

Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)

POLÍTICA Y PSICOANÁLISIS

Carlos Faig

Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)

Buenos Aires 2012

La imagen de tapa corresponde a la reproducción de Joan Miró, *Print Self Portrait Joan Miro Stars Scream Melancholy Circus* de 1958.

ÍNDICE

POLÍTICA Y PSICOANÁLISIS

Tres momentos del sueño “la izquierda lacaniana”. El rostro de la estructura	6
El dispositivo del pase y la política institucional. Macrotransferencia	13
El discurso del Capitalista en Lacan. Un hapax	18

BORDES DEL PSICOANÁLISIS

Los Bordes del lenguaje y del goce. Comentario sobre la ilación del seminario XVI	24
---	----

FORMALIZACIONES EXTRA PARTES II

La Biblioteca de Leclaire	39
Digresiones sobre la angustia	42

LACANIANAS

Adiós Lacan	47
De relámpagos y tijeras	54
El lacanismo, ayer	57

EL SEMINARIO

El agujero fálico	62
-------------------------	----

ELSENTIDO Y EL SEXO

After de orgy	67
---------------------	----

POLÍTICA Y PSICOANÁLISIS

TRES MOMENTOS DEL SUEÑO “LA IZQUIERDA LACANIANA”. EL ROSTRO DE LA ESTRUCTURA

Voy a tomar tres textos, y correlativamente tres fechas, con la idea de puntualizar la relación entre el lacanismo y el pensamiento de izquierda. Primero, me voy a ocupar de comentar brevemente un artículo de Alain Badiou, publicado en castellano en los cuadernos *Pasado y presente*, en el número 8 (1^a edición, Córdoba, 1969), y que se llama *El (re)comienzo del materialismo dialéctico*, originalmente publicado en la revista *Critique*, París, mayo del '67, páginas 438-467.

En segundo lugar, voy a referirme también muy escuetamente a un texto de Louis Althusser, de 1982, recopilado en *Escritos filosóficos y políticos*, y que se titula *La corriente subterránea del materialismo aleatorio*. Versión castellana, en *Para un materialismo aleatorio*, ed. Arena Libros, Madrid, 2002.

En tercer lugar, y por último, voy a referirme a un texto de Ernesto Laclau, *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?*, que forma parte de *Emancipación y diferencia*, editorial Ariel, Buenos Aires, 1996.

Entonces, 1967, 1982 y 1996. Los períodos, los saltos son de quince años.

I. Badiou, 1967. El núcleo del artículo, para dirigirnos sin más vueltas a la cuestión, se halla en las páginas 26 y 27. Cito: “El tipo de causalidad de la determinante es totalmente original. En efecto, pensada como principio de la determinación, la práctica económica *no existe*. La que figura en el todo-articulado-con-dominante (único existente efectivo) es la instancia económica que no es la representante de la práctica homónima. (...) La causalidad de la práctica económica es causalidad de una ausencia sobre un todo ya estructurado, donde aparece representada por una instancia (LC II, p. 156).”

Un poco más adelante: “Este problema, que según Althusser “resume (...) el prodigioso descubrimiento científico de Marx (...) como una extraordinaria cuestión teórica contenida en estado práctico en el hallazgo (...)” (LC II, p. 127), (...) está lejos de ser resuelto. Incluso no es seguro que estemos en condiciones de *plantearlo* (teóricamente). Tal vez por el momento solo podemos *indicarlo*” (*El recomienzo...*, op. cit., p. 27).

La idea de estructura, la tesis, que se desprende de este texto de Badiou, y obviamente de Althusser a quien cita, puede ejemplificarse, para dar una imagen rápida, con un cuadro de Arcimboldo. Un rostro hecho de ramas, hojas, frutos, pero que no tiene contorno; que no existe independientemente de la composición, por así decir, botánica (como la práctica económica). El rostro de *El invierno* es la causa ausente. (*El invierno*, serie *Las estaciones*, 1573, Museo del Louvre.)

Imaginemos que los distintos elementos que hacen al cuadro son las partes que componen el modo de producción: las relaciones productivas, la fuerza de trabajo, la superestructura religiosa, jurídico-política, etc. La práctica económica es idéntica al conjunto del dibujo, pero no adquiere un contorno, un trazado independiente. El rostro del cuadro de Arcimboldo es, insisto, la práctica económica, la causa que opera en ausencia.

Esta idea de estructura –que opera por sobredeterminación, donde hallamos una determinación económica en última instancia, que impone que en los hechos aparezca una “dominante”–, está tomada de los desarrollos de Lacan. En efecto, la sexualidad y especialmente la “genitalidad” o la relación sexual, se produce porque hay objetos parciales que adquieren la función de un grupo combinatorio y suplen la falta de pulsión sexual “total”, si se puede decir así, o de relación sexual. Estas reflexiones (en particular, la cuestión del objeto (a) como un grupo combinatorio) se pueden consultar en el seminario XIII, *El objeto del psicoanálisis*, que corresponde al ciclo lectivo francés 1965/1966, especialmente en las lecciones finales de junio de 1966¹. Son todos desarrollos más o menos contemporáneos al texto de Badiou, incluso un poco anteriores.

(a)
menos fi **(ramas, hojas, etc.)**
 (rostro inexistente)

Se entiende, una vez que vemos escrita esta fórmula, que de quitar el (a) –hacerlo caer es el trabajo del análisis–, menos fi no se sostiene. Nos quedamos sin “genitalidad”. Este modelo de estructura, la causalidad ausente, es correlativo por completo de la castración. Y por eso tiene sentido su uso en el psicoanálisis; resulta plenamente justificado porque refiere al eje de la teoría de Lacan: la castración. Agreguemos que todo esto implica que la sexualidad es real, que se encuentra forcluida, y resulta suplida por la función fálica, por el sentido. De allí la tesis de que no hay relación sexual, que también se presenta en estos años, alrededor de 1966. Y dejo aquí la referencia a la obra de Lacan, que hoy no nos concierne directamente sino por extrapolación del tipo de estructura que se maneja en el Seminario al marxismo althusseriano². (Para un desarrollo más amplio de este punto, cf. mi artículo, *Estructura del Seminario de Lacan I y II*, en imagoagenda.com/contenidos/exclusivos.)

¿Qué hace falta para que este tipo particular de estructura opere en el marxismo? Habría que demostrar que el trabajo humano –la práctica económica, la economía en tanto instancia– se encuentra forcluido. Habría que mostrar o demostrar que en el materialismo histórico terminamos por encontrarnos con algo equivalente a la castración. Esto es lo que hace retroceder a Badiou en el planteo, lo lleva extremar las precauciones, cuando dice que es muy poco seguro que esté en condiciones de plantear el problema.

De aquí se siguen dos opciones. Y, curiosamente, tanto en el caso de la mejor y más optimista hipótesis como en el caso de la peor, estamos en problemas.

–Supongamos que puede demostrarse que la práctica económica no existe, como subraya Badiou. ¿Por qué en tal caso reivindicar la expropiación de los medios de producción en el programa político y revolucionario del marxismo? Sería más coherente reivindicar la expropiación de la instancia que funciona como determinante, la superestructura jurídica, por ejemplo.

–Segunda opción: Si esto no puede demostrarse, y al parecer no se demostró en los desarrollos posteriores de Badiou, Althusser, Balibar, etc., sería mejor abandonar este concepto de estructura, dejar a un lado el modelo y reconocer que en su momento fue *una expresión de deseos*. Y esto aun admitiendo que la lectura que abrió respecto de Marx fue fecunda.

II. Althusser, 1982. Nos hallamos aquí en la última parte de la obra de Louis Althusser –casi desconocida, poco leída y difundida–, cuando recurre a la línea sucesoria de Demócrito a Epicuro, y luego a Lucrecio (en el mundo romano), cuando adhiere a la categoría epicúrea de *clinamen*, e intenta ubicar el materialismo aleatorio en la base del marxismo o, al menos, de su propia filosofía. Cito: “El texto de Lucrecio es suficientemente claro para señalar *aquello que nada en el mundo puede señalar* y que es, sin embargo, el origen de todo mundo. En la «nada» de la desviación tiene lugar el encuentro entre un átomo y otro, y este acontecimiento deviene *advenimiento* bajo la condición del paralelismo de los átomos, pues es este paralelismo el que, una única vez violado, provoca la gigantesca carambola y el enganche de un número infinito de átomos de donde nace un mundo (u otro: de ahí la pluralidad de mundos posibles, y la posibilidad de hacer arraigar este concepto de posibilidad en el concepto de desorden original). De ahí la *forma de orden* y la *forma de seres* cuyo nacimiento es provocado por esta carambola, determinadas como lo están por la *estructura* del encuentro; de ahí, una vez efectuado el encuentro (pero no antes), la primacía de la estructura sobre sus elementos...” (*La corriente subterránea...*, op. cit., p. 58).

En este párrafo se halla el concepto de lo que Althusser toma de los epicúreos (carambola = *clinamen*), pero también encontramos la forma en que se liga el materialismo aleatorio con la teoría anterior de los modos de producción (el punto al que me referí al tomar el artículo de Badiou): “una vez efectuado el encuentro... (se produce) la primacía de la estructura sobre sus elementos”.

Cito otro párrafo a este respecto, y me disculpo por su extensión: “Por poco que se reflexione sobre los requisitos de esta concepción (el materialismo aleatorio), resulta claro que establece una relación muy particular entre la estructura y los elementos que se supone que debe unir. Porque ¿qué es un modo de producción? Con Marx hemos dicho: una «combinación» particular entre elementos. Estos elementos son la acumulación financiera (la del

«hombre de los escudos»), la acumulación de los medios técnicos de producción (herramientas, máquinas, experiencia de los obreros en la producción), la acumulación de la materia de la producción (la naturaleza) y la acumulación de los productores (los proletarios desprovistos de todo medio de producción). Estos elementos no existen en la historia *para que exista* un modo de producción, sino que existen en ella en estado «flotante» antes de su «acumulación» y «combinación», siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto ideológico ni de los otros ni de su historia. Cuando Marx y Engels dicen que el proletariado es «el producto de la gran industria», dicen una gran tontería, situándose en *la lógica del hecho consumado de la reproducción en escala ampliada del proletariado*, y no en la lógica aleatoria del «encuentro» que produce (y no reproduce) el proletariado (como uno de los elementos que constituyen el modo de producción) a partir de esta masa de hombres desprovistos y desnudos. Al hacerlo, pasaron de la primera concepción del modo de producción, histórico-aleatoria, a una segunda concepción, esencialista y filosófica” (*ibid.*, pp. 65-66).

Althusser consigue rescatar la teoría anterior (modos de producción, transito de uno a otro, la idea de estructura que vimos). El precio es abandonar el materialismo dialéctico y sustituirlo por el materialismo aleatorio (para este punto, cf. el exquisito y despiadado artículo de Althusser, esa suerte de despertar lucido que constituye *Sobre el pensamiento marxista*, 1982, en *Para un materialismo aleatorio*, también en la edición madrileña de Arena Libros –la idea es que la dialéctica materialista, el materialismo dialéctico, es y no es otra cosa que la relación de Marx y Engels (ellos son la dialéctica), por ejemplo, el dinero que Engels envía a Marx mientras este estudia en el Museo Británico–).

Ahora bien, ¿qué ocurre con el materialismo histórico? Casi podría decirse que en un mundo al que somos arrojados (Althusser cita abundantemente a Heidegger) deviene una herramienta descriptiva, una suerte de hermenéutica, incluso, y exagerando, una categoría de la analítica del *Dasein* de la historia, un “existenciario”. El materialismo histórico se ve privado de toda capacidad predictiva. En una tal concepción, es fenomenología. Actúa sobre un plano óntico, se condena a la descripción de una causalidad segunda, secundaria, mientras que la historia transcurre en un plano ontológico (pasando a términos heideggerianos).

Pero esto de todas formas no es lo decisivo. De tomar realmente en serio la idea de *clinamen*, si la historia se ordena por allí, hay que sacar las consecuencias que se siguen. La reflexión histórica queda ubicada a nivel de la ficción, incluso del mito, y aun del sueño³. El materialismo histórico sería comparable a la *elaboración secundaria*: provee sentido al sueño, una fachada presentable, encubridora –las leyes de la historia⁴ pertenecen a otro ámbito, tan alter que hasta las anula–.

III. Laclau, 1996. La tercera referencia que quería tomar hoy nos trae a la actualidad. Con Laclau, a partir de un texto de 1985, en colaboración con Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, estamos en el

postmarxismo y, luego, en una reflexión sobre los movimientos populares, incluso “populistas”, la hegemonía, etc.

El texto al que me voy a referir y que ya cité antes pertenece a *Emancipación y diferencia: ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?* Este texto muestra una fuerte referencia a Lacan. En 1996, perdimos a Marx en el camino y nos quedamos con un Lacan muy a la Saussure. Voy a citar solo un párrafo para situar lo descaminado de esta reflexión: “La única posibilidad de que una sucesión de sonidos estuviera desprendida de todo vínculo con un significado determinado y continuara siendo, sin embargo, un significante, sería que a través de la *subversión del signo* que la posibilidad de un significante vacío implica, se realizara algo que es un requerimiento interno del proceso de significación como tal” (*Emancipación y diferencia*, op. cit., pp. 69-70, el subrayado es mío).

Subrayo “subversión del signo”. Error común, expandido, forma parte de la *doxa* que existe y circula sobre la obra de Lacan. La teoría lacaniana del lenguaje es muy aguda, diría incluso bizarra, rara, y no comporta en ninguna de sus etapas una subversión del signo, ni tampoco deconstrucción alguna.

Imaginemos –voy a proponer otra imagen para ilustrar la idea que tiene Lacan de la lengua– un juego del senku. Para que las fichas puedan moverse, el tablero no puede estar completamente ocupado. Es necesario que falte alguna ficha (o varias). Entonces las fichas dispuestas sobre los agujeros del tablero pueden moverse, saltarse, comerse, porque tienen un lugar en el que instalarse en el salto, en el movimiento, donde caer. En la teoría de Lacan de la lengua la ficha faltante es la relación sexual. Toda la lengua se mueve, se desplaza y condensa, alrededor de ese núcleo real⁵. La lengua está hecha para significar la inexistencia de la relación sexual⁶. Desde entonces, el núcleo de la reflexión de Lacan gira sobre la relación entre la masa fónica y las zonas erógenas. El signo, pues, no es un punto de partida en Lacan. Es, en todo caso, un punto de llegada. Hay que explicar cómo se produce, ya que hemos partido de la relación entre la lengua y el goce, y no de la lengua con el referente o el significado. Por esto, Lacan decía que la función primaria de la lengua es producir al sujeto, y no significar⁷.

Al partir como Laclau de una subversión del signo todo se desencamina⁸. Toda la extrapolación tambalea.

Si tuviera que caracterizar la obra de Laclau, especialmente los artículos donde se pone en juego la teoría de Lacan, diría que este autor realiza una *metafísica sobre objetos lingüísticos* y lacanianos. El significante vacío, para tomar uno de sus términos, es un significante trascendente. No consiste en otra cosa. Y haríamos mejor en tomarlo como un *símbolo*⁹, en el sentido freudiano. Su argumentación y justificación de los movimientos populares o “populistas” es pues otra expresión de deseos.

IV. Conclusión, 2011. Resumo las tres partes del sueño que he ido mencionando en la crítica que ensayé: La expresión de deseos sobre la

extrapolación del concepto de estructura con el que trabaja Lacan, en Badiou; la historia como elaboración secundaria en Althusser, la novela y la ficción como constitutivas del sentido de la historia (idea que trabajada desde su revés es psicoanalítica); la metafísica sobre objetos lingüísticos en Laclau (su “sueño de comodidad”, si se quiere), y una cierta y notable represión del símbolo que insiste en su obra. Y vuelvo ahora sobre el título de mi intervención. ¿Qué realiza el sueño de la izquierda lacaniana? En principio, una fantasía de estudiante: que se pueda hacer Uno, compatibilizar teorías disímiles en un mundo. Luego, que haya un mundo. Y de allí, atendiendo a la argumentación, a la ligereza de los desarrollos, realiza el deseo de dormir. Pero también es un sueño con formación de persona mixta: los rostros de Lacan y Hegel se confunden (puesto que existió una izquierda y una derecha en la descendencia de Hegel).

Nota

1. El grupo combinatorio se sigue en el seminario XIV bajo la forma del grupo de Klein.
2. ¿Por qué la idea de estructura tal como la toma Lacan sirve al psicoanálisis? Porque permite visualizar la relación entre sexualidad y lenguaje, la castración: nunca vamos a saber lo que el lenguaje operó sobre nuestro cuerpo, puesto que pone en juego lo imposible de simbolizar. Por ejemplo, tomando la estructura en su nivel más elemental (el intervalo significante), Lacan no privilegia las oposiciones binarias de la lengua, que llevan al terreno de lo posible. Lacan extrae y subraya el intervalo de la oposición, que no podría representarse por un S_3 ; el tercer significante entraría en relaciones binarias con cada uno de los otros dos.
3. Althusser plantea el *clinamen* como previo a la estructura (en tiempos cronológicos y no solo lógicos). La idea que se desprende, lo hemos dicho, es que la historia, y la teoría de la historia, es un cuento, un relato. Podemos ensayar otra opción y ubicar simultáneamente *clinamen* y estructura. De esto resultaría, por ejemplo, una idea de la historia y la política cercana al anarquismo (esta cuestión es la que se «reprime» en el abordaje de objetos sociales o políticos por vía de la estructura). En efecto, es posible acceder a la estructura por cualquier entrada y finalmente toparemos con las mismas imposibilidades. La tercera opción consiste en que la estructura preceda al *clinamen*. Resulta de allí un dios ateo (o el dios juguetón al que Einstein detestaba). No sabemos si esto que ocurre o que es producto de nuestra praxis es para bien o para mal. Se nos presenta, por supuesto, lo ingobernable.
4. Aunque nos resulte natural y obvio el subtítulo de *El capital*, ¿por qué Marx se ocupa de economía? Porque tiene leyes, y estas vienen muy a cuenta de una ciencia de la historia, sobre todo si la intención de Marx iba más lejos que una crítica a la economía política. Recordemos que hacia 1880 no hay idea de que el lenguaje tiene leyes, ni se habían descubierto las estructuras de parentesco, la lógica no tenía por aquel entonces el desarrollo que adquirió posteriormente, etc.
5. Jacques Lacan, *La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel*, conferencia en Milán, 1973, en *Bulletin de l'Association freudienne*, Nº 17, París, marzo de 1986, pp. 3-13. (Esp. p. 12, el enunciado “antropológico” que hemos citado en el texto.)

6. Seminario XVIII, ed. du Seuil, París, 2006, p. 148 "El lenguaje (...) no connota en último análisis más que la imposibilidad de simbolizar la relación sexual en los seres que lo habitan, en razón de que es por este *habitat* que obtienen la palabra." (Se trata de la misma idea que en la conferencia de Milán citada en nota 4 –en otro lado hablamos de "axioma italiano"—.)
7. J. Lacan, *Petit discours aux psychiatres*, en *Petits écrits et conférences*, compilado por J. D. Nasio, París, s/f, pp. 469-499, esp. p. 481 (también en « pas tout lacan », en el sitio Web de la ELP). Asimismo, hallamos en *Breve discurso* esta otra idea: « Es preciso desembarazarse del prejuicio de que la lengua está hecha para significar ».
8. Hay que destacar aquí la pregnancia que tuvo la obra de Derrida sobre la aprehensión de la idea de signo y significante en Lacan. Más allá de sus intenciones y su proyecto teórico, produjo una lectura errónea.
9. Aludimos en el texto a la cuestión del símbolo. Habría que darle un desarrollo más amplio atendiendo, por ejemplo, al peso que esta cuestión adquiere en las fuerzas y los partidos políticos. Se conoce bien el valor de « los colores », la camiseta, en el fanatismo que moviliza el fútbol. Asimismo, se recordará la frase « El peronismo es un sentimiento ». Por el momento, contentémonos con señalar que a la pérdida de ideales que sucedió a la caída del Muro le conviene una represión del símbolo.

EL DISPOSITIVO DEL PASE Y LA POLÍTICA INSTITUCIONAL. MACROTRANSFERENCIA

Voy a comenzar por algo así como una anécdota, pero que también puede considerarse, y es, un hecho histórico. En el momento de la redacción de la *Proposición del 9 de octubre*, Lacan se encuentra de vacaciones en Roma, una ciudad que tiene mucha relación con su producción teórica. Unos meses antes de que sea propuesto a votación este texto en la Escuela Freudiana de París, Lacan se halla en una ciudad que ha tenido importancia en su obra. Roma, en efecto, es la ciudad donde se lanza el primer gran proyecto teórico de Lacan, signado por la alianza con el estructuralismo de Lévi-Strauss, y poco posteriormente de Jakobson. Y que, precisamente, se llama *El discurso de Roma*. La misma ciudad vuelve en el 67 a dar lugar a tres textos importantes, ligados todos a *Proposición*, *La méprise du sujet suppose savoir*, *El equívoco del sujeto supuesto saber*, *El psicoanálisis en sus relaciones con la realidad*, y *De Roma 53 a Roma 67. El psicoanálisis...* Y finalmente en el 73, *La troisième*, en esa ocasión y con ese texto, Lacan vuelve a Roma. Es la tercera visita “teórica” a Roma; son también, obviamente, los tres redondeles de hilo que componen el nudo borromeano (R, S e I); y finalmente se trata de la Santísima Trinidad (y, por tanto, de Roma). Tres razones para aquel título que Lacan elige.

Lacan se felicita de haber lanzado *Proposición* antes del mayo francés. Unos meses después, le hubieran dicho que se había dejado llevar por los acontecimientos políticos de París. Se anticipa. (Cf. *Lettres de l'école freudienne de Paris*, nº 15, *Séance du vendredi 2 novembre 1973*, pp. 69-70, publicación interna de la EFP, París, 1974.) El contexto, pues, de la *Proposición* –quizá el texto *princeps* de Lacan– se halla ligado a la política y el poder por varios lados.

Vayamos entonces al costado que nos interesa: la política, el poder institucional. En este caso, por supuesto, se trata de *petite politique*, de la política del psicoanálisis. El carácter revulsivo, y hasta cierto punto revolucionario, de *Proposición* se encuentra en que barre el asiento de la experiencia y el escalafón que se le adjunta (las unidades de valor de la universidad francesa, para retomar el hecho histórico que Lacan consiguió anticipar: el a-tudiante). Quiero decir, un didacta, un viejo analista no tiene más privilegios que uno novato, que un recién venido.

Las categorías de AE y AME, analista de la escuela y analista miembro de la escuela, aparecen en el escrito de Lacan oponiéndose a la formación clásica. La relación entre jerarquía y grado es una novedad conflictiva. En gran parte, esto motivo las separaciones de algunos grupos de la EFP, el Cuarto Grupo, para citar uno, y ciertas reacciones erizadas, por ejemplo, comparar el dispositivo del pase con una escena sadiana, en el caso de Perrier (cf. *Viajes extraordinarios por translacanía*, de ed. Gedisa).

Ahora bien, en la actualidad el pase y su escenificación, su puesta en marcha, es otra cosa muy diferente que en su inicio. El dispositivo ha pasado por muchas etapas. Ya en ningún lugar, en ninguna escuela lacaniana, se espera que el analista en tren de practicar el pase, de proveer

su testimonio, hable de su análisis personal. Esta era la mira inicial. El horizonte de *Proposición* consistía en investigar qué llevaba a alguien a retomar la antorcha del SSS a partir de su historización en el análisis (que Lacan escribe con "y", *hystoria*, emparentando historia e histeria, en el *Prefacio a la edición inglesa del seminario XI*). Hoy, el pase es ante todo una práctica social, y un ejercicio de poder institucional. El pase, si se quiere, se pluralizó. Se fragmentó en su puesta en práctica, en su dispositivo. Cada escuela lacaniana tiene, las que optaron por mantenerlo en ejercicio, su propio pase: en su carácter administrativo, su ejecución y también en su concepto.

Se comprende, por lo demás, y creo que no necesito subrayarlo, el lado escabroso que comportaba el relato del pasante tal como se lo proponía en 1967. En muchos sentidos, si alguien era capaz de contar "eso" era porque había efectivamente dejado atrás su subjetividad. Toda esta historia no llega a buen puerto. El pase, en su sentido inicial, su maquinaria, fracasó. Se desvirtuó casi por completo.

El punto que debemos interrogar y del que debemos primeramente percatarnos es que ya había fracasado cuando Lacan disuelve la EFP. El seminario XXVII (cuestionado como tal) explica sobradamente por qué. Pero incluso hay en las *Letras de la École* intervenciones de Lacan que van claramente en esa dirección. Las últimas de esas publicaciones internas de la EFP son contundentes al respecto¹.

Dejemos de lado el hecho de que Miller retoma la Escuela y relanza el pase. El dispositivo del pase ha sido y es (aun siendo hoy en día otra cosa) la bandera lacaniana, especialmente contra la IPA. Dejando de lado los treinta años que han pasado, y en los que esta práctica tomó diversos cursos, podemos preguntarnos ¿a qué consecuencias nos enfrentaba la crítica de este dispositivo? ¿Qué es lo que había que revisar?

Debemos atender al hecho de que *Proposición* condensa, resume, precipita los primeros quince años de enseñanza del seminario². Toda esa enseñanza se resume ahí. Una crítica a ese texto, si lo desarma, si lo refuta, se lleva puesta la construcción misma de gran parte de la obra. Esta es una razón de peso para sostener las conclusiones a las que había arribado Lacan en *Proposición*.

Pero el pase no es más que un dispositivo, una puesta en escena, un laboratorio o una encuesta. El pase interroga el final del análisis, del modo que describíamos antes, casi como un test³. El punto de interés de la crítica o del examen de estos problemas no radica pues en el pase en sí mismo, sino en la concepción del final del análisis que nos dio Lacan. Ese final debería ser el objeto de la crítica, y no tanto el pase.

Voy a resumir entonces muy brevemente qué es esa teoría, esa concepción, y por qué se espera que tenga tanta incidencia en la formación del analista.

Pensemos, para introducirnos en el problema, que Freud sostenía que a la mujer le falta algo que nunca tuvo: el pene, o el falo (si se puede ser un poco más preciso en este punto). Pongo este ejemplo, y recuerdo esta idea

de Freud, porque nos lleva al complejo de castración, que está en el núcleo del final del análisis. En la transferencia, en su faz de salida, en el final del análisis, se produce también un objeto que no estaba allí.

Voy a poner otro ejemplo. Imaginemos que las asociaciones y las diversas interpretaciones que hace el analista, ciernen ese objeto, o que lo van rodeando y al mismo tiempo produciendo. Imaginemos, por ejemplo, que el paciente subsume las interpretaciones, las engloba, las generaliza. Que su estilo asociativo asimismo es ese. El paciente habla como si estuviera haciendo cuadros sinópticos con lo que dice. Al mismo tiempo, supongamos que algunas de sus fantasías tienen que ver con orinar o que le orinen encima o en la boca. Aquí la vejiga, algo que contiene, el erotismo uretral está en juego. Este objeto, vejiga, uretra, el pene reducido a una cuestión fisiológica, no está en ningún lugar del tratamiento, pero se lo va cerniendo. No estaba antes, porque podemos dirigirnos a las interpretaciones y constatar que apuntaban a otra cosa. Tampoco está decididamente en lo que el paciente decía. Pero termina por instalarse sin haber estado ubicado, localizado antes. Imaginemos también que este estilo y este tipo de interpretaciones y asociaciones cubren todo el lapso del tratamiento. Entonces, en el momento de localización del objeto del fantasma, el análisis culmina. Se levanta la apuesta. Y esa fantasía nueva que obtenemos de este modo es el fantasma fundamental. Una suerte de sustrato axiomático que cubrió, ahora que lo obtenemos, todo el desarrollo de la cura.

Me explico un poco más. Llamamos transferencia a la fuerza, para decirlo provisoriamente, que ha hecho que el analista acertara con sus interpretaciones, aunque estaba pensando en otra cosa, y que el paciente concurriera a este acierto. Uno no sabe lo que está diciendo, y por eso Lacan lo escribe con una S barrada, es el paciente. El otro, el analista, está tomado como objeto, y Lacan lo escribe (a). Son los dos términos del fantasma.

De ahí la idea de fantasma fundamental, porque resulta de esta concepción una forma de encarar el análisis por donde una fantasía recubre y subtiende el desarrollo de la transferencia. Y cuando estos términos se desunen estamos en el final del análisis. El objeto, una vez localizado, y en la medida que comporta una faceta de imposibilidad, por su producción *après coup*, se deyecta. El sujeto desde entonces pierde representación en el objeto, y aparece como lo que es, un significante elidido.

Ahora bien, la opción que presenta *Proposición*, que nos presenta Lacan, es falsa. Tenemos que elegir entre interpretar la transferencia o dejarla transcurrir subterráneamente, para que adquiera, se nos advierte, todo su desarrollo. Pero ocurre, y es casi obvio decirlo, que hay otras formas de operar. El analista puede trabajar sobre la transferencia de diversas maneras. Puede simplemente tomarla en cuenta y no decir nada, no decirle nada al paciente. O puede tomarla para hacer una construcción, sin indicar que se trata de la transferencia. Puede, asimismo, "armar" fantasías sobre su base, más o menos en el mismo sentido en el que operaría con el material.

En cualquiera de estos casos, y sea cual fuere el modo mediante el cual se las ingenia para hacerlo, la transferencia no podría seguir ya un curso lineal. Resulta concernida, aunque indirectamente, y aparecen otras cuestiones. O bien, la transferencia cambia su curso, o bien se arboriza, presenta facetas.

Podemos entonces decir que *el deseo del analista* –la mira del pase y el concepto quizá más hegeliano que acuño Lacan– se obtiene a partir de la “represión” de la transferencia. Aquel deseo y esta represión son una sola cosa. Pero en cuanto la posición del analista se relanza a partir de la interpretación, el trabajo analítico no conduce al fantasma fundamental ni al deseo del analista. El final del análisis en el sentido que le da Lacan, el pase en cuanto a lo que nos concierne hoy, resulta así refutado en tanto es la consecuencia de un punto de partida parcial e insuficiente. La elogiable y hasta cierto punto extraordinaria construcción de Lacan, con su lógica propia y su rigor, hace pie en una base (o aun en un axioma, una tesis) falsa. El fracaso del dispositivo y la investigación, en ese sentido, muestran que hay retorno de lo reprimido. Si el pase zozobra es porque falta allí la transferencia. Se halla precisamente lo que no estaba. Y en ese sentido, *el pase es la verdad del lacanismo*.

En cierta forma, Lacan nos presentó una partitura a la que debemos agregarle las notas. Nos presentó un esqueleto que nos vemos llevados a encarnar. Nos dio un modelo, por decir así, muy general, muy macro, del desarrollo de un análisis, donde la transferencia solo es concernida de un modo formal, no opera, no se instrumenta. Quizá la influencia del estructuralismo, muy presente en el inicio de la obra, haya arrastrado a esto, a la construcción encubierta de una macrotransferencia, sin un concepto claro de aquello de lo que se trataba. El caso, en todo caso, es que al pasar a lo micro las cosas toman otro relieve, se presentan de otro modo, y la transferencia es activa, instrumental, operatoria. Quizá Lacan se dirigía más a los analistas (grupos, instituciones, un estado del psicoanálisis) que a los análisis particulares, singulares. Quizá, incluso, el concepto de macrotransferencia, que acabo de inventar para nombrar estas cuestiones, es útil en el análisis social, de grupos humanos.

Una comparación. *Mitologías*, de Roland Barthes, es un texto que algunos autores señalan como un hito. Esto porque en ese Barthes se ve claramente el pasaje de un análisis macroscópico de las estructuras sociales o semiológicas, a lo micro: por ejemplo, el peinado de los actores que representan a los emperadores romanos; el gesto en el catch; etc. A fines de la década del 50 asistimos a esta transformación en el terreno del ensayo y la producción intelectual en general. Lacan, según lo que acabo de comentar aquí, está situado, por el encuadre que hace del psicoanálisis y la transferencia, y no por otras razones, antes de Barthes. Insisto, no porque no se haya actualizado. Los objetos y las disciplinas que toma están lejos de los 50 y más acá en el tiempo. Pero su enfoque es en algún aspecto macropsicoanalítico y habría que situar por qué. La primera respuesta que encuentro a esta pregunta es que Lacan tuvo siempre en mente la formación de los analistas. Solucionar el tema de la transmisión. Y por eso ligar todo el desarrollo analítico con la transferencia y la castración se muestra como muy adecuado. En otros términos: si el deseo se produce a cada rato, o en cada sesión, la cosa toma un aire didáctico. Y esto Lacan

quería evitarlo a toda costa. Además, habría que argumentar desde otro lado en qué esta técnica forma analistas. Con la idea macro de la transferencia, el analizante al final del recorrido domina el proceso. En el caso anterior, no ocurre lo mismo. En lo macro, vemos la pantalla en blanco cuando finaliza la película. En lo micro, estamos continuamente saliendo de la sala y volviendo a entrar.

Para concluir, quiero hacer la pregunta que me parece que se desprende de todo esto. ¿Por qué esta concepción del psicoanálisis sin transferencia, que la deja de lado o la libra a un automatismo, ha sido tan útil a las instituciones? Hasta el punto de que se la importó masivamente en nuestra Facultad de Psicología, hoy lacaniana. En su histórica discusión con la APA, en la medida en que la Facultad no puede imponer el análisis a sus alumnos (o nunca se decidió a hacerlo), un psicoanálisis sin transferencia es claramente la salida política.

¿Por qué se produce esta connivencia? Creo que la respuesta es sencilla: en parte al menos pasa por el hecho de que las instituciones no pueden disolverse. No admiten una faz de evacuación, su vocación es sostenerse como tales. En ese aspecto el SSS, la transferencia en general, les resulta dolorosa. Podemos intuir ahora por qué razón los últimos treinta años del lacanismo son prácticamente nulos.

Notas

1. *Letra 25*, II, junio 1979, p. 220, *Conclusions*: "Nada testimonia en el pase que el sujeto sepa curar una neurosis. Aguardo siempre que algo me esclarezca en eso (...) que alguien sepa hacer algo más que el parloteo ordinario." Un poco más atrás Lacan sostiene que el psicoanálisis es intransmisible. En una *Letra* anterior leemos: "Bien entendido, este pase es un fracaso completo" (cf. *Letra 23*, abril 1978, p. 181).
2. En el centro geométrico de *La república* de Platón, es conocido, se halla la frase: los políticos deben filosofar, o los filósofos ser políticos. Y en el centro de la enseñanza de Lacan, casi en el centro, hallamos la *Proposición*.
3. Hay que atender a la relación de Lacan con las paradojas lógicas: no lo detenían, más bien, y ante todo, veía en ellas la ocasión de confrontar lo real, de atender a su irrupción. En cuanto a lo que nos ocupa aquí, el pase genera en efecto una paradoja al tomarse su relevo en el momento justo en que se demuestra la inanidad del SSS. Por eso, la nominación del analista toca a lo real. El SSS, evacuado, se impone como marca de falta: la exclusión del sexo. En ese sentido preciso, el *Prefacio a la edición inglesa*, tan citado, no aporta ninguna novedad sobre el pase ni tampoco sobre el final del análisis. Simplemente, aborda lo real en juego de modo directo. Llamándole por su nombre. En este nivel de problemas se juega el tema de la existencia en lógica. Y, por supuesto, la cuestión tan espinosa "*du psychanalyste*".

EL DISCURSO DEL CAPITALISTA EN LACAN. UN HAPAX

Voy a comentar un sector de una conferencia de Lacan en la universidad de Milán, cuya fecha es el 12 de mayo de 1972. Esta conferencia aparece publicada por primera vez en un libro que se llama *Lacan en Italia, Lacan en Italie*, de ediciones La Salamandra, una edición bilingüe que aparece en 1978. El título de la conferencia es *Del discurso psicoanalítico*. Posteriormente –el libro *Lacan en Italie* se agota rápidamente– reaparece en una revista que se llama *Bulletin de l'Association freudienne*, en el número 10, de diciembre de 1984. Actualmente se puede bajar del sitio de la ELP, poniendo en el buscador “pas tout lacan”. Del *Bulletin...*, creo, se tomó el texto para una traducción al castellano que aparece en la revista *Psyqué*, número 22, en 1988. Pero lo que aparece publicado en ese número de *Psyqué* es un fragmento del texto de Lacan, la parte donde habla del discurso capitalista. Esto es así, en parte y según creo, porque la conferencia de Lacan aborda mayormente otro tema. El discurso capitalista es un pequeño sector, la charla de Lacan apunta a otras cuestiones y esto aparece, no exactamente como una digresión, pero con poco desarrollo. Con esta publicación comienza a ser conocida entre nosotros la existencia en Lacan de una escritura de un quinto discurso (cosa que veremos que es discutible, problemática). Se populariza la estructura del discurso capitalista, casi como un enigma, por la falta que comentaba de mayores referencias al tema. Este discurso es un hapax. Esto significa que un término, un concepto –como ustedes saben–, aparece una sola vez en una obra. No se lo retoma nunca como tal. Existen referencias en Lacan, en muchos sectores de la obra, al discurso capitalista, al capitalismo en general, pero no hay otra referencia a la escritura de un quinto discurso, que sería el discurso capitalista. Hay otro término en Lacan que también es un hapax –y seguramente existen algunos otros–, que es el fantasma colectivo, y que no está lejos de esta problemática. Ese término se encuentra en el cierre de un congreso de la EFP y está en una letra de *l'École*, que era una publicación interna de la escuela de Lacan. Pero no lo voy a comentar, quería simplemente aproximarla, mencionarlo.

Si lo situamos en relación con el Seminario, la charla de Lacan en Milán es contemporánea del seminario XIX, ...ou pire. Se ubica entre las lecciones 15 y 16 de ese seminario, es decir, sobre el final del desarrollo. Estas lecciones son del 10 de mayo y del 17 de mayo de 1972. Si recordamos que la escritura de los discursos aparece por primera vez en el seminario XVII, estamos muy cerca de la problemática y del origen de la teoría de los discursos, un poco antes de que empiece la serie de seminarios sobre los nudos borromeanos.

Voy a tomar tres cuestiones para situar los discursos y precisar la escritura del discurso capitalista. La primera cuestión que debemos resolver es porque son cuatro, ya que si producimos una permutación de las letras, una permutación simple, los discursos deberían sumar 24. Esto porque en una permutación la fórmula es factorial de 4, 4!, es decir, $4 \cdot 3 \cdot 2 \cdot 1 = 24$. Entonces hay que ubicar qué limita la circulación. Las letras circulan sobre un tetraedro con la base cortada. En un momento lo voy a dibujar en el pizarrón. Y lo que la limita es que hay dos pares de letras que no pueden

aparecer una a continuación de la otra, seguidas. Se trata de la contigüidad entre S_1 y (a), y entre S_2 y el S. Esto produce una circulación en bloque de las letras, y es lo que hace que no se puedan desordenar. Así obtenemos solo cuatro discursos, que son los que conocemos. Para comenzar a entender los discursos, la limitación a cuatro posiciones es una cuestión decisiva. Hay que empezar por entender esto para poder situar correctamente el alcance que tiene esta formulación, su sentido. (Al pasar comentó que el intento de sistematizar 24 discursos se hizo. En una *Letra de l'École* hay un trabajo de Bernard This sobre estos 24 discursos. Es la *Letra* número 21 que resume un congreso del EFP sobre los matemas del psicoanálisis.)

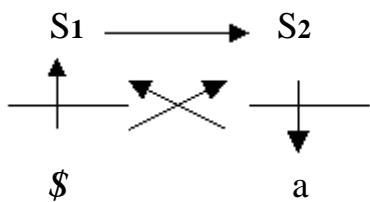
Segunda cuestión: la letra que figura arriba y a la izquierda, en el lugar del *semblant*, da nombre al discurso. Si está el S_1 , por ejemplo, estamos en el discurso del Amo, porque el S_1 es el significante amo. Si está el S_2 se trata del discurso Universitario, porque S_2 es el saber; etc.

Tercera cuestión: el piso inferior figura la impotencia y la verdad, y aun la impotencia de la verdad. El piso superior refiere a la imposibilidad. Por eso vemos que en este piso se presentan parejas. El maestro, el profesor y el alumno ilustran la imposibilidad de enseñar. El amo y el esclavo ilustran la imposibilidad de gobernar, etc. Y estas imposibilidades se ocultan tras la verdad, es decir, por el piso inferior. Y de aquí hay que concluir que la idea que tiene Lacan de la verdad es muy peculiar. El acento está puesto sobre lo real y no sobre la verdad, que aparece como una suerte de coartada frente a la imposibilidad: la verdad envísca lo real. En otros términos, Lacan es muy poco filosófico: está lejos de amar la verdad.

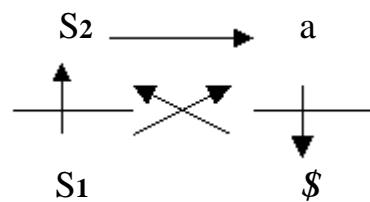
En este momento, para este comentario que hago hoy, la que más nos interesa es la primera convención, porque es la que está cuestionada por la existencia del discurso capitalista. Al escribirlo en Milán, Lacan altera, transgrede las convenciones que él mismo estableció para los discursos. El S y el S_2 quedan en contigüidad y el S_1 y el objeto, también.

Lacan, que advierte lo que está haciendo, cambia la dirección de una de las flechas y elimina otra.

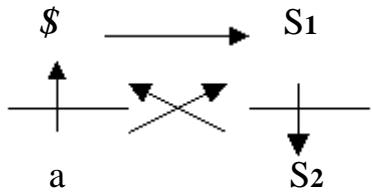
Discours du Maître



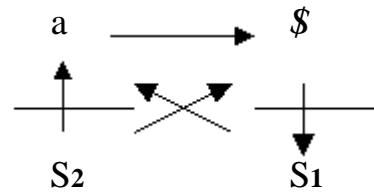
Discours de l'Université



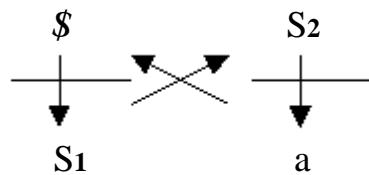
Discours de l'Hystérique



Discours de l'Analyste



Discours du Capitaliste



Además, caracteriza al discurso capitalista como una variante del discurso del amo. No se trataría tanto entonces de un quinto discurso, como de una variación de uno de los cuatro. Y esto no es del todo lo mismo que hablar de un quinto discurso. Igualmente, los problemas que han sido introducidos subsisten y uno se pregunta si se hubiera animado a enunciar este discurso en París, en su seminario.

Que el S_1 y el (a) no sean contiguos significa que no hay representación del objeto, no hay simbolización. Mientras que entre S_2 y S podemos decir que no hay saber subjetivo. El saber que interesa al psicoanálisis es el saber supuesto, dado que con este saber se supone al sujeto mismo. Es el saber inconsciente. Entonces, una vez que entendemos esto, advertimos que la teoría de los discursos tiene una aplicación estrictamente limitada al campo del psicoanálisis y completamente tributaria de la transferencia (tanto la falta de representación del objeto como el saber supuesto participan de un campo que es el de la transferencia). No se trata de una teoría general de los discursos, en un estilo por ejemplo que podría ser el de Foucault. Y esto en principio porque si uno estudia períodos históricos a la manera de Foucault, Lucien Febvre o quien fuere el autor, no hay manera de esquivar el saber convencional, el que no es supuesto, el saber común y corriente. Ni siquiera sería legítimo hacerlo, sería una especie de locura u obstinación sacar de juego al saber posible, sería privarse del objeto que se está estudiando.

Hago una pequeña digresión. Del lugar del *semblant*, el que decía que daba nombre a los discursos, vía Althusser y los alumnos que estudiaban tanto con Lacan como con Althusser (Alain Badiou, Miller, etc.), surge la cuestión de la dominante, la *a-dominante* o dominancia, en el marxismo althusseriano. Cuando se dice por ejemplo que el feudalismo tiene una superestructura con dominancia religiosa, o en el capitalismo jurídico política.

Otra elaboración que pasa del lacanismo al althusserismo, que tiene una influencia de Lacan, es el concepto de causalidad metonímica. Se trata, simplificando mucho, de una falta que tiene efectos, que funciona como causa, y que aparece desplazada sobre otros elementos, en otro plano, efectivamente existentes.

Entre nosotros, en los años 70, el lacanismo entró vía Althusser. En esos años, y especialmente con las cátedras nacionales y populares, Althusser era parte sustantiva del programa de 4, 5, 6 materias, que eran todas más o menos similares. Y Lacan aparecía marginalmente como una suerte de discípulo de Althusser.

Una última cuestión para cerrar esta digresión. En la misma *Letra* que había mencionado antes, la número 21, se recopila un texto de Solange Faladé (páginas 69 y 70) que propone un matema de la perversión. Lo escribe tal como Lacan escribe en Milán el discurso capitalista, si bien no cambia la dirección de las flechas. En el cierre del congreso Lacan la critica diciendo que él nada en ese matema de la perversión (página 506). Cinco años después, Lacan había olvidado por completo su invención en Italia. Para no decir mucho: "A buen entendedor..."

Vuelvo al discurso capitalista. En una primera aproximación, descriptivamente, lo que sitúa Lacan, o por lo menos un primer sentido que yo le daría, es el de la disyunción del saber y el poder. Si identificamos al S_1 con el poder, y al S_2 con el saber, que es por otro lado lo que debe hacerse, vemos que en los cuatro discursos estas letras son contiguas, y lo son especialmente en el discurso del amo. El amo ordena hacer algo al esclavo porque el esclavo sabe cómo hacerlo. Si no, no le diría nada. No pretendería gobernarlo porque no le serviría a ningún propósito. Este poder es el que se invierte en Hegel, cuando transforma al amo en el magnífico cornudo de la historia, como decía Lacan. En ese momento de la historia, las letras, lo que se escribe en el pizarrón, comienzan a gobernar lo real, adquieren poder. Es la importancia de Hegel en la historia del pensamiento, haber situado ese hecho.

El imperio antiguo, el imperio romano de la época de Calígula, no conoce esta disyunción. Calígula puede hacer que su caballo sea ordenado como senador. El amo antiguo desestima al saber. Gobierna porque es el amo, no porque sepa algo de nada. Y siempre tiene algo más divertido para hacer que ponerse a estudiar.

El revés de esta posición lo voy a ilustrar con una película, *Queimada*. De Calígula también se hizo una película pero no recuerdo si está o no la escena del caballo. *Queimada* es un film que se recomendaba durante los años 70 a los militantes como parte de su formación. Trata de una rebelión indígena en una isla que es colonia portuguesa. Marlon Brando es un enviado inglés que trabaja para que los portugueses sean desplazados del poder. Finalmente, la revolución triunfa. Y los indígenas se sientan en la mesa donde se cocina el poder. Les empiezan a hablar del precio del azúcar en los mercados, y de una serie de cuestiones técnicas sobre las que hay que tomar decisiones. Y los indígenas ignoran por completo todo ese

mundo. Los revolucionarios nativos, consternados, impotentes, deciden volver a la sierra para seguir con la revolución. Pero el caso es que la revolución ya había triunfado. Ahora, eventualmente, tendrían que hacer otra revolución contra el saber y no contra el poder. El saber y el poder ya no coinciden. La situación ha cambiado y se ha complejizado de un modo que hace que tomar el poder no garantice nada.

Calígula de un lado, el imperio antiguo, y *Queimada* de Gillo Pontecorvo, de otro lado, el imperio moderno.

Voy a citar un párrafo del texto de Lacan que me parece el centro de la reflexión sobre esta cuestión: "(...) La crisis, no del discurso del amo, sino del discurso capitalista, que es el sustituto, está abierta. No se trata en absoluto de que yo les diga que el discurso capitalista sea tonto, al contrario es algo locamente astuto. Locamente astuto, pero destinado a reventar. Finalmente, después de todo es lo que se ha hecho de más astuto como discurso. Pero no menos destinado a reventar. Esto porque es insostenible. (...) Una pequeña inversión entre el S₁ y el S... que es el sujeto... basta para que marche sobre ruedas, no puede marchar mejor, pero justamente marcha demasiado rápido, se consuma, se consuma tan bien que se consume."

¿De qué habla Lacan aquí? La inversión misma nos pone sobre la pista: de lo que se trata es de la reinversión del beneficio. Ya no hay un amo que goce del trabajo del esclavo. El amo fue sustituido por la S, por todos nosotros podríamos decir, por la sociedad. Ya no hay quien goce de la producción. Es la diferencia entre el amo antiguo y el moderno. Para el amo antiguo no se trataba, como señalaba antes, de saber nada y menos todavía de dilatar, postergar su goce en la perspectiva de un disfrute futuro. No reinvertía.

Ahora bien, al reinvertir la ganancia desde la perspectiva de un amo universal, abstracto, de una situación de esclavitud no reconocida, que caracteriza las relaciones sociales modernas, caracteriza al capitalismo, y es lo que indica la S, alcanzamos lo que Marx llamaba tendencia decreciente de la tasa de ganancia. La cosa no tiene límite. El capitalismo efectivamente crece sin conocer límite. Va sobre ruedas, como dice Lacan. Y al mismo tiempo, y de la misma forma que puede deducirse el imperialismo (cosa que como ustedes saben realiza Lenin en un texto famoso sobre la base de la fórmula de la tendencia decreciente), el sistema capitalista está destinado a explotar, se infla cada vez más.

Por el momento, con esas dos características obtenemos una primera aproximación al discurso capitalista en Lacan, y podemos pasar a la discusión.

BORDES DEL PSICOANÁLISIS

LOS BORDES DEL LENGUAJE Y DEL GOCE. COMENTARIO SOBRE LA ILACIÓN DEL SEMINARIO XVI*

El seminario XVI presenta en su tapa *El rostro de la guerra*, de Dalí. Pero este no es un cuadro presente en su desarrollo. Lo ubicó allí Miller, con buen criterio. El cuadro que debería haber ilustrado este Seminario –si es que se quiere ilustrar la portada de un seminario con una referencia plástica-, tendría que haber sido una estatua barroca; especialmente podría ilustrarse con alguna estatua barroca de la virgen María. Esta referencia es la que encontramos citada en la página trescientos ochenta y cuatro, edición Seuil. Ocurre que este seminario sale treinta y un años después de *Encore*, cuya tapa es *El éxtasis de Santa Teresa* de Bernini; se publica en el año 1975. Me parece que es el tercer seminario de Lacan; el primero fue el once, el segundo fue el uno. Entonces, como era redundante otra referencia barroca, creo que Miller eligió el *Rostro de la Guerra*, y, creo por otro lado, decía antes, que lo eligió bien. El cuadro representa lo que se llama en francés una *mise en abîme*, una puesta en abismo, que es lo que veíamos –no se si lo han visto ustedes, son más chicos que yo–, en las latas de aceite *La Malagueña*. Había una nena con una lata de aceite *La Malagueña* que tenía dibujada una lata de aceite *La Malagueña* con la nena con la lata de aceite *La Malagueña*. Acá ocurre lo mismo: las órbitas de la calavera muestran una calavera en cuyas órbitas hay una calavera. Y así sucesivamente.

Empiezo por ahí porque todo esto ilustra las primeras cien o ciento cincuenta páginas del seminario, que refieren al tema de las series.

La primera serie que aparece es la que se origina en la plusvalía. La plusvalía es, sabemos, el trabajo no pago en el proceso económico. Cuando se vuelve a lanzar dentro del circuito, se reinvierte, vuelve a generar plusvalía. Y entonces produce una serie continua. Esto ha hecho que Lenin escribiera que el Imperialismo es la fase superior del Capitalismo, porque como la reinversión no tiene límite y el mercado sí, es limitado, el Capitalismo se tiene que expandir para adquirir nuevos mercados. El capital que pone en juego es cada vez más grande y la ganancia cada vez más pequeña.

La segunda serie que aparece en el seminario –que yo estaba conectando con el cuadro de Dalí–, es la de la apuesta de Pascal. Sobre la apuesta de Pascal se han escrito bibliotecas enteras –y son dos hojas en realidad–, se escribió miles de veces más de lo que escribió Pascal. La clave que encuentra Lacan –esta originalidad que cambia todo el planteo que se ha hecho sobre la apuesta de Pascal en la historia de la filosofía–, es que lo que se apuesta no es una vida para ganar una vida infinita, sino que se apuesta una infinidad de vidas para ganar una infinidad de otras vidas, es decir, que el que apuesta a que Dios existe, si gana la apuesta, tiene otra vida pero no lo sabe, tiene que volver a apostar. Si vuelve a apostar, vuelve a ganar, y tiene otra vida. El saber y la verdad se desunen y hacen serie.

* Conferencia pronunciada en el ciclo de conferencias del Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA): BORDES DEL PSICOANÁLISIS, el 30/11/2011. Versión corregida por el autor.

Hay otra serie que es un poco más difícil de situar, que antecede al comentario sobre la apuesta de Pascal, que es la del Je y el lugar del Otro. Esto está comparado con la inconsistencia y la incompletitud en los sistemas lógicos, o sea, con Gödel. Si el Je, el yo del discurso, el yo que habla, se hiciera cargo de la existencia de la significación y no fuera significado desde el lugar del Otro, entraría en un proceso parecido al de la incompletud que se produce en los sistemas lógicos porque tendría que significarse a sí mismo y por lo tanto quedaría fuera del lugar del lenguaje. De acá, lo que quiero rescatar es que Lacan no menciona –cuando retoma los grajos del deseo-, ni *Subversión del sujeto*, ni los seminarios V y VI; toma directamente el resumen de Pontalis que había salido en el *Boletín de Psicología* de Francia, para hacer hincapié en el lapsus “famillonario”. Todo esto llama la atención porque disponía de referencias más sólidas para citarse él mismo-. En el resumen de Pontalis está muy subrayado el tema del plus de significación, y esa es la razón por la que lo toma, cosa que no ocurre tanto en los seminarios V y VI ni en *Subversión del sujeto*.

Paralelamente, hallamos otra serie: el plus de gozar. Lacan lo desarrolla como un equivalente, hace una homología, con la plusvalía marxista. Encontramos así una reinversión del proceso de goce y especialmente del goce infantil: lo que no se puede tramitar en la infancia, lo que queda ligado con el tema de la frustración en la infancia y que aparece después de la pubertad, después de la consolidación de la castración, retomado. Para decirlo directamente y de otra manera: todo el goce que está permitido al ser parlante es la castración. Este conjunto vacío es lo que remite al plus de gozar.

Por debajo de todo este desarrollo está el par ordenado. El par ordenado es una relación entre dos términos [por ej. (a,b)] que no se pueden invertir, esto: S (A), no podría escribirse de esta manera: (A) S. Por eso se llama par ordenado: no se puede desordenar el orden de los términos. En el seminario, con el par ordenado se trata de la relación entre el sujeto y el Otro, o entre el S1 y el S2, entre el significante y el Otro. Esta relación es la que no podría escribirse de esta manera: (A) S. Y, esto es lo que genera el principal planteo teórico del seminario con relación al tema de las series, dado que la inclusión del significante que representa al sujeto en el lugar del Otro, lo perfora. Si se incluye como subconjunto del Otro, genera inmediatamente un conjunto vacío; si se vuelve a poner un significante para retomar toda esta relación –es algo parecido a lo que ocurre con el tema del *cogito*-, vuelve a pasar lo mismo: esta relación no tiene cierre. Este primer punto –en relación al título provisorio que yo había puesto-, está especialmente desarrollado en las páginas 60 y 61. Y es asimismo la paradoja de Russell. Les voy a leer la cita: "Yo diría simplemente que de solo plantear la cuestión de saber si S está en A, de solo aislar el conjunto de los S, en tanto que S, a diferencia de A, no se contiene a sí mismo, resulta que ustedes no saben donde alojar este conjunto. Hagan la prueba. Si está afuera está adentro, si está adentro está afuera."¹. Este es el primer borde planteado en el seminario.

¹ Lacan, Jacques, *D'un Autre à l'autre*, Seuil, París, 2006, pp. 60-61.

El segundo borde, que es homológico con este, refiere al cuerpo y tiene que ver con el vaciamiento del goce del cuerpo, con lo que hace que el cuerpo pueda ser tomado como significante y el término, el concepto –si hay que elegir uno especialmente paradigmático–, es la *extimidad*, que es lo más íntimo y a la vez lo que está más afuera del cuerpo del que se trata. Entonces, la paradoja de Russell (la representación del sujeto en el significante, que podríamos decirlo más vulgarmente: aquél que habla no puede llegar a saber lo que dice, o sea, algo de lo que dice le escapa, no se puede escuchar desde donde habla) concurre homológicamente con el nivel del cuerpo, donde el goce también está “escapado”, está en otra dimensión. El cuerpo está vaciado de la dimensión del goce. En general, esto es lo que especifica el goce sexual, a diferencia del goce alimentario, o del goce estético o de cualquier otro tipo de goce que uno plantee. Voy a leer una cita de la página 229 en relación a esta cuestión del borde que hace al cuerpo y al goce. *“Lo que interviene en la pulsión es lo que se llama una estructura de borde (...) Para decirlo todo, la pulsión designa por sí sola la conjunción de la lógica y de la corporeidad. El enigma lleva a esto: ¿Cómo el goce de borde ha podido ser llamado (conducido) a la equivalencia con el goce sexual?”*². Este es uno de los sectores donde Lacan conecta la relación de lo que ocurre entre el nivel de la palabra y lo que ocurre en el nivel de la pulsión.

A propósito de estas retomas, quería decir que una de las complejidades de este seminario es que hay una gran cantidad de seminarios anteriores aludidos.

El seminario IV está retomado en relación al tema de la frustración por el plus de gozar, es una especie de recreación de lo que eran las categorías del falicismo.

El seminario V y el VI están subtendiendo la mención de los grafos y los desarrollos que hace Lacan de ellos.

El seminario VII se vincula en general con el acontecimiento Freud, en el capítulo que se llama justamente *El acontecimiento Freud*, en relación, por ejemplo, con *das Ding* y toda la cuestión del pote de mostaza, que es un tema también propio del seminario VII.

El seminario IX es citado en relación, obviamente, a la identificación, sobre la cual algunos capítulos la abordan específicamente.

El seminario XI, *Los cuatro conceptos...* –el que nosotros consideramos el verdadero–, está retomado especialmente en referencia a la pulsión, aunque no únicamente.

Y, el seminario XI, *Los nombres del padre*, que es una sola lección –se ha leído mucho menos–, se relaciona con una referencia que tiene importancia teórica, por la idea de corporeidad de Dios, la tradición judía y la influencia que ha tenido esto en el psicoanálisis; ahí aparecen –en relación con esto–, las referencias a Voltaire y Diderot sobre la cuestión de la existencia de

2 Lacan, Jacques: *Ibid.*, p. 329.

Dios. Hacen un poco de consonancia, o *pendant*, con el tema de la apuesta de Pascal. Decía esto porque había llegado a la relación entre la lógica y la corporeidad y me acordé que estaba retomada la cuestión de la pulsión y está especialmente retomada en relación a inscribir cada tipo de objeto pulsional, en una figura topológica; por ejemplo el objeto anal tiene que ver con el toro, la voz con la botella de Klein.

Hasta aquí el desarrollo que hice cubre los temas del seminario; es un título -si se quiere-, un poco descriptivo pero no deja de tener que ver con la estructura. La demostración del seminario, va sin embargo, por otro lado.

En las dos clases del año pasado había usado como modelo el cuadro de Arcimboldo, -lo voy a decir rápido porque no quiero detenerme mucho-. El cuadro de Arcimboldo -en realidad Lacan lo usa para otra cosa, lo usa para hablar de la persona-, lo había utilizado para exemplificar la relación entre el objeto (a), en tanto grupo combinatorio, y la $-\varphi$. El cuadro *El invierno*, no tiene contorno, no hay una figura dibujada sobre la cual Arcimboldo meta después frutos y cosas de estación, etc. Son los mismos frutos los que van trazando el contorno del cuadro. El objeto (a) de esta forma -como si fuera equivalente a los frutos, ramas y hojas que están en el cuadro-, al proveer un contorno inexistente por sí mismo, funciona como grupo combinatorio. Una vez que el objeto (a) se establece a nivel del grupo combinatorio -se arma lo que sería el cuadro de Arcimboldo-, la $-\varphi$ queda como un vacío, es el rostro ausente. Este momento de Lacan, el Seminario XV, es el momento del pase, es el momento donde se decide lo que es la formación del analista y donde se llega a una de las demostraciones teóricas fundamentales de la obra de Lacan: la función de la $-\varphi$ como causa del complejo de castración. La $-\varphi$ aparece, por ejemplo en el seminario de *La Angustia*, como un objeto ligado con la castración, ligado con la salida de juego del instrumento copulatorio. Pero Lacan indica muy claramente en un texto llamado *Posición del Inconsciente* -correlativo al Seminario XI-, que le faltan desarrollos para demostrar que esto es causa del complejo de castración. Una cosa es ligarlo como imagen a la castración, y otra determinar que es causa del complejo de castración. Por otro lado, esto sería equivalente a decir: no hay relación sexual, es la misma tesis. Si uno dice: $-\varphi$, el objeto $-\varphi$ es causa del complejo de castración, es lo mismo que decir, no hay relación sexual; o, si se quiere decir en un lenguaje más burdo, no hay genitalidad, no hay pulsión genital. La pulsión está así sobrevolando la sexualidad, la pulsión parcial en realidad es un lugarteniente de la reproducción sexual.

Desde el Seminario XVI en adelante el dibujo es otro, es un jardín Zen -estoy trabajando al estilo de Walter Benjamin-, por eso les mostraba el dibujo (foto de un jardín Zen). Esta estructura termina acá y de lo que va a tratarse entre el Seminario XVI y el Seminario XX en la obra de Lacan, es la relación entre Fi y el significante de la falta del Otro.

Para decirlo en términos más pedestres: ¿cómo es que el hombre adquiere satisfacción y adquiere posición sexual si la satisfacción es en presencia y la representación, por definición, la anula? El rastrillaje de un jardín Zen, que es lo que está en la foto-, es lo que Lacan compara al trabajo que han hecho sus escritos con el lenguaje -ahora voy a leer el párrafo-, y lo que se

consigue ubicar es una especie de roca, que por supuesto, es la roca de la castración. El párrafo que voy a leer está en un texto de Lacan que se llama *Discurso de Tokio* –muy poco conocido. Lo pueden bajar del sitio web de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis poniendo “*pas tout lacan*” en el buscador-, el texto es una alocución improvisada de Lacan en la editorial Kobundo, que estaba publicando en ese momento los *Escritos*, el texto es del 21 de Abril de 1971. Circula inicialmente entre los lacanianos de París en una edición mimeografiada y después la suben al sitio de la ELP. “*Cada uno de esos escritos* –dice en este texto Lacan–, parece como uno de esos pequeños peñascos que se ven en los jardines zen. Yo he rastrillado alrededor y luego he hallado algo que se presentaba como un peñasco (...) *El otro aspecto, una cierta roca, es que la cierta roca tiene las más grandes cosas que hacer con el discurso. Algo del discurso rastrillando puede llegar a cernir, lo que yo llamo “lo imposible de decir”, al fin de cuentas, lo que nosotros buscamos siempre decir*”

Un poco más adelante: “*No es porque esa roca no se sitúa más que con el rastrillaje del discurso que la roca se dirige a alguien. Es precisamente lo que hace la belleza de esos jardines: es justamente que no se dirigen a nadie. Pero nadie parece haberlo advertido, al menos hasta ahora. Por el contrario, el rastrillaje, es decir el discurso, se dirige a alguien que se llama el gran Otro*”.

En esta relación encontramos lo que –si uno busca una imagen–, ejemplifica los seminarios siguientes al XV. El tema cambia y empieza a dirigirse hacia los nudos borromeanos.

Ahora leeré una parte del texto de Beatriz Sarlo –que lo recomiendo especialmente-. Se llama *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, y dice en la página 50: “*En El Proceso de Kafka, recuerda Benjamín, Joseph K. entra en una buhardilla, donde sesiona un Tribunal; el público, sentado muy cerca del techo, agobiado por esa proximidad, resguarda su cabeza con almohadones. La imagen es, en sí misma extraña. Benjamín encuentra una semejanza: el público está sentado como figuras en un capitel de iglesia medieval, adaptadas a la forma curva y estrecha del remate arquitectónico (...)*” Esta era la rara manera que tenía de pensar y construir sus ensayos Walter Benjamín. Pensaba con imágenes conceptuales como si las imágenes fueran escritos, conceptos, y es lo que hace que el libro de Sarlo haya encontrado en este ensayo el corazón de lo que es la obra de Benjamín. Por eso –comento al pasar–, cuando Benjamín se interesaba en el capitalismo, no se interesaba ni en la plusvalía ni en el desarrollo futuro de los países capitalistas sino que se interesaba en las galerías de París, en el vidrio y el acero, es *El libro de los pasajes*, que salvó de la desaparición quien en ese momento era el bibliotecario de la Biblioteca Nacional de París, nada menos que George Bataille. Benjamin le dejó una copia a Bataille antes de partir a España, antes de morir en Portbou.

“*En la semejanza encontrada por Benjamín en Kafka se puede captar el proceso crítico. En primer lugar, su capacidad para visualizar la escritura, como lo hace con los poemas de Baudelaire leídos en la escena parisina; en segundo lugar, su propia potencia de simbolización que se convierte en estrategia crítica; en tercer lugar, la captación del juego de los tiempos*

históricos (pasado, presente y futuro) en una condensación operada por Kafka y descubierta por su lector, Benjamín."

Dejo la cita ahí, era para ilustrar un poco por qué las imágenes estas (las que propuse hasta ahora), son una especie de acceso Benjaminiano a la obra de Lacan. Si uno quiere pensar estos dos momentos de Lacan, el cuadro de Arcimboldo es la imagen que Benjamín pondría a los primeros quince seminarios y la imagen de los jardines zen es la imagen que va hasta *Encore*.

Para el tercer grupo de seminarios –no tengo una imagen de la que esté tan seguro-, podría ser el torbellino, podría ser también la imagen del relámpago en el sentido de la frase de Heráclito, del fragmento 68 de Diels, que habla de los todos, o podría ser el Maelstrom que es una especie de tormenta, de torbellino; alguna de esas imágenes ilustra a los nudos, al abismo que hay entre el lenguaje y la lógica, entre el acceso a lo real y la cuestión de la significación. El agujero que se abre ahí es comparado por Lacan con los torbellinos. Por esa razón –permítanme una digresión-, Lacan sostenía que cualquier texto que estuviera armado como una tesis era un mal texto, porque una tesis está hecha para ser contradicha, es verdadera o falsa, se puede negar, contradecir, y, el interés estriba en que de algo no se pueda decir ni que sí ni que no, que sea imposible, que sea real. Esa es la imagen que proponen los nudos; esto sale –la referencia a los textos de tesis es poco conocida-, de un intercambio de Lacan con Safouan (en las *Letras*).

Vamos a tomar las tres partes fundamentales del seminario XVI que hacen a las series. Por un lado –sabemos que una de las series es la de Pascal, otra la del par ordenado, etc.-; en el medio del seminario lo que tenemos es la sublimación, la posición del objeto en relación con la sublimación y en relación con la pulsión, la perversión y, un par de clases medio perdidas: una se llama *Treinta y nueve de fiebre* (Lacan habla un poco del capitalismo, sobre todo del poder liberal y hace mención a un texto que se llama *De una reforma en su agujero* que estuvo justamente perdido durante mucho tiempo hasta que por casualidad lo encontré yo y lo traduje); finalmente, hallamos la exclusión del goce, y en los últimos capítulos, respecto de aquella exclusión, Lacan presenta la solución neurótica (en neurosis obsesiva e histeria) y la perversa.

Esta estructura -que es la estructura del seminario -son fundamentalmente las tres partes en las que está dividido el seminario- es equivalente, homologa al número entero.

1, 2, 3...
|-----> $F_i \equiv$ mayor número entero
biografía; historias

Ahora les voy a leer la cita donde se cierra la demostración de Lacan - página 330-, y de lo que yo intentó hilar en este seminario, dice: "*Es de la imposibilidad de escribirla, que toda la serie de números enteros extrae lo que hace que ella no sea la simple grafía de una cosa que pueda escribirse sino de algo que está en lo real. Este imposible mismo es de donde surge el*

saber." Ese imposible mismo en este desarrollo es el Falo; el Falo es lo que está afuera de la biografía del sujeto, es equivalente por pura convención a la forclusión del goce, y esto completa la relación entre la series –o sea, el infinito que podríamos obtener en el número entero (también en otro tipo de numeración, podrían tomarse los números reales o los números complejos)-, y el hecho de que hay un número en más que es inaccesible, que es imposible y que es lo que está fundamentando y causando el desarrollo de la serie.

Para cerrar este desarrollo voy a leer el punto donde está definido el Falo como el significante convencional del goce sexual, página 321: "*El Falo es el significante fuera de sistema* (atiendan a la relación entre el "fuera de sistema" y el "fuera de la serie de los números enteros"), *y para decirlo todo, el significante convencional que sirve para designar lo que pertenece al goce sexual radicalmente forcluido.*" Esta es una de las demostraciones principales del seminario XVI y es uno de los puntos más difíciles de acceder de la teoría de Lacan en la medida en que desde aquí se desprende que lo que nosotros llamamos sexualidad en los seres humanos tiene que ver con el sentido, no tiene que ver con la sexualidad "de verdad"; es como si nosotros cogiéramos, nos reprodjéramos por vía del sentido, de algo que sería como semantóforo y sementóforo –si se quiere decir así-. Es una idea evidentemente no freudiana, y ordena el armado de la obra de Lacan. Si uno falla este punto se descalabra bastante toda la cuestión.

Voy a leer tres definiciones de páginas distintas sobre el tema de la estructura que son convergentes con esta demostración que hice dividiendo al seminario de esa manera. Una está en la página 30, dice: "*La estructura es a tomar en el sentido que es lo más real, es lo real mismo. La estructura es pues, real; se determina en general por convergencia hacia una imposibilidad. Es por eso, que es real.*" Volvemos a estar hablando del número entero y del tipo de estructura que estamos extrayendo.

En la página 293, otra definición de la estructura dice: "*Para que la estructura se revele por lo que se trata de resolver, a saber, el significante del Otro barrido*", el S (Δ) -lo que puede llegar a ubicar el tema fálico, la letra-, y agrega: "*la estructura a secas*".

Última cita, página 383. En esa página hay un resumen completo de todo el desarrollo del seminario, dice: "*La base de un sujeto que es producido como saber en el campo del Otro y su relación con algo que se perfora en el nivel del cuerpo* –acá retomamos la primera parte de mi exposición donde tomé el tema del borde del lenguaje y el borde del cuerpo-, *tal es el primer esbozo de una estructura que hemos elaborado suficientemente* -con este "elaborado suficientemente" llegamos a la *Proposición del 9 de Octubre*, que es el resumen de los primeros quince seminarios de Lacan- *durante decenios para poder hacer la reunión de esta estructura en su unicidad a título de lo que funciona como objeto llamado (a) que es esta estructura misma, y para poder decir que respecto de ese cuerpo vaciado para hacer función de significante, hay algo de lo que se puede de allí sacar el molde.*" Esta cita es una respuesta a uno de los objetos principales, a la pregunta central de este seminario: la relación entre el saber y el goce. El

saber es lo que va por el lado de la serie, y el goce es lo que está ubicado como imposible, como forcluido.

Por ahí hay alguna otra definición de estructura que se me escapó. Las tres definiciones son convergentes, o sea, las tres ideas de estructura están referidas al tema de la imposibilidad.

En realidad no podría sostenerlo con absoluta certeza, pero sospecho que en *Proposición* hay una demostración de que se obtiene el deseo del analista tanto como, hasta cierto punto, del deseo del matemático y esto culmina en el seminario XX y el XXI, en el Congreso de Montpellier con un cambio de programa de Lacan, porque Lacan abandona en el año 1973 el programa estructuralista que empieza con el *Discurso de Roma* en 1953; en 1973 Lacan dice *hasta acá llegamos, pasamos a la matemática*. El programa estructuralista está agotado y lo que empieza a aparecer ahí son los desarrollos sobre los nudos borromeanos. La matemática empieza a instalarse de una manera cada vez más fuerte a partir de la *Proposición del 9 de Octubre* y en estos grupos de seminarios está cada vez más presente. Por ejemplo, si en este seminario el tema del infinito fálico, del infinito como fuera de la serie de los números enteros, está presente, en el seminario XVII lo que está bastante presente es el tema del transfinito, en el seminario XVIII hay temas lógicos por todos lados, el seminario XIX está armado con una base muy cercana a los *Fundamentos de la aritmética* de Gotlob Frege, al pasaje entre el cero y el uno; recordarán al respecto un famoso texto de Miller, que empieza su carrera como teórico del psicoanálisis con un artículo sobre la lógica del significante.

Voy a leer un fragmento sobre la estatua barroca y termino con esto, dice: "Para apreciar la relación imaginaria de la que se trata en la perversión, basta, esta estatua de la que hablo, aprehenderla a nivel de la contorsión barroca. ¿Quién no es sensible a que lo que ella representa de incitación al voyeurismo depende de lo que representa de exhibición fálica? ¿Cómo no ver que, utilizada por una religión muy preocupada por retomar su imperio sobre las almas en el momento en que es cuestionada, la estatua barroca, cualquiera que sea, de cualquier santo o santa que ella represente, incluso la propia Virgen María, es propiamente una mirada que está hecha para que nosotros abramos el alma ante ella?"

Hay una referencia histórica que explico un poco. Es la idea, dice Lacan, de "una religión inquieta por retomar su imperio". Una de las razones del surgimiento del arte barroco es la Contrarreforma, toda la historia posterior al Concilio de Trento y al protestantismo, o sea, la amenaza de éstos, la nueva distribución política de Europa, se transforma en el arte en un arte completamente religioso, en los países que quedan bajo la égida de la religión católica. El barroco no toma temas mundanos, no toma temas cotidianos, ni tampoco mitológicos, básicamente toma tópicos ligados con la religión. Y los representa con la contorsión del cuerpo, y por eso hay tanta cuestión con el escorzo, con las figuras en diagonal, con las diagonales mismas, está muy presente y así representado el goce del cuerpo. El interés teórico –más allá del que podría haber sido la ilustración de la tapa del seminario XVI-, es que lo que Lacan dice acá, es que no se trata tanto de

que uno esté en posición voyeurista frente a la estatua barroca, sino que la estatua nos incita. Si la estatua nos incita a mirarla, el goce está en el cuerpo. O sea, lo que ha ocurrido es que el objeto se ha desplazado al lugar del Otro. En otro plano, es lo que se propone el perverso: restituir la completud del Otro, por ejemplo, las colecciones son perversas por antonomasia porque el perverso trabaja para el goce de la colección=goce del Otro; ejemplo –tal vez antipático-, la colección de objetos de Neruda en la casa de Isla Negra.

Preguntas

Andrea Gonzalez: Vamos abrir un espacio para las preguntas.

Pregunta inaudible:

Carlos Faig: El trabajo que habíamos hecho el año pasado con el Seminario VIII consistía en cómo se pasaba de las dos posiciones del erastés y el eromenos –que resultan de la lectura y análisis de *El Banquete*-, por el agujero fálico a la trilogía de Claudel donde el deseo hace uno de los dos, donde lo que yo buscaba era la estructura del seminario, no los temas, ni explicar los conceptos, y menos aun resumirlo.

En el Seminario XI el trabajo que habíamos hecho estaba ligado al pasaje del sujeto por el campo del Otro –acá están dos de los conceptos: el inconsciente y la repetición-, en el pasaje por el campo del Otro –encontramos pulsión y transferencia-, y la consecuencia de este pasaje, es que el sujeto se tiene que hacer representar por el significante faltante, porque no hay significante que determine su posición sexual, entonces lo que identifica al sujeto es la S barrada (\$), es un cogito “freudiano”. El I y la (a) designan, al final del seminario, los movimientos de alienación y separación.

Y, ahora, seguimos en esta misma línea, en el que la demostración principal estaría ligada a la relación entre las series y el Falo. Con el Seminario XXIII no se si voy a poder hacer lo mismo porque es más investigativo. En el Seminario XXIII Lacan está bastante disperso, se puede intentar hacer una ilación pero no con esta claridad. Esto puede estar mal pero se puede hacer, en cambio en el Seminario XXIII es todo más tentativo.

Hay un texto, -que para la próxima clase pueden leer-, que es la conferencia Joyce *le Sinthome* en Niza, que es muy accesible, y se puede bajar del sitio “pas tout lacan”, no hay traducción al castellano. No es Joyce *le Sinthome*, la clase oral ni la clase escrita, es una conferencia en Niza creo que del año 76; y ahí Lacan explica un poco lo que quiere hacer con Joyce. Otro texto también recomendable, una edición bilingüe de *Anna Livia Plurabelle*, que es un capítulo del *Finnegans Wake*, la editorial es española, es probable que el libro se consiga y tiene un prólogo muy logrado donde está contado el argumento del *Finnegans Wake*, que es prácticamente imposible de restituir, si uno no tiene un inglés perfecto y se ocupa años de leerlo, saber de qué se trata lo que está soñando; también se los

recomiendo, la próxima vez les voy a decir exactamente la referencia porque no la tengo a mano.

Andrea Gonzalez: ¿Podrías ampliar un poquito la parte esta cuando empezás a tomar lo del jardín Zen y esta cuestión del rastrillaje y la roca de la castración?

Carlos Faig: La idea sería que vas limitando, por ejemplo en un análisis, los significantes que aparecen, se va limitando a algo ligado a la castración. Lo que aparece muy florido en un momento, termina ligado al tema de la castración; sobre eso ya no se puede hablar. Ahora, una vez que está situado, podés indicarlo, o sea, podés decir ahí no hay más pasto, césped, no hay más significación, hay una roca. No podés hablar de la roca pero podés hablar de que de eso no se puede hablar, es posible situarlo. Hasta ahí estaríamos en *no se puede hablar*, en los Seminarios XVI, XVII y XVIII. Con ese *de eso no se puede hablar*, se arman las dos posiciones sexuales, la del hombre y la de la mujer. En este esquema, por ejemplo –sin complicarnos con los otros seminarios–, uno tendría al hombre de este lado y a la mujer acá. La mujer puede cerrar la serie, o sea, el goce del otro, el goce femenino, es un goce que limita el infinito del goce fálico pero el lío se arma en que las mujeres también tienen interés en el tema fálico y no solo en el significante de la falta del Otro, por eso están las dos rayitas, las flechas que salen del La barrado, dibujadas en *Encore*. Pero, de esta exclusión del goce según como se sitúen las personas salen las dos posiciones, serían los seminarios XIX y XX. Finalmente, todo eso está ligado al desarrollo de los nudos. Para terminar con una idea muy rápida del desarrollo que ha hecho Lacan –que lo voy a comentar la próxima vez–, si uno toma el desarrollo de los nudos, lo que encuentra en los intersticios del nudo son: el goce fálico, el goce del Otro y el sentido. O sea, están tomadas las posiciones sexuales (goce fálico y goce del Otro) y está relacionado todo esto con la suplencia del sentido a la sexualidad.

La pregunta sería: ¿Qué pasaría cuando uno llega ahí, cuando uno llega a situarse en relación con la roca del jardín Zen? En ese momento es cuando salís de la película que es lo que debería producir un análisis, o sea, que no haya sentido. Por ejemplo, un análisis es “malo” cuando es un análisis biográfico, cuando el analista está creyendo que la cosa está en la historia; cuando puede salir de la película es cuando encuentra el objeto, pero ahí no hay sentido. Ese es el punto –en gran parte–, para el qué está hecho el nudo borromeo. Los nudos borromeos son lo que hace que Lacan diga o lo que resulta de decir: *Hay inconsciente cuando no hay sentido*; por ejemplo, en el *Prefacio de la edición Inglesa del Seminario XI* dice: “Sólo estamos seguros de estar en el inconsciente cuando no hay ningún sentido en juego”, mientras tanto uno está ligado a la película que te cuenta el paciente o a la de la vida de uno, al personaje que nos construimos o nos ha tocado en suerte. Eso es lo que haría al tema de la castración; es también lo que hace al tema de que haya algo del psicoanálisis que no se puede transmitir por vía conceptual, porque al transmitirlo por vía conceptual le das sentido. La limitación esa es la que Lacan intentó salvar con el pase y los matemas, con poco éxito porque se le dio sentido a las dos cosas, tanto al pase como a los matemas.

Andrea Gonzalez: ¿Cuándo vos ubicás la posición masculina del lado de la serie y la femenina ... queda en el medio la sublimación y la perversión – digo por el punto de esta discusión acerca de si hay perversión en la mujer-

Carlos Faig: En primer lugar, el tema de lo que yo había puesto en el medio de la serie, es como el lugar donde la serie se cierra desde adentro, donde puede volver sobre sí misma, la sublimación, la perversión, como si pudiera dar una vuelta, hay una recuperación. Ahora, voy a lo que preguntabas vos. En los *Escritos* Lacan dice que la perversión es al hombre como la erotomanía a la mujer, que el equivalente de lo que sería la perversión en la mujer es la erotomanía. De todas maneras aunque eso sea cierto – no está lejos de ser cierto, desde mi experiencia-, hay perversiones que son femeninas, por ejemplo, el lesbianismo es una perversión femenina. El problema se arma con la significación del fallo –yo no lo tengo muy resuelto, les digo como lo voy pensando-, no sé contestar muy bien y precisamente la pregunta que me hiciste vos, entiendo por dónde vienen los problemas en el armado de Lacan y puedo situarlos un poco. Con el tema de la Demanda y el deseo en el hombre y la mujer, si hacemos un cuadrito de doble entrada:

	Demanda (Amor)	Deseo (Φ)
HOMBRE	+	-
MUJER	-	+

Definimos al deseo como deseo de Fallo, o deseo de pene, y la Demanda como demanda de amor, o sea, alguien da lo que no tiene. Entonces, en el caso del hombre la demanda de amor la tiene satisfecha porque la mujer no tiene pene entonces puede dar lo que no tiene, el lío se le arma con el deseo porque si el deseo es deseo de pene, o se hace homosexual o busca el pene que falta en la mujer –Lacan decía-, en la virgen o en la prostituta, en figuras antitéticas.

Para la mujer, el tema de la demanda de amor en el hombre es un problema porque como el tipo tiene no le puede dar lo que no tiene, en cambio el tema del deseo lo tiene satisfecho porque el hombre tiene pene. Este es el modelo grosísimo de la cuestión, ahora vamos a lo que preguntabas vos.

Como esto, en la mujer está dado por su propia posición, o sea, como tiene acceso al pene si es heterosexual, le quita toda posibilidad de fetichismo porque no tiene que reemplazar nada. Ahora, el fetichismo durante muchos años en psicoanálisis fue el patrón psicopatológico de las perversiones, entonces desde ahí se tendió a pensar que en la mujer la perversión era rara –quizá con razón, no sé-, incluso Lacan llega a decir que el masoquismo femenino es puro camelo, que es mentira, no hay.

Un comentario más -al margen-, en este punto, tanto en el hombre como en la mujer, hay figuras de "solución". Figuras de completamiento. Así como la cuestión de la virgen y la prostituta aparecen en el hombre, en la mujer estas figuras son el amante castrado o muerto. Si está muerto lo que no tiene para darle es el ser; si está castrado, el pene. La figura medieval del incubo, el demonio que embaraza a las mujeres, de hombres que no tienen existencia, también podría entrar, aunque Lacan no lo cita en ese texto. Estoy citando *Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina*.

Omar Fernández: Carlos, vos marcabas en el esquema que hiciste en la serie relacionada con el número entero, ¿Hay alguna razón por la cual sea el número entero?

Carlos Faig: No, yo creo que podrían ser los números racionales, Lacan acá toma los números enteros -en otros lugares no-, más que nada por comodidad. Lo que ocurre es que si vos tomás otro tipo de serie, por ejemplo, si entre los números enteros vos intercalás los fraccionarios, se te arma más lío para explicarlo, porque no es que sólo tenés un infinito por un lado, en la serie vos tenés no sólo un número real imposible de escribir fuera de la serie, sino que tenés números reales imposibles de escribir dentro de la serie misma que en parte tiene que ver con la demostración de Cantor con el tema del transfinito.

Pregunta inaudible:

Carlos Faig: En la heráldica (las calaveras dentro de las órbitas de otras calaveras), aunque no sé con seguridad si el término proviene de la heráldica, se llama *mise en abîme*, es una puesta en abismo -traducido literalmente-, puesta en abismo en el sentido de que vas a objetos cada vez más chicos y repetitivos. La lata de aceite *La Malagueña* -para mí es un objeto de pesadilla infantil-, tenía la piba con la lata y la lata tenía otra lata y yo me preguntaba ¿dónde está apoyada? Me generaba inquietud.

Acá, en el XVI, Lacan habla de películas más que de arte, al final del seminario cita a *If* que es de Lindsay Anderson, del año 1968. Una película sobre una revuelta en un colegio inglés -que se relaciona con el mayo francés-, la otra película mencionada directamente es *Calcuta* de Louis Malle es un documental más o menos de la primera época de Louis Malle, de 1969, en realidad no tiene del todo que ver con lo que comenta Lacan, son escenas de la India donde se muestran efectivamente aglomeraciones de gente, pero Lacan las toma como si Louis Malle hubiera querido retratar al Imperio como tendencia al Uno, a la aglomeración. Se puede interpretar así, pero tiene muchas otras cosas la película. Hay una tercera película que no está implicada directamente pero resulta de la diferencia que hace Lacan entre el imperio antiguo y el imperio moderno, la película es *Queimada* de Gillo Pontecorvo (1969) y actúa Marlon Brando. Tiene una tradición entre nosotros porque es una película que en los 70 no había militante de izquierda que dejara de verla.

Andrea Gonzalez: Yo pensaba en la referencia que vos habías hecho a Walter Benjamín, que pensaba con imágenes conceptuales, es muy

interesante poderlo pensar en la época, sobre todo quienes trabajamos con adolescentes, porque en realidad ellos traen del lado de la imagen su propio discurso.

Carlos Faig: Puede tener relación. Lo que hace Benjamín con las imágenes es una escritura, que no es ni una escritura convencional, ni un rebús. No es una escritura a nivel del sueño y, no tiene tampoco demasiado que ver con lo que pasa con los pibes ahora que ven muchas imágenes o tienen una especie de sobre estimulación con las imágenes de internet o de la tele. En la historia, eso a Benjamín le costó la vida, porque el grupo de la Escuela de Frankfurt era un grupo ortodoxamente marxista, hiper crítico y Benjamín era la oveja negra del grupo. Horckheimer, Adorno, y otros, largaron todo mucho antes que Benjamín y lo dejaron colgado. Pero además de que lo dejaron colgado, no sabían donde ponerlo; no sabían si la obra de Benjamín iba por el lado de la crítica literaria, de la crítica de arte, si lo que hacía era novela y, lo que hacía con el Capitalismo, les molestaba bastante. A Adorno y Horckheimer que le hablen de la estructura de acero de los pasajes no les entraba en la cabeza y, eso hizo un poco que terminara como terminó. Aparte, tuvo una mala suerte enorme. ¿Saben cómo murió Benjamín? Se suicida en la frontera, en Portbou, el llega a la noche y los alemanes cierran la frontera que quería cruzar, entonces se suicida con morfina o algo así, y a la mañana siguiente abren la frontera.

Tenía una cosa muy fetichista, -yo no conozco demasiado la obra de él, leí muy pocas cosas -Sarlo lo dice en su libro-, era una especie de coleccionista de imágenes. Es un modo de pensar que no tiene paralelo en la historia, que yo conozca o haya leído, no hay ningún autor que tenga ese tipo de pensamiento que tiene Benjamín. En general la gente es más conceptual. Si tomamos a un matemático piensa con fórmulas, con algoritmos, pero con imágenes es una forma extrañísima, yo creo que es un caso único en la historia. Por otro lado por el rigor de su pensamiento. Hay que imaginarse que si hubiera seguido con el libro de los pasajes hubiera escrito una especie de tres tomos de El Capital de Karl Marx tomando objetos del capitalismo casi a nivel visual; las galerías, como la galería Vittorio Emmanuel en Milán por ejemplo. Para él el capitalismo era eso, no era la plata, los medios de producción.

Omar Fernández: Hay una película autobiográfica de Temple Grandin que cuenta su historia como autista y la película está armada de la forma de su pensamiento con imágenes y como la imagen va a formar el concepto.

Luego viajó por el mundo dando conferencias explicando su forma de pensamiento.

Carlos Faig: Ese podría ser un paralelo con Benjamín, yo no lo conocía.

Omar Fernández: Ella se nombra a sí misma como autista. Siguió una carrera universitaria, se dedicó específicamente a las vacas inventando un sistema de pasajes para que las vacas, camino al matadero no sufriera.

De acuerdo a lo que cuenta en la biografía, tenía una tía en el campo y ahí, cuando ella era adolescente entra por primera vez en contacto con los animales. Ve en el campo que hay una especie de aparato donde aprisionan

el cuerpo de la vaca para inmovilizarla para la yerra, y al notar que cuando la vaca queda aprisionada se calma, ella construye un aparato similar para ella que maneja con una palanca para aprisionar su cuerpo en momentos de crisis y logra calmarse, mejorar su relación con los otros y bajar su angustia. Para poder elaborar estos aparatos, se identifica con las vacas, incluso llega a pensarse como vaca.

Escribe varios libros, uno de los más conocidos es Atravesando las puertas del autismo, otro sobre el tema de pensar en imágenes y otro sobre interpretar a los animales.

Este sistema que inventa para las vacas y animales del campo la hizo famosa.

Andrea Gonzalez: Yo me acordaba de un paciente adolescente, que vino con un diagnóstico de psicosis, sin medicar –era la época de la Gripe A-, en ese momento todo el mundo venía tapado. Vino el verano y él seguía tapado. El no hablaba pero dibujaba, y a medida que iba bajando la máscara –su expresión era muy rígida-, ponía la expresión en el dibujo. Pudo dar las materias, pasó de año. No hablaba con palabras pero sí con la cuestión gráfica. De hecho hizo un juego de computadora que había inventado y jugaba en red con los amigos. Cuando más o menos la cosa anduvo le aviso que vamos a ir finalizando el tratamiento y trae un cuadro. Lo interesante era que era un cuadro con personas –era la primera vez que lo dibujaba-. Del juego de la computadora, pasó al cuadro con personas y esa vez del cierre él me contó quien era cada uno. Lo impactante era la expresión de las personas, él estaba más expresivo de lo que había venido y ya no usaba el cuello polar como barbijo. Había pasado por distintos momentos, desde vestirse como el personaje del juego de la computadora que había inventado. Ese día desplegó el discurso de una manera, pudo contar y, además la expresión; yo decía ¡Cómo fue humanizándose!, a medida que fue armando su cuerpo, como si pudo poner la expresión en otro lado. No había tenido posibilidades antes, pero cuando hubo algún espacio donde no se le cuestionaba que el iba a lo loco, porque no tenía sentido. Me parecía interesante esto porque de alguna manera es como de alguna posibilidad de palabra.

Carlos Faig: Pasó de una expresión por vía del dibujo, a tener una expresión él; se representó, finalmente pudo representarse.

Andrea Gonzalez: Incluso se pudo vestir mejor.

La madre decía. Se viste como si tuviera ocho. Lo loco era que venía con la ropa chica y no permitía que le compraran ropa. Se había quedado detenido.

Sí, al haberse representado pudo vestirse mejor, salir con los amigos y pudo armarse. Pero fue a partir de esto de no cuestionarle el hablar, el que no hablara. Es trabajar con lo que no se dice que se dice de otra manera.

FORMALIZACIONES EXTRA PARTES II

LA BIBLIOTECA DE LECLAIRE*

A partir de *El objeto del psicoanálisis* y *Psicoanalizar* (1), ambos textos de Serge Leclaire, comenzó a difundirse la idea de que existía una equivalencia conceptual entre letra y significante. Leclaire llega, prácticamente, a sinonimizar el significante con la huella mnémica freudiana.

El parentesco se reforzó, pocos años después, con la aparición de *El título de la letra* de Jean-Luc Nancy y Phillippe Lacoue-Labarthe (2). Este texto trabaja con la hipótesis de la identidad entre letra y significante con el propósito de criticar el “sistema” de Lacan. Lamentablemente, en su momento, Lacan elogió el libro al calificarlo como una lectura rigurosa aunque “diagonal”. La opinión de Lacan, expresada en el seminario *Encore* (3), decidió aún más las cosas.

Una primera lectura de *La carta robada* basta para refutar esta sinonimia. En este escrito se deduce que la carta (letra) envuelve al significante (4). La misma deducción puede extraerse de *La instancia de la letra*: la letra se figura allí como un algoritmo que estabiliza, en el límite, el deslizamiento del significante y el significado al precio de volatilizar la relación (5).

Razonando en una vía paralela, la disyunción entre saber y goce converge con el problema. En *D'un discours...* Lacan plantea el problema de la letra como litoral entre saber y goce (6). Equivocadamente esta cuestión fue interpretada como una prueba de que no existía disyunción entre ambos términos, puesto que la letra representaba un terreno común a ellos. No obstante, la operación de disyunción entre el saber y el goce es la castración. Ni más ni menos. Y sería un tanto difícil plantear alguna componenda, desde el punto de vista analítico, respecto de ella. Por lo demás, para esto está el síntoma.

Si equiparamos, como hacía Lacan, el saber (S2) al Otro y el goce al objeto (a), sólo hay que advertir que la caída del Otro en el (a) es la operación de castración para entender que estos términos no pueden ser sino disyuntivos. El término “litoral”, en la frase que citamos antes de Lacan, debe entenderse, pues, en el sentido de la letra –como en *La instancia de la letra*–, como un límite o un borde que no pertenece a los dominios en juego. No debe entenderse como la convergencia en un terreno común. Respecto del espacio de la letra, entonces, no podría establecerse ningún litigio.

Ciertamente existe una homología entre la reintroducción en el significante de la pérdida de sentido (el significante no puede significarse a sí mismo) mediante la identificación al significante y la letra, y la reintroducción en el Otro de la pérdida de goce mediante la eliminación de la castración.

En esta línea, la teoría de Leclaire traduce el fantasma fundamental en un significante (huella mnémica, letra) fundamental. El ejemplo principal lo

* El presente artículo fue publicado por primera vez en: "III. FORMALIZACIONES EXTRA PARTES", p. 91, del libro: "Refutaciones en Psicoanálisis", Alfasí Ediciones, Buenos Aires 1989. Posteriormente fue publicado en: <http://trialectica.blogspot.com/>, en Agosto de 2010.

proporciona el *Poordjeli* de Phillippe (7). Tanto por los fonemas basales que halla el análisis de Leclaire como por el gesto que hace una copa con las manos para saciar la sed que estimula el sueño: gesto por donde el significante se hace cuerpo.

Sin embargo, el punto más instructivo del desarrollo de Leclaire se halla en otra sinonimia, secundariamente exigida, entre Falo y el significante de la falta del Otro. En *Psicoanálisis* leemos: "Encontramos por este camino la fórmula de J. Lacan en la que el falo se caracteriza como 'significante de la falta de significante' (Seminario Sainte-Anne, 12 de abril de 1961, inédito). Véase a este respecto, J. Lacan, 'La signification du phallus' en *Ecrits*, Du Seuil, 1966, p. 692, y 'Subversion du sujet et dialectique du désir', *ibid.*, p. 822" (8).

Las tres referencias de Leclaire son falsas. En la lección del seminario VIII que Leclaire cita, no se encuentra la definición de falo que se refiere allí; pero además, en lo que hace a este punto todo el seminario se opone a esa cita y no se ve por qué razón Lacan podría haberla enunciado. Respecto a los escritos citados, en *Subversión* la definición de falo es clásica, si se puede decir así; se lo define como "significante del goce". En *la significación del falo* en ninguna página se encuentra una definición como la que cita Leclaire. Y las que se encuentran son más o menos opuestas a la definición provista en la cita que reproducimos.

Frente a estas referencias borgianas hay razones para creer que el error de Leclaire debe venir de arrastre y que es, como dijimos antes, un deslizamiento exigido. Veamos cuál es el alcance de esta identificación y qué solución presta a Leclaire.

En principio, el Falo es tan antinómico al Otro como lo es el objeto (a). El Falo simbólico tiene por función –tal la definición de Lacan– cambiar el estatuto del Otro, es decir, transformarlo en objeto (a) (9). Por tanto, tomar al Falo como idéntico a ~~s (A)~~ implica reducir el goce al significante. El goce se pierde –según parece indicarnos Leclaire– para hallar la función de designar un conjunto abierto en tanto letra. El goce es una letra.

Así, en el "océano de todas las historias" el goce navega cómodamente y gozar es una cuestión más o menos literaria. Como Severo Sarduy podremos dar forma a $\sqrt{-I}$ en unos enanitos traviesos que brotan de nuestras lecturas (10).

Sea como sea, no hay que pensar mucho para advertir que se confunde el goce con el síntoma. Esta cuestión había sido observada en diversas ocasiones por Lacan: "El escrito (...) es el retorno de lo reprimido. Quiero decir que es bajo esta forma (...) que he dado la impresión de identificar el significante y la letra; justamente porque es en tanto letra que el significante me concierne como analista, es en tanto letra que lo veo retornar" (11).

Pero esta reflexión de Lacan es poco creíble si recordamos que Nancy y Lacoue-Labarthe incurren en el mismo error sin ser analistas. (Al menos no lo erran en la época en que apareció *El título de la letra*). A una confusión

Lacan responde con otra. A un exceso le sigue otro: el exceso de Lacan consiste en creer que los analistas son escritores.

Pero si *la relación sexual es imposible* no es tanto porque falte el significante de la relación –es el problema al que Leclaire apunta- como porque *falta uno de los términos*. En ese sentido *s(A)* designa la falta de *partenaire sexual* y Fi el órgano sustituido a la relación sexual, el goce; o mejor todavía, el órgano apresado en el goce. Se hace el amor con la mujer o con el pene. El Fallo simbólico sustituye aquí a la falta del Otro, y se entiende por qué es el significante del goce.

Si en un caso a las mujeres les falta el fichero, en el otro, llevan el fichero ahí. (El ejemplo, se sabe, era del agrado de Leclaire)

Notas

1. Serge, Leclaire, *Psicoanalizar*, Siglo XXI, México, 2^a ed., 1972; y del mismo autor, *El objeto del psicoanálisis*, Siglo XXI, Argentina, 1972.
2. Jean-Luc Nancy y Phillippe Lacoue-Labarthe, *Le titre de la leerte*, Ed. Galilée, Paris, 1973.
3. J. Lacan, *Encore*, op. cit., p. 62.
4. Cf. J. Lacan, *Lituraterre*, en Ornicar? nº 41, Navarin, Paris, 1987, p. 6.
5. *Ecrits*, op. cit., pp. 509 – 523, p. e.
6. *Lituraterre*, p. 10.
7. Cf. *Psicoanalizar*, op. cit., cap. V, El sueño del unicornio, pp. 98 – 120.
8. Ibid., p. 184.
9. Cf. J. Lacan, seminario VIII, lección del 23-3-61 p.e.
10. Severo Sarduy, *Cobra*, Sudamericana, Buenos Aires, 4^a ed., 1986; sobre la ecuación $s^0\sqrt{-1}$, c.f., p.53.
11. J. Lacan, seminario XIX, lección del 15-12-71 (inédito).

DIGRESIONES SOBRE LA ANGUSTIA

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

Una vez situada la ilación, se hace evidente que el seminario tiene un componente digresivo importante. De la primera parte que hemos situado, por ejemplo, cuyo núcleo temático radica en la transformación de la imagen espejular, pueden separarse amplios fragmentos del desarrollo. La lección inaugural carece de peso respecto del desarrollo posterior¹. Se trata de una introducción clásica al estilo de las que se encuentran con frecuencia como apertura de monografías. Casi toda la segunda lección es digresiva – excepción hecha de la división entre goce, angustia y deseo que será muy retomada en el curso del seminario-. En la tercera lección sólo interesa la definición de angustia como falta de falta. En cuanto a la cuarta lección, la tematización del fantasma neurótico y el perverso, y la relación agresión/regresión y regresión/castración, son digresiones. Los ejemplos experimentales de angustia de la lección siguiente podrían eliminarse. En el transcurso de esa lección, la angustia experimental da lugar a Lacan para reflexionar sobre el significante, la huella, el signo, el lenguaje animal y el humano, la demanda, el pasaje de fantasma a pulsión en la neurosis y la erogeneidad del corte. –estos últimos temas pertenecen a *Subversión del sujeto* y son referencias clásicas de ese escrito-. La introducción en la sexta lección que versa sobre –fi e histeria, y el final de esa lección sobre el Falo significante, la *Sorge* de Heidegger y el deseo y la ley, son digresiones. Pero en la séptima lección, en cambio, donde se halla explicitada la tesis del seminario, la digresión es prácticamente nula.

Si nos propusiéramos realizar un resumen de Lacan, en lo que ataña al seminario X, como el que hicieron Ronald Laing y David Cooper de Jean Paul Sartre en *Razón y violencia*, obtendríamos un texto de unas veinte o treinta páginas.

Situemos a continuación la ilación de los temas en un esquema:

1. introducción
2. división entre goce, angustia y deseo
3. angustia como falta de falta
4. tesis del seminario; cinco ejemplos tomados de Inhibición, síntoma y angustia
5. ejemplos experimentales de angustia

6. lo siniestro en el marco
7. tesis del seminario; transformación topológica de la imagen especular
8. coordinación del objeto y la falta como *ágalma* (lugar de la angustia)
9. pasaje al acto y acting out; el (a) como zona de relación entre el sujeto y el Otro
10. irreductibilidad de la falta vs. Respuesta total del analista a las necesidades de su paciente
11. y 12. contratransferencia; i(a) vs. (a) (*a* equivale al deseo del analista)
13. amboceptor entre sujeto y Otro
14. y 15. la mujer y la contratransferencia
16. (a) en la mujer y negativización del (a)
17. cinco objetos (a) en la angustia
18. inversión oral / fálica de angustia y deseo; coincidencia de punto de angustia y punto de deseo en lo escópico
19. comparación entre mirada y voz: aparece lo elidido en la mirada
20. $-φ$ falta en el nivel fálico y funciona en todos los otros niveles (en el hombre e la omnipotencia fálica, en la mujer la falta se bifurca en el goce clitoridiano y el acceso al (a))
21. la incorporación invocante modela el vacío del deseo (falta el instrumento de la cópula)
22. causa: el deseo como falta de efecto: ejemplo de la canilla; la afánisis del (a) como causa; el síntoma obsesivo remite a la causa
23. analidad vs. Potencia en el Otro (es equivalente a la relación entre el (a) y el Ideal)
24. objeto anal y su relación con $-φ$: tapón/don/oblatividad; amor idealizado (cuarto nivel)
25. acceso al (a): el Otro como nombre, como imagen y como deseo; conclusión: paternidad y deseo del analista.

Este breve resumen muestra que el desarrollo de las lecciones undécima y quinceava –entre esas lecciones se encuentran las exposiciones de Granoff, Perrier y Piera Aulagnier, cubriendo el período de vacaciones de invierno de Lacan– hace juego con el planteo de la angustia como falta de falta. En efecto, la falta va por un lado y la respuesta total del analista le corresponde por otro. La contratransferencia y el Otro completo forman una

pequeña dialéctica dentro del seminario, y más que una digresión se trata aquí de una derivación. El seminario, por cierto, podría detenerse en la lección quince y no por eso quedaría inconcluso. Tal vez, sería más técnico pero conservaría un sentido preciso.

Otro sector relativamente independizado del seminario lo forman las lecciones veintidós, veintitrés² y veinticuatro. Allí se encuentra el análisis más importante que haya realizado Lacan sobre la neurosis obsesiva. Este análisis se inicia a partir de la ilustración de la causa por el síntoma obsesivo. Lacan aborda la neurosis obsesiva como una estructura donde el deseo de retener producido por el objeto anal se aplica a la $-\varphi$ dando lugar a los fenómenos de taponamiento, don y oblatividad, en tanto en esta aplicación se retiene la falta. Esta estructuración puede conectarse también con el piso escópico que provee de manera concurrente la idealización, el amor idealizado. Esta última referencia completa la estructura de la lección número veinticuatro.

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

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

Punto de angustia / punto de deseo

**Obediencia, convicción, mandato, / falta de garantía en el Otro:
Imperativo, me hago eco del Otro el Otro es un eco**

Que el Otro no pueda dar garantía de sí mismo, que desaparezca inmerso en lo que lo funda (lo simbólico), que se descubra que sus enunciados no son propios y los ha tomado prestados de otro lugar, repercute y resuena en el sujeto en términos de obediencia, mandato, etc. El sujeto se hace cargo de la falta del Otro en tanto éste le comunica su vacío. Piénsese, por ejemplo, en el mito del padre muerto freudiano y la obediencia retroactiva, así como, en el mismo mito, en la fundación del deseo.

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

Es importante recordar la lección 21 donde, en el armado de la clase, Lacan contrapone la falta de instrumento de la cópula sexual con la incorporación de la voz en tanto modela al vacío del deseo, tal como la

pulga de mar que introduce piedras en su caparazón para cerrarlo, preparando con ello la cápsula donde mutará. La voz modela el deseo como algo exterior que será asimilado; la solución que aporta la aporía del deseo no se metaboliza.

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

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

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

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

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

Notas

1. En la primera lección del seminario toman un lugar muy destacado las etimologías que Lacan busca en *Bloch* y *Von Wartburg*, por ejemplo. La etimología de embarras (embarazo, obstáculo) tiene origen español, pero Lacan corta arbitrariamente el origen portugués del vocablo español que reenvía circularmente a obstáculo. Asimismo, el primero de estos términos es poco propicio a la empresa heideggeriana de Lacan. En efecto, síntoma proviene del griego *symptôma* y significa literalmente “con corte”, “coincidente”, y carece de relación con la búsqueda de Lacan en los ejes de la dificultad y el movimiento.
2. La unidad de la lección 23 se fundamenta en la relación entre el (a) y el ideal. Lacan dice allí que el ideal cubre el acceso al objeto más repugnante. De esa misma lección es importante destacar la periodización teológica que Lacan realiza con el propósito de situar el fantasma de omnividencia en la neurosis obsesiva. Un dios griego que satisfecho se transforma en el objeto del deseo presenta una omnipotencia local; pero para que adquiera omnividencia es necesario aun el pasaje por el platonismo –que produce un más allá al situar la belleza como barrera ante el bien supremo– y la confluencia con el cristianismo que terminará por ubicar la omnipotencia en este más allá. Así, la conjunción de omnipotencia y omnividencia es postplatónica.
3. Como en el piso superior de los grafos del deseo un objeto se sustituye al lenguaje: la voz. También la mirada, en el nivel IV, sustituye la imagen al objeto separado.

LACANIANAS

ADIÓS, LACAN

I. Suposición.

La cadena significante (la fórmula de representación del sujeto, el trabajo de la significación) es coextensiva y se subtiende en la relación sexual. Toda vez que S1 representa al sujeto ante S2 queda implicado un funcionamiento fálico. El sujeto, idéntico al intervalo, puro corte, está predestinado al supuesto, con el que se viste. Así, abastece la relación ante el Otro sexo. Este es el punto de interés, puesto que de otro modo el planteo sería meramente formal. La imposibilidad del significante de significarse a sí mismo, del sujeto de saberse representado y significar su representación, marcada por el encuentro con el Falo, al revés, compromete a la relación sexual. Pero en un primer movimiento, el intervalo (el punto donde se aloja la satisfacción y la cuestión del sexo) queda colmado y el sujeto alcanza su pleonasmico. La imposibilidad de la cadena, que la constituye como tal, se oculta, y la relación al Otro de la diáda sexual se sostiene.

La acentuación del corte por sobre el binarismo significante –el significante faltante toma el lugar de la cadena y se plantea como equivalente a ella– es el “estructuralismo” “raro” de Lacan. El estructuralismo minimalista y elegante que lo caracteriza. Asimismo, se halla aquí parte de su interés filosófico: la indicación del significante faltante muta al signo y cuestiona a la Reflexión. El pienso como objeto del pensamiento –valga como ejemplo– se hace equivalente al S1 y al S2, y la flexión sobre sí deja un hueco que lo pone en entredicho. El Cogito se sexualiza en espejo.

Insistamos: si hay cadena es porque hay intervalo. En la medida en que ese intervalo es por definición lo no simbolizado concurre con lo real. Encontramos entonces la temprana formulación de que lo real es lo rechazado de la simbolización. Luego, el estructuralismo de Lacan es minimalista, raro, elegante y “realista”.

¿Qué se aloja (y desaloja) en el intervalo? En primer lugar el Falo. Fi es paradigmático de la relación antinómica entre representación y presencia de la satisfacción. En tanto es un significante imposible perfora la cadena. Esto permite que dos órdenes heterogéneos entren en relación. La satisfacción, que es presencia irreductible, encuentra cómo situarse en la representación si esta resulta agujereada por el Falo.

En un segundo paso, la diferencia significante se absorbe en un objeto que la asume. De allí la función homotópica del objeto respecto de la castración. El (a) se produce en su lugar y la cubre. Es su característica y su función definitoria. El objeto vela lo imposible mediante un desplazamiento mediado por el Falo. Se obtiene así el fantasma –más adelante tomará la función de lugarteniente de la relación sexual, lo real– que da forma a la suposición, al estilo de un ready-made que no encuentra dificultades con el cliente.

II. Disolución.

Con el acto analítico la suposición del sujeto ante el Otro caduca, se disuelve. Se trata de la cuestión de la caída del sujeto supuesto saber.

Veamos cómo ocurre esa disolución, que se llamó simplificadamente el deseo, a instancias del acto analítico.

La transferencia, según la más conocida definición, pone en juego la instalación del objeto en el Otro. La falta de instrumento copulatorio, el sacrificio fálico que produce a Fi, el Falo como significante, se traslada al lugar del Otro bajo la especie del objeto. Si esta traslación tuviera éxito no se obtendría, entre otras cosas, en un tercer paso, al sentido supliendo al sexo. Un significante extralingüístico, el (a), tomaría por su cuenta la representación sexual del sujeto. Si se consolidara, adquiriera un status cierto, o se identificara de algún modo, el análisis conduciría a su término a la relación sexual, a sus signos. Esto significa que la transferencia opera de una forma tal que no permite una instalación definitiva del objeto (o del fallo imaginario). Hace las veces de y juega con nosotros. Solo acciona bajo la forma del supuesto.

Pero, entonces, ¿qué de la suposición? En el acto analítico se encuentra una solución a esta pregunta. Sin embargo, no es definitiva. El acto nos libera de la suposición (del goce), pero no la resuelve. El sujeto pierde representación al producirse la reducción de la cadena a un significante impar. De ahí que el final del análisis sea concomitante con la castración dado que esa representación, como dijimos, era fálica. Este movimiento implica que la relación sexual adquiera estatuto de real, se torne no simbolizable.

El acto, hay que observarlo, pone en juego dos formulaciones en apariencia distintas: por un lado, una de ellas, que acabamos de utilizar, nos dice que el significante se aplica a sí mismo; por otro, se define como deyección del objeto y destitución del sujeto. Sin embargo, estas dos ideas son solo una. En la medida en que el significante refiere a sí mismo y se significa, el intervalo desaparece y el (a) resulta deyectado de la cadena, pierde su hábitat natural. No existe ya el hueco que impedía la flexión.

Para exemplificar rápidamente lo que ocurre entre el acto y la cadena significante, imaginemos que el primero reduce a la segunda a la raíz de menos uno o que se basa en algo equivalente a esa simplificación. Tenemos dos significantes, porque hace falta obtener el producto de dos enteros para resolver la raíz, pero en verdad también se trata de un entero y su falta. La diferencia significante queda subsumida en uno, el número imaginario. Esta faz de la cuestión es la que hace que el sujeto resulte barrado, se simbolice por el significante elidido (1), y que el (a) –el signo de multiplicación, para el caso– sea expulsado (2).

Nacen y se abren aquí, en principio, dos direcciones. La primera ataña a la división del goce. El significante no reprime al goce sino que lo divide. Al faltar el instrumento, el órgano unificador, se deduce el goce del Otro (3).

Por otra parte, segunda vía, el matema se impone como la continuación natural y lógica del Seminario. La univocidad toca un punto –por la autoaplicación del significante– que no puede remitirse al concepto de letra porque concierne a lo real y, por lo mismo, remite al matema. O, para decirlo como Lacan: Y a d' l'Un, hay el Uno. No podemos recurrir entonces

al algoritmo o la barra para fijar la significación, capitonarla. Se pone en juego algo que se sitúa más allá del lenguaje. Mientras que la letra, en cambio, reabsorbe y estabiliza el reenvío de la significación producida en el interior de la lengua. En todo caso, solo alcanza la cifra. Pero aún podríamos mencionar una tercera orientación si lo deseamos. Se trata del pase en tanto interroga al deseo que surge en esa coyuntura.

El deseo en juego en el pase, la investigación que se abre con el dispositivo, se dirige, en cierta forma y hasta cierto punto, sin saberlo o sin decirlo, al deseo del matemático. Este deseo se identifica parcialmente con el deseo del analista (4). Por eso no debe sorprender la idea, política y burocrática, de que la transferencia analítica prosigue en una transferencia de trabajo con la Escuela, el lugar donde se pone en ejercicio la transmisión y el matema. Además, el Seminario sigue por esa vía a poco andar. No hay nada que demostrar aquí. Lacan toma esa dirección en Montpellier (5); se decide por ella.

En la transferencia, la imposibilidad pivotea, se abre y cierra girando como una puerta, sobre la base de un objeto que nunca estuvo, pero cuya ausencia comporta efectos. Es imposible que al principio del tratamiento el objeto haya estado presente, ya allí. Luego, se deduce que actuó après coup y como hipótesis de inexistencia, y esto es una forma de imposibilidad. Pero esta operación transferencial sobre el saber supuesto no conduce a una formulación de lo real. Y menos aún nos da su fórmula. No se resuelve más que bajo la forma de un supuesto desalojado, definitivamente supuesto o definitivamente expulsado (no simbolizable). En parte, es por esto que la investigación sobre el pase estaba destinada a precisar ese punto. En el curso de un análisis, en estricta observancia lacaniana, no es posible abordarlo. El deseo del analista, que se busca obtener, y que debería relanzar el proceso, cubre esa falla. El analista en el pase, según la mira explicitada por Lacan, debería enseñarnos el truco que permite operar sobre lo real y el síntoma, cuando toma la antorcha. Pero la passe, permítasenos recordarlo, condujo a una aporía –el cliente, privado de su confección, no dijo gran cosa– en el curso de su historia y en los hechos.

III. Imposible.

Después del congreso de Montpellier ya no hay otra vía que la matemática. Se esboza un nuevo programa –tal como lo hizo antes el Discurso de Roma– que toma el relevo, una nueva alianza. Otros veinte años. Pero ya no de lingüística y estructuralismo sino de matemática. Se trata de la diferencia entre cifra y número, del torbellino que se sitúa en el borde de la lengua y, sobre todo, de los nudos. La cadena borromeana, para decirlo directamente, muestra el hecho inefable de que haya agujero –nada más y nada menos–, la existencia de la castración. Era todo el mérito que Lacan le atribuía. Y esto cierra el desarrollo en tres tiempos que seguimos aquí.

El nudo, en una versión abreviada, consiste en la sustitución del lenguaje a la no-relación. Este movimiento reenvía al objeto fálico en tanto falta, demostración largamente perseguida, bajo la forma de un organon, en la primera parte del Seminario –y puesta en la óptica de la transferencia en la segunda–, y hace pendant con ella. Inmediatamente se ve que esta sustitución tiene forma de nudo: ata lo que está suelto. La subducción

significante del falo que llamamos castración y la división de los goces que se abren allí –mencionada antes– tienen expresión directa en el nudo, conjuntamente con el sentido (la *jouissance*) que se agrega cosquilleando al órgano –el goce sémico–.

La suposición rechazada reabre y actualiza un registro. Lo real halla su oportunidad en el nudo, pasa al primer plano y exhibe sus propios medios. Incapaz ya de confundirse con lo que subyace, no está escondido ni se oculta. Es cierto que venía anunciándose desde lejos, pero al modo de una prescripción que afectaba a los enunciados de la teoría, de un horizonte, y en algunos casos de un límite. Ahora debería resolverse, tener un corte definitivo. Lo real en este desarrollo, y desde siempre –lo real deviene lo que era y vuelve a su lugar–, es lo imposible. Como tal, hay que incautarse a él. Por esta razón, toda elucubración sobre este registro será calificada por Lacan de síntoma, invención: tanto la de Freud (la energética, especialmente) como la de Lacan (el nudo). Lo real es ante todo lo que obliga a suponer.

Aquello que debe pensarse y de lo que la teoría tendría que dar cuenta es justamente aquello mismo que se excluye y en el mismo impulso ocupa el lugar de lo real: el efecto de la lengua sobre el sexo. Se intuye vagamente allí lo que se pierde y no llegará a saberse. La flexión significante, hay que observarlo, tiene la misma estructura que la flexión sexual (la zona erógena no conoce el pliegue y no termina de satisfacerse). El deslizamiento (mejor, dérapage) del sentido duplica la deriva pulsional. Este isomorfismo imantó al psicoanálisis que atrajo al estructuralismo. Desde entonces y en esa vía, la imposibilidad queda ligada a la sexualidad y la lengua, entre ambas y de un lado y otro. La resonancia, por vía de Santo Tomás y Joyce, es un tema de los nudos.

Permítasenos ahora –y no llega a ser una digresión– aludir a la circularidad entre lenguaje y sexualidad que concurre con la exclusión que señalamos y la alimenta. Lacan sostiene que no se sabe y quizá nunca se sabrá si la ausencia de relación determinó la aparición del lenguaje, o si las cosas resultaron al revés (6). Asimismo, la teoría, en un plano más general, muestra una serie de idas y vueltas. En cierto momento, la ausencia de significante determina que no haya relación sexual que pueda formularse en la estructura; otras veces es su inexistencia en lo real la que determina que no haya significante que nos designe en el sexo. Por último, si comparamos estas ideas en vaivén con el Falo hallamos su concepto: agujero y luego, y por eso mismo, significante. La cuestión del incesto, su posición entre naturaleza y cultura, su posición de regla universal, su posición fundante para decirlo todo, puede homologarse con facilidad a estos desarrollos. Podemos imaginar que Lacan experimentó alguna “angustia de la influencia” frente a Las estructuras elementales del parentesco.

IV. Conclusión.

Finalmente, después de años de Seminario –y en concurrencia con la técnica utilizada– hay un punto de llegada, un término. El lacanismo concluye estableciendo la no-relación. Produce agujero y lo reproduce. Produce alienación. Pero esta alienación no toma una forma simple y estandar. Consiste en una identificación con la falta que se rige por una

temporalidad sui generis, tributaria de la nuliubicuidad, y consigue pasar desapercibida.

En este punto, en el que Lacan deviene un analista “histórico”, se hace evidente el déficit propio de la técnica lacaniana. Se trata del corte, la sesión breve, que debe revisarse y eventualmente abandonarse: la palabra queda allí en lugar del objeto y termina por perderse con él. Asimismo, se trata del manejo de la transferencia. Hay que observar que el hecho de que no se la interprete, y que se trabaje en buena medida sin ella (7), sobre todo sin su referencia, un poco “en automático” y otro poco encomendándose a las virtudes del corte, llevan a que no haya localización del partenaire, a que se lo abstraiga. Así, mediante un único gesto se excluye la relación transferencial y la relación sexual (8).

La transferencia, una y otra vez no interpretada, se ubica en un vacío múltiplemente circunvalado y representa desde allí –la perspectiva, que gira hasta alcanzar su revés, resulta eventrada– el proceso por la falta. Lacan dibuja hábil y tenazmente un toro en los tratamientos y la ausencia se localiza al final de los giros invirtiendo el desarrollo y apuntalando la teoría del sujeto supuesto saber. Pero, apelando a la paradoja, podríamos decir que el objeto no estaba ya –técnica mediante– en la galera. Nunca mencionada, esquivada, la transferencia no se simboliza y constituye el núcleo real del análisis lacaniano (9). Este rechazo tiene un correlato teórico, sesuda y sutilmente elaborado, en el fantasma, cuyo vínculo (entre sujeto y objeto) fue recusado de antemano. Al transportar el fantasma sobre la transferencia, al plantearlo como coextensivo de ella, y enunciar que en sus dos términos (destitución subjetiva y deser, para el caso) se consuma la caída del sujeto supuesto saber, la ausencia de relación se teoriza con éxito y se expone de manera convincente. Si por casualidad, error, o por puro amor a la chicana, la relación sexual hubiera estado “antes”, bajo cualquier forma y sustancia que se quiera darle, el movimiento temporal de la transferencia la haría desaparecer porque barre el “ya allí”. Teoría y técnica son en este punto convergentes y coinciden plenamente. Y no por eso dejan de ser incorrectas.

El fantasma subtiende al ajedrez (échecs) de la transferencia en el texto princeps de Lacan, Proposición. No se podría encontrar nada mejor que esa figura cortada y alternante, nuestro prêt-à-porter, para describir lo que ocurre en la apertura y dará final al análisis. La teoría anticipa que la relación sexual es el único sector de lo real que no podrá advenir al Ser.

La técnica del corte repite, como un fenómeno elemental, exponiendo la estructura en la dimensión más acotada y puntual de la sesión, un mecanismo idéntico. Si el corte es “interpretado” por el paciente como “una interpretación” –casi una neurosis de transferencia: una interpretación de transferencia– es porque funciona como una suerte de símbolo cero enfrentado a la asociación libre. Esto hace que tome el lugar de una interpretación implícita y la represente. Eventualmente, podría ser dicha, enunciada por paciente o analista; no obstante, hasta nuevo aviso queda suspendida metonímicamente. Y otra vez nos hallamos frente a una representación por la falta (10).

Pero nuestra sinopsis crítica se desprende de los tres tiempos en que puede resumirse e hilarse (11) Lacan y no solo de la técnica: a) relación sexual supuesta, b) exclusión del supuesto, y por último, c) ubicación de la no-relación como núcleo de lo real. En los dos primeros puntos, el estructuralismo “intervalar” de Lacan es el modelo con el que se aborda la transferencia y el psicoanálisis. En el tercero, la cadena deviene Uno (12). El intervalo se sustantiva.

Recordemos, para concluir, que el acto comporta Verleugnung y división del sujeto –Lacan dixit–. Todo está allí, si sabe leerse.

¿Cuánta creencia hace falta para consentir en que “no hay relación sexual”? Si pretendemos desalienarnos un poco hay que empezar por despedirse de Lacan.

Notas

1. En el acto psicoanalítico el sujeto intervalar está y no está representado, según como quiera verse y convenga. Si el significante elidido se toma literalmente, carece de representación; en cambio, si la tachadura comporta significación, el sujeto se halla representado por la falta de significante.
2. Esto da la ilación de los seminarios XIV y XV: con el acto sexual se aborda la presencia (que el intervalo permite) y con ella la satisfacción; en el acto analítico se trata de la representación significante, el sujeto se vuelve idéntico al significante, no tiene otro lugar, y ya no es representado para. Así, se ve destituido.
3. Una vez que están en la cama, ¿qué hace la mujer con su cuerpo si no hay instrumento? ¿De qué goza? Y por lo demás, ¿de dónde toma esa expresión el rostro de la Santa Teresa de Bernini?
4. De allí el aire de falsos matemáticos de algunos lacanianos.
5. Congreso de l’École, 1/4 noviembre de 1973, cf. la intervención de Lacan en la sesión de trabajo sobre “L’école freudienne d’Italie”, en Lettres de l’école freudienne de Paris, nº 15, publicación de circulación interna, París, 1974, pp. 235-244, esp. p. 244.
6. La relación de la cadena significante con el sexo, que hemos seguido en los dos primeros puntos del texto, es la tematización principal de la problemática más general del Seminario: la relación en todas sus etapas entre la lengua y el sexo. La enseñanza de Lacan aborda esta relación en todos sus desarrollos.
7. Al revés de la definición de acting, Lacan es analista sin transferencia. No abordamos en el texto el manejo de los juegos de palabras. Estos juegos, la técnica del significante, con frecuencia permanecen ajenos al desarrollo del tratamiento, a la transferencia. Cuanto más arbitrarios –puramente lingüísticos, formales–, tanto más extemporáneos resultan. En general operan porque se subtienden en un desarrollo transferencial. En caso contrario, exigen una asociación libre esforzada y sumisa, o conducen a la interrupción del análisis.
8. El tema “Du psychanalyste” y de la falta de Universal convergen con estos desarrollos, cf. J. Lacan, el seminario XV, L’acte psychanalytique, inédito, passim. Asimismo, recomendamos uno de los textos periféricos de Lacan: Le rêve d’Aristote, en Bulletin de l’Association freudienne internationale, nº 86, París, enero 2000, p. 3.

9. ¿Existe algo más contundente para oponer al analista autorreferencial que dice "Soy yo" que el objeto (a)?

10. Así, nos encontramos con gente no analizada durante largos análisis; la depresión como signo del final de análisis; pacientes que, terminado el tratamiento, conservan el mismo "casete" por el que se los ha conocido siempre; "capillas", es decir, distintos dialectos lacanianos que hacen las veces de un cálculo de enunciados (subsidiando a la pérdida de la palabra); "bajadas de línea" más o menos cotidianas; y otro efecto que no debe descuidarse: la construcción de un saber cerrado, de un Lacan completo y vuelto sobre sí. Todos estos temas concurren con el rasgo distintivo y propio del lacanismo: la alienación como identificación con la falta en tanto representación, vale decir, en cuanto esta significa. Que no se haya objetado la proliferación de modelos inconducentes —y son muchos: el álgebra del significante, la topología combinatoria, la lógica de la sexuación, etc.—, para tomar una última cuestión como ejemplo, nos habla de un público lacaniano que cargo sobre sí la falta y observaba a Lacan desde la platea del psicoanálisis como un maestro satisfecho y pleno. Es una escena primaria, si se quiere.

Si se atiende a la extensión que tomó el lacanismo en la Facultad de Psicología de la UBA, y en los servicios externos de distintos hospitales e instituciones, se puede pensar por dónde anda su clave.

11. Este es uno de los modos en que puede hilvanarse la enseñanza de Lacan. Existen otros. La relación entre la falta de instrumento copulatorio y la suplencia del sentido, a la que aludimos en el texto, es una de ellas.

12. Aparecen entonces en el Seminario temas tales como la Trinidad, el Uno perforado, la semiótica de Pierce, Inhibición, síntoma y angustia, el Edipo, etc.

DE RELÁMPAGOS Y TIJERAS

Cuando se completa el circuito de giros de la demanda sobre el toro y se produce, al menos en teoría, el final del análisis, los giros que rodean el vacío interior del anillo (el aire de la cámara, si se quiere) se transforman de tal modo que contienen al vacío central (conectado con el periférico). El punto es que esta transformación de la figura impone que optemos por una u otra de sus formas. No podemos tener a las dos simultáneamente. Es cierto que si se introduce el tiempo como un factor que juega en el pasaje de una forma a otra, de una a otra figura, todo se arregla. Pero para aquél que está haciendo el recorrido, no es posible dar cuenta de esta transformación. Por lo tanto, hacen falta dos figuras, o dos estados del problema. Y esto hace necesaria la participación del analista en la cuestión del final del análisis y del pase.

El hecho, por ejemplo, de que no puedan coexistir una banda de Moebius y un ocho interior, aunque un corte permita pasar de una a otra de esas superficies, hace tanto a la imposibilidad de un autoanálisis como a la de dar cuenta del propio pase. El analizante no puede pararse de los dos lados y permanecer allí incólume. Dicho de otro modo, librado a sus propios medios, enfrenta una disyuntiva. Si opta por dar cuenta del final de su análisis (del corte que lo cierra) el trabajo analítico desaparece, no se analizó. Esto explica un efecto llamativo de los testimonios de pase: muchos de ellos son prefreudianos. Por el contrario, si opta por el recorrido, por el trabajo del análisis, se condena a seguir girando llevado por la demanda. También se sabe lo que esto implica, aunque exista menos interés en recoger este tipo de testimonio.

Otro dato importante resulta de aquí: bien mirado se exige al pase un funcionamiento tributario, ante todo, del escrito, aunque pueda practicarse. Ciertamente, si el pase diera cuenta de dos figuras incompatibles sería un matema, por cuanto operaría un cernimiento de la imposibilidad de copresencia de las figuras. Alcanzaríamos así la definición de matema como "*faire fixion autre du réel*" (cf. *L'Étourdit*, en *Scilicet* Nº 4, Seuil, París, 1973, p. 35). El pase tornaría indecidible (en el sentido lógico) la coexistencia y la relación de las figuras.

Podríamos incluso comparar al pase, no ya como un dispositivo sino en tanto matema del final del análisis, con la función de la escritura respecto de la demostración de la inexistencia de relación sexual. Al poner los datos en el papel, en el espacio del escrito, no se podría seguir girando de una a otra cara de la banda de Moebius. El análisis se volvería finito y se resolvería. El agujero se haría evidente. El escrito funciona, en este aspecto, como el fragmento euclíadiano que adosado a la cinta de Moebius permite intuir que no hay pasaje posible.

El pase tal como se lo concibió inicialmente, en *Proposition*, produce pues una identificación indebida de las figuras mediante el corte. Y por allí mismo, del analizante con el analista –pero haciendo desaparecer al analista, porque la identificación debe sustraerse: en buen lacanismo un análisis no puede terminar así–.

En Lacan encontramos referencias al pase y a la escuela como un torbellino, un Maelstrom, un agujero, un relámpago (es obvio que el objeto (a) resulta aludido), y se ha dado amplia trascendencia a la técnica del corte. Esos términos nombran el momento en que el analista –vestido de topólogo, de sastre, o como el buen carnícero del que habla el filósofo–, corta una figura por donde se debe: el breve y fugaz instante en que todavía no pasamos a la otra figura, que ya se perfila, y la primera se desvanece.

Veamos el problema en una óptica técnica. La razón por la cual el analizante no podría dar cuenta de su final de análisis es idéntica, o, por lo menos, gira en la misma órbita, a la que impide que durante el curso del tratamiento pueda realizar una construcción. Las construcciones las realiza el analista, o no aparecen en el análisis, pero nunca salen de boca del paciente (sí salen de allí interpretaciones). ¿Por qué ocurre esto? En principio, porque el paciente no tiene, por definición, sujeto como está a la asociación libre, (una) posición. Y esto quita su sustento a la deducción de construcciones. En otros términos, el paciente no puede realizar construcciones en razón de que la transferencia es disímétrica, impar. El saber no concierne a los dos participantes del mismo modo y en un mismo plano. El intervalo significante afecta al analista de un modo diferente.

En el mismo sentido y tomando en serio la cuestión, que el paciente se ponga a hacer construcciones nunca fue un criterio de final de análisis. Sin embargo, si el pase transcurriera como se pretende, esto debería presentarse cuando nos acercamos a él, y, luego, devenir un criterio (aun cuando sólo se le diera un estatuto empírico).

Convengamos que el final del análisis (o su doble: el pase) se produce cuando el sujeto pierde representación, vale decir, cuando ya no quiere pasar del otro lado (de la cinta de Moebius). Por tanto, en cuanto encontramos una figura unilátera no se trata de un pase en sentido estricto (de una cara a otra); es un pase estático, incluso tendríamos frente a nosotros un impasse. En otro sentido, que liga con la transferencia en su definición más difícil y densa, el sujeto pasa porque ya había pasado. Siempre (desde siempre) estuvo del otro lado. Es un pase ya allí. Por esto, nos encontramos frente a una extensión conceptual de la transferencia. Y hay algo de humor (quizá involuntario): se nombra el dispositivo como “pase”, mientras se le da imagen con una puerta giratoria.

No podrá esperarse que los testimonios sean ajenos a este desplazamiento ya circular, ya carente de movimiento. Por el momento, regocijémonos de que no haya producido revolucionarios.

Se intuye, asimismo, por qué el final del análisis arrastra consigo esa consecuencia depresiva que Lacan le asignaba, en desmedro del momento fóbico que se produce cuando el sujeto encuentra que del otro lado no hay nada –porque no hay Otro lado-. Pensemos, por ejemplo, en una histérica que sufrió durante toda su vida una intensa envidia fálica y que un buen día de su análisis se da por enterada de que lo que siempre deseó tener ya lo tuvo y, lo que es aún peor, no existe. La depresión histérica (el pasaje de histeria a depresión) refiere, se sabe, a la pérdida de un ideal –la cuestión

del Ideal no sólo se vincula con el final del análisis, además está en el centro de la posición del analista, como enseña Lacan-. En efecto, ciertos autores ligan la depresión histérica a la pérdida de un ideal sostenido largamente (por así decir) en la envidia fálica. El pene idealizado y envidiado termina rebajado y expulsado mediante una fecalización.

El pase histérico, si se nos permite la expresión, tiene pues alguna relación con el pene fecal.

EL LACANISMO, AYER

Con la caída del pase ha terminado el impasse –jugando con los términos– que cubrió los últimos veinticinco años del lacanismo. Desde 1981, año de la muerte de Lacan, hasta el 2006, *la passe* ha dominado la escena lacaniana. No hace falta, creemos, citar los documentos que llevaron a la disolución de la Escuela Freudiana de París para demostrar que el fracaso del pase, que Lacan angustiado asume plenamente, estaba en el centro de aquel hecho. Estos documentos son muy conocidos y han circulado bastante. No obstante, hay algo instructivo en ellos, que conviene retener. Cuando Lacan enuncia su fracaso, cuando lo dice con todas las letras, una gran parte de la comunidad analítica lo desoye. Escucha allí en cambio un éxito, en la vía misma de Proposición. Deniega. *Le ratage, c'est l'objet*, dice.

Pero la rehabilitación del pase en 1981 también obedeció a razones políticas, se dio por conveniencia, porque proporcionaba ciertas facilidades. Denegación y coyuntura concurrieron. Y esto tuvo su precio: terminó por producir una crisis artificial. Convengamos que era difícil, si no imposible, darse a la tarea de construir una Internacional Lacaniana y combatir a la API sin el aparato institucional que proporciona *la passe*. De allí devienen jerarquías y grados, AE y AME, el psicoanálisis en extensión e intensión, es decir, todo el funcionamiento institucional, así como la diferencia con el análisis didáctico, y un horizonte teórico y de investigación que Lacan quería divulgar al mundo una vez obtenido.

Así pues, si la *passe* es una construcción incorrecta, si su deducción arrastra a la teoría, hay que extraer las consecuencias que se eludieron en 1981. Es lo que intentaremos hacer aquí, más o menos rápidamente.

La primera cuestión es que *Proposición* –ese escrito, no lo olvidemos, resume los primeros quince seminarios– plantea una conexión directa entre fantasma y transferencia. Estos términos son coextensivos, su campo se recubre. En la clásica comparación con el ajedrez (*des échecs*, casualmente), la apertura del juego es el sujeto supuesto saber, y su final, la disyunción del sujeto barrado y el (a), es decir, de analizante y analista. Todo el campo resulta cubierto *après coup*. La virtud y el defecto coinciden. Esta conexión directa deja poco margen, o ninguno, para pensar que la transferencia, cuando se trata de un análisis en particular, pueda ir mal. Es difícil pensar el error, la interrupción del tratamiento, o su desmadre, con esta teoría. El resultado natural de estos desarrollos, de extremarlos, podría formularse como una ley del saber supuesto. La transferencia cubre todo el campo psi. Se independiza de la teoría utilizada, y, hasta cierto punto, se libera incluso de la asociación libre. Esto promueve una equivalencia de las teorías, las interpretaciones, las distintas formas que toma la cura, las supervisiones, y ubica, en gran medida, a la transferencia funcionando “en automático”. Por supuesto que esto nunca fue enunciado así por Lacan, pero se desprende de su teoría y su técnica.

Cuanto más automático –más cercano a una ley física– se quiere y teoriza el campo de la transferencia, menos margen de maniobra queda para el analista. El proceso se conduce solo y tiene su horizonte en la castración.

Por eso, para plantear alguna actividad del analista es necesario que los términos se separen, instrumentalmente, al menos, antes del final del análisis. De otra manera, no hay nada qué hacer. No hay técnica ni eficacia del lado del analista. Solo queda gruñir un poco, cada tanto.

En este punto preciso, el acto analítico debe ser revisado. La ligazón entre el acto y la lógica, que exige ese largo recorrido que es un análisis completo, sufre un duro golpe. Nos retrae al sofisma del tiempo lógico, al concepto temprano de un actuar que tiene consecuencias en la lógica. Pero también la topología que acompaña estos desarrollos, la problemática del corte –la justificación, por ejemplo, de las diversas especies del objeto (a) en las distintas figuras topológicas y sus cortes– allí planteada, debe revisarse. Asimismo, se ve la dificultad que ofrece mantener en su lugar la cuestión del semblant si todo esto resulta cuestionado. El mismo embate toca al carácter homotópico del objeto (a) –puesto que el atravesamiento del fantasma lo implica– y, en consecuencia, al planteo lacaniano de la castración que está por debajo. El tema del pase compromete pues a toda la teoría y muy especialmente a los desarrollos sobre el objeto (a). En efecto, la función de término medio que el objeto tiene en el pase lo arrastra en la caída, si se nos permite decirlo así.

Desde un punto de vista técnico, insistimos, hace falta que en el curso del análisis el automatismo se resuelva de algún modo, o se suspenda. Algo debe esquivarlo. Es necesario trabajar con un sistema que contenga la posibilidad de notar el error, la refutación, la corrección, y, sobre todo, que permita al analista adquirir actividad y presencia.

Así, el concepto y la problemática del final del análisis nos engañan. No se trata allí solo de un problema técnico y teórico. Estamos frente a un término que viene a corregir un deslizamiento enorme y que compromete todo el planteo.

En un plano micro, el tema del corte de la sesión, del tiempo breve, tiene la misma estructura. Los efectos metonímicos, que se desprenden de estos términos tan fustigados, suspenden al objeto más allá del significante, es decir, producen la disyunción de los términos del fantasma, en tanto el sujeto halla su lugar de falta en la cadena significante. Así prorrogan la instalación del (a) tímidamente, dejando a este término del fantasma al borde de la sesión, como si el análisis no se enterara de lo ocurrido. El pase y el corte, como se observará, van juntos. El final del análisis (el pase) es el corte mayúsculo, la mayor unidad que puede extraerse de su práctica, en un campo macropsicoanalítico (1). Constituye por esto la faz más visible, pero el corte de la sesión repite su estructura como si tratara de un fenómeno elemental.

En un sistema que busca su destino en pendiente, el corte de la corriente detiene la caída vertical.

Los efectos terapéuticos rápidos estaban contenidos ya en estos desarrollos. Estos efectos, se ve claramente, tampoco dejan lugar al error. Es lo mismo que un tratamiento dure tres sesiones, tres meses, tres años. La interrupción no tiene lugar nunca, no puede pensarse como tal.

Tomando las cosas por el revés, si *Proposición* no demostró que el análisis cause analistas, demuestra en cambio que el análisis no basta: produce analizados pero no analistas. Quizá sea mejor analizarse para ser analista, pocos son los que se atreverían a dudarlo. Pero otra cosa es que produzca analistas. ¿Por qué ocurre esto? Básicamente y en primer lugar, porque no hay Otro. El silogismo sin su premisa mayor exige que el analista la retome en posición de analizante y que consiga –en una marcha metódica, cuyo término desanda el camino– representar al Otro como inexistente. Entonces, como Cantor a Dedekind, Lacan pudo haber dicho: “*Je le vois, mais je ne le crois pas.*”

Si el final del análisis se produce en el momento en que el analizante pierde representación, y sobre el borde de la banda descubre que no hay Otro lado, en su azoro mal podría reproducir ese lugar inexistente. Se encuentra estático, frente a un impasse. Y si entonces se balancea con el salto del pase, y finalmente salta, cae del mismo lado. Pasa porque ya había pasado: siempre estuvo en la otra faz, en un pase ya allí. Como la histérica cuando finalmente toma nota de que su envidia no tiene objeto y prefiere deprimirse. Es la diferencia, se sabe, con el análisis freudiano. Es el punto donde Freud infinitizaba el trabajo analítico, al sostener al Otro y la demanda. Y es el punto en el cual Lacan iba contra la corriente, al revés que el resto de los analistas y sus escuelas, siempre como analizante.

En la medida en que el fantasma drena y agota al sujeto supuesto saber, no puede haber interpretación basada en la posición del analista que no amenace la continuidad y la subsistencia de la transferencia. Si la interpretación quiebra la conexión y la coalescencia entre estos términos, si no hay *motus*, la transferencia no encuentra donde subsistir. Es allí que la técnica del corte viene a prestar su socorro. Pero, en tren de soluciones provisorias hubiera sido preferible introducir un concepto que contemplara la posibilidad de caídas parciales del SSS. En esa óptica, el análisis podría concebirse en un plano menos macroscópico. (La pulsión se haría necesaria en tal caso para sostener a la transferencia por fuera del fantasma (2).)

Un nuevo proyecto debería partir de lo que nos ha quedado de la teoría, de su estado actual: la conexión circular entre sexualidad y lenguaje, que hemos denominado en otro lugar “el axioma italiano” puede proveer el punto de partida para alcanzar esa base. Este punto se demuestra coherente con la técnica analítica en tanto la asociación libre y sus valores semánticos resuenan transferencialmente en la significación del partenaire (el analista). Se trata aquí de una coincidencia de cortes en la que el Falo tiene un papel central en tanto permite conectar los campos.

Notas

1. El plano macro supone, para explicarnos, que Lacan tomó al psicoanálisis en su período más amplio, y trabajó sobre la transferencia en una dimensión única. Esto, a su vez, imposibilitó o eludió la deducción de fantasías transferenciales (que llevarían a caídas parciales del SSS).
2. Aquí concurren otros problemas que habría que retomar: el fantasma del analista, la “x” del deseo del analista, etc. En cuanto al primero, el análisis

del analista prosigue más allá de su final de análisis en su trabajo y con sus pacientes, en la supervisión, y por qué no, en su acceso a la teoría. Puede pensarse, si se quiere, como una excavación en doble túnel, para tomar prestada la imagen que Freud nos provee. Se complejiza y sobredetermina así el tiempo de obtención de “la cura” del analista y su deseo, de su pase, si quisiéramos conservar ese término.

EL SEMINARIO

EL AGUJERO FÁLICO

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

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

La demostración de esta tesis pone en juego dos movimientos:

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

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

En una séptima parte, si se nos permite la fragmentación, Lacan define al Falo como razón del deseo y lo compara con la media y extrema razón de la división armónica (punto que se desarrollará recién en el seminario XIV).

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

	DEMANDA DESEO	VERDRÄNGUNG HOMOSEXUALIDAD	FRIGIDEZ INFIDELIDAD
H	+ -/virgen, prost.	+ se constituye s/ el deseo	+ siempre otra
M	- +/castrado/muerto	- se constituye s/ la demanda	- con el mismo objeto

En tanto el amor se define por "dar lo que no se tiene", el hombre encuentra satisfacción a su demanda de amor (la mujer no tiene), y, al revés, la mujer no puede satisfacerla (el hombre tiene). En el deseo las posiciones cambian de signo si entendemos que se refieren al Falo (o al pene, más simplemente). El hombre no podrá satisfacer su deseo en el objeto heterosexual. Lacan señala que lo buscará en la virgen (metáfora por la ausencia) o la prostituta (que simboliza al Falo anónimo de todos los

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

La represión secundaria –continuando el comentario de las consecuencias de la cuestión fálica– afecta más firmemente al hombre, que porta el signo fálico, que a la mujer. En el desarrollo del texto esto es particularmente visible.

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

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

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

Pp.	Tema	Ilación
1) 279-82 (685-88) ¹	fase fálica	ejercicio retórico para subrayar a tesis (datos clínicos freudianos y polémica con Jones)
2) 282-83 (688-89)	significante	tesis: abordaje significante del Falo (final de p. 283)
3) 283-84 (690)	Falo como significante	tesis específica del texto: el Falo es el significante que designa los efectos del significante
4) 284-85 (690-91)	necesidad, demanda y deseo	<i>Urverdrängung</i> no lingüística

5) 285-86 (691)	relación sexual/deseo	liga al deseo con la sexualidad
6) 286 (692)	barra	<i>Verdrängung</i> del Falo
7) 286 (693)	algoritmo	F_i = razón del deseo (media y extrema razón de la división armónica)
8) 287 (693-94)	ser y tener	consecuencias respecto de la castración y relación entre los Sexos
9) 287-89 (694-95)	demandas, deseo, homosexualidad, etc.	

Los párrafos cuarto y sexto son, pues, decisivos. En ellos descansa la demostración y el alcance del escrito.

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

Más cerca del texto, el problema radica en que lo que no puede decirse en el lenguaje (represión originaria) resulta designado por lo que “se calla” (*Verdrängung* del Falo). Hay que observar que lo reprimido originario no es designado por el Falo sino por la *represión del falo*². O, lo que es decir lo mismo, resulta designado por un desplazamiento (ya aquí el abordaje del agujero –será un clásico en los seminarios del último Lacan, en los nudos–, del sexo, de la castración, es problemático). Por esta razón el texto identifica al Falo con el velo (por ejemplo, en el seminario V se tratará a veces del corpiño de la histérica, del juego de ocultamiento, etc.), pero en lo fundamental, y en cuanto al Falo, se trata, como dijimos, de un agujero (de ahí que se produzcan tantas referencias –en este texto y en otros lugares ligados al mismo tema– a temas iniciáticos, vale decir, velados). Al perforar la cadena significante, el Falo permite que “la turgencia vital” irrumpa en el terreno de la representación. La satisfacción exige presencia, la representación no la tolera, y el Falo, al perforar la cadena, posibilita la existencia de un terreno común, que solo puede situarse mediante la letra (pero para acceder a esta problemática hay que dirigirse a otros textos)³.

Notas

1. La paginación corresponde la edición castellana de Escritos I, siglo XXI, México, 1972, 2^a ed. Entre paréntesis figura la referencia a *Écrits*, Seuil, París, 1966.
2. Este escrito, tan riguroso en el tratamiento de la relación del lenguaje con el sujeto y el fallo, presenta, sin embargo, tres errores a este respecto muy llamativos. La expresión “ça parle” es el primero. Como se sabe, esta expresión, tan usada en aquella época y largamente tratada en el texto, será objeto de refutación en el seminario XIV. Otra expresión “El inconsciente es lenguaje” es un hapax incomprendible. Sobre este error la demostración principal patina peligrosamente. Por último, y no sé si decir

que también se trata de una expresión, quizá el pasaje del alemán original al francés –este escrito fue redactado inicialmente en alemán y luego traducido al francés– dejó un acento indebido sobre el griego *Logos* (*sic*).

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

EL SENTIDO Y EL SEXO

AFTER THE ORGY

Baudrillard cuenta que está viendo televisión en un hotel estadounidense. Pasan una película porno. Se trata de una orgía. Hay cuerpos y deseos por todos lados. Inesperadamente, uno de los actores se acerca y dice al oído de su partenaire, mientras sigue tomándola por atrás:

What are you doing after the orgy?

Traduzcámoslo. Cogen, y lo hacen bien. Pero él se acerca con atrevimiento al rostro de ella e inquiere en un susurro: – ¿Vos estudiás o trabajás?

Un rasgo de nuestra época consiste en que la sexualidad se ha hecho visible, pretendiendo con eso haberse completado. Y esto nos obliga a defendernos como podamos. A proveer refugio al sexo. Los misterios antiguos ya no pueden convivir con nosotros ni ayudarnos. Hemos devenido vulgares.

Examinemos la cuestión:

- Los travestis exhiben los signos de una femineidad exagerada, tan superficial como abundante. Los travestis más logrados son mujeres sobreactuadas;
- El sexo en formato de porno, en la televisión por cable, en internet;
- La extensa serie de publicaciones científicas, de divulgación sexual en todos sus géneros (también la educación sexual);
- La homosexualidad masculina no solo desaparece como entidad clínica, se hace legal. Y es cada vez más legal. Esto ha generado una paradoja equivalente a la que produce la señora que se separa de su marido y se casa con su amante. Una paradoja freudiana, si se mira bien. La infidelidad y lo incestuoso de la cosa, el lado picante, como es obvio, no puede conservarse en esas circunstancias;

El adelantamiento de la menarca en alrededor de un año (relación especular entre la maduración glandular y la estimulación, que todos los pediatras, aunque no lean Lacan, conocen); y por todos lados, los talk-shows, y las casas llenas de cámaras de televisión yendo días enteros desde el inodoro a la cocina.

En este estado de cosas, ¿dónde ha quedado la porosidad de Benjamin? No lo esperemos.

La transgresión no tuvo mejor suerte. Es Disney World. Un Freud World. El perverso, pobrecito, puede darse a sus travesuras –tiene permiso y todo el derecho–, si puso la moneda. ¿Quién podría jugarla de sórdido en un quirófano?

A esta visibilidad a secas del todo del sexo corresponde en un mismo movimiento, pero en un plano que se sustrae, la falta de signo sexual: las violaciones, la pornografía y la prostitución infantil.

Así, deviene objeto sexual algo que no lo era, que nunca lo había sido antes, y que se contempla con horror. ¿En qué cabeza cabe que alguien viole a un bebé de tres meses? Sin embargo, se percibe que el que lo hizo no está loco. La pregunta, de otro modo, perdería virulencia. Por eso el horror se desplaza a la pregunta misma, porque no es el acto de un demente –aunque sea un acto enajenado–, y tampoco se trata de un único degenerado, que anda solo.

Ya no vivimos con los misterios, ni siquiera Nabokov y Lolita son contemporáneos. Nuestra época no festeja el signo esbozado; no son los senos pequeños ni la sonrisa apenas pícara.

El velo eliminado, mediante la falta de signo sexual, violenta el afuera, lo excluido. Suerte de venganza, si se quiere.

Al todo sexual le responde hoy un símbolo cero, o aún, el conjunto vacío. El rasgo no marcado (como sexual) gana la escena y se sexualiza. Es el aspecto común a una violación y la prostitución infantil, por ejemplo. Quizá asistiremos al retorno del cuerpo anestesiado de la gran histeria bajo la forma de un partenaire dormido, silente.

Recordemos, para concluir, cómo funciona el velo en los primeros seminarios de Lacan, especialmente en *La relación de objeto*.

Interpuesto entre sujeto y objeto origina los cuadros perversos. Al ocupar el lugar reservado al “más allá”, el objeto se escinde: es él mismo y la falta. Esto lo remite a la *Verleugnung*.

Sujeto-----velo-----objeto

En la neurosis, el objeto funciona como velo. El más allá corre por cuenta del deseo, el Falo, incluso el amor, o las estructuras de parentesco y la economía edípica. Estamos en la represión.

Sujeto-----objeto-----más allá

El rasgo de la sexualidad que describimos aquí, en cambio, es novedoso. Supone que el *sujeto se relaciona con el objeto sexual* (que es todo) y *lo excluido*, lo que está fuera del sistema (una falta indeterminada, sin signo), *independientemente*.

Sujeto-----objeto

Sujeto-----falta (no marcado)

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