviene definitivamente síntoma. Correlativamente, la marca sobre la que gira dos veces el análisis —se trata del tema del pase— es el síntoma (observemos que, curiosamente, este último término no figura en *Proposición*). Incluso, agrega Lacan, una sola vuelta puede bastar si se advierte de qué se es cautivo.

El seminario XXVI —el tiempo que abre la conclusión— aborda el nudo borromeano generalizado y el tercer sexo (y la iniciación supuesta, el Falo). Se trata, como se intuye, de

temas ligados. Lacan investiga aquí la posibilidad de que cortando dos, tres, cuatro redondeles sobre un nudo de seis, siete, ocho o nueve, por ejemplo, se pueda desanudarlo borromeamente. La diferencia entre los redondeles –otra forma residual del nudo–, o toros, sustraídos y el nudo inicial permitiría aislar la no-relación. Desafortunadamente, Lacan obtiene una diferencia de dos (seis menos cuatro, siete menos cinco, etc.); el dos es neutro, no agrega nada, y el tres, borromeano, si lo obtenemos, nos deja donde estábamos. No sirven a la búsqueda de Lacan. En general, este seminario continúa persiguiendo lo real en una transformación de diversas superficies que resisten (el tiempo, el hiato que hay que colmar) y muestran así su pertinencia.

Y finalmente, *La disolución*, el seminario XXVII. Entre estos documentos y textos debemos subrayar una expresión: “la causa fálica”. Es la herencia, el concepto y la operación, asume Lacan, de la que partió su enseñanza²¹. Y que él llevó hasta la ausencia de relación. Hasta el malentendido del sexo (las mujeres no carecen, aunque se piense y quiera lo contrario, de goce fálico y, por tanto, el Otro falta; así liberadas, son las mejores o las peores analistas). Retroactivamente, si hasta aquí todo fue serie fálica, el Seminario queda hilado en su conjunto. Se ve, entonces, que *la simplificación que comporta comprender y situar el alcance teórico de la exclusión del goce sexual, lo real del sexo, alcanza todos los desarrollos*. Por otro lado, la disolución extiende el nudo sobre los miembros de la EFP. Lacan se retira²², corta el Uno. Desanuda. Alude, en la ocasión, a un real en juego que trasciende a la experiencia analítica. El acto de Lacan lo confirma y se conforma a él. Que *La disolución* forme parte de la serie demuestra que se trata, a pleno derecho, de un seminario²³. Y si el título del Seminario en conjunto falta –nunca fue enunciado–, se puede ahora sugerir uno: *La causa fálica*.

En resumen, pasamos del tres al cuatro (desde el XXI al XXII), y el síntoma aparece como sentido en lo real; Joyce ejemplifica un anudamiento que no adscribe a la nominación simbólica y concluye el desarrollo sobre el síntoma; en el XXIV la idea de real se consolida aun más, se ve impedido todo acceso: solo un impasse la provee; el XXV, en la línea del anterior, propone al número como residuo de la relación sexual; el XXVI intenta aislar la no-relación por otra vía (pero siempre acrecentando el número de redondeles): el nudo generalizado; el XXVII, con el acto de disolución, promueve un real más allá de la institución²⁴ (ligado al malentendido fálico).

La relación sexual se encuentra con los no-incautos (muchos de ellos, los que interesan, analistas²⁵), se torna intersintomática, refiere al número, y, finalmente, la exploración minuciosa, serial (el Seminario, no solo estos siete seminarios) de una sorprendente paradoja confluye y se liquida –para volver a lanzarse en otra vía– en lo que la causa.

Notas

1. Cf. el resumen de *Les quatre concepts* que Lacan redacta para el anuario de la *École pratique des hautes études*, en la contratapa del seminario XI (Seuil, París, 1973). El *organon* se compone de los siguientes pasos: el seminario I parte de la función de *desconocimiento* del yo (la prematuración propicia la sustitución del yo a lo simbólico) respecto de la determinación signifiante; subrayado ese hecho, y vuelto sobre sus pies, el II desarrolla la autonomía y exterioridad de la *cadena signifiante* (homeostasis versus símbolo); con el III hallamos el *signifiante faltante* y la *significación ligada a la metáfora* (las psicosis hacen de contrapunto); el IV hace hincapié en el *objeto faltante* (la economía del velo); el V y el VI, ligando mediante los grafos los dos seminarios

anteriores –significación metafórica, metonimia del objeto– que ya formaban sistema, demuestran la *función significante del objeto* en el fantasma y el sostenimiento del deseo; el seminario VII (recordemos los tarros de mostaza y el vacío que los comunica) aborda la participación común en el goce, el “espacio” de exterioridad íntima puede reglarse si *el objeto lo designa por su falta*, la ética está así en juego en tanto se presenta un deseo puro (asesinato en Sade, sacrificio en Antígona, deseo del analista –aquí ilustrado por el héroe, y años después por el santo: la *décharité*); con la transferencia (VIII) el *objeto suple al significante faltante* (será en adelante el concepto adoptado por Lacan de transferencia, el *sileno* lleva a *Proposición*); el IX demuestra que *el objeto se equipara a su falta*, es la definición principal de identificación: $-(a).(a)$; y, por último, *el objeto es la falta* (seminario X), y esto conduce tanto a la problemática de la genitalidad (ahora es el partenaire quien es “parcial”) como a la del final del análisis (la disyunción de $-\phi$ y (a) deviene posible) y el corrimiento de la roca freudiana –que en este punto puede enunciarse: *no hay instrumento copulatorio*–. La ilación del *organon* es rigurosa, y se sigue paso por paso. Si se quiere resumir aún más: el movimiento central va *de la falta de objeto al objeto como falta*, y, en otro plano simultáneo, *de la falla de la metáfora a la falta de instrumento*.

2. En rigor, el objeto, $-\phi$, como causa del complejo de castración solo termina de consolidarse en los seminarios XIV y XV: cuando se hace del defecto virtud, de la castración sujeto.

3. Con la no-relación se produce una coincidencia de marcas que constituye el tema principal del grupo de seminarios que van desde el XI al XVI. En efecto, $-\phi$, la función imaginaria de la castración, converge con la falta de partenaire, con la A (y, por supuesto, con el par antinómico del Otro: Φ). Sin esta coincidencia de cortes –el corte del fantasma corta al campo del Otro (obsérvese, por ejemplo, que si $-\phi$ da cuenta del acto es porque la falta se toma como objeto: vale en dos órdenes, como objeto y como signo, un solo elemento consume la repetición, implica y barra al sujeto y al Otro en un mismo movimiento)– se hace prácticamente imposible situar la lógica de la castración y la suplencia del sentido a la sexualidad, es decir, la continuación del Seminario. La topología no podría tomar lugar para situar la exclusión. La suplencia del sentido no tendría relación ninguna con lo real del sexo. Desde entonces, el sexo no haría cuestión. Dicho en otros términos, resultarían dos formas de plantear la sexualidad: la que plantea el psicoanálisis, como suplencia fálica, y otra real, ajena por completo al asunto. Descartes, pues, no desconfió lo suficiente de su genio maligno (y no solo en lo que atañe al espacio; la teoría de los autómatas al parecer lo distrajo de la cuestión del sexo del genio).

4. Al *organon*, lo señalamos en el texto, siguen una serie de seminarios *metódicos* (en sentido estricto y cartesiano). Lacan encuentra oportunidad, en la crisis que lo obliga a abandonar Sainte-Anne, de tomar la irrupción de lo real en relación con la subversión del sujeto del saber. De la suposición del sujeto en la díada sexual –la vía progresiva del *organon* en cuanto alcanza parcialmente a $-\phi$ – pasamos al *deser* y la destitución subjetiva, a la imposibilidad de la relación sexual. Lacan se dirige, pues, al otro extremo (cf. la contratapa de *Les quatre concepts*, op. cit.). La dirección “progresiva” hacia el velo y el Padre se vuelca, en el mismo corte de la cinta de Moebius, si se nos permite decirlo así, y “regresa” al sexo, al Φ excluido de la cadena. Si los primeros diez seminarios son freudianos –o, cuando menos, resultan de un comentario de los textos de Freud–, desde el seminario XI al XV (y aun el XVI) asistimos a una exposición que pone en juego la relación entre los fundamentos del psicoanálisis y el sujeto cartesiano, y donde queda comprometido lo real. El otro seminario XI, *Les noms du père*, permite, a pesar de consistir en una única lección, situar el umbral de ese pasaje. El *Shadai*, que iba a constituirse, muy probablemente, en objeto de un desarrollo más amplio, nos provee el primer paso del giro que toma Lacan. El *Shadai* y los cuatro nombres que resultan de las letras no son ni más ni menos que el Nombre (perdido). Allí convergen las puntualizaciones que Lacan provee en relación con *La identificación*, el nombre propio, la metáfora paterna, así como la cuestión de la descendencia (cf. *El sacrificio de Isaac*, de Caravaggio), la voz, el carnero primordial (el tótem), la marca de circuncisión, etc. Dios se llama “Yo soy” (en otros desarrollos, convergentes con los que citamos antes, Lacan traduce la expresión hebrea *Eyé acher eyé* como “Soy lo que soy”, y agrega: arréglensela). Cierta equivalencia –aunque un mundo separa estos enunciados– con el pienso cartesiano es visible a poco reflexionar:

Pienso: “luego soy”; Me llamo: “Soy”. El Cogito –y el cogito freudiano– es la continuación, por otra vía, de estos desarrollos interdictos. Y uno de los nombres del padre, cabe suponer, era Descartes (a su turno, enmascarado). Es importante observar que el *Shadai*, y toda la reflexión de Lacan sobre este punto, puede simplificarse atendiendo a la numeración posicional (el plural deviene deducible naturalmente desde aquí). El Nombre, los nombres de Dios, resulta equiparable al lugar vacío, a la suerte de marca –obviamente también al cero–, que permite ordenar unidades, decenas, centenas... La numeración posicional produce un vacío en el que toma lugar el número. Una segunda cuestión que iba a resultar objeto de análisis en *Les noms du père* –y que hace directamente al pasaje a los seminarios siguientes– llevaba al tema de la corporeidad de Dios (la tradición judía) y la trascendencia de la materia. Este punto toca a la relación de Lacan con Freud (y de Freud con el judaísmo), y es aludido en diversos sectores de la obra (*Proposición* es el más conocido). La materia a la que se confiere trascendencia en el psicoanálisis (freudiano), obvia decirlo, es la sexualidad. En *El despertar de la primavera* –para citar uno de los “periféricos”, un texto menos divulgado– Lacan escribe: “Esta tarea (pensar el inconsciente, la experiencia que instaura su régimen) quedó a mi cargo, hasta que alguien me releve de ella (quizá tan poco judío como yo). Que lo que Freud delimitó de lo que él llama sexualidad haga agujero en lo real, es lo que se palpa en el hecho de que al nadie zafarse bien del asunto, nadie se preocupe más por él.” Para decirlo con todas las letras, *no se trata de materia sexual*, de la materialidad del sexo. El interés de Lacan en el estructuralismo, más allá de la “influencia” de Jakobson y Lévi-Strauss, y del signo y el significante, gira en la misma órbita: si la “inteligencia” está en el espíritu, en la materia, o en otra parte; si Dios cree en Dios, para volver tanto al motivo bíblico de Isaac como a una vieja e insistente pregunta de Lacan.

5. Resulta decisivo aquí observar la diferencia entre el sentido (que hace a la suplencia de la relación, a la diferencia de los sexos, y que por eso se ubica como exterior a lo real) y el goce fálico (que hace al órgano, y se halla fuera del cuerpo, de lo imaginario, por mucha relación que mantenga con el goce sémico). Sin salvar este obstáculo de lectura, el nudo no puede abordarse correctamente.

6. En más de un sentido, aunque no se la encuentre explícitamente enunciada, la idea podría retrotraerse a 1953. Los registros, en ese aspecto, responden a la forclusión del sexo, y la tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje acompaña el movimiento.

7. Asimismo, se simplifica la práctica, aludiremos a esto más adelante en el texto, en relación al estatuto que cobra el síntoma una vez cernida definitivamente aquella exclusión. El arduo recorrido del Seminario que conduce al acto analítico, a *Proposición*, encuentra una forma más simple de expresión.

8. El tener (el cuerpo) es previo al Ser, sostenía Lacan (las consecuencias filosóficas que se siguen, si se toma esto en serio, son devastadoras). Digamos rápidamente que el tema del Ser – la ontología en general– permite esquivar un dato crucial: la castración. El nudo demuestra, o, al menos, muestra, que el hombre, lejos de la esfera del Ser, está hecho para perder algo (cf. las referencias de Lacan a *Le guerrier appliqué*, de Jean Paulhan). De este tener, además, se deduce una faz del síntoma como acontecimiento del cuerpo (Juanito lo sabía bien). En tanto el cuerpo está anudado, reducido a un agujero que lo presenta como una burbuja, sobre un *escabeau*, no hace problema.

9. El nudo de tres, de todas formas, se basta. Constituye el punto de partida. Esto hace que el síntoma, el Nombre del Padre, adquieran, en los desarrollos que siguen, un carácter suplementario. Lacan observa al respecto que el hecho de que no sean necesarios no implica que desaparezcan; al contrario, no dejan de manifestarse. Por otro lado, observemos que si fuera posible abrir en tres partes el nudo, separar sus anillos, manteniendo intactas y aisladas las propiedades de sus registros, si no perdiéramos en ese corte la no-relación, quizá hallaríamos la zona erógena, la masa fónica, y la vida, la sexualidad como una infección. La desnudez que se nos presenta no es muy alentadora: bordes, filamentos de goce y bacterias. (No carece de interés comparar esta imagen del hombre, que desciende del nudo, con el *homo sacer* de Agamben, el musulmán, producto de la biopolítica.)

10. Se trata, sin exagerar demasiado, de un *leitmotiv* de Lacan, que se encuentra, por ejemplo, en *La significación del falo*: “¿Cuál es el nexo del asesinato del padre con el pacto de la ley primordial si

está incluido en él que la castración sea el castigo del incesto?” (J. Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 686).

11. El desanudamiento temporario libera la relación entre el agujero de lo simbólico y la imposibilidad, el agujero del sexo. Hasta allí, y hasta cierto punto, indiscernibles. Esto posibilita el síntoma. La duplicación que provee el Nombre del padre del agujero de lo simbólico puede dejar de funcionar como sustitutiva, como el nudo mismo, y no restablecer la no-relación, no anudarla. En cuanto cada uno de los redondeles comporta un agujero, nada obliga a reanudar por vía simbólica, aunque se trate de la forma más común. Nada impide que el registro que duplicándose corrija la falla del nudo pueda ser lo imaginario o lo real. Si esto es lo que se produce en el caso de Joyce, el incesto no podría ser para él el sentido del goce.

12. La técnica del corte presupone hasta cierto punto esta idea, hay que observarlo, ligando los extremos de la enseñanza de Lacan.

13. Para este punto, cf. la exposición rigurosa y elegante de J.-A. Miller, *Notice de fil en aiguille*, en J. Lacan, *Le sinthome*, Seuil, París, 2005, esp. pp. 213-214.

14. Cf. J. Lacan, seminario XXV, lección del 20 de diciembre de 1977, inédito.

15. En tanto la aprehensión de lo real es fragmentaria, las leyes científicas pueden modificarse. No son inmutables. (Cf. Henri Poincaré, *L'évolution des lois*, en *Dernières pensées*, Flammarion, París, 1963, pp. 48-67.)

16. J. Lacan, *Le rêve d'Aristote*, en *Bulletin de l'Association freudienne internationale*, n° 86, París, enero del 2000, p.3.

17. *Ibid.* No obstante, se halla un comienzo de escritura en el *organon* aristotélico: cuando reemplaza enunciados por letras.

18. Se corrige el objeto hasta llegar a lo real. La no-relación es la corrección por antonomasia del objeto. En parte es por esto que el Seminario, haciendo serie, vuelve sobre el tema de la escritura en diversas épocas y en relación a distintos temas (por ejemplo: grafos del deseo, seminario XIII, seminario XVIII, los nudos).

19. El seminario de Lacan subraya en ese momento de su desarrollo la importancia de la historia de la escritura (James Février) —libera, en términos del nudo, lo imaginario sugerido por lo simbólico— en tanto inspira la idea de que no hay relación sexual (cf. seminario XXV, *El momento de concluir*, lección del 15 de noviembre de 1977, inédito).

20. Ese despertar toca la cuestión del monoteísmo. El despertar eliminaría la existencia de un pensamiento en la base del mundo. Se intuye aquí una de las miras del “pensamiento” de Lacan: comenzar a salir de la era teológica.

21. J. Lacan, *La disolución*, lección del 15 de enero de 1980, inédito.

22. En cierta forma —siguiendo la vía de hiperlecturas—, la apertura del psicoanálisis a los no analistas, en la fundación de la Escuela Freudiana de París, dejaba prever alguna forma de disolución.

23. En otro plano, y atendiendo a textos o temas que podrían considerarse un punto cero de lectura, el sofisma del tiempo lógico contiene en buena medida la técnica del corte de la sesión. Y este lleva, al final de la obra, al lenguaje —insistimos— como un útil inadecuado. Curiosamente, un capitoné similar, en concepto y dimensión, se halla en otra de las lecturas toponímicas que Lacan realizó sobre Freud: el problema inicial de la resistencia (cf. *Psicoterapia de la histeria*) conduce casi medio siglo después a otra aporía, el análisis infinito. Freud también tenía sus vueltas y conocía de puertas giratorias.

24. “Pero ya mi acto demuestra que lo real en juego en la experiencia analítica no se limita por principio a la sola subsistencia de la Sociedad Analítica.” (*La disolución*, lección del 15 de abril de 1980.)

25. La sexualidad, conviene recordarlo, consiste en un defenderse de que no hay Otro.

SOBRE JEAN ROSTAND Y EL MURO DE VIENA *

I. En el texto que publicamos en un número anterior de esta revista continuábamos nuestra formalización del Seminario en relación con la técnica. En este artículo, intentaremos esbozar una dirección alternativa y muy diferente, un tanto insospechada, por donde podría derivarse la investigación de Lacan.

II. *El sentido y el sexo.* La enumeración que puede extraerse de una compilación de Jean Rostand¹ es borgiana:

–El hipocampo macho se embaraza y pare (otro nombre resulta de aquí, y describiendo un complejo más radical, para la fantasía de couvade);

–Las migraciones prenupciales kilométricas, se cuentan por miles, de las anguilas y los salmones;

–El hermafroditismo del caracol;

–La existencia de espermátóforos (“cajitas”, bolitas que contienen el semen), en diversas especies, y las distintas prácticas sexuales que genera;

–Los dos penes de las arañas así como, todo tendía a hacerlo suponer, de las víboras;

–Por supuesto, las conocidas prácticas de las mantas religiosas hembras;

–Los paramecios, entre quienes se produce el primer conato de diferenciación sexual y acoplamiento;

–Los monos, que muestran sorprendentes analogías con la conducta sexual humana.

Las “bodas sexuales” presentan todo tipo de formas y una gran diversidad de medios y prácticas. “Entre los gusanos platynereis –escribe Rostand–, la hembra recibe el semen en la boca. Entre los tritones, lo aspira con los labios de la cloaca. Entre los rotíferos, el macho lo inyecta en cualquier región del cuerpo femenino. Entre las sanguijuelas, lo deposita a flor de piel y el semen penetra por sí solo. En muchas especies de invertebrados, el macho, que practica una suerte de siembra artificial, empieza por embadurnar de semen algunos de sus apéndices y con ellos lo deposita después en el lugar requerido: la rana, por ejemplo, emplea un palpo maxilar; el pulpo, un tentáculo; la libélula, un vástago torácico...”². Si Rostand agregara al Hombre a esta compilación³ tendría, sin duda, que incluir como parte sustantiva de su conducta sexual al sentido en su aspecto más amplio: el orden simbólico, la cultura, la civilización. Rostand, viéndose envuelto por el problema, tal vez hubiera escrito sobre la presencia (de la satisfacción, de los cuerpos), los pensamientos sexuales (noventa por día, se ha dicho), el estrecho campo de la elección de objeto y la tipificación que se juega allí. En su exposición de las “bodas humanas” creemos que destacaría al pudor (un rasgo, sin duda, distintivo de la especie). Y, para nosotros, no

* Este artículo fue publicado en la revista Imago Agenda N° 142, en: www.imagoagenda.com, en Agosto de 2010.

pasaría inadvertida su conexión con el tema fálico. Quizá incluso hubiera citado a Sartre. A la mujer frígida, ese personaje de una de las obras de *El muro* –se trata de textos contemporáneos, ambos se publican en 1939–, que repugna de una sociedad que veladamente evoluciona alrededor de la cópula. La independencia del sexo respecto de la reproducción (en la conciencia, o en la representación, al menos) se quiere manifiesta; demanda significación y el mundo sale a su encuentro. Pero la demostración más cabal de la *pertenencia de la sexualidad humana al sentido* se aprehende al advertir que los cónyuges en juego no valen por sí mismos. Siempre están tomados como otro: sujetos a una transferencia, al equívoco. Y esto es lo que hace que adquieran un aire de comedia. Él no es él, y ella no es ella. No son los “individuos” quienes están en juego, ni tampoco una abstracción, la especie (una generalización o universalización del macho y la hembra). De aquí se desprende la existencia y la función de la prostitución. Quizá Rostand nos acompañaría hasta este punto.

III. *El sexo y el sentido.* Podemos ahora aventurar la hipótesis alternativa que anunciamos al comienzo: *el sentido se encuentra ubicado y cumple una función en un ciclo natural*. Desde el punto de vista de la naturaleza, y en lo que respecta a la reproducción de la especie, que el hombre copule con su síntoma, interceptado por el significante, o con hembras naturalmente puestas y dispuestas, que son las que son, es indiferente. La naturaleza podría considerar que el sentido es, hablando no tan metafóricamente, espermatóforo o, más literalmente, falóforo. El “entendido” vale lo mismo que el malentendido. En cierta forma este es el paso siguiente, el paso “natural”, a que el Seminario ubique al sentido supliendo a lo sexual –la “resbaladiza semiosis del sexo”⁴, como se expresaba Lacan–. En otro plano, pues, es el sexo el que admite al sentido, lo absorbe y lo instrumenta al vaciarlo.

En cuanto se admite la captura del sentido en la reproducción, se obtiene una doble inclusión, damos con una extraña persiana, y se produce una forma, por breve que sea, de despertar. Siempre se ha intuido que la cultura es una capa delgada, aun si guarda peso. En Freud, los extremos de la obra –la sorpresa del lapsus y el agujero del sexo (cf. las tres obras “lingüísticas” iniciales confrontadas, por ejemplo, a *El malestar en la cultura*)– se ligan en la superficie de aquella delgadez.

Si admitimos que el sentido sustituye al sexo y que la reproducción sexual se prosigue mediante esa sustitución misma –por mucho que la marca que comporta se halle en correspondencia con el agujero del sexo–, y no a pesar de ella (nuestra conjetura), encontramos dos espacios superpuestos⁵ de características diferentes. De un lado, no hay relación sexual, y ésto produce un comportamiento sexual distintivo (y más o menos bizarro) de la raza humana. De otro, el sentido y la cultura misma son instrumentos –por parcial que esto resulte en el conjunto del ciclo sexual humano, que puede comportar otras facetas–, medios biológicos, y se asocian al ciclo de la reproducción. Ocupémonos de una última cuestión: en la sustitución que opera el sentido sobre la sexualidad humana y en la prosecución allí de la reproducción sexual pueden leerse las operaciones de metáfora y metonimia, respectivamente.

<u>sentido</u> sexo	sexo	\longrightarrow	sentido / (sexo)
--------------------------------------	-------------	-------------------	-------------------------

Esta idea da otro alcance a las tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje y la no-relación sexual⁶. Asimismo, permite intuir otra conceptualización de la transferencia y una parte importante de la teoría analítica⁷. Y, sobre todo, sitúa a la práctica en un conjunto más amplio. El psicoanálisis deviene objeto. Hasta el momento, ha gozado de una extraterritorialidad notable.

Notas

1. Jean Rostand, Lucien Berland y otros, *Costumbres amorosas de los animales*, sudamericana, Buenos Aires, 2ª ed., 1945.
2. *Costumbres amorosas...*, op. cit., p.11.
3. O el hombre no es un animal, y merece un capítulo aparte en la compilación de Rostand, o estamos frente a una omisión; exagerando, una suerte de laguna histórica del texto. Pero, exagerando de nuevo, existe aun una tercera posibilidad: Rostand y los autores que lo acompañan trataron, en parte, de escribir una introducción destinada a situar la complejidad de la conducta sexual humana, y mostrar que algunas de las conductas que se observan en los animales se repiten luego, con algunas distorsiones y una interceptación cierta, en el hombre. Recordemos, además, que en los años '40 comienza a gestarse un género entre lo literario, lo científico y el bestseller. *Costumbres amorosas de los animales* se publica nueve años antes que la primera parte del informe Kinsey, que dará origen a la sexología. El original francés de editorial Stock, *Moeurs nuptiales des bêtes*, es de 1939. (El Seminario lo cita sin las precisiones que introducimos aquí. Debemos a Lacan la indicación de esta lectura.)
4. Cf. J. Lacan, *Les non-dupes errent*, seminario XXI, lección del 11 de junio de 1974, inédito.
5. El corte de las figuras topológicas, tanto como su inmersión en un espacio euclidiano, ha sido tratado por la matemática y luego extrapolado al psicoanálisis. En cambio, la existencia simultánea de dos espacios de propiedades diferentes al parecer no ha sido considerada (al menos, en el psicoanálisis). Sin embargo, siempre ha estado allí, latente. Mediante un corte puede pasarse de una banda de Moebius a un ocho interior (o de una esfera a un cross-cap), pero en tal caso hay un “tiempo” entre una figura y otra. Y nunca tenemos las dos simultáneamente. Estamos en la “diacronía”. No obstante, no se ve qué podría impedir trabajar con las dos figuras conjuntamente, en cuyo caso estaríamos en la “sincronía” y habríamos de alguna forma eliminado el tiempo de pasaje. En el “modelo” que resulta no se trataría, entonces, solo de renovar las categorías del pensamiento, por ejemplo, de cambiar los diagramas de Venn o el espacio de Euclides por las más complejas y difíciles de imaginar figuras topológicas. Más allá de los modelos utilizados, la eficacia clínica del análisis se presenta “en esfera”: activa, pero encapsulada por otra función.
6. El significante una vez despegado del sentido se sustituye por ese solo impulso al sexo: en la medida en que el lenguaje resulta tomado en el ciclo sexual no puede tener sentido –por mucho sentido que tenga– por hipótesis.
7. Un conjunto heterogéneo de conceptos psicoanalíticos remite a duplicaciones, dobleces, a saber: narcisismo y yo especular, repetición, transferencia, el representante de la representación, etc. Este conjunto puede ordenarse de otra forma siguiendo la idea que esbozamos en el artículo. La captura del sentido en la reproducción provee una explicación más económica y simple que el psicoanálisis freudiano: no introduce la noción romántica de inconsciente que nos es todavía tan preciada.

VISITA AL PASAJE DE LA FALTA*

Permítasenos partir de una fórmula –un intento de formalizar la enseñanza de Lacan– y luego comentarla por partes:

$$\frac{(a)}{-\phi} \approx \frac{\text{sentido}}{\text{SEXO}}$$

(a): de las categorías del falicismo al objeto falta.

En los primeros cuatro seminarios, ligados al esquema L, Lacan produce la falta de objeto mediante la distinción de los registros y una economía del velo que resulta de estos primeros desarrollos. Los siguientes seminarios se dirigen a establecer que la falta, en el nivel fálico, es el objeto. La convergencia en los grafos del carácter metafórico de la significación y el objeto metonímico lleva a ubicar al (a) en el lugar del significante. Esta línea produce un objeto, un significante extralingüístico, que toma por función designar al sujeto en el deseo (el fantasma). La correspondencia del objeto y la falta continúa siendo interrogada en los seminarios VIII y IX. Finalmente, la negativización del falo como instrumento de la cópula, en las lecciones finales del seminario X, completa los pasos escalonados del organon¹ al alcanzar a la falta en tanto objeto.

Menos fi: la estructura combinatoria del (a). Así, la enseñanza de Lacan alcanza la falta fálica pero no su valor de causa. Para alcanzar ese status es necesario entrar en una segunda vuelta, mucho menos conocida que el organon².

Una aproximación cuidadosa del grupo de seminarios que culmina en El acto psicoanalítico muestra que se ordenan en función del piso intermedio superior del grafo. En efecto, el XI trata sobre el deseo de Freud –del analista en general–, y lo ubica a nivel de los fundamentos; el XII sobre el sujeto (las posiciones subjetivas...); el XIII tiene por tema manifiesto el objeto (en especial la mirada); y el XIV a la menos fi³. En apariencia, aunque los desarrollos se han complejizado mucho, no hemos salido del grafo del deseo. El seminario XV deshace esta ilusión. Se ubica por fuera de aquella línea identificatoria y plantea la disyunción entre menos fi y (a). Desandando al grafo, en una demostración que apunta a la imposibilidad, se alcanza al sujeto como significante elidido. En tanto el significante que lo representa ante el Otro sexual es necesariamente fálico, la pérdida de representación remite a la castración.

Si el organon conduce al objeto (a) bajo la especie de menos fi, en esta segunda vuelta obtenemos la disyunción de estos términos. Mientras una cara de la cinta de Moebius los identifica, en la otra se produce su disyunción⁴.

Menos fi al realizarse como falta –en cuanto se demuestra que consiste en la estructura combinatoria del objeto– conecta con el goce en su aspecto real. Funciona como un límite a

* Este artículo fue publicado en la revista Imago Agenda N° 138, en: www.imagoagenda.com/, en Abril de 2010.

lo que puede aprehenderse del terreno sexual, como la falla propia del acto analítico. Estamos aquí frente al *pasaje entre la menos fi y el Falo simbólico*. Queda abierta la forclusión del goce, y un significante convencional la designa⁵.

Proposición, que resume todos estos desarrollos, introduce el acto, de un lado, y tres puntos de dispersión que deniegan el deseo del analista, del otro. La serie del Seminario queda relativamente ligada a esta distribución. El plano proyectivo es el emblema de una ciudad donde el analista inaugura un nuevo tipo de lazo social. La obra de Lacan adquiere un aire platónico: *el pasaje de la falta se ubica en su justo medio*.

Sentido: el agujero de la estructura.

Las estructuras perforadas en las que consisten los discursos y las fórmulas de la sexuación siguen al acto analítico. Nos vemos del lado de la extensión. Ni los discursos ni la diferencia de los sexos responden a algo que surja de la praxis psicoanalítica; además, preexisten al análisis y no le deben nada. Esta época del Seminario se dirige a precisar el estatuto de la práctica analítica sobre la base de una teoría de la transferencia consolidada.

Los discursos son comparables a una nasa. Es difícil escapar de su captura, pero la nasa, así como la estructura, ofrece siempre un agujero por donde es posible salir⁶. Recordemos el tetraedro con su base cortada, el juego entre real y verdad que introduce, y sabremos a qué se refiere Lacan con aquella comparación.

Con las fórmulas de la sexuación encontramos un universo partido por una línea de ecuador: hombre/mujer. Pero lo real del sexo perfora esta distribución y escapa a su ordenamiento. La verdad (H/M, V/F) padece la irrupción de lo real⁷. Se ve, entonces, por qué estas dos elaboraciones se entremezclan y en qué punto muestran una estructura isomorfa.

Si en el seminario XVI se trata el vaciamiento de goce del cuerpo, en el XVII el agujero de los discursos, la relación entre Fi y el S(A), en el seminario XVIII, permite situar lo que operó el rastrillaje del lenguaje⁸. En consecuencia con esto se siguen las posiciones del hombre y la mujer en los seminarios XIX y XX. La función fálica resulta tributaria del orden del sentido aun cuando su irrupción en la cadena significante conecte con la satisfacción.

Los discursos se discriminan en la cultura y en las fórmulas está en cuestión lo natural. Sin embargo, la partición estructuralista por antonomasia “no es del todo así”⁹. Si Lacan sitúa en esa frase la mira y el esfuerzo de su estilo –y todo está en dónde ponerlo–, los nudos la desarrollan: falta la representación.

Sexo: la no-relación.

Simplifiquemos la cadena borromeana a la unión de dos hilos, a un simple nudo.



El nudo limita el movimiento de la cuerda simbólica y la imaginaria, pero no tiene representación propia. No se trata de otra cuerda. Así, lo real está en el lugar de la fórmula (y esto porque el psicoanálisis no es una ciencia: no opera sobre lo posible, sobre la combinatoria). El nudo se impone como una escritura de lo real. En cambio, cuando lo real pasa por ser un falso agujero nos vemos frente a la invención misma en la que consiste el síntoma¹⁰.

En los intersticios del nudo encontramos la falta del significante de la relación en la lengua¹¹ y la falta en el cuerpo, que se unen a la no-relación sexual: lo que ata al nudo existe. En tanto el sentido se halla sustituyendo a lo sexual que falta, partenaire (goce del Otro) e instrumento (goce fálico) se anudan.

Conclusión. El objeto es a la función imaginaria de la castración como el sentido al sexo. Y aun, el objeto constituye a la castración tanto como el sentido a la sexualidad. El Seminario cursa entre una elaboradísima concepción del complejo de castración y la suplencia del sentido. Se ocupa básicamente de demostrar el valor de estructura del complejo de castración. *El pasaje de la falta conecta la intensión (intension) –la castración– con la extensión* –donde el psicoanálisis debe hallar su status–.

Notas

1. La expresión se encuentra en el resumen del seminario XI para la École pratique des Hautes Études (en contratapa de *Les quatre Concepts...*, Seuil, París, 1973). Para un desarrollo más amplio, cf. en *elsigma.com*, mi artículo *Adiós, Lacan*, esp. nota 7.
2. “Rehago –dice Lacan– una segunda vez el giro, redoblo la banda de Moebius freudiana. El drama del Edipo tiene otra cara por la cual se podría articularla de punta a punta al hacer todo el giro. La consideración del objeto (a) y de su función (...) concerniente al complejo de castración atañe al surgimiento de un grupo (en el sentido matemático) que permite el funcionamiento de menos fi (...) en una estructura lógica” (seminario XIII, lección del 15 de junio de 1966). La estructura combinatoria en la que funciona el (a) se prosigue en el grupo de Klein y luego en el algoritmo de la transferencia.
3. De ahí la importancia de una nota en *Posición del inconsciente* donde Lacan asume que aun no alcanzó (en 1966, es decir, ya a la altura del seminario XIII) el valor de menos fi como causa del complejo de castración. Cf. *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 850.
4. Para una explicitación más amplia, cf. mi artículo, *Estructura del Seminario de Lacan*, parte I y II, en *Imagoagenda.com*.
5. J. Lacan, *D’un Autre à l’autre*, Seuil, París, 2006, p. 321.
6. J. Lacan, *Séance extraordinaire de l’École belge de psychanalyse*, Quarto, 1981, n° 5, pp. 2-22, esp. p. 16.
7. J. Lacan, *Place, origine et fin de mon enseignement*, en el sitio <http://www.ecole-lacanianne.net>, “pas tout lacan”, p. 13.
8. J. Lacan, *Discours de Tokyo*, fotocopia, pp. 1-21, 21 de abril de 1971, intervención de Lacan en la editorial Kobundo, en “pas tout lacan”, op. cit., ver esp., pp. 16 sq.
9. J. Lacan, *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*, en *Scilicet* n° 6/7, Seuil, París, 1976, p. 48.
10. El falso agujero que el síntoma provee (tema del seminario XXIII) lleva a interrogar en qué consiste un agujero verdadero (seminario XXIV).

11. Cf., en relación con la lengua y su estructura, p.e., J. Lacan, La psychanalyse dans son référence au rapport sexuel, Bulletin de l'Association freudienne, n° 17, París, 1986, pp. 3.
13. Asimismo, C. Faig, El axioma italiano, en elsitio.com.ar.

LA MARCA DE PIERCE*

El ataque de pánico es hoy uno de los cuadros más diagnosticados y, tal vez, dentro de la psiquiatría, el más automedicado. Instalado desde hace poco más de una docena de años, ha desplazado de su lugar a las fobias, la neurosis y la histeria de angustia. La fobia había sido aislada trabajosamente por Freud a partir de las monomanías; mantenía desde entonces el privilegio de constituir un cuadro propio del psicoanálisis. El ataque de pánico la barrió, no obstante, sin contemplación. Ni siquiera quedaron en juego sus tipos más agudos –como la tanatofobia– que podrían perfectamente pasar por ataques de pánico.

El panic attack muestra que la disposición del síntoma para ligar angustia se halla cuestionada y ha mermado. Los cuadros de sintomatología profusa al estilo de Ana O. o Isabel de R –la Gran Histeria de Charcot–, ya no existen. Hoy predomina el anonimato, las entidades sin detalles, caracterizadas sobre todo por su despojo, sin valor de cambio. A la hora de pensar por qué ciertos cuadros proliferan, sabemos desde hace tiempo que la moda hace sistema. Su relación con los signos es simbiótica. Durante el ataque de pánico el cuerpo se impone. Las piernas pesan, el corazón se delata, la respiración se dificulta. Contrariamente a lo que la comprensión presupone este cuadro afecta con frecuencia a gente exitosa; adultos que, con o sin razón, se imaginan imprescindibles. Entonces la muerte se presenta y transpira. Nada muy diferente de la angustia que describía Freud montada sobre signos cardiorrespiratorios –síndrome de hiperventilación, se diría actualmente–. La moda del novecientos se hizo masiva y cambió de nombre. El cuerpo cierra el agujero en el que consiste y anidamos. Se hace todo y nos deja percibir qué somos.

El piercing prolifera por el lado social. Los cuerpos resultan agujereados por aficionados para ahorrarnos algo de tortura y angustia. Esta actividad irritaría a un profesional de la calidad de Sade, puesto que pretende crear nuevas zonas erógenas. Pero el arito sólo es isomórfico del agujero corporal, al que duplica. La perforación es real, pero el agujero es falso, no es más que una imitación. Si el cuerpo va de exterior a exterior –de la boca por el tracto intestinal al orificio anal–, en el piercing, si se quiere verlo así, él mismo pasa a través de un aro –una o múltiples veces según los gustos–, de un afuera a otro. En cierta forma su situación se invierte. Es el cuerpo el que rodea al aro y, a partir de allí, logra ubicarse. Entre la perforación, la incisión y, considerando que ya no se sabe qué es de uno y qué es del aro, con un poco de suerte se termina olvidando al cuerpo.

Los cuerpos así restituidos –normalmente desaparecidos o, al menos, mareados sino marcados–, los que han recuperado su erogeneidad, motivados por razones que se confunden con lo irresistible de la moda, circulan nuevamente. La función que les escapa es la que los tiempos actuales torna difícil. El cuerpo, ligado por un artificio, recupera alguna captura sobre sí. Vuelve (intenta volver) a ser el agujero que es. Por supuesto, también es posible practicarse una amputación, arañarse la cara o golpearse la cabeza con ambas manos, fuerte y coordinadamente. Pero no es tan económico; y resulta poco aconsejable. Desde el punto de vista del padecimiento subjetivo es preferible realizarse un tatuaje, una pequeña incisión. Y no está descartado, incluso, analizarse. El análisis, aunque no es seguro

* El presente artículo fue publicado originariamente en la Revista Imago Agenda Nº 107, en: www.imagoagenda.com/, Marzo de 2007. Posteriormente también fue publicado en el facebook de Carlos Faig, el 30 de septiembre de 2010.

que siempre produzca marcas, se sabe que, al menos, histeriza. Y entonces puede recomendarse.

No hay que creer que el *piercing* solucione las cosas. Pero, en tanto impone una incisión, muestra la superficie del déficit del lado del cuerpo y la pulsión. Es el no-todo lo que hace problema.

En la zona erógena –el sujeto se instala allí–, el cuerpo se captura, flexiona sobre sí, se acerca y se aleja del goce. Adquiere un punto de vista, por ejemplo, pero pierde la mirada que (ahora) lo circundaba; o bien, pierde el silencio que (ahora que grita) lo rodeaba. De ahí la correspondencia entre el sentido y la pulsión. Es una concurrencia entre lo que no puede significarse a sí mismo, no flexiona, el trabajo de reenvío circular de la significación, y el objeto en tanto implica la traducción subjetiva como pérdida de algo que nunca se tuvo. El borde se cierra, añorando al objeto que permitiría que goce de sí mismo, y una marca ubica al sujeto. El *semblant* nos permite defendernos del goce circular e infinito, de la devoración (una de las formas de ese goce). Haciendo abstracción del sentido tribal, de pertenencia e inclusión, de moda totémica, de lo que pueda tener el piercing de púber y adolescente, su función respecto del cuerpo –si tuviera éxito, por supuesto– finalmente no tiene sentido. En cierta forma ocurriría lo mismo que con el universo de significaciones que rodea al coito y gira alrededor, puesto que en el momento de la copulación (y por mucho que haya permitido el encuentro sexual) pierde alcance. Se demuestra que se trata de órdenes diferentes.

El significante se libera de lo que lo retiene cuando el cuerpo se hace todo. Es evidente entonces que el objeto impedía que la repetición devenga lograda. No es tan evidente, en cambio, la vinculación del ataque de pánico con la manía (con la depresión estamos en una historia conocida, sobre todo en cuanto a la medicación), que se deja intuir. En lo que hace a la economía del goce, es decir, en cuanto valor de cambio, el piercing ha “remplazado” al síntoma tanto como el ataque de pánico a las fobias. Es uno de los correlatos actuales del valor antiguo de los síntomas. En aquel entonces, la histeria era un arte. Pero digámoslo todavía de otro modo: Freud no precisaba de los aritos.

II EL SABER SUPUESTO

DOS LAPSUS DE LA ESCENA PRIMARIA*

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

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

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

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

Basta con un poco de imaginación para saber que esto no es cierto. Desde el punto de vista del observador la afirmación es falsa; no ocurre lo mismo desde la perspectiva del actor de la escena primaria. Para éste vale, y puede aceptarse parcialmente, lo que Freud asevera: la posición le proporciona una buena visión, aunque no sea la única. Así, Freud *identifica* –mediante el lapsus que acabamos de citar– *al observador y al agente, al Hombre de los lobos y a su padre*.

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

En esta coyuntura, elegir a la escena primaria para determinar una causa fechable resulta extraño. La escena primaria, por definición, está antes que el sujeto –como el mito familiar, si se quiere–; por mucho que el sujeto fantasee después sobre ella no volverá ya primaria a ninguna escena. En otro lenguaje, más cercano al de Freud, en la escena primaria,

* El presente artículo fue publicado originariamente por el autor en el Cap. IV: "FREUDIANAS", *Refutaciones en Psicoanálisis*, Alfasí Ediciones, Buenos Aires 1989, pp. 123-124.

filogénesis y ontogénesis se confunden; se vuelven datos poco discernibles. Y si no es sintomático buscar allí una fecha, se denuncia al menos un trabajo sin plan: se busca en el mal lugar.

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

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

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

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

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

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

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

Sea como sea, hay que observar que Freud *conecta el síntoma histérico y el pene imaginado de manera refleja*. Esta identificación tal vez sea coextensiva al psicoanálisis. Frente a la medicina de su época, Freud reivindica la veracidad del síntoma histérico. No ve allí simulación ni engaño; la histérica no finge. Y, en el límite, si finge intencionadamente su síntoma, no sabrá el valor inconsciente de su accionar; y, desde entonces, no podrá fingir del todo. Hay que subrayar que este movimiento no se produce porque el síntoma y la actuación se distingan tajantemente. Al contrario, es porque el síntoma únicamente existe donde hay duplicidad y ficción que no podrá ser tratado por el sujeto como un signo. El síntoma histérico se emparenta entonces al falo puesto que no hay forma alguna de fingir una erección. No se puede desear tener una erección: la erección representa al deseo. (Otro ejemplo: nadie se masturba representándose que se está masturbando.)

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

Notas

1. Sigmund Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, pp. 2353-2354.
2. Ruth Mack Brunswick, *Suplemento a la “Historia de una neurosis infantil” de Freud (1928)*, en *Los casos Sigmund Freud. El Hombre de los Lobos por el Hombre de los Lobos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, p. 221.
3. *O.C.*, p. 958.
4. *Ibid.*, p. 1001 en nota 556 (adición de 1923).

¿POR QUÉ ME LO CUENTA?*

A la psicóloga impávida

Una pregunta de primera importancia para introducirnos en el estudio de la fantasía en tanto apunta a la aprehensión del objeto, la debo al doctor Fukelman. ¿Por qué me cuenta esto el paciente?

Jorge Fukelman agregaba que el objeto comienza a presentirse cuando se advierte que lo que el paciente cuenta no coincide con el hecho de que me lo cuenta. Veamos dos ejemplos.

a) Una paciente embarazada de siete meses cuenta que estaba mirándose la panza en la casa, junto al marido, hasta que éste se molestó. Comenzó a decirle que se miraba la panza todo el tiempo y que ya lo tenía hartó. Después de discutir un buen rato a los gritos, él le dice que no es la madre que hubiera deseado para su hijo. Poco después se acuestan peleados. Mi paciente olvida por completo esta última frase de la discusión, tan hiriente. Sólo la recuerda durante la sesión. En ese momento se emociona, casi llora, pero contiene las lágrimas, y consigue contar que en el curso de parto al que asiste, la psicóloga les aconsejó no alimentar al bebé nerviosas. Por ejemplo, después de una pelea.

Yo pensaba si se trataba de que tomara partido por ella: "Su marido es un energúmeno". O si, por el contrario, debía decirle que lo tomara con calma.

La paciente agrega entonces que soñó conmigo. Estaba en el palier de mi casa (que ella no conoce), que era mi consultorio, más amplio, con más habitaciones. Yo dormía allí. Ella estaba con el marido y algunos amigos. Como hacían ruido, le preocupaba que yo me despertara. Se reían. Finalmente me despertaba. Ella trataba de esconderse. Y yo hacía que no la veía. Como tenía que irme a trabajar, me iba igual. Ella le decía al marido: "Mira, ahí está".

Pienso, entonces, que me señala en el sueño como se había señalado antes la panza con la mirada. ¿Estoy en su panza? Sí, si me enveneno con lo que me cuenta. ¿Hasta dónde el bebe que ella porta se envenena con las peleas?

Ahora caigo en la cuenta de que mi paciente trajo algo vivido directamente a la sesión. De la vida cotidiana al análisis, y para alimento del analista.

Posteriormente, recuerdo que el motivo de consulta es la frigidez. Supongo que si lo que interesaba antes era qué sentía lo que llevaba en el vientre, tal vez la frigidez no esté tan relacionada con lo que ella siente en el coito, sino con lo que el pene siente dentro de ella.

b) Una paciente con una producción onírica muy nutrida trae un sueño que se despliega en

* El presente artículo fue publicado originariamente por el autor en el Cap. I: "LECTURAS", *LECTURAS CLÍNICAS*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires – Argentina, 1991, pp. 9-10.

nombres propios y números. Estas asociaciones son paradigmáticas de ciertos momentos del análisis donde ella se ocupa mucho de hacer familias de palabras, de establecer con exactitud fechas, o de forzar algún sentido a cifras, fechas, etc.

A mí, todo ese trabajo me molesta un poco, sobre todo porque ella asocia por el significante (como se decía años atrás). Y en aquel entonces yo casi no sabía hacer otra cosa. El resultado era que estaba preocupado y comenzaba a sentirme responsable. Ella se había adueñado de mi herramienta de trabajo.

Al jugar con nombres y números, o nombres y fechas, imagino que habla con el marido (aunque es soltera); hablan del nombre del hijo y de la fecha en que va a nacer.

Ella me cuenta esto para desplegar una fantasía de embarazo. Y esto aparece como bastante correcto si pensamos en la literalización del trabajo analítico como una familia de palabras (o en tener familia con las palabras).

Pero además todo esto me produce algo. Me inmoviliza. Se produce una suerte de captura de mi instrumento por vía verbal (y no tanto oral). Es una fantasía de *fellatio*, quizá, pero un poco rara.

Ella me cuenta esto para inmovilizarme. ¿Querrá estaquearme como en las prácticas sadomasoquistas de *ligaçon*?

Mucho después me cuenta una teoría sexual infantil que siempre fue conciente: creía que el coito de los padres consistía en que estaban penetrándose horas y horas en la cama, sin moverse.

LA ESCRITURA DEL FANTASMA^{*} (1)

Lectura del tema.

Voy a comenzar por leer el tema de concurso: La escritura del fantasma en la obra de Jacques Lacan con especial referencia a: "(...) *Se los diré: es lo que se llama el buen sentido, es decir, la cosa más expandida del mundo. El buen sentido es 'A aquel se le puede tener confianza', nada más. No hay otro criterio en absoluto. Hay gente que se propone a título de A.M.E., y al punto de que la gente que está allí -y que ha sido elegida indudablemente por voto, porque se les ha otorgado la confianza, respecto del tema del buen sentido, de no garantizar a cualquiera-, lo está por un principio de puro fantasma, de fantasma colectivo, sin duda: ¿Es lo que significa el principio de realidad? Es efectivamente así. Con el funcionamiento, se advierte que todos los pequeños fantasmas colectivos se juntan, se unen en un ramillete, como decía recién. Bien entendido, no es sorprendente si se piensa en la relación de la Cosa con la muerte, en tanto que a este respecto evocé el buen sentido: lo no demasiado peligroso. Es lo que se llama el principio de realidad y que en tanto se opone al principio del placer, aquí se opone muy severamente, puesto que el principio del placer tiene sólo una definición posible. Es la del menor goce posible; esto es lo que quiere decir. Vale más cuanto menos se goza'.*"

Esta referencia está tomada de un boletín de circulación interna de la Escuela freudiana de París, llamado *Lettres de l'école freudienne*, es el número 18, y este texto es la clausura de las jornadas de ese año, obviamente de Jacques Lacan, fechado en abril de 1975.

Ficción.

A partir de este momento voy a proponer la ficción de que esta clase se desarrollaría como la última, o la penúltima, de un curso cuatrimestral (como se dicta actualmente la materia). Esto supone un conocimiento previo, y sobre todo presupone el buen sentido -para retomar el párrafo de Lacan- de que uno no hablaría de este tema en el primer o segundo teórico de un cuatrimestre. Otra ficción que podría proponer es que forma parte de un seminario sobre el tema del fantasma en la obra de Lacan y que dentro de ese seminario alguien quiso hacer una articulación con un ejemplo de Lacan: el de la admisión de los analistas miembros de la escuela, es decir, los A.M. E., por el jurado de admisión, que voy a comentar más adelante.

Plan de exposición.

Si llego a tiempo, si tardo más o menos unos cincuenta minutos -que es lo que había calculado que voy a tardar-, voy a dejar diez minutos para las preguntas, dado que el reglamento de concurso impone que la exposición no se extienda más de una hora.

La clase está dividida en dos partes. En la primera parte me voy a ocupar de la escritura del fantasma en general en la obra de Lacan, y en particular del tema del fantasma en *Proposición del 9 de octubre*, en el final del análisis, y, por otro lado, con referencia a la raíz de menos uno, que es uno de los desarrollos más clásicos que existen en Lacan sobre la escritura del fantasma y que se halla en un texto llamado *Subversión del sujeto*.

* El presente artículo fue publicado en la revista Acheronta Nº 24 en: www.acheronta.org/acheronta24/faig.htm, el 6 de mayo de 2007.

En la segunda parte voy a explicar el párrafo de Lacan. En este momento de la clase, durante la segunda parte, debería articular la escritura del fantasma y el párrafo en cuestión del concurso, pero no lo voy a hacer. Demostraré que el párrafo de Lacan, que pertenece de hecho al año 1975, sólo es comprensible a partir de los nudos borromeos; y no es pertinente entenderlo a partir del fantasma. Voy a refutar esa articulación.

PRIMERA PARTE - LA ESCRITURA DEL FANTASMA

Desarmar el juguete.

Respecto de la primera parte, como ustedes saben la escritura clásica del fantasma, la única escritura que existe en la obra de Lacan, es S barrado losange (a):



Me voy a servir de cuatro ejemplos clínicos para comentar esta escritura. Los dos primeros son más amplios, más largos, y los dos últimos –un caso de Melanie Klein, Richard, y una entrevista que cuenta Miller en un texto, una serie de entrevistas, dos o tres entrevistas-mucho más breves.

Voy a intentar desarmar el juguete para ver qué es lo que tiene adentro. Voy a tomar el fantasma a partir de su desarticulación para mostrar la relación esencial con la identificación.

Caso del Dr. Jaite.

El primer caso que querría comentar es el caso de un homosexual de veintidós años, llamado Andrés, que consulta a un analista de la Asociación Psicoanalítica Argentina, el Dr. Mario Jaite, que actualmente trabaja en España, y que es el padre de Martín Jaite, el tenista.

El paciente consulta en términos de su preocupación por su homosexualidad, por un lado; y, por otro lado, con el deseo de llegar a tener relaciones heterosexuales.

Andrés empieza con tres sesiones semanales, inmediatamente pasa a cuatro sesiones, y luego a cinco, durante cuatro años.

El texto se llama *Crónica de un análisis*. Voy a dar la referencia completa: está en el volumen XXXII de la revista de la APA, en el número 4, publicado en 1975, páginas 733-765. Y tiene bastante sentido que dé la referencia completa, se va a ver por qué.

De ese texto, las primeras dos cuestiones sorprendentes. El Dr. Jaite dice que no va a hacer referencias bibliográficas -al final de la lectura se ve que las referencias son completamente innecesarias, es solamente el relato de un tratamiento, de modo que esta aclaración aparece como superabundante, incluso sintomática-, y aparece asimismo como un hecho muy curioso que Jaite subraye abundantemente que el consultorio donde estaba atendiendo tenía vista al río, cosa por lo demás envidiable, y que tiene importancia en la sesión porque el paciente no se acuesta en el diván sino que se sienta en él; girando la cabeza miraba al río y al aeródromo. Pero, sin embargo, la dirección del consultorio -que generalmente aparece al pie de página en los escritos de la APA, especialmente en la revista-, está sustituida por la

dirección de la APA -que es un hermoso edificio pero que no tiene ni un poco de vista al río-, que sirve para hacer esta suerte de metáfora.

El tono del tratamiento -para ir sintetizando los vectores del análisis- transcurre por el carril de una clara consternación, de una cierta desubicación del Dr. Jaite. Y digo esto sin intención de criticarlo. Seguramente es un excelente analista. Y en este caso no deja de demostrarlo. Es el modo en que se establece la transferencia lo que quiero precisar. Al final del análisis - cuando su paciente llega efectivamente a tener relaciones sexuales con una mujer que se llama Jacqueline-, Jaite se pregunta si el análisis había empezado o había terminado. Estaba aun desubicado y esforzándose por situarse y pensar el análisis, como si este "le hubiera pasado por la esquina". Todo esto, insisto, continúa el tono general del tratamiento; Jaite se pregunta si es posible el análisis de perversos, si la transferencia no estaba completamente pervertida, si él no era una especie de juguete de ese paciente.

Concurriendo con estas preguntas, el paciente se presenta como alguien que no conoce la calle donde vive, no conoce las calles que circundan la manzana en la que está situado su departamento, y no ha viajado nunca en subterráneo ni en colectivo; y su objeto sexual, los objetos con los que mantiene relaciones homosexuales, son linyeras, cirujas. Gente que recoge precisamente en las calles, en plazas, y en una ruta que llama "la ruta de los cirujas".

En un lugar de su texto, casi paradigmáticamente, Jaite dice que el paciente tenía para con él todas las actitudes posibles, lo cual lo dejaba sin respuesta.

En este primer caso que comento la correspondencia que se establece entre el objeto de goce y la posición de Jaite es la de no tener referencias, la de aparecer *sin referencia* ninguna, como si el analista no tuviera posición:

\$ ◇ (a)

sin referencia

Y esto es lo paradigmático y lo ejemplar, es lo que hace a la dificultad de lectura, pero también a la belleza del caso. Este "sin posición" del analista hace al despliegue mismo de la transferencia. Y es algo que si uno quisiera seguir pensándolo analíticamente tendría que ver con esa palabra que Lacan había tomado de John Wilkins y Borges: nuliubicuidad.

\$ ◇ (a)

nuliubicuidad

Hay una transferencia basada eminentemente en un tema fálico. Es lo que nos aporta con esta comunicación sincera y lograda el Dr. Jaite y lo que debemos agradecerle.

Caso de Betty Joseph.

Un segundo caso que voy a comentar, para trabajar también sobre la columna del objeto, es de Betty Joseph. Se trata de un paciente que tiene relaciones con prostitutas vestido en un traje de goma, un traje de hombre rana. El fetiche, por cierto, es bastante impresionante.

Joseph a los cuatro años de análisis -a los cuatro o cinco años- comunica el caso aclarando que va a hacer un trabajo posterior, porque hasta ahí todavía no pudo entender demasiado de qué se trataba, y que además no puede dar cuenta del desarrollo transferencial ni de la génesis del fetiche ni de su historia, y advierte que tampoco pudo reducir clínicamente ese objeto.

El tono del tratamiento, para compararlo con el caso anterior, transcurre en buena medida en interpretaciones que son recibidas por el paciente de modo académico o de modo jocoso. Por ejemplo, ante alguna interpretación "terrible" del sadismo oral, común en este desarrollo, el paciente le dice: "Eso es muy interesante, doctora". Y le resbala.

Nos vemos obligados a preguntarnos, ¿para qué escribió ese caso? No puede dar cuenta de nada. Pero, nuevamente, no se trata aquí de criticar a la analista. Ante todo, habría que subrayar su ductilidad, su capacidad de dejarse llevar y ser arrastrada por los efectos transferenciales.

Lo escribió, entonces, porque la *goma* fue a parar sobre ella:

\$ ♦ (a)

goma (todo le resbala)

Caso Richard de Melanie Klein.

El tercer caso al que me voy a referir es muy famoso. Es un caso tratado en 1941, en una ciudad del interior de Inglaterra, a la que Melanie Klein se había desplazado a causa de los bombardeos alemanes: es el caso Richard. El informe de este tratamiento se halla en *Relato del psicoanálisis de un niño*.

No me voy a ocupar de todo el caso, querría caracterizar la iniciación del tratamiento, las primeras sesiones. En esas primeras sesiones uno ve a un niño que viene a jugar a la guerra, en una sala -no precisamente de análisis de niños- que era usada por Boy Scouts. Esta sala tenía mapas y determinados objetos que pueden utilizarse para jugar a la guerra, cosa que el niño efectivamente hace.

Melanie Klein, en la primera sesión directamente, empieza a interpretar la relación de Hitler con el padre, con el coito, con la escena primaria, etc. Esto aparece como algo descabellado.

En algún sentido nos damos cuenta de que si el niño viene a jugar a la guerra, Melanie Klein empieza a jugar al psicoanálisis con él -dado que podemos suponer que ella también estaba bastante angustiada-.

Se produce así un trasvasamiento de contenidos. Están los contenidos de la guerra, de un lado, que aparecen en el material del niño; mientras que, del otro lado, aparecen los contenidos del psicoanálisis, que al niño le producen un fuerte azoro, se queda bastante sorprendido de las cosas que le dice Melanie Klein, pero posteriormente ve que su oportunidad está allí, que esto es por cierto menos angustiante que la guerra, y agarra viaje.

Como se sabe, estos juegos de trasvasamiento aparecen un poco antes del control de esfínteres. Y si uno pensara el tono en el que Melanie Klein interpreta, podríamos decir que interviene como *una piyada*, como una persona excesivamente convencida de lo que está diciendo. Vale aquí la misma salvedad que en los casos anteriores. Esto es un efecto transferencial; no una crítica. En todo caso, habla bien de Melanie Klein, y no mal. Y esto ocurre -el hecho de que haya que hacer este tipo de aclaraciones- porque, y se empieza a ver por qué, no es la persona del analista la que está en juego en el análisis. De ahí la duplicidad que se instala.

En el material esta posición en la transferencia tiene vinculación con la expansión de Hitler en Europa y temas de ambición:

\$ ♦ (a)

como una piyada

Les pido que reflexionen sobre los casos de a dos, porque los elegí a propósito para producir cierta redundancia -los objetos son similares-.

Caso del niño orinado de J.-A. Miller.

El último análisis del que me voy a ocupar (no es un caso, son una serie de entrevistas) lo cuenta Miller en un texto publicado por Manantial: *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma*.

Miller habla de una persona muy angustiada, que accede a él, después de siete años de análisis, en un estado de pánico, y que está callada durante mucho tiempo, sosteniendo -dice Miller- una suerte de demanda muda. Hasta que finalmente le comunica que en los puntos culminantes de los estados de pánico tiene la fantasía de tener un niño entre las piernas y orinarlo.

Miller comunica estas entrevistas tomando una serie de precauciones, porque las cuenta como un ejemplo de fantasma inconsciente, pero antes había dicho -en el curso de su desarrollo- que del fantasma inconsciente no se puede hablar así como así. Respecto del fantasma inconsciente se conoce una suerte de apotegma de Lacan que dice: "Lo fastidioso es que se habla del fantasma inconsciente con la esperanza de verlo". Aquí está el obstáculo que debe evitarse. Y Miller, que seguramente conoce esta sentencia de Lacan, cuenta su caso tomando precauciones, con muchísima reticencia, como alguien que está por decir y no termina de decir; y finalmente esto *se le escapa*, se va de control. Y estamos otra vez en el punto en cuestión. Tenemos ahora al analista tomado por la transferencia.

Vemos que lo que se le escapa a Miller se corresponde al tema que traía la paciente y que consistía en la fantasía de orinar al niño:

\$ ♦ (a)

**sin referencias, nuliubicidad
goma (todo le resbala)
como una piyada
se le escapa**

Por el momento localicé una posición del analista -aquí podría extenderme más, podría ser más riguroso, pero no es el caso- ubicada a partir de la transformación de un relato, a partir de una localización de un objeto de goce, de una instancia de goce en un relato.

Por eso decía que iba a desarmar el juguete. En la medida en que esto aparece como transformación de un relato, la consecuencia necesaria es que el sujeto de ese relato ya no es el correlato de lo que dice. Porque el paciente de Melanie Klein cuando estaba hablando de la guerra no estaba hablando de "la piyada"; ni la paciente de Miller estaba hablando de que a su analista se le iba a escapar algo; el paciente perverso de Betty Joseph tampoco tenía la menor idea de que a la analista le resbalaba el caso; ni el paciente homosexual que trató el Dr. Jaite tenía idea de que lo estaba dejando en ningún lugar: en una plaza, o en la ruta de los cirujas.

En el momento en que esto se produce, el sujeto -que ya no aparece como el correlato del decir en la medida en que ese decir lo ha superado completamente- se escribe con esta letra:

\$ = no hay representante del sujeto

Esta \$ no es otra cosa que un significante elidido, barrido. Es un punto donde el sujeto ya no está representado en la historia o en el relato que hizo. Eso es exactamente el fantasma.

Pero en la manera en que yo abordé el fantasma, desarmándolo, se trata del interior del fantasma, del fantasma desarticulado. Es lo que se llama con un tópico "el atravesamiento del fantasma".

Si uno pensara - ya no en términos del momento en que esto se rompe, en que se localiza en dos personas y aparece dividido entre paciente y analista- el funcionamiento del fantasma pleno, el funcionamiento del fantasma antes de que esta localización se produzca, encontraría que el goce se oculta y el sujeto está representado.

En la medida en que el sujeto está representado, que el sujeto es el agente, es el que dice su discurso, el goce se oculta y el fantasma promueve al *Je*, promueve un sujeto que se hace cargo del discurso, el nombre propio.

Dentro del juguete.

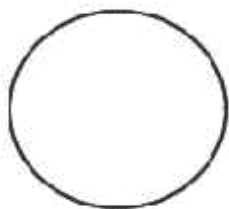
Una vez roto el juguete vemos que lo que contiene es fundamentalmente la identificación. La esencia del fantasma remite a la identificación. Por esto decía que una de las formas de acceder al problema de la escritura del fantasma es reflexionar sobre la comparación que hace Lacan con la raíz de menos uno.

El problema radica en que si uno multiplica -1 por -1, como sabemos, da +1; y no resuelve la raíz de menos uno. Pero si uno multiplica, siempre dentro del campo de los números enteros, +1 por +1, da también +1. De modo que los matemáticos se vieron en la necesidad de inventar el número llamado *i* minúscula, que sería el número, si uno lo compara con los números enteros, equiparable a multiplicar -1 por +1. Esa es la trampita que tiene *i*. Y esto equivale a decir, si lo comparamos ahora con el fantasma, que estamos multiplicando -a (la ausencia del sujeto en el fantasma) por +a. Multiplicamos lo que es el sujeto por lo que no es el sujeto. Así obtenemos la identificación y nos ubicamos en su centro mismo.

Ahora bien, para ser completamente rigurosos faltaría ubicar otra cosa dentro del fantasma: la castración. Es el segundo punto fundamental, y ocurre cuando esta ilusión de que el sujeto puede resolver su alteridad, que puede hacerse cargo de su identificación, se rompe, y el objeto aparece definitivamente separado, lo que lleva al tema de la castración. Así el acceso a esta suerte de caballo de Troya, que es el fantasma como lo tomé yo, este chiche, muestra dentro dos objetos: la identificación y la castración, que son además correlativos como se ve aquí.

La escritura.

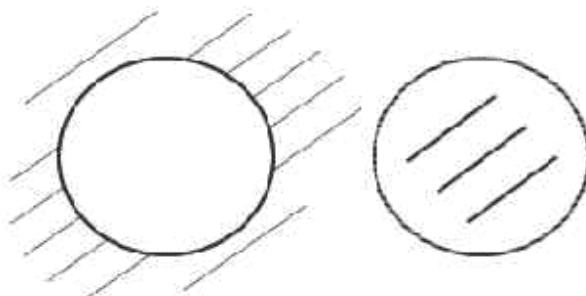
Una última cuestión remite al tema de la escritura -tema bastante complicado de explicar, me llevaría mucho tiempo hacer un recorrido por toda la cuestión matemática en Lacan-. Para hacer una cosa rápida, elegí una referencia que hizo Lacan a un sabio chino. Tres mil años antes de Cristo este sabio dibujó un círculo:



Lacan dijo, cinco mil años después, que este círculo era el escrito.

Yo diría que es el paradigma de lo que es la escritura en la obra de Lacan.

¿Por qué dice Lacan que este círculo es el escrito? No porque esté puesto sobre un papel, porque hay miles de cosas en papel que no son escritas. Es un escrito porque no se sabe si lo que el chino cernió es lo que estaba fuera del círculo o lo que estaba dentro:



Son las dos cosas.

Asimismo cuando escribimos sujeto barrado losange (a):

\$ ◇ (a)

El sujeto es el objeto y no es el objeto. Este es el modelo general, la equivalencia general entre el fantasma y la escritura. Por esto se puede hablar de escritura del fantasma. Sin esto no habría escrito. Podríamos, tal vez, hablar de discurso, palabra, o lenguaje, pero no de escritura. Con la escritura estamos hablando de algo que soluciona una indeterminación.

Aquí soluciona la indeterminación que se establece entre el interior y el exterior del círculo. No sabemos si lo cernido por el círculo está dentro o fuera de él, lo que hace que esté en los dos lados y en ninguno.

SEGUNDA PARTE - EXÉGESIS DEL PÁRRAFO DE LACAN

El tema de concurso es básicamente una articulación sobre la escritura del fantasma, si no fuera así habría mucho más que agregar. Hay desarrollos, por ejemplo, en relación a los cuatro discursos; se puede comparar el fantasma con los nudos borromeos; se puede plantear el principio de realidad y el principio del placer en el losange; etc. En realidad, el pedido es hacer la articulación con este párrafo, donde aparece la expresión "fantasma colectivo", que es un hapax en la obra de Lacan (por lo menos yo no la he visto en ningún otro lado), y es lo que habría que alcanzar.

Respecto de esto, ya dije antes que voy a refutar la posibilidad de que se pueda establecer una relación entre una cosa y otra. Al menos parcialmente, en el sentido de que el sentido de este párrafo depende exclusivamente de los nudos borromeos.

Ubicación del texto.

Este párrafo, lo dije al comienzo, forma parte de un texto que se halla en las *Lettres de l'école freudienne*, en el número 18, y es enteramente -las ocho páginas del trabajo- una respuesta a una pregunta de Solange Faladé.

Esta analista le pregunta a Lacan si puede esclarecernos, si puede decir algo, sobre la función del más uno, del más una persona, en la vida del cartel. Y Lacan, empieza efectivamente contestando sobre el más uno. Inmediatamente después habla del más uno en matemática. Dice que los matemáticos no saben de qué hablan, como ellos mismos reconocen, pero saben de quién hablan. Por ejemplo, un matemático podría hacer un trabajo, podría ocurrir que no le pueda dar ningún sentido a su trabajo, pero sabría perfectamente que está hablando de Dedekind o de Cantor. Ese es el sentido primero que Lacan le da al más uno.

El juguete de Lacan.

A esto sigue una digresión, y es una digresión que está -como suele ocurrir con las alocuciones de Lacan- en el contexto de las cosas que Lacan tenía en la cabeza en ese momento -que además es una cosa muy general: cuando uno da una clase y le hacen una pregunta, contesta con lo que leyó la noche anterior, o a partir de las preocupaciones que tiene, aunque no sea lo que leyó la noche anterior-. Lacan empieza a hablar en el tono de una clase que sería una clase del seminario XXII. Estrictamente, todo el desarrollo de Lacan -no voy a explicar el nudo borromeo porque no viene al caso que lo haga ahora- es ubicable en el seminario *Real, simbólico, imaginario*. Los temas del texto de Lacan están en relación con el nudo borromeo. Por ejemplo, uno de los problemas que aparece en el texto atañe a los tres tipos de exclusiones que hay en el nudo, y que son las exclusiones del sentido y lo real, del goce fálico con respecto a lo imaginario, y la exclusión del goce del Otro con respecto a lo simbólico.

El tipo de ejemplos que aparecen, el triskel, el nudo trébol, el tema de la trinidad cristiana, etc., son todos temas que Lacan ha tomado en el seminario XXII especialmente, y también en el XXI y el XXIII, para explicar los nudos borromeos.

Lacan había tomado los nudos borromeos del seminario de Guilbaut, a principios de los '70. Aquí podríamos decir que los nudos sirven a Lacan para romper el cuerpo y espiar un poco la vida que éste lleva.

Equívoco.

Si uno tomara otro párrafo del texto, de la extensión de éste, un párrafo que tuviera unas quince líneas, sería muy difícil que se pudiera escapar tanto al contexto teórico de esta charla de Lacan y produjera tanto equívoco. Acá, Lacan parecería estar hablando de otra cosa. Si uno toma quince líneas de otro lado, habla del nudo borromeo y no hay ninguna duda; salvo en un párrafo donde habla de drogadicción -un párrafo muy poco conocido, en general no se lo ha citado en Buenos Aires-, y que es quizá lo más importante que dijo Lacan sobre drogadicción -sobre todo porque es lo único que dijo, no porque sea tan importante-.

Pero, en fin, si tomáramos solamente ese párrafo también produciría un equívoco monumental.

No quiero decir con esto que el párrafo está mal elegido. A mí me parece un párrafo genial. En parte me parece genial porque reproduce las condiciones de este concurso. En la medida en que el ejemplo de Lacan apela a problemas de criterio, de elección y de voto, reproduce lo que va a ocurrir aquí, cuando las exposiciones terminen. Y no es fácil hallar algo así en la obra de Lacan. Que se pueda encontrar algo así presupone mucha lectura y conocimiento; y sobre todo agudeza.

En conclusión: el párrafo se entiende a partir del nudo borromeo, no se entiende a partir de la referencia al seminario XIV, que es el lugar al que uno parecería tener que dirigirse, porque habla de principio de realidad y principio del placer.

La infección.

En este párrafo se plantea el problema de la identificación del cuerpo con la vida. El momento en el que Lacan va a poner el ejemplo de los A.M.E. aparece antecedido por una referencia a *Más allá del principio del placer*, por una referencia a lo que Lacan allí llama germen, y que nosotros, en Buenos Aires, le llamábamos protoplasma, o sustancia inmortal que se transmite a través de los cuerpos encadenados a la reproducción de la especie por una prima de placer. Entonces, lo que dice Lacan a partir de allí es que Freud dijo y no dijo algo. "*Si hubiera dicho -dice Lacan- me hubiera ahorrado a mí el escándalo de tener que decir, en 1975, que la vida es una infección*". Pero, además, agrega -va y viene Lacan con Freud- que en alguna medida lo dijo porque habló del germen; pero no dijo del todo, porque si lo hubiera dicho del todo, eso lo hubiera llevado a cambiar de nombre al principio de realidad, y le hubiera puesto "*principio de fantasma colectivo*". Ahí es precisamente donde aparece por primera vez este hapax: en el punto dominante del párrafo de Lacan; y es lo que hay que explicar.

Cuatro pasos de explicación del párrafo.

¿Por qué, entonces, esto aparece como un fantasma colectivo? ¿Por qué Lacan dice que se puede rebautizar el principio de realidad y ponerle "*principio de puro fantasma, principio de fantasma colectivo*"?

Hay una serie de pasos en el texto de Lacan. El primero es el que aludí recién, la exclusión de la vida con respecto al cuerpo:

1) cuerpo/vida

Lacan ubica a la vida en lo real en el nudo borromeano, la ubica como imposible, como una infección. Esto significa que hay una exclusión entre la vida y el cuerpo. La vida es una infección, aparece parasitando al cuerpo.

El segundo paso se produce cuando el cuerpo se identifica a la vida:

2) cuerpo identificado con la vida

No se trata aquí ni de organismo ni de cuerpo, sino de la representación. Cuando el cuerpo se identifica a la vida, una vez que esto se produce, Lacan dice que es posible oponer la vida a la muerte, porque es posible imaginarse la desaparición del cuerpo; entonces, esto implica que la muerte pueda situarse:

3) => situar la muerte

Y que la muerte sea un asunto -dice Lacan- puramente imaginario. Es un asunto de fantasma; es un asunto de fantasma colectivo. Entonces, se ve qué quiere decir "fantasma colectivo" allí. Fantasma colectivo quiere decir, para poner un sinónimo, cuerpo viviente.

El fantasma colectivo es, ante todo, el cuerpo viviente.

El cuarto paso es el que va a llevar al ejemplo que pone Lacan -el ejemplo del jurado de admisión respecto de los analistas miembros de la escuela-.

Una vez localizada la identificación del cuerpo y la vida, que permite situar a la muerte y que por lo tanto lleva a preservar el cuerpo, se puede obrar de acuerdo al buen sentido y podemos orientarnos hacia el menor peligro:

4) preservar el cuerpo es el buen sentido y el menor peligro

Esto, es obvio, no era posible en el primer escalón de esta deducción, en la medida en que si la vida está alejada del cuerpo, uno puede hacer cualquier desastre con el cuerpo y seguir viviendo. No hay nada ahí que lo autorice a uno -aceptando la independencia de estos dos elementos- a preservar el cuerpo.

De donde, entonces, podríamos sacar como consecuencia del desarrollo de Lacan una suerte de axioma del buen sentido. El buen sentido para Lacan, en este texto -a pesar de que se inicia con una referencia a Descartes: "La razón es lo mejor repartido del mundo", que Lacan parafrasea: "El buen sentido es lo más expandido del mundo"-, supone e implica la

identificación del cuerpo y la vida. Sin esta identificación no hay buen sentido y es imposible la orientación hacia el menor peligro.

El ejemplo de los A.M.E.

¿Por qué el ejemplo? ¿Por qué razón Lacan dice: "*El criterio con el que ustedes eligen a los analistas miembros de la escuela es 'A aquél se le puede tener confianza' "*"? ¿Qué quiere decir 'A aquél se le puede tener confianza'?

Quiere decir que aquél al que se le puede tener confianza participa del mismo fantasma colectivo que el jurado de admisión, que el jurado de *accueil*, para decirlo en francés. Aquél al que se le puede tener confianza es alguien que identifica su cuerpo con su vida. Si no lo identificara sería imposible tenerle confianza. "Aquél" es alguien que no va a ofender su cuerpo por ninguna vida que esté más allá de él. Y que, además, va a preservar hasta cierto punto la vida de los demás, en la medida en que supone que está representada por esos cuerpos.

El fantasma colectivo: ejemplos de Lacan.

En el texto de Lacan hay ejemplos -si uno lee con atención- antes y después de la aparición de este párrafo. Estos ejemplos son de diverso orden. Tal vez el más importante en la obra de Lacan, por las resonancias que tiene respecto de otros seminarios, sea el de la belleza del cuerpo, la belleza de los cuerpos en el paraíso. Este ejemplo remite a la belleza de la dialéctica socrática. Sócrates se imaginaba la preservación de su dialéctica y, su cuerpo en el Olimpo, hablando de lo frío y lo caliente, de que lo bello excluye lo feo, etc.

Esta identificación de una forma que se preserva, que se inmortaliza, es el ejemplo de más resonancia. Pero también hay ejemplos más funestos, como el de la morgue: otro de los ejemplos de fantasma colectivo es el de la pila de cadáveres. Y es fundamental -insisto de nuevo- el ejemplo del cuerpo viviente, que es el fantasma colectivo por antonomasia.

Aquí habría que hacer una pequeña reflexión sobre lo que quiere decir la expresión "*fantasma colectivo*". En principio, el uso es por extensión, no es un uso formalista: cuando Lacan dice "*puro fantasma*" no se refiere a que sea un fantasma puro, la arquitectura, el esqueleto, o la escritura del fantasma, sino a algo que es puramente fantasmático.

Pero, en segundo lugar, la calificación de "colectivo" va para los dos lados. Para usar un poco el lenguaje de Husserl, diría que el término "colectivo" afecta tanto al polo noético como al polo noemático. Hay muchos individuos, o algo colectivo, del lado de las personas que "fantasmatican", como del lado del objeto fantasmaticado, del noema: la pila de cadáveres, los cuerpos en el paraíso, etc.

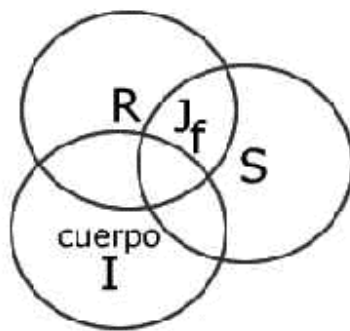
Restricción.

En el texto hay que entender que principio de realidad y fantasma colectivo no aparecen en una articulación, aunque esta articulación exista en Lacan. Hay un desarrollo muy clásico sobre este tema en la primera lección del seminario XIV, donde Lacan reflexiona sobre la constitución de la realidad en lo que allí llama la superficie burbuja -no voy a entrar en ese desarrollo-, hay muchísimos otros lugares. En *Subversión del sujeto* se aborda la relación entre el corte del fantasma y el principio del placer; por ejemplo, se puede transformar la fórmula del fantasma en una relación entre goce y cuerpo:

cuerpo <> goce

Con esto se obtiene el principio del placer (en la medida en que se extrae el goce del cuerpo). Pero eso no está en juego en este párrafo porque el fantasma no sirve para explicar la posición particular que adquiere el cuerpo en el nudo borromeano, en tanto no hace nudo; y de lo que se trata en el cuerpo -que permite oponer la vida a la muerte- es que tenga un funcionamiento de nudo. Por eso lo que es propio, lo que es pertinente para dar cuenta del desarrollo es el nudo borromeano y no el fantasma.

En rigor, el modelo de Lacan está en *La troisième*, en las páginas 199-200:



El nudo borromeano presenta el cuerpo, la vida y la muerte sobre el nudo. La muerte aparece en lo simbólico -contrariamente a lo que en general se piensa, porque se piensa la muerte del lado de lo real imposible, acá eso no tiene nada que ver, aunque no sea incorrecto pensar la muerte del lado de lo real, lo que está en lo real aquí es la vida-, y lo que está en lo imaginario es el cuerpo, y dado que el funcionamiento del nudo borromeano si lo tomamos dos a dos es desconectado la relación sólo puede establecerse a partir del cuerpo.

Esto corresponde exactamente al desarrollo de cuatro pasos que yo había hecho antes. La posición del cuerpo es nodal.

Dos comparaciones y sus límites.

Sin embargo, existe alguna posibilidad de plantear una equivalencia, una comparación con respecto al funcionamiento del fantasma, en el sentido de que en el nudo borromeano hay una identificación del cuerpo con la vida, como primer paso, mientras que en el fantasma hay una identificación del sujeto barrido con el objeto.

Pero esta comparación tiene un límite puesto que en el fantasma el objeto resulta amputado, es un objeto muerto. Lacan usaba este concepto, a veces, para refutar la psicología evolutiva, decía: "*Si se supiera que el objeto es un objeto muerto no se dirían tantas tonterías sobre la maduración en psicoanálisis. El seno es un seno cortado, el falo está embalsamado...*" Citaba un texto que se llama *De lo que yo enseño*, del 23 de enero de 1962.

De modo que la comparación tendría un límite: en el nudo borromeano la identificación es con la vida, y en el fantasma con la muerte.

Otra posibilidad de establecer una segunda comparación resulta de tomar el tema por el lado del nombre propio. En el fantasma, cuando tiene un funcionamiento pleno, cuando no ha sido atravesado, se produce un Je del discurso, alguien que se hace cargo de ese discurso, se produce un nombre propio, al-guien que dice "Yo digo lo que digo". Respecto del nudo borromeano, Lacan comenta -no exactamente en el párrafo que yo estaba citando, un poco más adelante- que una persona se le acerca, aparentemente estaba embarazada, y le dice: "Lo que yo llevo en la panza es vida parasitaria. Hasta que le ponga un nombre". Esto resultaría tranquilizante. La función del nombre propio comportaría el menor peligro.

Sin embargo, aquí también hallamos un límite puesto que lo que le dice es-ta persona a Lacan tiene algo engañoso: lo que ella lleva en el vientre no es una vida, es un cuerpo. La vida también es una infección para ese cuerpo. De modo que allí se limita la posibilidad de comparación.

Ejemplos y contraejemplos del buen sentido.

Voy a concluir con algunos pocos ejemplos sobre el buen sentido y el mal sentido. Un contraejemplo de lo que desarrolla Lacan, el mal sentido por definición, es el nazismo. Porque el nazismo justamente se promueve como una desidentificación de los cuerpos y el principio de la vida; pone los cuerpos por un lado, y la vida la asienta en la pureza de la raza aria. Y de ahí el holocausto.

Pero no es el único ejemplo; este es un contraejemplo extremo. En el caso de la ciencia hay muchos ejemplos de científicos que ofrendan su cuerpo al principio de una vida o de un saber que está afuera de ellos.

Hasta aquí pareceríamos poner lo bueno del lado del buen sentido, y lo malo del otro lado. Sin embargo, las cosas son más complicadas. En la sociología de derecha, en la sociología más reaccionaria, la identificación de la sociedad con un cuerpo viviente, con un organismo, lleva a sostener las ideas más retardatarias. La vida de la sociedad se identifica con un cuerpo.

Un ejemplo intermedio entre el buen sentido y el mal sentido es la novela *Frankenstein*. El monstruo creado por el Dr. Frankenstein tiene un cuerpo hecho con fragmentos, con amputaciones, con cosas sacadas de distintos cementerios. La vida le viene por un rayo, como una cosa eléctrica. Así tenemos la vida por un lado, y el cuerpo por otro. Y estamos en el terreno del mal sentido: no hay identificación de la vida y el cuerpo. No obstante, decía que es un ejemplo intermedio por el hecho de que cuando muere el monstruo la vida aparece identificada con su cuerpo: Frankenstein muere porque destruyen su cuerpo. Está entre una cosa y otra.

La Institución Psicoanalítica.

Dos últimos ejemplos y termino. Una persona que es el ejemplo del buen sentido por antonomasia y por excelencia, que está muy ocupada en preservar el cuerpo del psicoanálisis, alguien que ha dicho en una conferencia -que se citó mucho en Buenos Aires- que Freud era del siglo XIX, que llevó el psicoanálisis hasta mediados del siglo XX, y que

nuestra tarea era conducirlo hasta el siglo XXI -para que el psicoanálisis se asegurara tres siglos de vida-, alguien que es el A.M.E., el analista miembro de la escuela por definición, que identifica el cuerpo del psicoanálisis con su preservación y se ocupa de extender su existencia y salvaguardarla, es Jacques-Alain Miller.

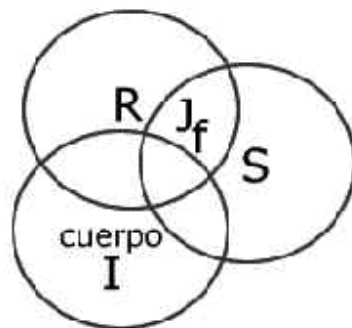
Contrariamente, nuestra Facultad se empeña -intencionalmente o no, poco importa- en formar analistas, es decir, seres que finalmente podrían transformar su cuerpo. Nuestra facultad se halla así del lado del mal sentido, no identifica su permanencia con su cuerpo.

Quedan unos diez minutos, podemos pasar a las preguntas.

Preguntas:

Dr. Kizer: Cuando usted habla del cuerpo viviente como fantasma colectivo olvida articular el cuerpo vaciado de goce.

C.F.: Lo que usted cita es un desarrollo de Lacan que se encuentra en *Radiofonía*, pero que no puede compararse con lo que Lacan plantea aquí respecto del cuerpo y el nudo borromeano. El problema en el nudo borromeano es que el cuerpo permite oponer la vida y la muerte. En el texto en particular que fue tomado para este concurso la problemática es ésta. Pero si uno quisiera tomar el nudo en general podría decir que, efectivamente, el goce fálico está fuera del cuerpo:



No ocurre lo mismo con el goce del Otro que pertenece al redondel donde está el cuerpo. Le recuerdo, además, que en *Radiofonía* la problemática está relacionada con el corporal estoico (de allí que aparezca el tema del cuerpo vaciado de goce).

De modo que, le diría, no olvidé articular nada porque son desarrollos bastante disímiles: no hay nada que articular.

Dr. Kizer: Yo creo que usted se equivoca cuando plantea la pérdida del lenguaje del sujeto. Se trata de discurso. El sujeto podría perder la palabra, no el lenguaje. Se dice, por ejemplo: "discurso sin palabras".

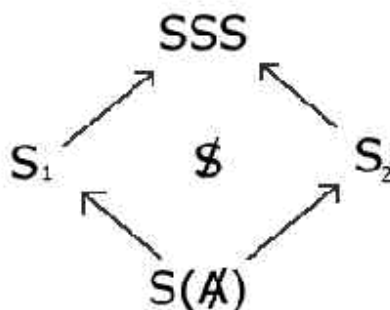
C.F.: Usted introduce una referencia clásica de Lacan, cuando este aborda el tema del discurso, que se halla en el seminario XVI: "El discurso es un discurso sin palabras". También se encuentra al principio del seminario XVII. Pero esta referencia no sirve para situar el problema del fantasma tal como yo lo expuse hoy, y, sobre todo, a partir de los ejemplos que puse. De ningún modo se trata de un problema de palabra puesto que en S barrida, \$, si planteamos el problema a nivel de la palabra, el sujeto produciría, perdiendo la palabra, el signo de su desaparición y, por lo tanto, no desaparecería -puesto que es él mismo quien produce ese signo-. Por esto se trata de un problema de lenguaje. A nivel de la palabra esto no tiene solución.

Dr. Kizer: ¿Cómo plantea usted entonces el lenguaje al fin del análisis? Y veo ahí una contradicción en lo que usted dice.

C.F.: Lacan decía, para ponerle un ejemplo y citar sólo una referencia, que al fin del análisis el sujeto pierde el goce del bla-bla-bla. Justamente lo dice, entre otros lugares, en *La tercera*.

Dr. Kizer: Pero entonces usted sólo toma el goce fálico.

C.F.: No lo creo. Pero su pregunta no es una pregunta de alumno. Yo propondría abandonar la ficción que introduje al inicio. De otro modo no podría responderle. Propondría la siguiente distribución:



Cuando el S_1 representa al sujeto para el S_2 , ante el saber, hay funcionamiento del sujeto supuesto saber, que corresponde a lo que yo llamaba antes el funcionamiento pleno del fantasma: hay representación del sujeto. En cambio, cuando hay disyunción entre S_1 y S_2 , no hay representación del sujeto, estamos en el atravesamiento del fantasma, en la caída del sujeto supuesto saber, que yo noto $S(\bar{A})$. Este "matema" indica que estamos frente a un problema de lenguaje.

¿Por qué se pierde el significante del sujeto? Porque se termina la identificación cuando el lenguaje alcanza un valor orgánico. Pero no es que el sujeto pierda la palabra, de hecho sigue hablando.

Dr. Kizer: Yo no entiendo que no haya representación del sujeto. ¿Que quiere decir que no hay representación del sujeto?

C.F.: Yo me tomaría la libertad de plantear el tema de la identificación así:

S ₁	(a)	S ₁	(a)	S ₁
\$		\$		\$

Cuando el objeto (a) cubre el intervalo significativo, el sujeto se identifica al significante. Hay relación entre \$ y S₁. Pero esta relación es una identificación, quiero decir: no hay verdadera representación del sujeto.

Dr. Kizer: ¿Qué significa que no hay verdadera representación del sujeto?

C.F.: Basta ver los sindicatos.
¿Qué más?

Irene Friedenthal: Sólo pueden preguntar los jurados.

Dr. Kizer: Usted ha olvidado articular el tema del juicio tal como Lacan lo plantea en *El atolondradicho*.

C.F.: No es un tema lógico el que está en juego allí. Hay, por cierto, una elección pero lleva al principio de realidad (lo ejemplifica), y no a un juicio lógico. Si el juicio fuera lógico, silogístico por ejemplo, todo este desarrollo de Lacan no tendría razón de ser.

Dr. Kizer: Es un problema lógico que se expresa en un juicio.

C.F.: No. El juicio expresa un voto, no una deducción. Hay una votación y el problema del criterio está en cuestión.

Si usted me permite usar la expresión, es una "patadita", una chicana que Lacan le tira al jurado de admisión: "Ustedes me dicen que eligen sobre criterios analíticos. Pues bien, no es así. Eligen de acuerdo al buen sentido y no de acuerdo al psicoanálisis."

Este párrafo está en el origen de la disolución de la escuela de Lacan, aquí empiezan a verse los problemas.

Dr. Kizer: ¿Qué lógica le atribuiría usted al principio de realidad?

C.F.: No hay lógica del principio de realidad. Como no hay lógica en el ejemplo que pone Lacan, salvo que usted pudiera decirme cuál es la lógica que hay en una pila de cadáveres.

Dr. Kizer: La lógica del fantasma colectivo.

C. F.: Pero el fantasma colectivo es un hapax, no es la lógica del fantasma (en parte es lo que demostré hoy). Es muy imprudente plantear la lógica de un hapax.

Dr. Kizer: ¿Cómo plantearía entonces el principio de realidad freudiano en el nudo borromeano?

C.F.: Aquí, en este tipo de desarrollos, como el del nudo borromeano, Freud no existe más - dicho esto con todo el respeto que Freud merece-. La distancia de Lacan con respecto a Freud es enorme en todos los desarrollos de esta época. Esto no es el seminario XI. Estamos a cincuenta años de Freud. De modo que lo que yo diría es que no se puede plantear. Y, tal vez, por esto Lacan lo rebautiza.

Dr. Kizer: No me queda claro, entonces, el ejemplo que usted pone.

C.F.: Yo no lo pongo, lo tomé de Lacan. Se lo voy a explicar en acto. Si usted supone que yo -si no me vota- voy a pegarle o matarlo, no me va a votar si sigue el buen sentido, puesto que usted vería que yo no identifico su cuerpo y su vida. Ese es exactamente el valor del ejemplo que pone Lacan.

Notas

1. Este texto es la clase oral del concurso de Prof. Titular de "Orientación Lacan" en la UBA, 3 de julio 1989.

III EL PASE DIAGONAL II

TESTIMONIOS DEL FILM*

Supongamos que nos están filmando. Filman nuestra vida y no lo sabemos. O mejor, vamos al cine y nos encontramos de pronto subidos a la pantalla, sumergidos en ella y formando parte de la obra, actuando, perdidos en el film. Al final de la proyección se nos advierte que estuvimos dentro de una película. Una voz en *off*, casi familiar y detrás de nosotros, nos lo dice. Recuperados de la sorpresa, podemos preguntarnos qué papel jugamos. Y quizá podamos aproximar esa identificación, acertarla. No sería tan difícil ni tan raro. No obstante, a poco andar observamos que este conocimiento, esta interpretación, no afecta lo que ya se filmó. *Un tal tipo de corte se desenvuelve, por completo y enteramente, en el plano del saber*¹. Para tener alguna importancia y consecuencias, el planteo debió realizarse antes, durante el transcurso de la filmación. En tal caso, nos hallaríamos en condiciones de cambiar de personaje. Pero aunque no hiciéramos el esfuerzo, y decidiéramos seguir en la misma vía, igualmente todo giraría, sería diferente. Se sabría que se juega un personaje –que incluso los personajes son varios, se multiplican–. Eso cambia todo. Al salir del cine, ya es tarde. Por esto, los testimonios de los que fueran inadvertidos actores, cuando los interrogamos al respecto, son esquivos, parcos, académicos, prefreudianos. Muestran, en el mejor de los casos, la insuficiencia del film así recortado²; o aun, no recortado. Estuvimos soñando sueños y sentidos, y despertamos. Pero este sueño –al revés que en la teoría de Freud, agreguemos, debió interpretarse durante su transcurso–, ya no puede analizarse. Se despierta sin haberlo analizado. Y todo lo que desde entonces podamos decir de él solo suma en el activo del saber. Ya no puede modificar su transcurso.

Se obtiene así un “personaje fundamental” a fuerza de dar con una película unificada, y no salir del film, del sueño o del sentido. Pero nada indica, y sobre todo nada justifica, que se trate de una sola y única película. El film podría no ser tan continuo como parece, tan unánime como se nos presenta a primera vista. Podría tratarse de una superposición, un *cut up*, o aun un *collage*, de cortometrajes. Todo está en la técnica (de montaje). Entonces, ¿qué nos obliga en una película a no despertar hasta el final?³. ¿Qué exige que un análisis solo pueda pensarse desde su término y *après coup*? En principio, hay que decirlo, una cierta idea de la estructura. Compliquemos un poco más esta historia. Puede darse el caso que el espectador y actor improvisado sienta deseos de contar la película. En tal supuesto, y en un ejercicio de ficción, admitamos que existen personas designadas socialmente a tal efecto: “oidores de films” (que a su vez, y se prefiere que así sea, han pasado o están en tren de pasar por una experiencia similar: ellos también han ido al cine, sueñan y viven inmersos en el sentido). ¿Qué ocurre entonces? El actor-espectador vuelve a retirarse del film. Por segunda vez toma distancia. Este desplazamiento corrige, se sobreagrega a la falta de movimiento a la que se vio sujeto durante la proyección⁴. Al volver a pasar, restituye un movimiento que debió ser y no fue, el que lo hubiera extraído del film y le hubiera posibilitado cambiar de posición⁵. Digámoslo directamente, se localiza una imposibilidad que bien podríamos aproximar a un deseo. Este deseo, como se ha podido ya intuir, transcurre en la “estructura del film”. Es un deseo no solo emparentado sino consustancial con esta estructura⁶.

* El presente artículo fue publicado en la revista Imago Agenda N° 136, en: www.imagoagenda.com/, en Diciembre de 2009.

Notas

1. De ahí el ejemplo del transfinito, del álgebra, en Proposición (cf. Scilicet nº 1, París, Seuil, 1968, p. 21): todo ocurre como si se tratara de demostrar e indicar que el saber es quien padece. Por supuesto, esto concurre con el hecho de que la estructura legisla, por decirlo así, sobre objetos formales (aun cuando de ellos puedan deducirse imposibilidades).
2. Al preguntarse qué pasó en un análisis, cuando llega su final, la cosa solo transcurre en el terreno del saber: las consecuencias son hasta cierto punto cauterizadas. Somos representados, y estamos jugados en la representación. Pero la identificación no se pierde fácilmente. No se refuta en un solo movimiento ni de un solo impulso. Y quizá lo que hemos llamado fantasma fundamental le da una unidad ficticia al movimiento de análisis de diverso tipo de fantasías y etapas, movilizándolo asimismo diferentes identificaciones. El fantasma fundamental, si lo ponemos en otros términos, equivale a la identificación fundamental que sostenemos y padecemos en tanto estamos representados. Por eso, Proposición advierte sobre el hecho de que la identificación no puede sostenerse al final del análisis.
3. El despertar se plantea un tanto dramáticamente porque no hay “salidas” durante la proyección. De ahí adquiere su importancia, al mismo tiempo que se deduce que es imposible.
4. El pase corrige la falta de análisis. Aquello que no se movilizó durante el tratamiento es objeto de pase. Se pasa, pues, porque no hay, no hubo, desplazamiento. Por esto, para situar los desgarrones de la teoría, el pase debe ser abandonado. No se puede sostenerlo y sostener a la vez una posición crítica respecto de la teoría de Lacan. La utilización de modelos provenientes de la topología, puede verse, hace al mismo problema. Las vueltas de la demanda sobre el toro y el giro de más que ciernen, por ejemplo, exigen un planteo estructural del análisis, una concepción que incluya la totalidad de su desarrollo. Por supuesto, algo similar ocurre con la estructura: no hay estructuras parciales (un poco de estructura de un lado y de otro no). Además, si el sexo y la interpretación no son formalizables –Lacan dixit– nos vemos llevados obligadamente a una teoría del acto (que corrige los deslizamientos). El acto analítico se impone en razón de la óptica macroscópica que adopta Lacan. En el acto se trata mucho menos de un hallazgo, de una elaboración teórica, que de una exigencia que se produce en función de la perspectiva que adopta el Seminario. Inicialmente, es en razón de un planteo formal (extraer el (a) como letra, el SSS como construcción après coup, etc.) y en función de un programa “estructuralista” –por muy sofisticado que se lo quiera y enrarecido que esté– que toda esta problemática se presenta.
5. Nos vemos frente a una cuestión técnica: la no interpretación sistemática de la transferencia termina por consolidar el deseo del analista y el núcleo real al que se apunta. A fuerza de “perelaborarlo”, esquivándolo una y otra vez, se lo produce y consolida (casi podría decirse como un negativo). Por otra parte y concomitantemente, el “fenómeno elemental”, que hace a todo este movimiento y lo repite, es, lo hemos dicho en otro lado, el corte de la sesión.
6. Hay que recordar, por obvio que resulte, que la teoría tiene por objeto el final del análisis y no el pase. Este último no es más que un dispositivo. Por tanto, no puede ser “falso”. Se abre a una suerte de encuesta universal, y solo queda juzgarlo por los resultados. La crítica debe focalizarse, pues, en lo que hay de incorrecto en la teoría del final del análisis que propone Lacan. Recordemos el criterio de pase de la Maison de la Chimie: aquello que Lacan buscaba, hacia el final de la experiencia del pase en la EFP, es que alguien le dijera cuál era el truco para disolver el síntoma y cómo lo había aprehendido. ¿Existe algún testimonio? Treinta y tantos años después de que Lacan enunciara ese criterio no parece haberlos. Un tal testimonio nos situaría más allá del bla bla bla sobre el desear y el SSS. El criterio, en esas Conclusiones, se vuelve práctico. La enseñanza en las instituciones conservó un dispositivo que Lacan ya había desechado cuando disuelve la École. Si el pase aislara algo cierto debería producir resultados más contundentes. Algo similar puede decirse de la técnica del corte. Debió barrer con otras técnicas si su grado de eficacia fuera tan alto como se pretende. Sin interpretación –y el corte podemos aducir tiende a eliminarla o minimizarla– no hay formación. No necesariamente hablamos aquí de la interpretación de la transferencia. La aprehensión de la posición transferencial puede usarse para construir el más diverso tipo de fantasías. Recordemos por último el sector de Conclusions al que aludimos antes: “Debo decir que en el pase nada testimonia

que el sujeto sepa curar una neurosis. Siempre aguardo que algo me esclarezca al respecto. Quisiera saber de alguien (...) que sea capaz de hacer más que el parloteo ordinario” (J. Lacan, *Lettres de l’École freudienne de Paris*, nº 25, vol. II, París, junio de 1979, p. 220).

IV CUESTIONES TÉCNICAS

POSICIONES DE LA TÉCNICA*

En un artículo anterior, publicado en Imago Agenda, propusimos una formula que intenta proveer la ilación del Seminario: la relación entre el objeto y la estructura combinatoria del a, menos fi ($-\phi$), equivale a la sustitución del sexo por el sentido. Vamos a ocuparnos ahora, prosiguiendo aquel artículo en una perspectiva clínica, del objeto como cierre de la significación en tanto esa clausura lo liga a la satisfacción que subtiende. La formalización del Seminario, la aprehensión de sus líneas principales, incide sobre la técnica y permite, creemos, continuar la investigación abierta por Lacan. Nos guiará la siguiente pregunta: ¿cómo se ubica la transferencia en el material y desde dónde?

I. La foto y quién la toma. Convengamos, para comenzar, que el sueño nos sustrae. Todos sus elementos son representaciones sustituidas al yo del soñante. Han tomado su lugar. Las imágenes oníricas lo suplen y cada una de ellas lo representa. Somos vistos o hablados, en una representación que se invierte, desde el hiato que absorbe al yo en el sueño. El significante, la demanda librada a sí misma, tiene una vocación devorante (solo la no-relación permite articular la función de la libertad¹, desalinearse del efecto devorante del significante²). El sueño que nos engulle es, pues, el otro lado. Esta captura, similar, comparable, a la captura pulsional nos aloja, y en un mismo movimiento nos desaloja, en su agujero mismo. Exige que el objeto asuma esa posición para que pueda leerse el sujeto. El objeto marca la exclusión.

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

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

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

* El presente artículo fue publicado en la Revista Imago Agenda N° 140, en: www.imagoagenda.com/, en Junio de 2010.

desde donde resulta lanzada la interpretación. La fuerza, cierto automatismo tributario de esta falla, modela y coacciona sobre la interpretación.

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

Con la cuestión de la pantalla volvemos a un texto anterior también publicado en este medio: *Testimonios del film*. En relación con aquel artículo podemos agregar ahora que el trabajo analítico sobre la representación, es decir, sobre el sueño que soñamos despiertos, es lo que permite salir de la película⁵ (identificando la significación con la película y en tanto la significación es una demostración del relato), de los sentidos de la historia que oímos. Mientras la significación se sostenga, mientras no se advierta el vacío sobre el que subsiste, el sexo no es asequible (aunque, a su turno, también fuge)⁶.

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

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

Notas

1. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, París, 2006, p. 74. Leemos allí: "Las personas serias, a las cuales se proponen esas soluciones elegantes, que hacen a la domesticación del falo, y bien, es curioso, son ellas quienes se rehúsan. ¿Y por qué? Para preservar lo que se llama la libertad, en tanto que esta es precisamente idéntica a la no existencia de la relación sexual."

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

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

4. Para una primera aproximación a esta cuestión son útiles las reflexiones de Jean Paulhan, en *Les incertitudes du langage*, Gallimard, París, 1970, p. 113. Paulhan caracteriza a las lenguas aglutinantes como pasivas y relativas. Escribe: “(Como ejemplo de una construcción:) habitadas por mi las dependencias, habitadas por las dependencias la casa. Exagero a penas. Esto obliga a otra disposición, a una verdadera inversión del pensamiento.” En las lenguas aglutinantes permanecemos, al parecer, algo más próximos a la captura mimética del lenguaje.
5. Es por esto que un cambio de posición subjetiva, como se suele decir, no basta. No se trata de que el sujeto cambie de lugar, mute, se corra, se desplace. Se trata de una pérdida de representación, de la producción del sujeto como conjunto vacío, como falta de significante. Esto no comporta un cambio de posición: no hay allí ninguna posición asumible. Y por eso Lacan habla de destitución subjetiva. El sujeto no asume otro rol en la película: sale de la proyección. Y esto es otra cosa y tiene otros efectos. En el mismo sentido, las interpretaciones “fuertes”, que conmueven al paciente, las “verdades” que el analista podría sacudirle no tienen más que un efecto superyoico, a veces espectacular, pero técnicamente son intervenciones pobres. Una interpretación “terrible”, “terrorífica”, conlleva demasiado sentido.
6. “Cuando el esp de un laps –vale decir, puesto que solo escribo en francés: el espacio de un lapsus– ya no tiene ningún alcance de sentido (o interpretación), tan solo entonces puede uno estar seguro de que está en el inconsciente.” J. Lacan, Prefacio a la edición inglesa del seminario XI, en *Ornicar?* n° 12/13, Navarin, París, 1977, p. 124.
7. La discontinuidad del SSS, que se trabaje sobre caídas parciales, comporta necesariamente una crítica a la teoría de Lacan del final del análisis. En el ámbito institucional obliga a abandonar la práctica del pase. El sostenimiento de su dispositivo detiene, desde la muerte de Lacan, el avance de la teoría analítica y su práctica.

SUEÑO Y ARTE*

En un punto, arte y teoría psicoanalítica concurren. Una buena cantidad de cuadros y esculturas sirven de referencia a Freud y Lacan e ilustran sus desarrollos. Recordemos en Freud las referencias al Moisés de Miguel Ángel, su trabajo sobre Leonardo, y el análisis de Santa Ana, la Virgen y el Niño.¹ En Lacan, las referencias pictóricas y escultóricas son mucho más numerosas. Prácticamente todos los seminarios podrían ilustrarse mediante una reproducción ligada a las artes visuales en su portada. Mantegna, La crucifixión podría perfectamente abrir esa serie, y Bramantino, Madonna con il bambino, en el seminario XXVII (La disolución, y si se acepta que este es un seminario), cerrarla². Así pues, ¿dónde situar esta convergencia?

La imagen onírica, se sabe desde *Die Traumdeutung*, es un rebús (aunque este hecho, hay que reconocerlo, se ha perdido un poco en la actualidad: no suele interpretarse así el sueño). Al trabajar sobre el contenido latente, sobre las asociaciones del sueño, llegamos a situar la imagen onírica como un rebús (vale desde entonces como letra, enunciado, y no como imagen) y a localizar allí el deseo inconsciente. El producto del trabajo del sueño nos es dado como una escritura en imágenes. No se trata ni de la figuración de un objeto ni de un pictograma. La imagen onírica es un rebús, pero bajo ciertas condiciones muy específicas. Por un lado, hallamos el contenido manifiesto (CM), lo que el paciente relata y que concierne a las imágenes oníricas de su sueño. Y por otro, el contenido latente (CL), las asociaciones posteriores al relato de las imágenes oníricas. Desde el CL el analista vuelve sobre el CM. Es un trabajo de retorno, de ida y vuelta. Se obtiene entonces una imagen que se constituye, después de este recorrido, como un rebús. El trabajo del sueño produce una imagen con y sobre el CM, basándose en el CL, y el analista la recrea. Esa imagen se lee en palabras, y ya no tiene mucho que ver con el texto, el relato primero del CM. Allí está el deseo o los deseos, las significaciones diversas del sueño. Unas superficiales, otras más profundas. Asimismo, encuentra lugar en ese punto el grado máximo de condensación, a veces indicado por el colorido de las imágenes (es una regla técnica que se halla en Freud). Veamos un ejemplo de rebús. En la Edad Media, en Francia, se identificaba a los albergues con la imagen en la entrada de un león de oro, es decir, lion d'or, expresión relativamente homófona en lengua francesa a lieu d'ort. El león de oro vale como lugar de dormir. Es una imagen que se lee, un “rebús público”, social.

Ahora bien, vayamos a lo que nos interesa: al paralelo, o el isomorfismo que buscamos. Una obra pictórica se sitúa hasta cierto punto parcialmente al revés que el trabajo del sueño. Ella misma es el contenido latente, o se halla sustituida al contenido latente, llama a las asociaciones, y el “rebús” pasa entonces a situarse del lado de la realidad. El arte muestra ángulos imprevistos del mundo, lo interpreta (aun cuando la interpretación y el comentario recaigan sobre la obra en un primer momento). Es la imagen real, nuestra percepción de la realidad, la que se transforma en marca y puede desde entonces leerse.

Precisemos que en el caso del arte no figurativo el trabajo que indicamos aquí se sitúa en relación con la percepción –con la percepción “pura”, si cabe el término–. Aunque la

* El presente artículo fue publicado en la Revista Imago Agenda Nº 156, en: www.imagoagenda.com/, en Diciembre de 2011. En la versión en papel de la revista, este artículo se encuentra en la p. 54.

imagen no reproduzca ni recree ningún objeto, toca nuestros sentidos. El arte no figurativo nos invita a hacer una flexión sobre nuestro modo habitual de percibir. Si graficamos esta idea obtenemos:

Sueño:	CM	CL	CM = rebús
Plástica:	Realidad	Cuadro	Lectura de la realidad

Debemos observar, asimismo y en segundo lugar, que tanto en el sueño como en el arte se produce una inversión del punto de vista que lo transforma en circular. El yo del soñante está, como indicaba Freud, en todos los elementos del sueño. El yo no domina al sueño, no lo aprehende desde ningún ángulo. El sueño, su producción y su trabajo, desconocen la perspectiva, aun en el caso de que el sueño represente en él al yo y le asigne un punto de vista. De ahí, al menos en parte, que la imagen onírica sea circular, cerrada; que presente esta característica fenomenológica tan subrayada. El arte, por su lado, al producir una interpretación diferente de la realidad, al tomar un ángulo distinto, al descolocarnos, nos permite aprehender por un instante que nuestra representación dista de ser universal, y nos despierta³, o, al menos, nos aguijonea un poco. En ese momento preciso, “vemos” desde el cuadro, que nos incluye. Ciertas formas de arte, ocasionalmente, nos permiten aprehender nuestra captura en la realidad, que pasa desapercibida, pasa por natural. Se ve, pues, desde Otro lado. En esta suerte de aparato psíquico invertido que estamos describiendo aquí para situar el arte podemos decir, quizá exagerando, que desde Lascaux hasta la actualidad se pinta la realidad⁴. O bien, que el artista siempre produce un sueño, otro sueño: tal el caso paradigmático (aunque en otro terreno), por ejemplo, de aquella noche del *Finnegans Wake*, de Joyce⁵.

Por último, esta inversión del psiquismo concurre con la idea que proponía Lacan para situar al arte: analizarlo a nivel del síntoma y no del inconsciente. Con esto Lacan se proponía corregir el abordaje freudiano de las artes visuales⁶ y la literatura.

Notas

1. Si mencionamos, además, los frescos de Orvieto, que Freud trabaja a partir de su olvido del nombre propio, Luca Signorelli, no creemos que haya muchas más referencias plásticas en la obra (la *Madona de Rafael*, contemplada por Dora, es otra; y tal vez se encuentren algunas más). Quizá este hecho obedezca a que Freud se hallaba más interesado en la imagen onírica, en el rebús, que en la imagen pictórica. O quizá se trate de una reserva por parte de Freud respecto del arte y su abordaje. Esto contrastaría notablemente con la primera –avanzada–, por decirlo así, del freudismo. Desde su invención y muy rápidamente, el psicoanálisis busca ganar otros terrenos. Desde la histeria, se expande a la fobia y la neurosis obsesiva, en la psicopatología. Y, asimismo, se monta e interpreta la mitología (otra imagen plástica: la cabeza de Medusa), la literatura (La *Gradiva*, por ejemplo, o Dostoyevski; de todas formas, también son escasas las referencias freudianas a la literatura), etc. Esta expansión un poco desenfadada contrasta con el pudor de Freud con respecto al arte plástico.

2. En medio de los extremos del segmento que citamos en el texto se hallan múltiples referencias pictóricas. Se recordarán los dos grandes análisis de pinturas a los que se entrega el Seminario: Los embajadores, de Hans Holbein (especialmente en el seminario XI), y Las Meninas, de Diego Velázquez (en el seminario XIII). Además, desfilan en distintas ópticas y acompañados de distintas reflexiones, entre otros: Salvador Dalí, Picasso, André Masson, Signorelli, Rouault, Marcel

Duchamp, Goya, Michelangelo Merisi Caravaggio, Tiziano, Tiepolo, Magritte, Matisse, Boticelli, El Bosco, Bernini, Marcel Duchamp, Van Gogh, Japoco Zucchi, Degas, Carpaccio, Rubens, etc.

3. La hipótesis de mínima es que la plástica nos obliga a reflexionar y admitir que el mundo percibido no es el que es.

4. No hay por qué ocultar que la historia del arte, y especialmente las menciones rápidas a distintas manifestaciones artísticas que hicimos aquí constituyen una verdadera bolsa de gatos (Lacan dixit): se encasillan como artísticas, como pertenecientes a las artes visuales diferentes manifestaciones de la praxis, desde Lascaux hasta un mingitorio exhibido en una galería, o alguna instalación rara.

5. Joyce, con el Ulises nos había entregado, antes, el día.

6. Otro dato que debemos tomar en cuenta para describir sucintamente el concepto de arte que resulta de la obra de Lacan: así como el goce del cuerpo precisa por oposición la situación del inconsciente, lo bello y el arte se despliegan en el terreno de la obscenidad (J. Lacan, *Encore*, Seuil, París, 1975, p. 103). Expliquémonos. Si el arte es el artificio que sostiene al Otro del Otro, es decir, en cuanto el arte provee, pretende proveer, truca un partenaire a la especie, y aceptando que no hay relación sexual, se sigue como consecuencia que hay un goce fuera del mundo. Asimismo, para completar aunque más no fuera provisoriamente el circuito conceptual alrededor del arte, debería atenderse a la cuestión de la sublimación.

V FREUDIANAS

SERGUEI PETROV*

El historial del Hombre de los lobos, ese personaje onírico llamado Serguei Petrov (aunque tampoco sea este su verdadero nombre), presenta el problema clásico de considerar dos modos de defensa en la constitución de la estructura¹. Este tema se halla vinculado al hecho de que Lacan aisló la forclusión como mecanismo psicótico.

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

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

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

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

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

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

¿Esta apelación al sueño se halla justificada? Como en el sueño, que no significa algo sino

* El presente artículo fue publicado originariamente por el autor en el Cap. IV: "FREUDIANAS", *Refutaciones en Psicoanálisis*, Alfasí Ediciones, Buenos Aires 1989, pp. 125-126.

que está hecho para significar, los dos mecanismos descritos por Freud están allí para *querer decir*. Pero no dicen nada directamente; si así fuera el problema habría sido resuelto hace tiempo. Estos mecanismos quieren decir y, por lo tanto, llaman a la interpretación.

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

Concurrentemente, el relato tiene la forma de *un sueño* –no sólo, como dijimos antes, el Hombre de los lobos es un *personaje onírico* con una existencia vinculada con el psicoanálisis y con Freud, y de cuya verdad su vida da prueba–: el cuerpo del relato consiste en un sueño; la alucinación del dedo cortado remite, por su parte, a *cuentos infantiles* y *la leyenda familiar* –como el sueño de los lobos y como si aquí también se tratara de un sueño–; otra serie de cuentos infantiles proporcionan el contenido latente del sueño de los lobos y con él el del análisis.

Ruth Mack Brunswick diagnosticó paranoia al Hombre de los lobos³. Nosotros –veremos por qué– coincidimos con el diagnóstico.

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

Las asociaciones, tanto las del paciente como las de Freud, son disparatadas y de todo tipo. Freud propone, por ejemplo, que las rayas amarillas de la mariposa que habían aterrorizado al paciente, le recordaban, seguramente, un traje de mujer (asociación por la imagen). Meses después, el paciente dice que lo que le inspiró miedo fue el abrir y cerrarse de las alas, formando una V e imitando las piernas de una mujer (la V, el cinco romano, la hora de la escena primaria, y la mujer con las piernas abiertas son asociaciones basadas en un trazo o un dibujo). Pero Freud, buscando sobredeterminar la interpretación del Hombre de los lobos, ve en los salientes puntiagudos de las alas símbolos penianos (asociación simbólica determinada por la forma). Con estos aditamentos la mariposa era un ser monstruoso y hermafrodita. Posteriormente, el paciente recuerda una habitación del piso superior de la primera finca que almacenaba peras con rayas amarillas, que en ruso se dicen *gruscha*, como la niñera que no había conseguido recordar hasta el momento (asociación por el dibujo y luego por el significante).

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

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

Ciertamente, si el Hombre de los lobos se presenta dentro de un sueño, si lo que Freud relata adquiere ese estilo, no puede esperarse que la realidad no esté en cuestión – particularmente en cuanto al estatuto de la escena primaria–. Frente a la transferencia, el análisis en sueño, Freud se arma del principio de realidad. El hecho más significativo del análisis es, tal vez, esta función que Freud ejerce como por mandato. La ruptura con Jung y la discusión que el texto abre a su respecto sobrevienen al análisis; en ningún caso lo motivan. La discusión oculta, como otra realidad, la transferencia en juego. Se adivina entonces la presencia de la *elaboración secundaria* dando al relato la fachada histórica con la que se ha transmitido hasta nosotros, y que permanecerá ligada para siempre al historial. Pero la dimensión más importante de la transferencia, en nuestra opinión, concierne a *Freud como interpretación* y no como principio de realidad. Frente al sueño, tarde o temprano, Freud se verá llevado a figurar la interpretación. Esto no quiere decir, no hay que confundirse, que será llevado a interpretar. Que Freud encarne la interpretación –el objeto "interpretación"– permite sostener el diagnóstico de paranoia a partir del estatuto de la transferencia.

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

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

Notas

1. Sigmund Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 1987.
2. *O.C.*, p. 2994.
3. Ruth Mack Brunswick, *Suplemento a la 'Historia de una neurosis infantil' de Freud (1928)*, en *Los casos Sigmund Freud. El Hombre de los lobos por el Hombre de los lobos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, pp. 211 ss. Debemos mencionar también que en la página 214 en relación a la función que tiene el delirio hipocondríaco de ocultar las ideas de persecución y proporcionarles una adecuación al contenido de la enfermedad, Ruth Mack Brunswick dice: "El mecanismo de condensación utilizado aquí recuerda el de los sueños". Esa idea converge con el abordaje que nosotros proponemos del caso.
4. *O.C.*, p. 3341.

VI POLÍTICA Y PSICOANÁLISIS

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 quizá 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, quizá, 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 decirnos que la

* El presente artículo fue publicado originariamente por el autor en la Revista PSICOANÁLISIS Y EL HOSPITAL Nº 33: Psicoanálisis y neurociencias, Ediciones del Seminario, Buenos Aires, Junio 2008, pp. 50-54.

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 desde 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 demasiado. 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 ni acepta 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, las fórmulas solo transmiten 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 interversión (la *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 masa 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 masa 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 nazi² –, 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 estratifiquen 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*, cónicas, 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 incompreensión 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 su 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.

DATOS DEL AUTOR

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

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

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

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

Coordina grupos de estudio en psicoanálisis desde el año 1976.

E-mail: cfaig750@gmail.com