

RACCONTO

Carlos Faig

AKLecturas Clínicas
Material de circulación interna
Buenos Aires 2014

ÍNDICE GENERAL

I. LECTURAS

Medianero Borgiano	7
¡Te partiré en dos!	9
Precariedades Simbólicas	10
Zapping VI. Nuevos Flaneurs	14
Madame Bovary	18
Comentario de “Sinfonía de Primavera”	20
La Carta al padre de Franz Kafka	22
Cuestión de antigua data: La declinación del padre	23
El fetichismo de Gustave Flaubert	24
El hiato de la demanda	25
Arte, Pinturas II	26
La cuestión del objeto: Bataille, Lacan. A propósito del reportaje a Bataille	27
Charla sobre “Freud y el Psicoanálisis”, de Jacques Lacan	28
Lacan y la Filosofía	31
Comentario de <i>Fórmulas de “El atolondradicho”</i>, de Alain Badiou	32
Descartes y Frege	35
Wikipedia	36
Heidegger, Lacan: Disoluciones	37
La identidad estructural	41

II. ILACIONES

Adolescencia, teoría	44
Vidas consagradas. Púberes	45
Etimología del seminario	46
Precisión sobre <i>Etimología del seminario</i>	48
Un Lerú lacaniano como instrumento crítico	49
Ejes críticos	53
El proyecto lógico-matemático y el seminario	56
Juanito en serio	58
Una simplificación del esquema L en la ilación del seminario IV, <i>La relación de objeto</i>	59
Estructura transitiva del seminario VI, <i>El deseo y su interpretación</i>	72
Una sutileza sobre el grafo	90
El agujero fálico en el seminario VIII. Una ilación	91
Apéndice a <i>El agujero fálico en el seminario VIII. Una ilación</i>	101
El agujero fálico	102
Una imagen para la significación del Falo	105
Estructura cartesiana del seminario XI	106
Sobre el orgasmo	119
El Acto y el No-Todo. El Universal de la falta en el seminario XV	121
Contar con Dios	132
Sobre el Joyce de Lacan, el Maelström, la creación literaria y la pregunta más elemental del Psicoanálisis	133
A propósito del síntoma	148
El nudo: menos uno	149
El nudo y lo Real	150
Otra vez sobre el nudo Borromeo	151
El título del seminario XXIV	152

Agujeros “periféricos”	153
Macrotransferencia	160
Situación del último Lacan	164
Una tematización de la formalización del seminario	165
Ejes críticos	166
Una nota a <i>Ejes críticos</i>	169
La relación sexual como formación del Inconsciente	170

III. LACANIANAS

Intervenciones y textos de Lacan transcriptos en	
<i>Lettres de L’ Ecole</i>	173
Tres enunciados de Lacan	179
Otros cinco minutos	180
El lacanismo ayer	186
La formación de Lacan. Del defecto virtud	189
Lacan comenta su manera de controlar	190
El concepto de trabajo analítico	191
El síntoma y el Post-lacanismo	192
De escobas, películas y entificaciones	195
Dos párrafos del prefacio de Lacan a A. R. Lemaire. Con vistas a una salida ordenada del lacanismo de la Facultad de Psicología	196
Los mitos del Psicoanálisis	197
Mesa redonda en la Facultad de Psicología. El lacanismo	
pide a gritos un analista	198
El significante y la fe	199
Para una salida ordenada del lacanismo	201
¿Qué quiso hacer Lacan y por qué fracasó?	202
Respuesta a una pregunta de Claudia Castagnolo sobre	
¿Qué quiso hacer Lacan y por qué fracasó?	204
¿Qué significa ser lacaniano?	205
¿Qué sirve de Lacan?	206
¿Qué sirve de Lacan? Apéndice	208

IV. EL HOMBRE Y EL DESHECHO

Breve comentario de “El fenómeno Lacaniano”. El hombre y el deshecho	210
Ciencia y capitalismo	211
El Holocausto. Aclaraciones terminológicas	212
Die Gefahr. El Peligro	213
Autómatas, animales sin razón y segregación	217
Estudio. Mercado sexual, género y nuevas sexualidades	221

V. COMENTARIOS

Comentario de un texto de Colette Soler	225
Comentario de <i>Lacaniana. Los seminarios de Jacques Lacan</i>, de Moustapha Safouan	226
Sobre el curso <i>El ser y el Uno</i>, de Jacques Alain Miller	227
Los Binarios de Jacques Alain Miller	229
Sobre “La invención psicótica” de Jacques Alain Miller	230
¿Es posible una transferencia en la Psicosis?	231
Ciencia y Barroco	232

Conclusiones (fragmentos) de Jacques Lacan	233
Otra forma de decir que la castración no puede saberse	234
Lo inhumano y la castración	235

VI. CONSECUENCIAS TÉCNICAS

Preguntas elementales	237
El pensamiento es un afecto	238
Entrevistas preliminares	239
Fragmento de <i>Nuevas lecciones al Psicoanálisis</i>	240
La Otra escena	241
El nombre de Freud	242
La pérdida de goce y la técnica	243
La fábula del goce	244
Una partitura sin notas o la falta de análisis	245
El por qué del Acto	246
Un corte en la técnica lacaniana	247
Técnica y estructura	251
Testimonios del film	252
Diferencia en cuestión	254
Lacan y las caricaturas	255

VII. EL LENGUAJE Y LAS MARCAS

¿Dónde está el lenguaje?	257
El discurso interrumpido, Las Marcas	259
El síntoma lacaniano y su importancia	260
El síntoma y el Postlacanismo	261
Parasitismos	264
Situación del último Lacan	265

VIII. FRAGMENTOS SUBRAYADOS

Conexión entre el plus de gozar y declinación del Edipo	267
El padre, las multinacionales y la segregación	268
Una nueva perspectiva sobre la llamada "excavación en doble túnel"	269
Fragmento de <i>Los nudos y el inconsciente</i>, Jacques Lacan	270
Posible y Contingente	271
Fragmento de la Conferencia en la Escuela Belga de Psicoanálisis (14-10-72)	272
Fragmento de <i>Télévision</i>	273
Fragmento de <i>Breve discurso a los psiquiatras</i>	274
La maldad según Lacan	275
Fragmento de <i>Lugar, origen y fin de mi enseñanza</i>, Jacques Lacan (1967)	276
Fragmento de <i>Declaración a France – Culture a propósito del XXVIII Congreso Internacional de Psicoanálisis</i>	277
Fragmento de <i>Excursus</i>	278
Fragmento de <i>En Italie</i>	279
Fragmento de <i>Alla Scuola Freudiana</i>	280
Fragmento de Seminario IX, lección del 12 de Enero de 1962.	
El Nombre del Padre y los profesores	281
Para terminar con el tema de la pérdida: qué pensaba Lacan	

en la crítica que hace del texto de Leclaire	282
Un fragmento de la Letra 15, París 1975, Congreso de la EFP,	
<i>La grande Motte</i> (1 al 4 de Noviembre de 1973) Intervención de Lacan	
en la sesión de trabajo sobre <i>Le dictionnaire</i>, de Ch. Melman	283
Intervención de Lacan en la sesión de trabajo sobre	
<i>Le dictionnaire</i> de Ch. Melman	284
El sujeto, hoy combatido	285
Semántica	286
Grupos y Escuela	287
Fragmento de la nota preliminar a R.S.I.	288
Fragmento de <i>El Psicoanálisis en su referencia a la relación sexual</i>	289
Fragmento de <i>La Tercera</i>, Jacques Lacan	290
Fragmento de <i>Televisión</i>	291
Fragmento del seminario XVIII	292
Fragmento de <i>L'Étourdit</i>	293
Fragmento de ...ou pire	294
Tres fragmentos del seminario XX, <i>Encore</i>	295
Nota preliminar al seminario XXII	296
Fragmento del seminario XXIV	297
Extrapolación. Fragmento del seminario XXV,	
<i>Le Moment de Conclure</i>	298
Fragmento del seminario XXV, <i>Le Moment de Conclure</i>	299
Fragmento de <i>Intervention sur l'exposé de M. de Certeau</i>	300
Dos fragmentos de <i>Conclusions</i>, Jacques Lacan	301

IX. LECTURAS CLÍNICAS

Contratapa de <i>Dieciséis films comentados</i>	304
La puta voz	305
La clínica analógica y aplicativa según Lacan	306
Tres casos (citados por Lacan)	311

X. RACCONTO

Racconto	318
Contratapa de Ser y <i>sinthome. Escritos políticos</i>	319
Cómo está dividido el campo Psi	320
El Psicoanálisis en acting	321
Al Final	322
Anecdotario. Psicología (Circa 1974)	323
Una conversación en Las Heras y Scalabrini Ortiz, librería Paidós, con los afiches de publicidad enfrente	327
Actualidades. La política sobre el Psicoanálisis	328
Los tres tiempos del lacanismo, <i>Chez Nous</i>	329
Una lenta eutanasia	330

I. LECTURAS

MEDIANERO BORGIANO

Mi amigo Raúl Santana, y yo era chico, hace muchos años, me contó un encuentro con Jorge Luis Borges. Cacho Santana trabajaba entonces en una carpintería ubicada a pocos metros de la Biblioteca Nacional que, en aquella época, estaba sobre la calle México. Borges pasaba todos los días por la puerta de la carpintería. Iba a la BN. A veces se detenía a charlar con Cacho y Horacio Pilar (otro gran poeta que supo de la madera). Un día Santana le lee un poema que había escrito, autobiográfico (si esto es posible). Un buen poema, según creo. Lo transcribo:

FOTOGRAFÍA¹

Estoy mirando la foto de un viejo verano:
hay un riacho, atrás montañas,
hay una piedra grande que parte en dos
la corriente del río;
Sobre la piedra mi madre me abraza
con los ojos encogidos porque molesta el sol;
está diciéndome algo y no recuerdo qué.

Nunca terminamos de estar del todo
pero aquí estamos,
en esta fragmentación de un verano:
las manos se pierden en el bolsillo
y mis ojos fijos en la corriente;
sólo faltó el fotógrafo y todo a sus espaldas,
precisamente lo que yo veía:
árboles, montañas,
el lagarto que se ocultó bajo una piedra.

Este cartón donde mis ojos se mueven
hoy es remoto
y aunque me vea,
ya ni reconozco
qué interrogan esos ojos perdidos en el agua;
tampoco dejó huella tu mano que me toma del hombro.

No obstante:
he puesto cada día alguna palabra tuya
en esta exigua cantidad de mundo que sale
de mis labios;
y en medio de mi propia voz
alguna vez tuve miedo por la potencia de tu voz;
por desafecto, soledad, confusión de estar vivo,
con una punta que empieza mucho antes,
hundida para mí en un cono de sombras
que siempre reaparece.

¹ Raúl Santana, *Gramática de la fuga*, Miguel Gómez ediciones, Málaga, 2010, pp. 29-30

Tus manos, mi cuerpo, las fotos.
Hoy, aun faltando la copa quiero brindar,
aunque sea una fiesta donde no nos invitaron.

Borges le pide que lo lea de nuevo. Según dicen, era costumbre. Cacho lo hace.

—Me preguntaba —comenta Borges— cómo iba usted a cerrar la inmensidad que había abierto.

—¿Sí? —murmura Santana.

—Y lo cierra muy bien, joven —prosigue Borges—. El sol se esconde, el lagarto se desliza bajo una piedra, las manos se refugian en los bolsillos...

Hace pocos años festejé algún otro de “mis unánimes cumpleaños”. Cacho se encontraba entre mis invitados. Desde que había mencionado aquel encuentro (me contó muchos otros, dicho sea de paso) habían pasado más de treinta años. Le dije que él no tenía ni idea de la importancia que había tenido en mí aquella anécdota y hasta qué punto me había marcado. Cacho se sorprendió. Y yo continué:

—Me enseñó a leer, por segunda vez.

—¿Cómo es eso Carlitos? —se burló Cacho.

—Me enseñó a leer unidades mayores —dije como pude, como me salió en el momento. Articularlas. Componerlas. Me enseñó cómo se aborda un artículo y cómo se escribe, también. Tal vez es la misma cosa: leer, escribir.

Cacho me agradeció mucho, vivamente. Estaba quizá emocionado, sin dejar de estar sorprendido.

¡TE PARTIRÉ DEMONIOS EN DOS!

En la vía de la gran histeria, el exorcismo nos provee de imágenes que fueron propias de fines del siglo XIX y con las que se encontró Freud: el arco de círculo, la representación antitética del abrazo del coito, la levitación, el goce, la penetración del demonio en el cuerpo, la posesión –para decirlo directamente–.

El grupo escultórico de Bernini, El éxtasis de Santa Teresa, se halla en dirección inversa, aunque en la época se sabía claramente de qué se trataba.

PRECARIEDADES SIMBÓLICAS*

Seamos discretos, civilizados, en la descripción: la chica fue a hablar por teléfono. Es una frase hecha, trillada y antigua. El caso es que no solo se retiró para hablar por teléfono tranquila: la notebook está allí, y ella está entonces doblemente conectada.

Menos eufemísticamente: no larga la computadora ni para ir al baño. Y, además, nada le alcanza: Internet y teléfono. El goce, nos dice claramente, no se acota.

Por lo demás, es notable la confluencia pulsional: el ojo y el oído, para no hablar del resto. Y esto mismo nos lleva a la idea de coito: los cinco sentidos, como en el acto sexual, están en juego.

Quizá de allí pueda deducirse una inhibición de funciones, dado que se interceptan, se superponen.

¿Y si estuviera rompiendo con el novio? ¿O si fuera tartamuda? Los cortes de la cinta excrementicia, si es el caso, concurrirían en el asunto.

El placer de la micción y/o la defecación se interfiere con las ondas de la doble comunicación (que podría, finalmente, ser una, si se tratara de un solo y mismo interlocutor). Hay mucho de fálico, pero sustancialmente invisible.

La imagen es hasta sadiana: Internet en la *toilette*. ¿Qué le estarán transmitiendo? ¿De qué adoctrinamiento se tratará?

Imaginemos el otro lado: alguien pregunta: ¿Qué estás haciendo? O aun: ¿Estás ocupada? Y ella se hace pis, quizás, por él. La seducción se conjuga en el erotismo uretral. Todo resuena, consuena.

No dejemos de observar el agujero negro por donde la cosa se va, la red cloacal. Internet nos lleva tanto tiempo como queramos darle y disponerle.

El cuerpo en cuestión aquí, en esta imagen, es tan portátil como la notebook y el celular.

La soledad –pero tratemos de evitar ser cursis– es evidente, no hay que subrayarla.

Ahora bien, las dos manos ocupadas: ¿cómo va a limpiarse? Y entonces caemos en la cuenta de que esta imagen podría ser un rebus, la imagen de un sueño. El resto diurno, novelemos un poco, se hallaría en un juego de cartas: el llamado “culo sucio”.

Por último, Walter Benjamin –sabiendo que pensaba con imágenes, que sus imágenes magistrales eran conceptos plásticos, deducciones, síntesis– hubiera hecho una fiesta de esta fotografía. La porosidad, que había recogido de Nápoles, reina, campea. No hay privado, no hay público.

Estrellas y la moda de la astrología.

La astrología, siempre de moda, está otra vez de moda. Es probable que su vigencia no termine nunca, o termine con el Hombre mismo, cuando la raza humana ya no exista para contemplar las estrellas.

Fue Alejandro Magno, en su campaña a Persia, en el siglo IV a.c., quien trajo los signos del zodíaco a Occidente, desde Babilonia, y también a Zoroastro y otras leyendas y religiones, creencias.

El mundo de aquella época, para caracterizarlo muy sucintamente, era finito y el Yo no se oponía a él, como ocurre muchos siglos después, en el Renacimiento. El Yo formaba parte del mundo y, por tanto, las fuerzas que actuaban sobre la Tierra, obviamente, actuaban sobre él.

Los planetas eran entonces dioses de precisión inexplicable. Eran dioses que tenían nombres y significaciones, el Amor, la Guerra, o el Viento. Su fuerza, por aquella época lejana, no se sabía aun de atracción, era semántica.

* Este artículo fue publicado en: www.elsigma.com/, el 09 de Abril de 2011.

La física moderna hizo masa de aquellos dioses. Una estrella puede tener más o menos densidad que otra, más masa o atracción, pero no tiene ni más ni menos sentido que cualquiera otra. Su gravedad, hoy, sobre los seres que somos, quizás exista, aunque esto solo pueda pensarse en las más infinitesimales magnitudes que puedan imaginarse, pero en ningún caso podría tratarse de una influencia semántica. Su gravedad depende pura y exclusivamente de una fuerza que a la vez unifica y silencia a los astros y el espacio.

¿Por qué persisten, entonces, estas creencias? ¿Por qué vuelven, se actualizan, y con tanto público consumidor?

Alexandre Koyré ha dicho que la brujería, las creencias mágicas, pululan en las épocas de transición, cuando la humanidad cambia de paradigma. En esos casos, no sabemos a qué santo encomendarnos. No tenemos ya en qué creer. Así ocurrió en el transito entre la Edad Media y el Renacimiento, la Modernidad. Puede ser que hoy estemos frente a otro cambio de paradigma.

Estrellas y mediáticos.

Fue Roberto Galán, un verdadero precursor, quien inició una televisión que trajo a la pantalla chica a las personas comunes y corrientes, al común de la gente. Hoy, lo que Galán inició llegó, derivó en Gran Hermano o los *realitys shows*. *Si lo sabe cante es*, en algunos aspectos y saltando etapas, el antecedente de la televisión actual. Recordemos al pasar, y no azarosamente, que Galán fue secretario privado de Juan Domingo Perón. El peronismo de Roberto Galán recaló en la televisión, en su aporte creador, en un torrente innovador.

La televisión de los años de Galán, los sesenta y setenta particularmente, eran de actores y actrices, de series importadas, norteamericanas, de algunos teleteatros, algo de fútbol (no mucho). Aquella televisión no mostraba ni por asomo la fase de antropofagia, de autofagia, que hoy en día la caracteriza. No volvía en media vuelta sobre sí misma para comerse, y comentarse al infinito y en espejo, para fagocitar una y otra vez dos o tres programas de base, de gran audiencia, y que constituyen el estándar.

Con Galán circulaba algo que terminaba ahí. Hacía pura irrupción. En cambio, los mediáticos actuales son decididamente otra cosa.

Si hubiera que ubicar esto en un esquema simple, los mediáticos han tomado en parte el lugar de los actores, que a su vez han tomado (algunos al menos, unos pocos privilegiados) lugar en la actividad política. Se trata, se ve, de un corrimiento interesante. ¿Qué lo produjo? Se ha dicho que una de las causas se encuentra en la expansión de la televisión por Cable. La televisión abierta, a la que nos estamos refiriendo aquí, se vulgarizó, se empobreció en función de una repartición del mercado muy notable, clara. Esto, por supuesto, no explica lo qué pasó del lado de la política.

A tierra: ciudades esquivas al cine y viajes virtuales.

Hemos visto Venecia en decenas de films. Últimamente, en *El turista*, con Johnny Deep y Angelina Jolie. Hace años en *Venecia rojo shocking*, con Donald Sutherland en el papel protagónico, o *Muerte en Venecia*, sobre libro de Thomas Mann y dirección de Luchino Visconti; y en muchas otras. Quizás, antes de visitarla por primera vez, pensaríamos que no va a sorprendernos, que ya conocemos bastante de ella. Sin embargo, Venecia nos sorprende e impacta por varias razones. Caminando por sus veredas, se escuchan conversaciones lejanas. Inaudibles en cualquier otra ciudad. En Venecia no hay motores. No circulan autos, ni, si se atiende a las oposiciones, peatones. Cuando se quiere presentar un nuevo modelo de auto y promocionarlo, este es llevado en lancha por el Gran Canal.

Venecia tiene mucho de imagen onírica. No es una ciudad hecha linealmente, en cuadrículas, o en perspectiva (lo mismo ocurre con la medieval basílica de San Marcos, paradigma de La Serenísima), es circular como la imagen en el sueño. Venecia

engloba, nos circunda. Y esto no solo porque sea la ciudad de nuestros sueños. Circular y cerrada, montada sobre millares de pilares en la laguna, nos rodea. Y por eso es tan fácil perderse en ella. Más que en cualquier otro sitio, somos paisaje.

Estos datos, esta descripción, son más o menos intransmisibles en un film.

Concluyamos con una anécdota que, como muchas otras, si no es cierta merecería serlo. Virulazó, un gran bailarín de tango argentino, viaja a Venecia contratado para filmar algunas escenas en una película. En cuanto sus amigos caen en la cuenta de que solo había salido del hotel en el que se encontraban para trabajar en la filmación, van a buscarlo a su habitación. Lo encuentran tomando mate, sentado y en camiseta, mirando por la ventana.

—¿No te das cuenta que estás en una de las ciudades más conocidas y fascinantes del mundo? ¿Qué hacés acá encerrado? —le reprocha uno.

—Cayate, iparece la Chacarita inundada! —describe Virulazó a modo de respuesta.

Venecia tiene, en efecto, algo muerto, congelado en el siglo XII. Su carnaval es frío y violáceo. No se trata tanto de un festejo como del desfile de una época —trajes, máscaras— que recuerda su lugar pasado en la ciudad pero no lo reclama.

Berlín fue una ciudad asiduamente bombardeada durante la IIa. Guerra Mundial. Muchos de los monoblocks que actualmente se emplazan sobre ella son producto de su reconstrucción. Rapidez y bajos costos seguramente se conjugaron aquí. Este tipo de construcción es huella de un pasado aun no tan lejano. Desde una de las alas del palacio de Charlottenburg, por ejemplo, se ven monoblocks. Desde la famosa torre de Alexander Platz, obviamente, muchísimos más; al este, al oeste.

Yendo y viniendo —hace falta, creo, hacer el trayecto dos veces para advertir de qué se trata— en tren desde el aeropuerto observamos decenas y centenas de barrios de monoblocks. La influencia soviética se siente, se halla presente.

En el centro de Berlín hay monoblocks tanto como en los suburbios. Pero una clara señal nos permite distinguirlos: los monoblocks del centro no presentan *graffitis*, ni dibujos, ni pintadas de ninguna índole.

La señal del paso de una localidad a otra es un sistema de símbolo cero.

Hemos visto París en cientos de películas. Una primera visita es muy emocionante, emotiva. Si no nos retrae a nuestros ancestros europeos, nos remite a los ensueños a los que nos arrastró el cine cuando fuimos chicos. Más de un turista ha llorado frente a la torre Eiffel (con menos frecuencia, frente al Lido o *Le lapin agile*). Pero hay algo que escapa también en esta ciudad a la captura fílmica o fotográfica: está hecha imitando, si se quiere verlo así, las capas de una cebolla. La ciudad, a medida que fue creciendo extendió sus fortificaciones, que la rodeaban siempre en círculo. Actualmente, el periférico —una autopista circular, que puede multiplicar nuestro trayecto si la tomamos en dirección inversa— es, podría decirse, la muralla final. Más allá se encuentra *la Cité* y sus peligros.

No sabremos nunca cuánto debe Freud a esas capas de cebolla en sus primeras exploraciones sobre la resistencia y la represión. El París de Charcot tiene algún lugar en la teoría —la geografía— del aparato psíquico.

Cinco minutos en auto saliendo de Praga y otra vez los monoblocks y la rutina estalinista. Praga es una ciudad relativamente pequeña, con su castillo kafkiano y su puente Carlos V, lleno de figuras, estatuas, alguna parcialmente pulida por las manos humanas (como observan las guías turísticas). Pero Praga, no obstante su encanto, tiene un algo de Disneylandia. No porque sus torres sean parecidas a la señal del Disney Channel (o, más probablemente, lo inverso): es como un artificio entretenido, una ciudad isla, un antiguo espectáculo, montada sobre otro paisaje urbano.

Cada ciudad tiene su rasgo característico, su trazo unario. En un viaje de quince minutos, desde el aeropuerto al centro, ya se observa la unicidad de una ciudad. Y esto solo ya justifica el viaje.

Estambul: hay menos films de los que se supone sobre El expreso de Oriente: tres o cuatro, a lo sumo. En general, tampoco hay muchos films sobre esta ciudad. *Topkapi*, quizá sea la más recordada. *Mirta, de Liniers a Estambul*, entre nosotros.

En el caso de la vieja Constantinopla, la pantalla grande no puede recoger, sobre todo, y para ir al punto, la presencia impactante, masiva, de la religión. El turista no dejará nunca de ser un *flaneur* sorprendido en su distraído paseo por el llamado –se produce desde los minaretes y en horarios diferentes según un cálculo que ataña a los religiosos– a la oración. Y los viernes verá que las Mezquitas –su interior, su construcción, representa el cielo y la tierra– no dan abasto, y la gente ora, en dirección a La Meca –orientados por la Mihrab–, en la vereda y hasta en la calle.

Estambul está dividido en dos por el estrecho del Bósforo. Una parte es asiática y otra, una región comparativamente pequeña, europea. Del mismo modo, Turquía es básicamente un país musulmán pero con un régimen político europeo. Su encabalgamiento entre dos mundos escapa a toda cámara, al mejor cineasta¹.

No se puede aprehender el olor de los mercados ni el sol nos quema, decía Alejo Carpentier, cuando estamos tras la ventanilla de un ómnibus. En muchos casos, la imagen no alcanza.

Notas

1.- El Facebook, los buscadores: En el Gran Bazar, en Estambul, Turquía, se extienden cuadras y cuadras de pequeñas tiendas; una al lado de la otra. Los vendedores ofrecen té dulce, verde, y hablan castellano antiguo (ladino), ocasionalmente. Todos ofrecen sus mercancías, de manera elegante y, a la vez, urgida. Igual que aquí existe el Nescafé.

ZAPPING VI. NUEVOS FLANEURS*

Confluencia de instintos. Seamos discretos, civilizados, en la descripción: la chica fue a hablar por teléfono. Es una frase hecha, trillada y antigua. El caso es que no solo se retiró para hablar por teléfono tranquila: la notebook está allí, y ella está entonces doblemente conectada. Menos eufemísticamente: no larga la computadora ni para ir al baño. Y, además, nada le alcanza: Internet y teléfono. El goce, nos dice claramente, no se acota. Por lo demás, es notable la confluencia pulsional: el ojo y el oído, para no hablar del resto. Y esto mismo nos lleva a la idea de coito: los cinco sentidos, como en el acto sexual, están en juego. Quizá de allí pueda deducirse una inhibición de funciones, dado que se interceptan, se superponen. ¿Y si estuviera rompiendo con el novio? ¿O si fuera tartamuda? Los cortes de la cinta excrementicia, si es el caso, concurrirían en el asunto.

El placer de la micción y/o la defecación se interfiere con las ondas de la doble comunicación (que podría, finalmente, ser una, si se tratara de un solo y mismo interlocutor). Hay mucho de fálico, pero sustancialmente invisible. La imagen es hasta sadiana: Internet en la toilette. ¿Qué le estarán transmitiendo? ¿De qué adoctrinamiento se tratará? Imaginemos el otro lado: alguien pregunta: ¿Qué estás haciendo? O aún: ¿Estás ocupada? Y ella se hace pis, quizás, por él. La seducción se conjuga en el erotismo uretral. Todo resuena, consuena. No dejemos de observar el agujero negro por donde la cosa se va, la red cloacal. Internet nos lleva tanto tiempo como queramos darle y disponerle. El cuerpo en cuestión aquí, en esta imagen, es tan portátil como la notebook y el celular. La soledad –pero tratemos de evitar ser cursis– es evidente, no hay que subrayarla. Ahora bien, las dos manos ocupadas: ¿cómo va a limpiarse? Y entonces caemos en la cuenta de que esta imagen podría ser un rebús, la imagen de un sueño. El resto diurno, no velemos un poco, se hallaría en un juego de cartas: el llamado "culo sucio". Por último, Walter Benjamin –sabiendo que pensaba con imágenes, que sus imágenes magistrales eran conceptos plásticos, deducciones, síntesis– hubiera hecho una fiesta de esta fotografía. La porosidad, que había recogido de Nápoles, reina, campea. No hay privado, no hay público.

Estrellas y la moda de la astrología. La astrología, siempre de moda, está otra vez de moda. Es probable que su vigencia no termine nunca, o termine con el Hombre mismo, cuando la raza humana ya no exista para contemplar las estrellas.

Fue Alejandro Magno, en su campaña a Persia, en el siglo IV a.c., quien trajo los signos del zodíaco a Occidente, desde Babilonia, y también a Zoroastro y otras leyendas y religiones, creencias. El mundo de aquella época, para caracterizarlo muy sucinta- mente, era finito y el Yo no se oponía a él, como ocurre muchos siglos después, en el Renacimiento. El Yo formaba parte del mundo y, por tanto, las fuerzas que actuaban sobre la Tierra, obviamente, actuaban sobre él. Los planetas eran entonces dioses de precisión inexplicable. Eran dioses que tenían nombres y significaciones, el Amor, la Guerra, o el Viento. Su fuerza, por aquella época lejana, no se sabía aun de atracción, era semántica. La física moderna hizo masa de aquellos dioses. Una estrella puede tener más o menos densidad que otra, más masa o atracción, pero no tiene ni más ni menos sentido que cualquiera otra. Su gravitación, hoy, sobre los seres que somos, quizás exista, aunque esto solo pueda pensarse en las más infinitesimales magnitudes que puedan imaginarse, pero en ningún caso podría tratarse de una influencia semántica. Su gravitación depende pura y exclusivamente de una fuerza que a la vez unifica y silencia a los astros y el espacio. ¿Por qué persisten,

* Faig, Carlos: *Zappings*, Ricardo Vergara ed., Bs. As., 2013, pp. 74-82.

entonces, estas creencias? ¿Por qué vuelven, se actualizan, y con tanto público consumidor? Alexandre Koyré ha dicho que la brujería, las creencias mágicas, pululan en las épocas de transición, cuando la humanidad cambia de paradigma. En esos casos, no sabemos a qué santo encomendarnos. No tenemos ya en qué creer. Así ocurrió en el tránsito entre la Edad Media y el Renacimiento, la Modernidad. Quizá estemos hoy frente a otro cambio de paradigma.

Estrellas y mediáticos. Fue Roberto Galán, un verdadero precursor, quien inició una televisión que trajo a la pantalla chica a las personas comunes y corrientes, al común de la gente. Hoy, lo que Galán inició, llegó, derivó en Gran Hermano o los realitys shows. "Si lo sabe cante" es, en algunos aspectos y saltando etapas, el antecedente de la televisión actual. Recordemos al pasar, y no azarosamente, que Galán fue secretario privado de Juan Domingo Perón. El peronismo de Roberto Galán recaló en la televisión, en su aporte creador, en un torrente innovador. La televisión de los años de Galán, los sesenta y setenta particularmente, eran de actores y actrices, de series importadas, norteamericanas, de algunos teleteatros, algo de fútbol (no mucho). Aquella televisión no mostraba ni por asomo la fase de antropofagia, de autofagia, que hoy en día la caracteriza. No volvía en media vuelta sobre sí misma para comerse, y comentarse al infinito y en espejo, para fagocitar una y otra vez dos o tres programas de base, de gran audiencia, y que constituyen el estándar. Con Galán circulaba algo que terminaba ahí. Hacía pura irrupción. En cambio, los mediáticos actuales son decididamente otra cosa. Si hubiera que ubicar esto en un esquema simple, los mediáticos han tomado en parte el lugar de los actores, que a su vez han tomado (algunos al menos, unos pocos privilegiados) lugar en la actividad política. Se trata, se ve, de un corrimiento interesante. ¿Qué lo produjo? Se ha dicho que una de las causas se encuentra en la expansión de la televisión por Cable. La televisión abierta, a la que nos estamos refiriendo aquí, se vulgarizó, se empobreció en función de una repartición del mercado muy notable, clara. Esto, por supuesto, no explica lo qué pasó del lado de la política.

A tierra: ciudades esquivas al cine y viajes virtuales. Hemos visto Venecia en decenas de films. Últimamente, en El turista, con Johnny Deep y Angelina Jolie. Hace años en Venecia rojo shocking, con Donald Sutherland en el papel protagónico, o Muerte en Venecia, sobre libro de Thomas Mann y dirección de Luchino Visconti; y en muchas otras. Quizá, antes de visitarla por primera vez, pensaríamos que no va a sorprendernos, que ya conocemos bastante de ella. Sin embargo, Venecia nos sorprende e impacta por varias razones. Caminando por sus veredas, se escuchan conversaciones lejanas. Inaudibles en cualquier otra ciudad. En Venecia no hay motores. No circulan autos, ni, si se atiende a las oposiciones, peatones. Cuando se quiere presentar un nuevo modelo de auto y promocionarlo, este es llevado en lancha por el Gran Canal. Venecia tiene mucho de imagen onírica. No es una ciudad hecha linealmente, en cuadrículas, o en perspectiva (lo mismo ocurre con la medieval basílica de San Marcos, paradigma de La Serenísima), es circular como la imagen en el sueño. Venecia engloba, nos circunda. Y esto no solo porque sea la ciudad de nuestros sueños. Circular y cerrada, montada sobre millares de pilares en la laguna, nos rodea. Y por eso es tan fácil perderse en ella. Más que en cualquier otro sitio, somos paisaje. Estos datos, esta descripción, son más o menos intransmisibles en un film. Concluyamos con una anécdota que, como muchas otras, si no es cierta merecería serlo. Virulazo, un gran bailarín de tango argentino, viaja a Venecia contratado para filmar algunas escenas en una película. En cuanto sus amigos caen en la cuenta de que solo había salido del hotel en el que se encontraban para trabajar en la filmación, van a buscarlo a su habitación. Lo encuentran tomando mate, sentado y en camiseta, mirando por la ventana. –¿No te das cuenta que estás en una de las ciudades más conocidas y fascinantes del mundo? ¿Qué hacés acá encerrado? –le reprocha uno.

Cayate, iparece la Chacarita inundada! –describe Virulazo a modo de respuesta. Venecia tiene, en efecto, algo muerto, congelado en el siglo XII. Su carnaval es frío y violáceo. No se trata tanto de un festejo como del desfile de una época –trajes, máscaras– que recuerda su lugar pasado en la ciudad pero no lo reclama. Berlín fue una ciudad asiduamente bombardeada durante la IIa. Guerra Mundial. Muchos de los monoblocks que actualmente se emplazan sobre ella son producto de su reconstrucción. Rapidez y bajos costos seguramente se conjugaron aquí. Este tipo de construcción es huella de un pasado aun no tan lejano. Desde una de las alas del palacio de Charlottenburg, por ejemplo, se ven monoblocks. Desde la famosa torre de Alexander Platz, obviamente, muchísimos más; al este, al oeste. Yendo y viniendo – hace falta, creo, hacer el trayecto dos veces para advertir de qué se trata– en tren desde el aeropuerto observamos decenas y centenas de barrios de monoblocks. La influencia soviética se siente, se halla presente. En el centro de Berlín hay monoblocks tanto como en los suburbios. Pero una clara señal nos permite distinguirlos: los monoblocks del centro no presentan graffitis, ni dibujos, ni pintadas de ninguna índole. La señal del paso de una localidad a otra es un sistema de símbolo cero. Hemos visto París en cientos de películas. Una primera visita es muy emocionante, emotiva. Si no nos retrae a nuestros ancestros europeos, nos remite a los ensueños a los que nos arrastró el cine cuando fuimos chicos. Más de un turista ha llorado frente a la torre Eiffel (con menos frecuencia, frente al Lido o Le lapin agile). Pero hay algo que escapa también en esta ciudad a la captura fílmica o fotográfica: está hecha imitando, si se quiere verlo así, las capas de una cebolla. La ciudad, a medida que fue creciendo extendió sus fortificaciones, que la rodeaban siempre en círculo. Actualmente, el periférico –una autopista circular, que puede multiplicar nuestro trayecto si la tomamos en dirección inversa– es, podría decirse, la muralla final. Más allá se encuentra la Cité y sus peligros. No sabremos nunca cuánto debe Freud a esas capas de cebolla en sus primeras exploraciones sobre la resistencia y la represión. El París de Charcot tiene algún lugar en la teoría –la geografía– del aparato psíquico. Cinco minutos en auto saliendo de Praga y otra vez los monoblocks y la rutina estalinista. Praga es una ciudad relativamente pequeña, con su castillo kafkiano y su puente Carlos V, lleno de figuras, estatuas, alguna parcialmente pulida por las manos humanas (como observan las guías turísticas). Pero Praga, no obstante su encanto, tiene un algo de Disneylandia. No porque sus torres sean parecidas a la señal del Disney Channel (o, más probablemente, lo inverso): es como un artificio entretenido, una ciudad isla, un antiguo espectáculo, montada sobre otro paisaje urbano. Cada ciudad tiene su rasgo característico, su trazo unario. En un viaje de quince minutos, desde el aeropuerto al centro, ya se observa la unicidad de una ciudad. Y esto solo ya justifica el viaje.

Hay menos films de los que se supone sobre El expreso de Oriente: tres o cuatro, a lo sumo. En general, tampoco hay muchos films sobre Estambul. Topkapi, quizá sea la más recordada. Mirta, de Liniers a Estambul, entre nosotros. En el caso de la vieja Constantinopla, la pantalla grande no puede recoger, sobre todo, y para ir al punto, la presencia impactante, masiva, de la religión. El turista no dejará nunca de ser un flaneur sorprendido en su distraído paseo por el llamado –se produce desde los minaretes y en horarios diferentes según un cálculo que ataña a los religiosos– a la oración. Y los viernes verá que las Mezquitas –su interior, su construcción, representa el cielo y la tierra– no dan abasto, y la gente ora, en dirección a La Meca –orientados por la Mihrab–, en la vereda y hasta en la calle. Estambul está dividido en dos por el estrecho del Bósforo. Una parte es asiática y otra, una región comparativamente pequeña, europea. Del mismo modo, Turquía es básicamente un país musulmán pero con un régimen político europeo. Su encabalgamiento entre dos mundos escapa a toda cámara, al mejor cineasta⁽¹⁾. No se puede aprehender el olor de los mercados ni el sol

nos quema, decía Alejo Carpentier, cuando estamos tras la ventanilla de un ómnibus. En muchos casos, la imagen no alcanza.

Notas

1.- El Facebook, los buscadores: En el Gran Bazar, en Estambul, Turquía, se extienden cuadras y cuadras de pequeñas tiendas; una al lado de la otra. Los vendedores ofrecen té dulce, verde, y hablan castellano antiguo (ladino).

MADAME BOVARY*

Ficha técnica

Título: Madame Bovary

Año: 1991

Dirección: Claude Chabrol.

Reparto: Isabelle Huppert, Jean-François Balmer, Christophe Malavoy, Lucas Belvaux, Jean Yanne.

Fotografía: Jean Rabier

Música: Mitthieu Chabrol.

Duración: 131 minutos.

Origen: Francia.

Sinopsis

El clásico de Gustave Flaubert relata el matrimonio de un médico rural con la hija de un granjero. En apariencia constituyen una familia normal. Y hasta tienen una hija. Pero, a poco andar, la insatisfacción de la señora Bovary echa todo por tierra.

Comentario

Gustave Flaubert –autor de la célebre novela sobre la que se basa el film que nos ocupa–, y toda una literatura, repite incansablemente una verdad: no hay relación sexual. Permítasenos comenzar este comentario con un tal epígrafe.

Se dice corrientemente que un libro es siempre más que la película que lo recrea. La obra escrita supera ampliamente la imagen. Si Stephen King abomina de los films que han hecho de sus novelas, casi seguramente Flaubert detestaría la realización de Chabrol. Pero, ¿qué pierde el texto llevado a imágenes? Por supuesto, y en primer lugar, riqueza. Sobre todo, detalles. La tabaquera que se engancha (cae desde otro vehículo) en el carroaje de los Bovary, cuando vuelven de la fiesta en el castillo, no figura en la película. Pero esto no es más que un ejemplo. Extensas, minuciosas descripciones, con nombre y apellido, por decirlo así, faltan. De todas estas ausencias, omitidas en la suerte de resumen que presenta el film, señalo especialmente una: la visita al monumento del hombre que visita su tumba.

–“Luis de Brézé, señor de Breval y de Montchauvet, conde de Maulevrer, barón de Mauny, chambelán del rey, muerto el 23 de junio de 1531, un domingo, como reza la inscripción y, por debajo, ese hombre que se dispone a bajar a la tumba, figura exactamente él mismo...” –instruye el guía, a Emma y León, más que urgidos o desatentos, anticipados.

La pareja asiste en la catedral de Rouen a una representación de la nada.

No sería desaconsejable que el espectador interesado visite el sitio de L'orangerie en Internet. Allí *Les nymphéas* –Las ninfas, cuadro de Claude Monet, semicircular, nos envuelve–, como decía Alexandre Baricco, representa, muestra la nada. Luego, puede dedicarse (no ya tan tranquilamente) a disfrutar del film.

Claude Chabrol, impecable y prolíjo, no agrega nada. Si se puede reprochar a este director que ha perdido cigarros en el camino, hay que admitir, en cambio, que no

* Carlos Faig, *Dieciséis films comentados*, Ricardo Vergara ed., Bs.As., 2013, pp. 82-85.

añadió nada. No aggiornó el guión. Los personajes son creíbles y están a la altura de la época. Tampoco se hallan tan lejos de los que, supongo, el lector recrea en su imaginación cuando lee *Madame Bovary*.

Cambiemos ahora de vía. La novela de Flaubert dio origen a un concepto psicológico: el bovarismo. Inicialmente este término fue acuñado por Jules de Gaultier en *Le Bovarysme, la psychologie dans l'oeuvre de Flaubert*, 1892. ¿Qué describe este concepto? Para algunos autores se trata de enamorarse del amor, idealizarlo⁽¹⁾. Enamorarse del amor es enamorarse de nadie, de nada en particular. El amor abstracto no tiene un objeto al que dirigirse, y si lo encuentra no le otorga mayor consistencia. Para otros autores se trata de vivir apresado por una ilusión, presa de algo que no existe. Y, por último, una tercera forma de bovarismo se produce como manifestación de una personalidad esquizoide. El sujeto se cree otro que el que es. La nada campea.

—“La Bovary, c'est moi” —enfatizaba Flaubert, harto de que le preguntaran la identidad real de la heroína, a quien querían reconocer como el modelo vivo de su novela.

—“Yo la imaginé. No existe” —vociferaba el autor.

Muerto el matrimonio Bovary, el film —la novela— liquida todo. Ninguna de las historias que desarrolla deja nada. No hay herencia. Ni marca ni huella. Todo pasa sin dejar rastros. La casa de los Bovary termina por rematarse, los muebles se venden. El poco dinero que se obtiene, saldadas las deudas, se disipa. La hija, la niña Bovary, queda a la deriva. Inicialmente recalca en la casa de su abuela paterna, que poco después fallece. Huérfana y a la buena de Dios seguirá sus días en un taller de costura, una fábrica. La historia previa la devasta, pero hasta cierto punto no la concierne. Su vida será ajena al autor de *Madame Bovary*.

Flaubert pinta sus caracteres sobre ese fondo presente y futuro de nada. Si hubiera extraído “el personaje” sería un freudiano *avant la lettre*. Podría haber(se) interpretado: Emma, ella, quiere cagar más alto que el culo, por ejemplo.

—Y ahí, vea usted, no hay culo. Precisamente.

Una última recomendación al espectador (y al lector, por qué no). En un congreso de la Escuela Freudiana de París (Aix-en-Provence), en 1971⁽²⁾ Lacan enuncia una tesis: las mujeres en Balzac (en su obra, se entiende, y puesta a parte Eugénie Grandet) son indefendibles (indefendables, y el francés tiene lo suyo). La tesis quedó ahí. Es poco conocida. Se perdió en el tiempo. Valdría la pena intentar una comparación entre Emma y la mujer balzaciana. Pero Balzac dejó tanta obra...

Notas

1.- cf., para una visión actual del tema, nuestro artículo *Zapping III*, esp. el apartado Descripción de las mal llamadas “putas de Internet”, en *elsigma.com*

2.- cf. *Lettres de l'école freudienne de Paris*, nº 9, París, 1972, p. 20.

COMENTARIO DE "SINFONÍA DE PRIMAVERA"*

Ficha técnica

Título original: Frühlingssinfonie

Año: 1983

Duración: 104 min.

Director: Peter Schamoni

Guión: Peter Schamoni

Música: Robert Schumann, Herbert Grönemeyer

Productora: Allianz Filmproduktion / Schweizer Fernsehen DRS / ZDF / ORF

Género: Drama/ Biográfico. Siglo XIX.

Fotografía: Gérard Vandenberg

Reparto:

Herbert Grönemeyer (cantante pop famoso de Alemania),

Nastassja Kinski,

Rolf Hoppe,

Marie Colbin,

André Heller,

Margit Geissler,

Wolfgang Greese,

Edda Seippel

Sinopsis

La película narra la historia del compositor del siglo XIX Robert Schumann y su mujer, la pianista Clara Wieck. Su tormentoso matrimonio fue destruido a causa de la fama y el poder de la música.

Comentario

Sinfonía de primavera relata la vida de Schumann. Particularmente, aborda la relación de Schumann con la familia Wieck. Clara Wieck fue la mujer de Schumann, y su padre el primer profesor de piano del músico. El drama se desarrolla alrededor de la oposición del padre de Clara al casamiento de su hija con su ex alumno. El pedido de mano es llevado a juicio. La corte falla a favor del músico. Concomitantemente, el film va haciendo hincapié en la parálisis que sufría Schumann. Una parálisis de la mano derecha que comprometía al dedo mayor y el índice. Esta afección llega al punto de que el médico que lo atendía, el doctor Reuter, le aconseja que abandone la música. Esto ocurre cuando Schumann había adquirido ya una gran formación como pianista y compositor. Sobre el fondo de esta tragedia, Robert Schumann pide la mano de Clara, importantísima pianista de la época. Es un pedido, pues, a entender en su sentido más literal. Y, de alguna manera, el padre escucha este sentido. Finalmente, hay una pelea violenta entre padre e hija. El señor Wieck abandona la ciudad –después del juicio– llevándose consigo los ahorros de su hija y, también, su piano. Ya casados, los Schumann habitan un pequeño departamento. Sigue entonces que el padre de Clara decide devolver el piano a su hija. Clara corre a decírselo a Schumann y éste le responde que espera que el departamento no sea demasiado pequeño para albergar

* Carlos Faig, *Dieciséis films comentados*, Ricardo Vergara ed., Bs. As., 2013, pp. 47-51.

dos pianos. Esta comunicación, marcadamente agresiva, deja muy perturbada a Clara. Patentiza la idea de que su función era interpretar a Schumann; no ser pianista. No llegar a serlo nunca.

En presencia de la ficción, el espectador olvida que la actriz que interpreta a Clara no podría tocar el piano como ella. Alguien dobla las escenas. Y en estas ocasiones la cámara no enfoca más que las manos. Hace un close-up. La cámara nos presenta, pues, desde el "exterior" y en la construcción de la ficción, el objeto parcial, las manos. Este objeto es, efectivamente, focalizado, enfocado como parcial.

El padre de Clara irrumpre y trata de quebrar, de diversas maneras, la relación con Schumann. Algo hace que nos pongamos en su contra, así como nos ocurre con el padre de Kafka (del que hablaremos a continuación, en apéndice). Pero, al fin, la historia adquiere un sentido completamente distinto. Nos encontramos con un padre que intenta detener una amputación. La particular aparición de las manos como objeto parcial, habría que decir quizás "real" se ve recubierta y escondida por el vínculo amoroso entre Clara y Schumann. "El malo de la película" restituye, o lo intenta al menos, una cuestión decididamente especular y que hace al momento patológico en que el espacio virtual y el real devienen una sola y la misma cosa. Y esta, en efecto, es la causa quizás principal de la amputación, el daño corporal, sobre todo en los niños: se cortan, por ejemplo, una mano "de jugando".

La película, pues, puede interpretarse en el sentido de una inversión de la representación (la narración del film) en función del objeto (a). El agujero que este objeto produce permite ver la trama de todo ese mundo un poco del revés. Y, sobre todo, engulle los sentidos en juego de la escena cotidiana hacia otra escena.

LA CARTA AL PADRE, DE FRANZ KAFKA

La carta al padre, de Franz Kafka, nos presenta algo inmediatamente comprensible: las dificultades, el sufrimiento que padece Kafka en relación a su padre, Herman Kafka, un padre pintado como terrible, aplastante. Somos conducidos a entender, a comprender e intuir que los problemas de Kafka son resultado de esa presencia. Sobre el final, Kafka, a punto de morir, entrega una carta a su madre – símbolo del texto mismo– y le pide que se la entregue al padre. La madre toma la carta, se dirige hacia el padre, pero en el camino la rompe, la destruye. Cuando salimos de la obra y cerramos el libro, nos preguntamos: ¿cómo se escribió la obra? O bien, ¿cómo es posible que se la represente en teatro? (Hubo, en efecto, adaptaciones a teatro.)

¿Cómo es posible que hayamos visto la obra si la carta fue destruida? ¿Qué nos llegó de La carta al padre? Hasta el momento asistimos a una representación comprensible, que tocaba incluso nuestras fibras más íntimas y, a la vez, experimentábamos un sentimiento curioso y parojoal: ¿por qué sufrió tanto si tenía todo tan claro? Si Kafka era capaz de escribir su historia en el nivel en el que la escribía ¿por qué tal padecimiento? La carta se destruye. Ciertamente no es algo que sucede en el texto original. Es un efecto de la puesta, una adaptación. Sin embargo se autoriza en lo que fue la producción literaria de Kafka, retenida y hecha sin idea de hacerse pública. Probablemente él mismo la hubiera destruido si no hubiera muerto tan joven. Fue un amigo, Max Brod, quien hizo publicar sus escritos.

¿Qué ocurre cuando se rompe la carta? ¿De qué se trataba en lo que comprendíamos con tanta facilidad? ¿El texto nos hablaba de la comprensión que tenía Kafka de sus relaciones familiares? ¿O nos hablaba de por qué razón Kafka no podía entender esas relaciones? En este punto la representación, en el sentido de representación teatral y de representación lingüística, cambia de valor. No significa ya, ni representa en su valor de representación, la comprensión de Kafka sino el obstáculo que esta comprensión representa.

Algo similar, y concluyamos con esto, ocurre en el cuadro de Velázquez, Las Meninas. Hasta el momento en que nos detenemos en la presencia del pintor en el cuadro y su caballete, los reyes de España, los personajes de la corte, son sólo representaciones y no ofrecen dificultad alguna. Pero con el cuadro oculto toda la escena cambia de valor. Los personajes figuran como representantes de una representación que no conocemos. Aun la aparición de un espejo (donde se reflejan supuestamente los reyes) no refleja la escena. El cuadro interior al cuadro escapa al terreno de la representación (visual).

CUESTIÓN DE ANTIGUA DATA: LA DECLINACIÓN DEL PADRE

Dejando de lado la comida totémica (que ya había cuestionado severamente al padre), en su libro, *Edipo filósofo*, Jean-Joseph Goux (ed. Biblos, Buenos Aires, 1998), nos recuerda que en el siglo V antes de Cristo, en la antigua Grecia, se dio un período en que la autoridad paterna tambaleó severamente:

"Desde las leyes de Dracón el Estado sustituye al genos en el juicio de la responsabilidad individual, lo que trae aparejado la igualdad de individuos pertenecientes a generaciones diferentes. Se ha considerado que la liberación de los hijos respecto de su padre constituye un factor esencial de la transformación griega.³"

La nota 3 cita a un viejo conocido, Raymond de Saussure, *Le miracle grec; étude psychanalytique sur la civilisation hellénique*, París, Denoël, 1939; y a Gadamer. Este autor describe "una crisis de la imagen del padre" en tiempos de la sofística griega, y una "commoción de la autoridad paterna" (siglo V a. de C., en Atenas) (cf. *L'image du père dans le mythe et dans l'histoire*, París, PUF, 1983).

La referencia se encuentra en la página 97 del texto de Goux.

EL FETICHISSMO DE GUSTAVE FLAUBERT*

En ese texto leemos:

"Esa pasión que Flaubert consagra a los objetos y que en él llega indiscutiblemente hasta el fetichismo sexual⁵⁰".

Veamos la nota:

"De Louise Colet son sin duda las pantuflas que le inspiran los más vivos sentimientos. Y en un boceto de *Madame Bovary* leemos lo siguiente: "Menudencias: León toma un guante (considera eso audaz, el hecho se le sube a la cabeza). Hacer comprender que se mast... con ese guante y después, teniéndolo siempre en la mano, duerme con la cabeza posada encima de la almohada". Encontramos en las notas que Flaubert tomaba para su uso personal, y que J. Pommier y G. Leleu han reunido y colocado en primer término de su edición de *Madame Bovary, una nueva versión*, mil indicaciones brutales acerca de la forma en que una sensualidad se halla solicitada por las cosas."

La cita y la nota que reproducimos aquí en p. 271.

* Pontalis, J. B.: en *Después de Freud*, encontramos un interesante artículo, *La enfermedad de Flaubert* (Sudamericana, Buenos Aires, 1974, pp. 247-278).

EL HIATO DE LA DEMANDA

El doctor Geoffrey Braithwaite, *pendant* británico del doctor Bovary, reflexiona sobre su matrimonio con la fallecida Ellen: "A veces uno encuentra el panel, pero no sabe cómo abrirllo; otras veces, lo abre, pero la mirada sólo encuentra el esqueleto de una rata. Sin embargo, como mínimo le has echado una ojeada. Esa es la verdadera diferencia entre unas personas y otras: la que importa no es la que hay entre quienes tienen secretos y quienes no los tienen, sino la que separa a los que quieren saberlo todo y los que no. Yo afirmo que esta búsqueda es signo de amor."¹

¹ Julian Barnes, *El loro de Flaubert*, Anagrama, Barcelona, 6^a. ed., 1992, p. 154.

ARTE, PINTURAS II

Sueño y arte. En un punto, arte y teoría psicoanalítica concurren. Una buena cantidad de cuadros sirven de referencia a Freud y Lacan, ilustran sus desarrollos. ¿Dónde situar esta convergencia? La imagen onírica es un rebus. Al trabajar sobre el contenido latente, las asociaciones del sueño, llegamos a situar la imagen del sueño como un rebus (vale desde entonces como letra, enunciado, y no como imagen), y a localizar allí el deseo inconsciente. Una obra pictórica trabaja hasta cierto punto al revés. Ella misma es el contenido latente y el "rebus" pasa entonces a situarse del lado de la realidad. El arte muestra ángulos imprevistos de la realidad, la interpreta (aun cuando la interpretación y el comentario recaigan sobre la obra en un primer momento). Es la imagen real la que se transforma en marca y puede desde entonces leerse.

En este curso de cuatro clases, además del comentario de los cuadros y su ubicación en la producción de Lacan, vamos a intentar a demostrar que la ilustración estética tiene un peso en Lacan que no ha sido ubicado. La demostración girará entre un isomorfismo entre matema y arte. En algún sentido, el arte recrea en otro plano la captura pulsional, así como lo que del psicoanálisis escapa al concepto (que hace al tema de la transmisión, al matema "madre": el significante de la falta del Otro); reenvía a una pérdida cierta del punto de vista (que remite a la conexión de la belleza y la muerte).

Con el maestro Raúl Santana, dictaremos todos los lunes de enero a las 20 hs. un curso sobre las artes visuales en Lacan. Las imágenes de Arcimboldo, los jardines japoneses y el Maelstrom, servirán a la manera de Walter Benjamin, para reducir y simplificar al extremo la obra de Lacan, mediante imágenes conceptuales: el grupo combinatorio del (a), el tapón de las posiciones sexuales, y "Tà Pánta", la heterogeneidad.

LA CUESTIÓN DEL OBJETO: BATAILLE, LACAN. A PROPÓSITO DEL REPORTAJE A BATAILLE

La littérature et le mal, G. Bataille, Gallimard, 1957. Bataille examina sucesivamente a Emily Bronté, Baudelaire, Michelet, William Blake, Sade, Proust, Kafka, y Genet en este texto.

Un texto recomendable para el tema de la vinculación entre Bataille y Lacan: Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobre el ojo, golosina caníbal., José Assandri, ediciones el Cuenco de Plata, Bs. As., 2007.

Assandri cita largamente a Pascal Quignard, en pp. 135-136: "La invención central de Lacan, para mí, y para mí derivada directamente de la parte maldita de Bataille, es el objeto (a). Son nociones geniales en sus consecuencias. Se trata muy simplemente del objeto precioso que los humanoides sobrevivientes, un buen día, cerca de desaparecer eligieron dejar disimulados bajo tierra. La agalmatófora, en Grecia antigua, es lo que lleva en su corazón la imagen de alguien. Sé lo que es eso. Y para decirlo todo rápidamente Jacques Lacan es para mí tan poco intocable que no distingo entre Bataille y Lacan (por otra parte ellos son tan poco distinguibles que esposa e hija perdieron sus nombres propios durante muchos años). Admiro enormemente ese bi-pensamiento alimentado en los mismos ríos surrealistas que Benveniste o Mauss o Lévi-Strauss".

Le solitaire, Pascal Quignard, Flohic, París, 2001, p. 182. (Cit. por Assandri.)

Se halla en juego la noción de gasto inútil, lo que se pierde, de ahí un paso al goce...

CHARLA SOBRE “FREUD Y EL PSICOANÁLISIS”, JACQUES LACAN*

Se ha hablado de una mitología del psicoanálisis. ¿Qué opina usted de ello?

Son muy frecuentes los mitos que los psicoanalistas creían que debían reverenciar para hacerse admitir en la buena sociedad de hace algún tiempo, en la época en la que yo comencé la labor de disolver esos mitos.

Esto no significa que tales mitos no fueran vivos. La tradición lo prueba. Los mitos provienen de una cierta economía del placer. Pero van más allá. Lo que se llama Universidad, se encarga de ello, su papel es conservar esos mitos.

Me dirán ustedes que el mismo Freud parece sacrificarse a los mitos. Es cierto, se sacrificó a ellos; no podía hacer otra cosa si quería ser admitido.

¿Es usted el “portavoz” de Freud? ¿Su escuela es freudiana?

Yo he partido de Freud para enfrentarme con aquellos que decían asumir el psicoanálisis en nombre de Freud y que extraían provecho con esa práctica.

Me vi obligado a decirles que su práctica psicoanalítica o era un engaño o se limitaba a fundamentarse en un juego efectista de palabras. Yo opinaba que “si con vuestros pacientes –antes los llamaban así– lo único que podéis intercambiar son palabras, al menos estableced vosotros mismos las reglas”.

La función de la palabra sólo puede explicarse al definir el campo del lenguaje. Esos dos términos son el título de un discurso que pronuncié en Roma, en 1953, y del que surge mi escuela después de muchas dificultades.

Mi escuela es freudiana, y eso no debe extrañar, ya que demostré claramente que los testimonios aportados por Freud de la existencia del inconsciente, de los sueños, de los lapsus y las ocurrencias, sólo son interpretables sobre el *texto* de lo que se dice a través de la palabra del propio interesado. Este es un hecho patente en las tres obras que Freud ha escrito sobre cada uno de esos temas y que constituyen el punto de partida de su “pensamiento”.

Mi escuela debe, por tanto, entenderse freudiana en el sentido de fundada *en* Freud. Hoy, París, es el único lugar en el que hay analistas que, sin desdeñar las prácticas de la medicina, saben que ésta no les sirve de nada.

La fundación de mi Escuela tenía, entre otros, el objetivo de clarificar posiciones con la pretendida internacional psicoanalítica, cuyos problemas se debaten en un ambiente sórdido.

Según usted, “el psicoanálisis nos asegura que existe bajo el término de inconsciente algo calificable, accesible y capaz de ser objetivado”. ¿Qué es, pues, el inconsciente?

Ante todo, conviene aclarar que el inconsciente no es una aspiración del alma, ni un recuerdo de la infancia, ni una regresión del “desarrollo psíquico”. Considerarlo así sería lo mismo que reducirlo a los mitos clásicos de que se nutre la psicología universitaria.

A primera vista el nombre parece no estar mal escogido. El inconsciente es lo no-sabido de *un saber*, es decir, un saber que no tiene sujeto, un sujeto que sepa.

A partir de ahí podemos clarificar su nombre: el instinto. Es con este nombre que desde siempre se designa un conocimiento cuya evidencia choca con la realidad animal. Un animal que sabe picar a su presa en el lugar exacto del cuerpo para paralizarla, ¿conoce la anatomía de ésta? No nos atrevemos a creerlo. ¿Por qué? ¿Por qué no puede conocer la anatomía del adversario? ¿Por qué los animales saben ocultar

*Reportaje a Lacan de editorial Salvat, Biblioteca Salvat, 28, Barcelona, 1975, pp. 10-19.

una cría que no pueden cuidar para protegerla el tiempo necesario para que se desarrolle?

Ahí es donde se funda la interpretación del instinto que los psicoanalistas falsean en todas las lenguas, al traducir lo que Freud designó con la palabra *Trieb* (impulso, pulsión), que en inglés se traduce bastante bien por *drive* (cosa que se evita), y en francés por *dérive*, lo cual es una solución transitoria y desesperada hasta que se logre dar a la palabra su acuñación ideal. Yo prefiero dejar que la descubran los que me lean. En ocasiones la designo como *lalengua*, y nótense que reúno las dos partes en una. Esa manera de escribirla es una clave personal para designar lo que es el objeto de la lingüística. Uno entre muchos otros.

El conocimiento de lo que hay en el inconsciente es un conocimiento que se articula de uno o de varios *lalengua*. Es un saber *que le existe* al individuo, es decir, que le concierne.

El concepto inconsciente (Freud dudó de su nombre) está lejos de expresar la verdad. El inconsciente sólo es saber, saber articulado en una forma lingüística.

El ser parlante se embrutece con la idea de instinto al atribuirlo a los seres que no saben hablar, a los animales, según él.

¿Qué es lo que Freud no captó en su labor de análisis?

No abusemos del genio de Freud. Incluso el genio necesita el favor del cielo para aparecer.

La ciencia descendió del cielo, eso es tangible en la historia. Incluso es la única objeción que se le puede hacer. La bestia humana es de la Tierra como observaba Pascal, y esas maravillas que ahora debe a la ciencia y que reverencia muy pronto se dará cuenta de que no hacen más que estorbar. Sin embargo, tendrá que acostumbrarse.

Lo que quizá Freud no consideró es que la ciencia tiene sus límites: esa es su principal debilidad. Su esperanza en la "sexología" es cómica, cuando precisamente su experiencia le demostraba que el saber del inconsciente es lo que el parlante inventa... para satisfacer los "deberes" de su reproducción, quizá.

Le era necesario inventar ese inconsciente, para contestar al malestar de su cultura, provocado por el advenimiento de la neurosis como tal.

Antes nunca se habló de nada parecido. Todos se bañaban de la "verdad" del pecado original.

El amor, el verdadero amor, tenía que estar en otra parte, fuera del sexo. Podría decirse que se escondía por doquier. Sólo se hablaba de una "divina comedia", pero a condición de que las mujeres estuvieran lo más lejos posible.

Todo ello constata el hecho de que no se quería saber nada del inconsciente. Se le temía. Apriorismo justo, ya que el inconsciente no tenía nada que hacer en ese coloquio del amor loco.

¡Y ese es nuestro destino, tener que inventar el inconsciente! Y subrayo: nosotros lo inventamos. Lo que hemos "descubierto" (no inventado) es únicamente su lugar, y que está allí desde siempre, de eso no cabe duda alguna, pero sin explorar.

¿Cuál es el fruto de sus cursos sobre el sujeto y qué es lo que aporta a las teorías freudianas?

Indudablemente no se puede decir que Freud haya agotado el tema, pero completarlo es difícil. De momento, los cursos que he dado sobre el tema se limitan a desvelar el problema, pero sólo para que el sueño prosiga mejor, concretamente el sueño de los que querían revolucionar el mundo, ya que creen en él.

De hecho, mi discurso es la única oportunidad de que el psicoanálisis vuelva a funcionar. Quiero decir que solo a fuerza de atestiguar la verdad, tal como se presenta

en la confesión que se le ofrece a cada uno por la experiencia analítica, el analista logra hacer salir de su discurso una invención de saber, capaz de proporcionar un resultado, un fruto que sea un placer para todos y también para esas *no-todas* que son las mujeres en su acceso al hecho patente de que el ser parlante es el único en autorizarse en la elección de su sexo.

Es de ahí de donde partió Freud escuchando a las histéricas: cada una de ellas quería que el hombre *ex-sista*, a título de "por-lo-menos-uno".

LACAN Y LA FILOSOFÍA

Solo dos párrafos –hay muchos más– permiten hacerse una idea del concepto que Lacan tenía de la metafísica, de la filosofía en general.

1) El primero de ellos se encuentra en "Introduction à l'édition allemande des *Écrits*", en la revista *Scilicet* nº 5, Seuil, París, 1975. En la página 13 se lee lo siguiente:

"(...) *La métaphysique n'a jamais rien été et ne saurait se prolonger qu'à s'occuper de boucher le trou de la politique. C'est son ressort.*"

"(...) La metafísica no ha sido jamás otra cosa y no podría prolongarse más que al ocuparse de taponar el agujero de la política. Es su recurso."

2) Una segunda referencia, un poco más oculta y retorcida se halla en algún lugar del Seminario. Lacan consideraba, aunque no lo dijo con todas las letras, que la filosofía constituía una forma de debilidad mental.

Lacan contaba entre sus temores caer en la filosofía. Y, hasta donde podía, la esquivaba. Sabía, tenía una idea clara, de la debilidad mental, la precariedad simbólica que caracteriza al sujeto. Y que se hace patente en el hecho de que no puede ni siquiera fundamentar los diez primeros dígitos.

COMENTARIO DE FÓRMULAS DE “EL ATOLONDRADICHO”, DE ALAIN BADIOU

I. Para comenzar, un breve repaso del texto(1).

Badiou elige una única cita del texto de Lacan y limita su análisis a ella: “Freud nos orienta en el sentido de que el au-sentido designa el sexo: en el bollo de este sentido-au-sexo se despliega una topología donde la palabra es la que zanja” (*Fórmulas...*, p. 96).

El examen se va a limitar, nos dice el autor, a “Lacan filósofo, en cuanto antifilósofo” (p.98). E inmediatamente postula que “*El atolondradicho*” es una proposición disyuntiva del discurso del análisis y del discurso de la filosofía en torno a dos maneras enteramente diferentes de articular el triplete verdad-saber-real” (pp. 98-99). Así, continúa Badiou, La operación filosófica, a juicio de Lacan, consiste en afirmar que hay un sentido de la verdad.” En cambio, “La tesis de *El atolondradicho*” es que de lo real no hay más que una función de saber” (p. 99).

Más adelante, “Para Lacan, finalmente, la operación filosófica es el desmembramiento del triplete, la aserción de que se lo puede descomponer en pares” (pp. 110-111).

Es por esto que, reafirmando lo dicho, Badiou sostiene que entre 1970 y 1975, en cuanto a estas cuestiones, en Lacan “siempre se trata de reconstruir el triplete” (p. 112).

Si la filosofía trata estas cuestiones por pares, reduce el tres al dos. Este tratamiento resulta solidario de enunciar que el Uno es. Contrariamente, si se sostiene el triplete solo cabe decir “Hay el Uno” (p. 114).

El artículo de Badiou concluye imbricando la temporalidad del matema y la angustia en la cura(2). “Tenemos en la cura dos temporalidades entrelazadas. En primer lugar, la temporalidad de la formalización, siempre tentada de precipitarse, siempre tentada por la prisa, por la seducción de la formalización activa. Y, en segundo lugar, tenemos el tiempo de la dosificación de la angustia, que, por el contrario, está siempre bajo la tentación de lo interminable” (p. 120). Aquí se juega probablemente, escribe el autor, la ética de la cura (p. 121).

Viene entonces la conclusión del texto, la más efectiva separación entre psicoanálisis y filosofía propuesta en *L'Étourdit*: “Hay en la cura psicoanalítica, en razón de su relación no descompuesta con el triplete verdad-saber-real, un vínculo inmanente entre la prisa y la contención. Ese vínculo acarrea consigo un lazo dialéctico entre las fórmulas en cuanto producciones del deseo del matema (formalización correcta) y el afecto (la angustia) como garantía de lo real. Matema y angustia son así, en su dialéctica temporal, las figuras contrastantes del acceso diferido a lo real. Acceso que (...) será finalmente decidido, en la figura del acto, por el propio analizante” (pp. 121-122).

La filosofía hace poco caso de esa decisión exterior. Para lo temporal, propio de la filosofía, ella tiene todo su tiempo (p. 122). La filosofía no renuncia en absoluto a su ambición especulativa, ni tira por la borda la ontología (en beneficio de las dudosas propiedades del lenguaje). Por fuera del sentido o au-sentido, cualquiera que sea, una verdad no deja de ser un *touché* puro de lo real (p. 122).

En el párrafo final, como Gorgias, Pascal, Rousseau..., Lacan deviene un sutil metafísico (o una sutil metafísica) (p. 123).

II. Veamos, ahora, la cita que elige Badiou. ¿Por qué la toma? En principio, porque es la primera aparición en el texto de Lacan de los tres términos que se utilizarán luego

en el análisis: *ab-sens*, *sens-absexe*, y por detrás el sentido, a secas. Todos, obviamente, en relación al sexo. La cita, en segundo lugar, permite ligar con el enunciado "No hay relación sexual".

En la troika que propone la lectura de Badiou el sentido remite a la verdad (p.e., pp. 102-103), el au-sentido al saber (p.e., p. 102) y el sentido-au-sexo a lo real (p. 100).

Pero el triplete es ante todo propio del estilo de pensamiento, de la metodología de Badiou y se lo encuentra en varios de sus escritos. En *L'Étourdit* la cita se halla precedida por una referencia a la relación Edipo/castración: "la lógica por la que se articulan en el análisis castración y Edipo" (p. 8, *Scilicet* n° 4). Y se ve seguida por una referencia al decir, uno de los protagonistas del texto de Lacan. En efecto, el decir es lo que se va a intentar cernir topología mediante (en el párrafo citado es la hinchañón, el bollo, *gonfle*). Ese decir, recordemoslo, es el actor de la frase a la que el texto de Lacan apunta y desarrolla: "Que se diga..."

Vemos pues aquí el primer desacuerdo de Badiou: en la cita de Lacan no se trata de la relación de tres términos (no porque no puedan aislarse) sino de la sustitución del sentido al sexo. Esta sustitución exige que la topología recoja su exterior (la forclusión del sexo, lo que hace chichón). En las tres partes que componen *L'Étourdit* (exceptuando el memorial de Henri-Rousselle, que quedaría como introducción: fórmulas de la sexuación, topología y lenguaje) es este el tema principal y se desarrolla en términos del Uno (el Uno agujereado, si se quiere) y el decir.

En este mismo núcleo de problemas, la referencia a los textos entre 1970 y 1975 que supuestamente demostrarían que Lacan los tomaba siempre conjuntamente es parcialmente falsa(3). Y, quizás, por eso no se cite a ninguno de ellos. Es cierto que Lacan ha tomado saber y verdad, por ejemplo, ligándolos al final de su respuesta con lo real en *Radiofonía* (uno de los textos más importantes de ese período) y el que parece estar en la mira de Badiou, pero también se encuentran referencias donde no hay ninguna triplicidad en juego.

Volvamos a la cita de Lacan fragmentándola.

—"Freud nos orienta en el sentido de que el au-sentido designa al sexo:..." Si el sentido está sustituido al sexo, solo ofrece alguna oportunidad de que el sexo pueda presentarse que no haya sentido;

—"en el bollo de este sentido-au-sexo..." El bulto o la hinchañón de este au-sexo (*ab-sexe*) se produce porque se sitúa lo que está afuera, forcluido, el sexo;

—"se despliega una topología donde la palabra es la que zanja" Así, se apela a una topología (necesaria por cuanto hay que dar cuenta del exterior del sexo) donde la palabra es lo tajante, lo que decide. Es la deformación que produce el chichón lo que la llama y la palabra es el lugar donde se produce la operación: el decir). Vía el decir la palabra zanja.

Así considerado, el párrafo que Badiou recorta de *L'Étourdit* está muy lejos de remitirnos a la relación entre psicoanálisis y filosofía.

Además, tampoco podría afirmarse, como lo hace Badiou, que el sentido-au-sexo sea equivalente a la no-relación. De hecho, sustituye a la relación sexual (cuyo real en todo caso yace en otra parte).

Asimismo, la pretensión de Lacan con respecto a los resultados del pase no era tan ambiciosa como la describe Badiou: hacer matema. Lacan pretendía que entregara el truco que disolvía el síntoma. En esta mira, y si esto hubiera dado resultados (no los dio), la vía era prematemática. Despejado el síntoma y el sentido que le adscribe a lo real (o que conserva en lo real), sería posible abordarlo.

No obstante, que Badiou ligue estas cuestiones con el pase no carece de interés. Por cierto, hay tan poco supuesto en el final del análisis (y su redoblamiento en el pase) como en el matema. Pero, para llegar a esto hay que realizar una larga lectura,

mantener durante más de veinte años la atención fija: quince años de desarrollo de la transferencia son seguidos por una sustitución del sentido, del Uno, etc. De un lado, el supuesto campea, del otro se pretende acceder a lo que obliga a suponer (lo real). La cuestión del matema gira en esa órbita e interesa en primer lugar al psicoanálisis, aunque Lacan demuestre a cada rato su ilustración incursionando en la filosofía.

Notas

- 1.- *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Étourdit" de Lacan*. Alain Badiou y Barbara Cassin, Amorrortu, 1^a. ed., Buenos Aires, 2011. El texto de Badiou, pp. 93-123.
- 2.- En *L'envers de la psychanalyse*, leemos: "(...) No hay razón para que un psicoanálisis cause angustia" (Seuil, París, 1991, p. 189. En la edición Paidós, Buenos Aires, 1995, p. 175.)
Esta sola referencia hecha por tierra la construcción de Badiou: la doble temporalidad del matema y la angustia.
- 3.- Tanto en el seminario XVII como en *Radiofonía*, las relaciones entre saber, verdad y real son heterogéneas: real y verdad son lugares (piso superior e inferior, respectivamente, de los discursos), mientras que el saber es un término. No resultaría nada fácil demostrar, visto esto, que hacen "triplete".

DESCARTES Y FREGE

1		
1	0	Descartes
1		

	1	
0	1	Frege
	1	

Si el primer esquema puede ilustrar la deducción del cogito –el sujeto cartesiano–, el segundo pone en juego al objeto –el concepto de un objeto imposible en los Fundamentos de la aritmética–: Descartes y Frege.

El conjunto vacío (del cogito y del rechazo del objeto imposible) se halla en el resultado de la deducción y en la base; pero en principio nada deja suponer que sea el mismo. Sin embargo, la imposibilidad de pensar el pienso podría ser ni más ni menos que el objeto convocado y rechazado inmediatamente por Frege para fundamentar la matemática.

Dos marcas se superponen: el cero del sujeto, la marca de la falta de marca.

Descartes deviene así un formalismo y el sistema de Frege supone la exclusión del sexo (y, por allí, la subjetividad).

WIKIPEDIA

El síndrome de Stendhal (también denominado Síndrome de Florencia o “estrés del viajero”) es una enfermedad psicosomática que causa un elevado ritmo cardíaco, vértigo, confusión, temblor, palpitaciones, depresiones e incluso alucinaciones cuando el individuo es expuesto a obras de arte, especialmente cuando éstas son particularmente bellas o están expuestas en gran número en un mismo lugar.

Más allá de su incidencia clínica como enfermedad psicosomática, el síndrome de Stendhal se ha convertido en un referente de la reacción romántica ante la acumulación de belleza y la exuberancia del goce artístico.

Se denomina así por el famoso autor francés del siglo XIX Stendhal (pseudónimo de Henri-Marie Beyle), quien dio una primera descripción detallada del fenómeno que experimentó en 1817 en su visita a la Basílica de la Santa Cruz en Florencia, Italia, y que publicó en su libro Nápoles y Florencia: Un viaje de Milán a Reggio:

“Había llegado a ese punto de emoción en el que se encuentran las sensaciones celestes dadas por las Bellas Artes y los sentimientos apasionados. Saliendo de Santa Croce, me latía el corazón, la vida estaba agotada en mí, andaba con miedo a caerme”.

Aunque ha habido muchos casos de gente que ha sufrido vértigos y desvanecimientos mientras visitaba el arte en Florencia, especialmente en la Galleria degli Uffizi desde el principio del siglo XIX en adelante, no fue descrito como un síndrome hasta 1979, por la psiquiatra italiana Graziella Magherini. Ella observó y describió más de 100 casos similares entre turistas y visitantes en Florencia, la cuna del Renacimiento, y escribió acerca de él.

HEIDEGGER, LACAN: DISOLUCIONES

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

El primer gran modelo que encontramos cubre la antigüedad⁽¹⁾ y la edad media:

El mundo incluye al yo (al sujeto)

El Yo, el sujeto, forma parte del mundo, se encuentra entre los objetos.

Un segundo esquema surge con Descartes. Este filósofo descubre la subjetividad.

Y el modelo es el siguiente:

sujeto -----► objeto

El hombre se opone al mundo. La filosofía moderna cabe enteramente en este esquema. Con Descartes⁽²⁾ la filosofía deja de ser una pregunta por el ser y se orienta hacia la gnoseología, dado que la división entre el sujeto y el objeto implica una justificación del conocimiento, hasta entonces no planteable. Dejamos de lado aquí, en estos esquemas, la figura de Hegel⁽³⁾, así como la de muchos otros filósofos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vayamos, entonces, a la importancia decisiva de la obra de Heidegger. La filosofía de Martín Heidegger es a la física contemporánea lo que Kant fue a Newton. Si

hacia 1927, Heidegger publica un primer volumen preparatorio a la pregunta por el ser, en el medio, y mediante lo que se dio en llamar la *Khere*, la vuelta, el giro, comienza a tachar la palabra Ser. El segundo tomo de *Ser y Tiempo* ya no puede publicarse. Carece de alcance: la materia se ha disuelto. Salimos, o estamos aun saliendo, del materialismo. En este sentido, el famoso existencialista llamado Ser-para-la-muerte⁽⁴⁾, tanto como gran parte de lo que podríamos considerar la primera etapa de la obra de Heidegger, pierden algo de su importancia y alcance. Ese lugar vacío del Ser, que será luego interrogado a partir de la poesía, ya no tiene retorno. Ya no se trata, pues, de volver al sentido del Ser o la *physis* para los griegos. La ciencia, insistimos, tornó imposible ese campo. Estamos pues en la disolución de la materia en fórmulas. Quizá todavía en un materialismo de la letra. Por esto, y según todo parece indicarlo, Heidegger comienza a escribir la palabra Ser tachada. Por esto, asimismo, la filosofía neo heideggeriana manifiesta una incomprensión del giro de Heidegger.

Lacan y Heidegger. En este punto preciso debemos interrogar la convergencia entre la obra de Lacan y la de Heidegger. Si el universo se halla disuelto, no podemos esperar que el psiquismo (el alma del mundo, el hombre) permanezca incólume. A lo que ocurre en un plano le corresponde lo que acontece en otro. El psicoanálisis, y desde Freud, está en la vía de practicar una disolución de la mente, el psiquismo. Solo basta prestar atención al término mismo elegido por Freud⁽⁵⁾. Pero el culmen de este movimiento, el cambio de paradigma, es conceptualizado más claramente por Lacan. Ya no se trata del interior del hombre, de lo que ocurre en su cabeza. El inconsciente, si debemos ubicarlo, se extiende entre la zona erógena y la lengua. El hombre es síntoma, *sinthome* (como escribía Lacan).

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

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

La teoría de la transferencia, tal como se la encuentra en *Proposición*, toma desde entonces otro sentido y debe ser revisada. Si se admite que es casi inaplicable, que, para hacer una comparación, utilizarla en la clínica cotidiana, es como apelar a la teoría de Milton Friedman para manejar un quiosco, entonces, lejos de recusarla, hay que hallarle su verdadero y propio objeto. ¿Qué es lo que Lacan pensaba con ella? Ese es el punto. El *ex nihilo* que comporta, el alcance que se le otorga allí a la letra, nos indica la respuesta.⁽⁶⁾ Lacan piensa un campo que trasciende a la clínica analítica y que se atiene sobre todo a la descomposición del psiquismo. Y por esto es alguien en la historia del pensamiento.

Nos hallamos aquí en el punto álgido del encuentro entre Lacan y Heidegger.⁽⁷⁾

Notas

- 1.- La filosofía, nacida en las colonias griegas del Asia Menor, surge inicialmente como una pregunta por el movimiento, el devenir, la generación y la corrupción. Unos siglos después, se instala como pregunta por el ser. En su origen, y en tanto conocimiento fundado, *episteme*, la filosofía no se diferencia mayormente de la ciencia. Con el correr de los siglos, las preguntas

que le dieron origen son respondidas por la ciencia, especialmente por la Física del siglo XVII. Así, el movimiento termina siendo formulado por la física, la balística. En cierto sentido, la filosofía es una disciplina en retroceso. La ciencia avanza sobre su terreno y se apropia de lo que fueron sus contenidos propios. Actualmente, vemos dos corrientes filosóficas que se mantienen aun: la estética y el análisis del lenguaje.

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

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

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

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

6.- El límite impuesto por la estructura de la castración implica que el sexo deba plantearse como real. En otro lugar, hemos desarrollado la fórmula del Seminario: $(a)/-\varphi \equiv \Phi/\text{real}$. Esta fórmula liquida la sexualidad y el psiquismo como “interiores”: el sentido se halla sustituido al sexo forcluido. (Cf., p.e., mi artículo, *Estructura del Seminario I y II*, en Imago agenda/contenidos exclusivos.)

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

LA IDENTIDAD ESTRUCTURAL

El *Cours* de Ferdinand de Saussure se publica en 1916. Pocos años después, con Troubetzkoy, nace la fonología. El abordaje de la gramática es fechable en *Estructuras sintácticas*, de Chomsky. Asimismo, el pasaje –la extrapolación– del estructuralismo a las ciencias sociales remite a Lévi-Strauss, en la década del '40. Resulta menos clara la influencia del estructuralismo en la filosofía. Quizá, pero solo para indicar un momento tentativo –y al menos en lo que ataña al ensayo– *Mitologías*, de Roland Barthes, resulte verosímil.

Simplificando mucho, el hecho de *que la identidad resulte de la diferencia* –los elementos son negativos, opositivos y diferenciales, recuérdese– produce gran parte de la filosofía desde los años '60. La operación se extiende sobre tres dominios privilegiados⁽¹⁾: los fundamentos, la representación (signo, sujeto de la representación) y los campos mismos en juego en el abordaje filosófico. El principio de identidad fue vulnerado y la filosofía empieza más o menos rápidamente a proveer una reflexión, una explicación. Encontramos en esta vía a una serie de autores: Foucault, Deleuze, Badiou e incluso Heidegger (que no ubicaríamos en principio en esta enumeración), varios otros –Louis Althusser, por ejemplo–. El fundamento dada su necesaria identidad –apodíctica, axiomática, la que se prefiera–, sufre el golpe. La representación (por ejemplo, la identidad del que percibe y su objeto, su conveniencia) será un objeto del embate. Se agregan a ella el signo (que será un tópico) y el sujeto clásico. En tercer lugar, tampoco podría aceptarse que los campos sobre los que se aplica la reflexión filosófica permanezcan intocados. El denominador común de estos movimientos, insistimos, es la cuestión de la identidad, que ya no es un dato.

En Michel Foucault se tratará de la muerte del hombre (el sujeto que deviene objeto en los capítulos finales de *Las palabras y las cosas*), de lo Mismo y lo Otro. En Deleuze encontramos en primer plano el tema de la repetición y la diferencia (título de uno de sus libros). En Derrida la reflexión se desplaza corroyendo dominios: entre literatura y filosofía, por ejemplo.

Badiou, Heidegger y Deleuze convergen en el concepto de acontecimiento, el *Ereignis* del filósofo alemán. Por supuesto que estos autores divergen entre sí, las problemáticas de sus obras son muy diferentes. Esto hace aún más notable que estas reflexiones giren sobre puntos comunes. Recordemos el artículo de Heidegger sobre el principio de identidad. Aún mejor, recordemos que Heidegger hace de sujeto y objeto ramas de un tronco común: el Ser. En la estructura, sabemos, es donde se produce el corte entre ambos términos.

Sin duda, como se dice habitualmente, la filosofía trabaja para el amo. No es cuestión de discutir ese punto. Pero también sigue a la ciencia. Y así como Kant intenta dar justificación a la física de Newton, la segunda mitad del siglo XX sigue –al menos se ve muy influenciada– a las ciencias sociales y al método estructural que las ocupa. Pero la ciencia, lo hemos dicho, tiene objetos propios, un campo de aplicación que permite, hasta cierto punto, controlar sus enunciados; no así la filosofía⁽²⁾. Por eso, son sus propios conceptos y fundamentos los que van a prestarse a la operación de *identidad diferida*. De allí que por momentos se vuelvan inaprehensibles; y, asimismo, el aire intangible de las teorías.

Lacan –partícipe, sin duda, pero solo parte de este movimiento–, en el seminario XXIV, lamentaba haber abierto las esclusas³.

Notas

1.- También forman parte de los objetos de la filosofía "estructuralista" la causalidad, la materia, el lenguaje, la escritura, etc.

2.- El riesgo de la extrapolación del estructuralismo a otros dominios es que encuentre lo que puso antes. Las consecuencias, los descubrimientos, así vistas las cosas, serían propios de la estructura y no del dominio en cuestión que se investiga. No es este, por supuesto, el caso de Lévi-Strauss. El avunculado constituye un primer éxito de descubrimiento. Sí es el caso, con cierta frecuencia, de Lacan. Por ejemplo, en el seminario IV, el análisis de los mitos aplicado al caso Juanito es un claro forzamiento.

3.- Cf. Lección del 11 de enero de 1977, en *Ornicar?* n° 14, ed. Lyse, París, 1978, p. 9.

II. ILACIONES

ADOLESCENCIA, TEORÍA

Se compra un disco. Solo le alcanza la plata para uno, pero compraría cientos. Lo escucha hasta que le empieza a gustar. Se hace fan de la banda...

VIDAS CONSAGRADAS, PÚBERES

Se le ocurre algo discutiendo. No está muy seguro. Sin embargo, defiende su posición. Con el tiempo, la complejiza cada vez más. Y finalmente alcanza una gran difusión. Toda una teoría.

ETIMOLOGÍA DEL SEMINARIO

Dictionnaire étymologique de la langue française, O. Bloch – W. Von Bartburg

Séminaire, 1584. Empr. du lat. moderne *seminarium*; les séminaires ont été institués par le Concile de Trente, en 1545; *seminarium*, en son sens nouveau, a été tiré du lat. anc. *seminarium*, qui avait le sens propre de "pépinière" (empr. au XVII^e s., 1635, etc.) et, par figure, celui de "principe source" (empr. au XVI^e (en 1570) et au XVII^e s.). – Dér.: séminariste, 1609.

Le petit Robert

Séminaire (seminer). n. m. (1551; lat. chrét. *Seminarium*, XVI^e, proprement "pépinière", de *semen* "semence"). & 1^o Établissement religieux où étudient et se préparent les jeunes clercs qui doivent recevoir les ordres (dit aussi *grand séminaire*). – *Petit séminaire*, école secondaire catholique fréquentée par des élèves qui ne se destinent pas nécessairement au sacerdoce. "Le petit séminaire de Saint-Nicolas n'avait point d'année de philosophie, la philosophie étant réservée pour le grand séminaire" (Renan). & Les maîtres et les élèves de cet établissement; années d'études qu'y passe un élève. & 2^o (1905; all. *Seminar*). Groupe de travail d'étudiants. Réunion d'ingénieurs, de techniciens, pour l'étude de certains questions. V. Colloque.

El Seminario de Lacan, de una punta a otra, es una investigación sobre el síntoma y la eficacia del psicoanálisis. El poder de la palabra, el orden simbólico, la transferencia, aparecen en la primera fila de esta búsqueda, en los inicios de su transcurso.

En la medida misma en que el Seminario depende, para formar y dar base a su *corpus* teórico –todo debe rehacerse desde allí–, del éxito de una tal investigación, Lacan no se consideraba un autor. Mayormente operaba, en sus escritos y seminarios, dejando vacía la causa. Entendía, en consecuencia, que su público se engañaba, que él estaba menos comprometido como autor de lo que se creía. En ocasiones, lo decía de forma poética: "No soy un poeta, soy un poema". De igual modo, tampoco concebía sus cursos como una enseñanza: "Lo que se enseña es matemático. El resto...". Asimismo, era el paciente, hablaba como analizante en su Seminario. (De allí, se entiende, resulta la disolución: su final de análisis, al fin del ciclo.) Por lo demás, tampoco hay obra. El cuerpo de la "enseñanza" solo cubre la investigación del Seminario (en su sentido etimológico, que Lacan nunca modificó), dispone una limpieza del terreno.

El Seminario es, pues, un almácigo de analistas (*pépinière*), toda vez que deviene el lugar donde se espera adquirir un oficio o una habilitación. Pero este oficio –tanto como el sentido de la enseñanza, continuamente en obra– se suspende a una solución de la que participan maestros y alumnos, analistas y analizantes.

De allí, asimismo, la pobreza de la clínica practicada por Lacan, visible en los testimonios que tenemos de ella. Porque esta práctica también se suspende al hallazgo de la operación de disolución del síntoma que haría a la formación del analista (o del inconsciente en el que se formaría como formación, valga la redundancia, el analista). En ese aspecto preciso, la disolución es el resultado del fracaso de la investigación. Solo cabe tomarla en serio. Ya no podría sostenerse ninguna escuela, porque ésta se ligaba estrechamente al Seminario y su interrogación central (cuya respuesta daría sentido a todo); y porque durante años, el Seminario es un grupo de trabajo, un grupo

de participantes que buscan juntos, en una misma tarea, decidir lo que son (o no son, su deseo), lo que los nomina y forma.

¿Cómo se desarrolló esta investigación? ¿Cuáles fueron sus pasos? Durante quince años, Lacan se ocupó de establecer una concepción del final del análisis, y de instituir el dispositivo del pase. Una compleja construcción, que hemos desarrollado ampliamente en otros textos, culmina en ese punto. La no-relación sexual acompaña –el primer gran resultado de la investigación– a este movimiento. El sexo deviene real, forcluido. Enseguida, un segundo sector establece, con la teoría de los cuatro discursos y las fórmulas de la sexuación, los tapones del agujero del sexo. Podemos sorprendernos: el discurso es represión, y otro tanto cabe decir de la diferencia de los sexos. La represión secundaria se instala sobre lo no simbolizado, un núcleo real. Finalmente, con los nudos borromeos el síntoma adviene al lugar donde era esperado desde siempre. Ofuscado por el fracaso del pase, Lacan aborda por sí mismo, y sin esperar más, la eficacia del psicoanálisis. Se pregunta una y otra vez por ella, e intenta contestar lo que los testimonios de pase esquivan con su bla-bla-bla corriente.

No es de extrañar que en ese entonces el padre (el padre real) aparezca *partout*, y cubra casi los desarrollos. Su equivalencia con el síntoma es expuesta directamente en el Seminario. Se trata de la *père-version*. El agujero (en equivalencia con la represión primaria freudiana) gira en *le nom du nom du nom*.

Repitámoslo. El sexo sale de juego, se instala un tapón, y resulta el síntoma. En un hiper resumen podemos incluso leer al Seminario dividido en dos sectores: de un lado, el agujero del sexo, su exclusión o forclusión (I-XV); de otro, los discursos, las fórmulas de la sexuación y los nudos (el hombre-síntoma), es decir, el campo del sentido en su acepción más amplia (XVI-XXVII). El sentido se monta sobre ese agujero, lo suplanta, lo cubre. El agujero y la vida humana. Dos escenas. Así, el síntoma acontece en esos momentos en que la vida (el sentido) es succionada por lo real del sexo que irrumppe, se manifiesta. Pero, aun aceptado todo esto, no sabemos cómo disolverlo.

Insistamos. Todo ha girado sobre una búsqueda y una aclaración de la eficacia del psicoanálisis. Se trataba de dar con el truco que permitía al analista hacer cesar el síntoma. El sentido de conjunto de la “obra” de Lacan dependió continuamente, y en todos sus andariveles, de la solución de esta cuestión.

Así pues, *todo Lacan está en vilo*. No hay obra, ni enseñanza, ni autor. Nos sobrevive un equívoco de proporciones gigantescas, promocionado y sostenido por la idealización de la figura, una falta notable de lectura, la pérdida de vista del sentido del conjunto, e intereses que han desvirtuado la empresa al hacer empresa.

PRECISIÓN SOBRE ETIMOLOGÍA DEL SEMINARIO

A qué se debe el último Lacan y la investigación del síntoma, fracasada, hacen a una misma cuestión. *Etimología...*, por esto, podría titularse *La razón del último Lacan*.

El síntoma es equivalente a la marca de lo real, al sentido de lo real. Que se lo interprete, se lo traduzca en palabras, lo hace equiparable a la diferencia existente entre número y cifra. Al dar por perdida esta búsqueda, al asumir su fracaso, Lacan procede a la demolición del templo.

Asimismo, y si esto es así, el núcleo real del síntoma se halla en esa dirección (la cifra, una posición al menos que lo emparenta con ella y el acceso a lo real que permite) y no en que se encuentre algo real e inanalizable en el.

UN LERÚ LACANIANO COMO INSTRUMENTO CRÍTICO

Primero, nuestro lector, deberá incorporar la ilación y el sentido del Seminario de Lacan que aquí se expone. Tal vez le lleve un tiempo. Luego, podrá aplicarlo críticamente a la voluminosa literatura lacaniana que circula, muy probablemente con éxito. Se divertirá, sin duda. Y no le faltarán textos para ejercitarse.

1) El *órganon* (los primeros diez seminarios, cf. contratapa del seminario XI) se compone de los siguientes pasos: el seminario I parte de la función de desconocimiento del yo (la prematuración propicia la sustitución del yo a lo simbólico) respecto de la determinación significante; subrayado ese hecho, y vuelto sobre sus pies, el II desarrolla la autonomía y exterioridad de la cadena significante (homeostasis versus símbolo); con el III hallamos el significante faltante y la significación ligada a la metáfora (las psicosis hacen de contrapunto); el IV hace hincapié en el objeto faltante (la economía del velo); el V y el VI, ligando mediante los grafos los dos seminarios anteriores –significación metafórica, metonimia del objeto– que ya formaban sistema, demuestran la función significante del objeto en el fantasma y el sostenimiento del deseo; el seminario VII (recordemos los tarros de mostaza y el vacío que los comunica) aborda la participación común en el goce, el “espacio” de exterioridad íntima puede reglarse si el objeto lo designa por su falta, la ética está así en juego en tanto se presenta un deseo puro (asesinato en Sade, sacrificio en Antígona); con la transferencia (VIII) el objeto suple al significante faltante (será en adelante el concepto adoptado por Lacan de transferencia, el sileno lleva a *Proposición*); el IX demuestra que el objeto se equipara a su falta, es la definición principal de identificación: -a . a; y, por último, el objeto es la falta (seminario X), y esto conduce tanto a la problemática de la genitalidad (ahora es el partenaire quien es “parcial”) como a la del final del análisis (en tanto -φ es objeto (a) –es la demostración principal de este grupo de seminarios– la disyunción de -φ y (a) deviene posible) y el corrimiento de la roca freudiana –que en este punto puede enunciarse: no hay instrumento copulatorio–. A esta demostración arriba el *órganon*.

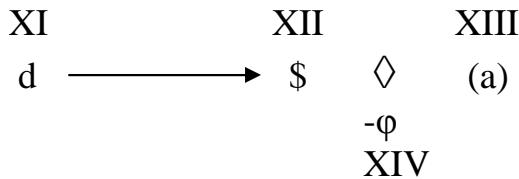
I	desconocimiento y simbólico
II	la determinación significante
III	significante faltante
IV	objeto faltante
V y VI	objeto en lugar del significante
VII	el goce
VIII y IX	correspondencia entre objeto y falta
X	objeto=falta

La ilación del *órganon* es rigurosa, metódica. Si se quiere resumir aún más: el movimiento central va de la falta de objeto al objeto como falta, y, en otro plano simultáneo, de la falla de la metáfora a la falta de instrumento.

Así, la enseñanza de Lacan alcanza la falta fálica pero no su valor de causa del complejo de castración (cf. *Écrits*, p. 850). Para que alcance ese status es necesario entrar en una segunda vuelta, mucho menos conocida, incluso por completo descuidada.

2) En cuanto al grupo de seminarios que va desde el XI al XV, la segunda vuelta: el XI se ocupa del deseo (de Freud, del analista); el XII del sujeto (su título inicial era

Las posiciones subjetivas del ser); el XIII del objeto (tal su título); el XIV de la menos fi; y el XV del acto analítico, saliendo con esto de la distribución que se había seguido hasta allí: d, \$, (a), -φ (el piso identificatorio superior del grafo se despliega en esos cuatro seminarios).



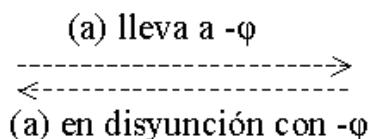
Se trata, como puede verse, del deseo sostenido en el fantasma y con la función imaginaria de la castración circulando por debajo.

Pero esta comparación con el grafo es descriptiva. Es necesario dar cuenta de por qué este grupo de seminarios da una segunda vuelta, de demostrar por qué hace un recorrido inverso y ligado a lo real (*l'abrupt du réel*, cf. contratapa del seminario XI), y también de por qué el objeto deviene causa del complejo de castración, como ya señalamos. Para esto, observemos que la diáda sexual (el XII particularmente, también el XI), antes de la serie del grupo combinatorio, el grupo de Klein y el algoritmo de la transferencia que hacen directamente al tema que nos ocupa, se equipara a la transferencia, y que la falta de uno de sus términos implica la no-relación. Si no hay Otro, no hay diáda (el Otro es el partenaire). El acto (sexual) debe solucionar este problema. La ilación de este grupo va, pues, de la diáda al acto.

Si hay acto, en lugar de hacer o representación, es porque en la cadena no se halla el S_2 , el A, no figura el segundo término. Desde entonces, un significante se repite, se significa a sí mismo, o lo intenta, y gira sobre sí con el propósito, y sin más remedio, que producir un semblant (de A). De ahí el carácter fallido del acto, su esencia de acto fallido. El saber no se produce (o se produce de manera puntual y se desvanece). La representación escapa.

El acto responde a la falta de significante. Es por eso que presenta dos campos privilegiados de aplicación: el sexo y el análisis. Si hubiera *du psychanalyste* no existiría el acto analítico; si hombre y mujer pudieran significarse como tales y encontrar su lugar en el símbolo, el acto sexual sería un hacer.

Ejemplifiquemos el desarrollo:



Si en el primer grupo, con el *órganon*, teníamos una laboriosa serie que conducía al objeto (a) como menos fi, en el segundo llegamos a obtener la disyunción de menos fi y (a) –es lo esencial de este desarrollo: la vuelta inversa–. Cuando en una cara de la cinta de Moebius se avanza desde (a) hacia menos fi, en la otra simultáneamente se produce la disyunción de los términos. De un lado, ramas y frutos [= (a)] hacen al rostro que se retrata; de otro, el rostro carece de contorno (= -φ), solo lo conforma el objeto.

Resumamos, si el *órganon* culmina con la salida de juego del instrumento copulatorio, y se demuestra entonces que menos fi (-φ), es una especie del (a), una

segunda vuelta en banda de Moebius, que comienza en el seminario XI y culmina en el XV, desune los términos (la función del (a) como grupo combinatorio desliza sobre $-\phi$ y la constituye). Esta disyunción es el riñón mismo de *Proposición*.

3) Así pues, ¿en qué consiste la sexuación si el sexo se halla forcluido? ¿Cómo nos arreglamos con esto? Estas preguntas articulan las demostraciones principales con las que prosigue el Seminario. Y sin ellas falta el abecé, la base. Una vez formuladas empezamos a entender de qué se trata.

En primer lugar, los cuatro discursos con sus parejas sexuales en el piso superior suplen a la ausencia de relación sexual. Luego, siguen las fórmulas de la sexuación. Estos seminarios constituyen, pues, el desarrollo de la suplencia.

En otro ángulo, Φ designa convencionalmente el goce forcluido (en el seminario XVI), la serie tiene un límite real, imposible de alcanzar, que la causa. El goce imposible se designa convencionalmente mediante Φ , el Falo, y luego una letra (el significante de la falta del Otro) permite, al cerrar la cadena, localizarlo (XVIII). Desde entonces, se hace posible hablar de aquel agujero refiriéndose a esta letra. Esto da lugar a las posiciones sexuales, es decir, al Uno. A partir de esta marca, el Seminario da cuenta de la diferencia de los sexos. El *au moins un* y el *un en plus* (XVIII, XIX, XX).

Hallamos una suerte de bisagra. Como si se tratara de un rebús, el lenguaje se relanza y hace de tapón. Se sustituye al sexo y se ordena en torno a la significación del Falo. Desliza sobre esa falla.

En resumen, Lacan se ocupa de establecer la estructura lógica de la castración, es decir, el agujero supuesto del sexo (en los discursos, las fórmulas de la sexuación). Lacan deduce su inexistencia, lo implica. El sexo perfora el campo de la verdad (u hombre o mujer). La letra cierne el punto que el rastrillaje del lenguaje permitió ubicar, el agujero fálico. La piedra del jardín Zen. El semblant toma su lugar.

4) Descriptivamente la última parte de la enseñanza de Lacan puede resumirse así:

- XXI tres
- XXII cuatro y síntoma
- XXIII cuatro y sinthome
- XXIV cuatro y el toro, el trique, etc.
- XXV cortes sobre el toro y nuevamente el toro trique
- XXVI nudo generalizado
- XXVII nudo=escuela

La exposición de Lacan en esta época, tal como el nudo, es enredada. Lacan reconoce que no llega a buen puerto (especialmente en lo referente a Joyce, pero también en lo que hace al punto de detención que quiere localizar). Ya no se trata de encontrar, se investiga, se busca. Que se quiera dar razón de la práctica está en el horizonte de estos seminarios tanto como los problemas internos de la EFP, y los que hacen al pase. En la línea de mira de la eficacia clínica, la homogenización de los registros (XXII) es el postulado que provee de alcance a la interpretación.

No obstante, el desarrollo tiene un sentido que es propio del nudo: la correspondencia entre el amor y la lógica. Buena parte de los seminarios de este grupo están hilados por la relación entre el saber inconsciente y el amor. Por allí desfilan en primer término los incautos, y luego el padre, el síntoma y la castración, etc.

El nudo se juega en relación al amor: los nudos del amor. Esta idea sorprende. Si atendemos al hecho de que el grupo anterior se desplaza en torno al semblant, a la

suplencia, se explica por qué. El amor confiere ser a lo que no lo tiene. La suplencia no lo tiene.

Al establecerse una relación de no-relación, el lenguaje ya no solo hace de tapón, inscribe la ausencia de relación. Estamos entonces frente al saber inconsciente y el amor, sus vecindades.

Quien no está enamorado de su inconsciente yerra, sentenciaba Lacan al concluir el primer seminario de este grupo (XXI).

Pongamos entonces negro sobre blanco el sentido del Seminario: a la salida de juego del instrumento copulatorio le sigue la suplencia por el sentido. O bien, a la exclusión del sexo le sigue el Uno, la existencia, como tapón.

De ahí que hayamos propuesto esta formalización del Seminario:

$$\frac{(a)}{-\Psi} \equiv \frac{\Phi}{R}$$

Visto así, como creemos que debe verse, el Seminario no tiene etapas, ni tiene sentido periodizarlo. El Seminario es serial. Y resulta vano hablar de Lacan o apoyarse en ciertos de sus desarrollos sin dar cuenta del sentido de conjunto y la demostración principal en juego.

Es el turno del lector.

EJES CRÍTICOS

De la falta de ilación del Seminario devienen toda suerte de errores: citas sacadas de contexto, insólitas yuxtaposiciones de frases, consecuencias indebidas, artículos deshilvanados, miles y miles de citas de Lacan y Miller, etc. De esta pereza, de la complacencia a la que se entregaron las diversas escuelas lacanianas siguiendo fielmente a sus jefes, resulta una literatura loca e inútil. Todo termina en un ejercicio de acomodación de referencias, que se repite ya hace años: *papers*.

Sin embargo, el significado de conjunto del Seminario, la lectura que lo reduce a su demostración principal, no es tan difícil.

Los primeros diez seminarios son un *órganon*. Lacan lo señala en la contratapa del seminario XI. A pesar de que la observación está allí desde 1973, ni siquiera se tomó nota de que esa demostración debe obtenerse(1).

Los cinco seminarios siguientes invierten la perspectiva y desunen el objeto de la menos *fi* (en todo el desarrollo anterior se trata de demostrar que menos *fi* es una especie del (a)). Se trata del grupo combinatorio. En otro lado, ilustramos este movimiento con la serie *Las estaciones* de Arcimboldo(2). Las lecciones finales del seminario XIII desarrollan con claridad el tema, que prosigue en el grupo de Klein (XIV) y el algoritmo de la transferencia (XV).

El postlacanismo tampoco extendió el resumen que comporta *Proposición*. Este texto central (hasta administrativamente, si se quiere) recoge todos los desarrollos anteriores del Seminario que son pertinentes(3). Con este solo escrito, reducimos a unas pocas páginas quince seminarios. Y así, podríamos saber, al menos hasta allí, de qué estamos hablando.

Prosigamos. Ante el rostro de *El invierno* surge naturalmente la cuestión del Uno. Es por esto que Φ , el significante de la falta del Otro(4) y el Uno siguen a su turno en la enseñanza. El Uno perforado, cantoriano, resuelve la identificación sexual, la diferencia de los sexos. Era el problema que Arcimboldo nos había dejado: ¿en qué consiste la sexuación si el sexo se halla forcluido? ¿Cómo nos arreglamos con esto? Estas preguntas articulan las demostraciones principales del Seminario. Y sin ellas falta el abecé, la base. Una vez formuladas empezamos a entender de qué se trata.

Con los nudos, el programa teórico ya es explícitamente matemático(5). Se abandona el estructuralismo ("Veinte años, el sistema métrico decimal...").

Pongamos entonces negro sobre blanco el sentido del Seminario: a la salida de juego del instrumento copulatorio (primera parte) le sigue la suplencia por el sentido(6). O bien, a la exclusión del sexo le sigue el Uno, la existencia, como tapón. Lalengua gira en torno a la no-relación.

De ahí que hallamos propuesto una formalización del Seminario: (a)/- φ $\equiv \Phi/R$. La segunda parte de la ecuación podemos tomarla, a los fines de este artículo, como un Uno agujereado.

Visto así, como creemos que debe verse, el Seminario no tiene etapas(7), ni tiene sentido periodizarlo. No hay un último Lacan. Ni un ultimísimo. Ni un giro hacia lo real. El Seminario es serial. Es en vano hablar de Lacan o apoyarse en ciertos de sus desarrollos sin dar cuenta del sentido de conjunto y la demostración en juego.

Veamos un ejemplo de la confusión en que nos ha sumido la falta de una lectura consistente del conjunto. En la contratapa del seminario XIX (presentación de JAM) leemos:

"(En este seminario, Lacan) desvaloriza el deseo y promueve el goce. Recusa el Ser, que no es más que semblante. La henología, doctrina del Uno, aquí está por encima de la ontología, teoría del Ser. ¿El orden simbólico? En lo real no es otra cosa que la iteración del Uno. De ahí el abandono de los grafos y de las superficies

topológicas en beneficio de los nudos, hechos de redondeles de cuerda, que son Unos encadenados. Recuerden: el seminario 18 suspiraba por un discurso que no fuese del semblante. Pues bien, vean en el seminario 19 el intento de un discurso que partiría de lo real. Pensamiento radical del Un-dividualismo moderno."

El desconcierto es notable. No hay en los desarrollos posteriores del Seminario ningún abandono ni de los grafos ni de la topología. Los temas del seminario XVIII y XIX son en gran parte comunes, y, además, el tema del Uno comienza varios años antes. Ya se lo encuentra en el seminario XVI, lo hemos dicho antes.

El Un-dividualismo es ajeno a la problemática del seminario. El concepto de *y a de l'Un* da cuenta del sexuado. Está hecho para eso.

Un poco antes, Miller escribe⁸: "Entiendan: el Uno-solo. Solo en su goce (radicalmente autoerótico)..." Si esto fuera así, hay que subrayarlo, el psicoanálisis no existiría.

Al desconocer la larga construcción anterior (el *órganon* y el grupo combinatorio, es decir, lo que lleva a la problemática del Uno) no es posible leer correctamente. Por eso, se periodiza. Es la solución. Al dividir el Seminario en etapas las consecuencias y la ilación desaparecen juntas. Y se abre una lectura descontextuada.

Notas

1.- Cf. *Otros cinco minutos*, Carlos Faig, en *Formalización del Seminario de Lacan*, Ricardo Vergara ed., Buenos Aires, 2014, pp. 75-76. En la nota 7 se lee: "El *órganon* se compone de los siguientes pasos: el seminario I parte de la función de desconocimiento del yo (la prematuración propicia la sustitución del yo a lo simbólico) respecto de la determinación significante; subrayado ese hecho, y vuelto sobre sus pies, el II desarrolla la autonomía y exterioridad de la cadena significante (homeostasis versus símbolo); con el III hallamos el significante faltante y la significación ligada a la metáfora (las psicosis hacen de contrapunto); el IV hace hincapié en el objeto faltante (la economía del velo); el V y el VI, ligando mediante los grafos los dos seminarios anteriores –significación metafórica, metonimia del objeto– que ya formaban sistema, demuestran la función significante del objeto en el fantasma y el sostenimiento del deseo; el seminario VII (recordemos los tarros de mostaza y el vacío que los comunica) aborda la participación común en el goce, el "espacio" de exterioridad íntima puede reglarse si el objeto lo designa por su falta, la ética está así en juego en tanto se presenta un deseo puro (asesinato en Sade, sacrificio en Antígona, deseo del analista –aquí ilustrado por el héroe, y más adelante por el santo: *il décharite*–); con la transferencia (VIII) el objeto suple al significante faltante (será en adelante el concepto adoptado por Lacan de transferencia, el silencio lleva a *Proposición*); el IX demuestra que el objeto se equipara a su falta, es la definición principal de identificación: -a.a; y, por último, el objeto es la falta (seminario X), y esto conduce tanto a la problemática de la genitalidad (ahora es el partenaire quien es "parcial") como a la del final del análisis (la disyunción de -φ y (a) deviene posible) y el corrimiento de la roca freudiana –que en este punto puede enunciarse: no hay instrumento copulatorio–. La ilación del *órganon* es rigurosa, metódica. Si se quiere resumir aún más: el movimiento central va de la falta de objeto al objeto como falta, y, en otro plano simultáneo, de la falla de la metáfora a la falta de instrumento."

En cuanto al grupo de seminarios que va del XI al XV, la segunda vuelta: el XI se ocupa del deseo (de Freud, del analista); el XII del sujeto (su título inicial era *Las posiciones subjetivas del ser*); el XIII del objeto (tal su título); el XIV de la menos fi: y el XV del acto analítico, saliendo con esto de la distribución que se había seguido hasta allí: d, \$, (a), -φ. El deseo sostenido en el fantasma y con la función imaginaria de la castración circulando por debajo. Para un desarrollo más amplio de este punto, cf. *Estructura del Seminario de Lacan*, en *Formalización del Seminario de Lacan*, op. cit., pp. 14-18.

El grupo de seminarios siguiente, entre el XVI y el XX, se ocupa de la marca (el otro lado de la castración, y por esto sigue lógicamente al desarrollo). El Fi designa convencionalmente el goce forcluido (la serie tiene un límite real, imposible de alcanzar); correlativamente, se aborda el plus de gozar (todo el goce permitido al hablante); de ahí, luego, las marcas que determinan la posición femenina y masculina (XVIII, XIX y XX). La problemática, bien visto, se ordena

alrededor del Uno. Como era previsible después de haber alcanzado el grupo combinatorio, la figura de (a) y menos fi. Los retratos de Arcimboldo se transforman en el Uno perforado. Lo serio –nunca más literal– es la serie, nos dice Lacan en esta época.

Digámoslo de otra manera, el agujero fálico (XVI) resulta situado por la letra (XVII y XVIII), desde allí, y a partir de la marca, es posible dar cuenta de la diferencia de los sexos. El *au moins un* y el *un en plus*. El último paso va de la letra al matema.

Finalmente, la lengua se cifra. Sus unos desencadenados refieren al goce y estamos en el nudo borromeo. Lalengua devino pulsional. El plus de jouir en su centro determina retroactivamente la existencia del goce fálico y el goce del Otro (y del sentido). Que el psicoanálisis se ocupe únicamente del plus de gozar da por tierra con una parte importante de la literatura lacaniana.

2.- *Estructura del Seminario de Lacan*, en *Formalización del Seminario de Lacan*, op. cit., pp. 18-20. Demostramos allí que la estructura combinatoria del (a) produce la menos fi, que no tiene otra existencia que esa combinatoria. Se trata en esta ilustración de los frutos de estación (el objeto (a)) y el rostro ausente (menos fi).

3.- Cf. *Sinopsis de Proposición*, Carlos Faig, en *Lectura de "Kant con Sade" y otros escritos*, Ricardo Vergara, Buenos Aires, 2014, pp. 81-85.

4.- El *Discurso de Tokio* desarrolla los puntos que citamos en el texto. Podría haberse utilizado para empezar a simplificar el grupo de seminarios que siguen inmediatamente a *Proposición*, especialmente los seminarios XVII y XVIII. Lamentablemente, casi no ha circulado. Puede leerse en el sitio Web de la ELP, "pas tout lacan".

5.- En el congreso de Montpellier, en 1973, Lacan explícita el nuevo programa que ocupará al psicoanálisis. En *Lettres de l'École*, n° 15, p. 244.

6.- Véase sobre este punto, *Estructura del Seminario de Lacan*, op. cit.

7.- Nada más universitario que este tipo de lectura. Ocasionalmente, Lacan se ha referido a ella en términos de "hacer el autor-stop".

8.- Aclaremos una cuestión: la crítica realizada aquí a Miller no pretende cargarle las tintas ni echarle la culpa de nada. En buena medida elegí ese texto por su brevedad y porque lo tenía a mano. El estado actual del psicoanálisis no se debe, según creo, a ningún deslizamiento, error o falta de competencia de Jacques-Alain Miller. No debemos equivocarnos en esto: la causa del desastre hay que buscarla en Lacan. Aun disponiendo de una lectura perfecta e irrefutable del Seminario, el problema es Lacan, no Miller.

EL PROYECTO LÓGICO-MATEMÁTICO Y EL SEMINARIO



Gottlob Frege

Permítasenos partir de una intervención de Lacan durante el congreso de Montpellier: "En el siglo XIX, que no es tan estúpido como se ha dicho, surge una lógica de una estructura totalmente diferente, la lógica-matemática: sobre ella tenemos que encuadrarnos (*nous régler*)". (Cf. *Lettres de l'École freudienne de Paris*, nº 15, publicación interna de la EFP, p. 238.)

¿Cómo llega Lacan a esta conclusión que implica el abandono de veinte años de estructuralismo y un nuevo programa teórico? Para saberlo hay que seguir con cierta atención el desarrollo de la enseñanza de Lacan.

–El primer movimiento del Seminario culmina en la demostración de que el sexo se haya forcluido. Hemos analizado esta cuestión, que comprende los primeros quince seminarios, en un texto llamado "*Estructura del Seminario de Lacan*". Veámoslo rápidamente y en una imagen. Un cuadro de Arcimboldo volverá a servirnos. *El invierno* muestra un rostro hecho de frutos de estación, de ramas, pero sin contorno. Si identificamos el objeto al contenido y el perfil inexistente del rostro a $\neg\phi$, tenemos un acceso intuitivo al límite que se impone al sexo. La disyunción de (a) y $\neg\phi$ se puede equiparar al deslizamiento de la pulsión parcial sobre la tendencia sexual total. La función del objeto como grupo combinatorio es la base de estos desarrollos. *El órgano* (hasta el seminario *La angustia*) llega a demostrar que $\neg\phi$ funciona como objeto (a). Los siguientes seminarios desandan ese camino.

–Un segundo movimiento muestra a las fórmulas de la sexuación como marcas de la diferencia sexual. Sin embargo, la marca fálica distribuye los sexos pero no los ordena. Por eso, se trata de lugares vacíos (en cierta forma, *Las estaciones* de Arcimboldo se invierten: ahora vemos perfiles sin nada dentro). También podríamos comparar esta demostración con el lugar vacío de la numeración posicional, e, incluso, con un uno perforado. Lacan utiliza todavía otro ejemplo. Si el universo resulta partido por una línea de ecuador que divide hombres y mujeres, el sexo irrumpre desde afuera agujereando a ese conjunto. Las fórmulas de la sexuación funcionan, pues, como un tapón. La diferencia de los sexos reprime, por decirlo así, lo real sexual. Por esto, leemos en *...ou pire*: "Hay que escribir esa no relación, si puedo expresarme así. Hay que escribirla a toda costa. Quiero decir, escribir la otra relación, la que tapona, obstaculiza, la posibilidad de escribir la primera" (*...ou pire*, Seuil, París, 2011, p. 31).

–En el tercer movimiento, los unos se ligan. En tanto se encadenan borromeanamente inscriben la no-relación. El lenguaje, decía Lacan, no es mero tapón, "(sino) aquello en lo cual se inscribe esa no-relación" (seminario XII, en *Ornicar?* nº 2, París, París, 1975, p. 103). Obtenemos así la serie y conjuntamente el síntoma. Dicho en otros términos, el retorno de lo reprimido hace serie.

El cero falta, el cero marca (la identidad, el concepto de lo idéntico) y el uno. El cuerpo agujereado, la diferencia de los sexos y lo real del sexo hacen nudo. Se entiende, entonces, que el número sea una función de goce y, asimismo, el único real que subsiste de la relación sexual. Al mismo tiempo, convergen aquí las dos tesis mayores de la enseñanza de Lacan: el inconsciente estructurado como un lenguaje, la ausencia de relación sexual. El estructuralismo se subsume, tanto como la topología, en la demostración de Frege: los *Grundlagen*. El sexo es hermano de Pélope y Telédamo.

JUANITO EN SERIO

La cuestión del juego no ha sido planteada en la observación de Juanito. Claro que en aquella época la técnica no existía. Ya se había desarrollado plenamente en los '50, cuando Lacan toma cartas en el asunto. En *Juanito y la serie*⁽¹⁾ insistimos sobre el hecho de que el seminario IV aplicó al historial formulaciones de Lévi-Strauss, dejando de lado la cuestión transferencial⁽²⁾ (de la que no hay ninguna indicación) y la del juego. Sobre todo, lo que no se ha planteado a lo largo de los años es una pregunta: *¿a qué jugaba Juanito?* El juego de transferencia⁽³⁾ –con todas las reservas que correspondan, ya que este historial no es ni de cerca un análisis de niños– no ha sido situado. No se intentó reconstruirlo, ni deducir qué curso podría haber tomado. Convengamos en que tampoco hubiera sido fácil hacerlo, aun contando con las herramientas apropiadas. Ante todo el "historial" se compone de interrogatorios y observaciones de la conducta de un niño. No era un terreno especialmente propicio para que Juanito se largara a jugar.

Juanito es objeto de la curiosidad de Freud, y de su investigación psicoanalítica, antes de enfermar. El chico se nos presenta como un pequeño investigador frente a los grandes investigadores que son su padre y Freud⁽⁴⁾. Una cosa seria pesa sobre él. Recordemos la fobia de Freud a los ferrocarriles y los circuitos de Hans. Sería ingenuo pensar que la angustia de Juanito, su fobia posterior, es independiente de esta constitución como objeto.

Sabemos qué ocurre cuando se corta el juego de un niño en análisis: corrientemente se produce angustia. La interpretación directa, como si se tratara del análisis de un adulto, suele disparar angustia. El niño no dispone de una estructura fantasmática que pueda alojar la interpretación. Lo deja sin sostén. Algo de esto es visible en el kleinismo (que a pesar de todo no deja de lado el juego).

El caballo es, pues, una tontería. Esta dimensión contrasta con la verdad que se impone forzadamente al niño. Por allí transcurre (o se reanuda) el juego en Juanito, y se puede empezar a situarlo.

Notas

- 1.- En *Ensayos III. Freudianas, lacanianas y otras*, Carlos Faig, RV ed., Buenos Aires, 2014, pp. 52-58.
- 2.- *Ensayos III*, op. cit., p. 57.
- 3.- Cf., *La transferencia en el niño*, en *Lectura de "Kant con Sade" y otros escritos*, Carlos Faig, RV ed., Buenos Aires, 2014. Este artículo, publicado inicialmente en la revista *Psicoanálisis y el Hospital*, n° 2, 1993, desarrolla ese concepto. (Recomendamos particularmente la lectura de las clases y charlas que circulan, algunas en Internet, de Marta Beism –*Juegos en personajes, El objeto parlante*, etc. y de Jorge Fukelman.)
- 4.- En parte estas ideas, el pequeño investigador y el gran investigador, pertenecen a Arturo López Guerrero, a su enseñanza en Buenos Aires, en los años '70. Lamentablemente, no podemos citar ningún lugar donde las haya dejado por escrito.

UNA SIMPLIFICACIÓN DEL ESQUEMA L EN LA ILACIÓN DEL SEMINARIO IV, *LA RELACIÓN DE OBJETO*^{*}

La sustancia de la clase va a girar, de acuerdo al título que subimos a Internet, sobre el desarrollo de los dos modelos tomados y derivados del esquema L. Uno atinente a las neurosis, y el otro referido a la perversión. Estos dos modelos constituyen el cuerpo del seminario.

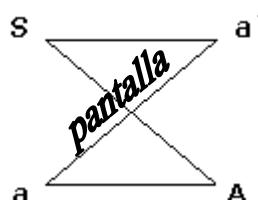
Las diez primeras lecciones –el IV consta de veinticuatro lecciones en la versión que edita Seuil, con el establecimiento de Miller– tienen que ver con la perversión, y desde la lección 12 hasta la 23 se aborda el caso Juanito. En la lección 24, que se llama *De Juanito-el-fetiche a Leonardo-en-espejo*, se produce una convergencia de estas dos estructuras mayores: la neurosis del lado de Juanito, y el resto –las diez primeras lecciones–, que va, como ya dije, para el lado de la perversión (aunque en el medio hay una comparación entre la joven homosexual y Dora). La lección número once, que dejé de lado, remite, a partir de los desarrollos sobre la madre insatisfecha, a los temas fóbicos de devoración, y por ese lado introduce a Juanito al seminario. Es una lección más teórica y dispersa que las otras, y que hace de puente entre un sector y otro.

En consonancia con lo que dije, voy a tomar ahora el seminario anterior, el seminario III, el seminario *Las psicosis*, donde Lacan en dos sectores, en dos oportunidades anuncia el proyecto teórico, el programa del año próximo. La más importante de las dos referencias es la primera, en la página 334 de la edición francesa dice: “El año que viene –la conferencia de François Perrier me ha precipitado a ello porque no sabía lo que haría– tomaré por tema del seminario la relación de objeto o que se pretende tal. Quizá la introduzca por una comparación de los objetos de la fobia y los fetiches, dos series de objetos de las cuales se ve claramente, en primera aproximación, cuanto difieren en su catálogo.” En la página 350 –lo voy a leer también– dice algo similar: “Veremos el año próximo que la noción de objeto no es unívoca cuando comience por oponer el objeto de las fobias al objeto de las perversiones.”

El proyecto teórico que se enuncia en el seminario III es el que despliegan los dos esquemas ternarios de *La relación de objeto*.

El seminario IV es, en mi opinión, el punto máximo al que llega el estructuralismo de Lacan; en adelante, comienza a declinar. El grado de adhesión de Lacan a Lévi-Strauss y Jackobson es casi militante. La lectura del caso Juanito como un mito en desarrollo da prueba de ello. También una anécdota. Hacia el final del seminario, Lacan le da a leer a Lévi-Strauss el caso Juanito, y este le contesta, después de leerlo, o le comenta –si es que no le contesta–, que le llama la atención que a Juanito lo persiga un pene dentado, y no una vagina dentada.

Paso a las simplificaciones del esquema L. En principio parto de este esquema tal como está en los *Escritos*, en *La Carta Robada* (p. 53, ed. Seuil). El esquema L me permito reproducirlo así:



^{*}Conferencia pronunciada en el ciclo de conferencias del Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA), “ILACIONES”, el 30/11/2012. Versión corregida por el autor.

Esta línea, la pantalla, el velo, sería el que al parecer combate Lacan, la pareja especular *a/a'*, la relación de objeto tomada en el plano imaginario. Esta *a* minúscula prefigura, lo comentó al pasar, lo que va a dar después, parcialmente al menos, origen a la expresión objeto (*a*), proviene, obviamente, de la expresión "otro", *autre*, como abreviatura.

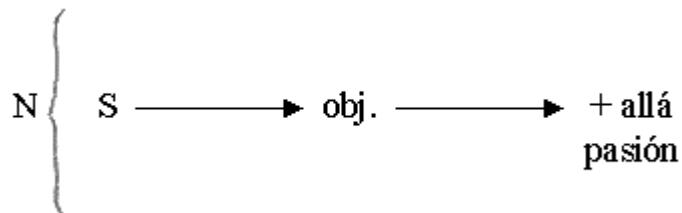
Si tomo la relación entre el *moi* y el *autre*, *a/a'* (respectivamente), como velo, reduzco el esquema a tres términos.

Decía: "al parecer combate", porque la relación imaginaria no solo tiene una función negativa y de obstáculo en el acceso al Otro. Ciertamente, el velo es una interposición, pero genera, produce un más allá, corta el espacio. Genera, si se quiere decir así, en este más allá, al Otro.

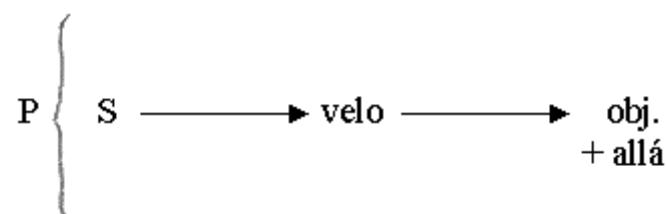


En cuanto a la ilación que propongo del seminario IV esto nos interesa particularmente porque es lo que permite pasar de una estructura cuaternaria a otra ternaria, y es lo que vamos a ver aparecer en muchos y distintos momentos del seminario.

La primera estructura ternaria que voy a introducir vale para la neurosis: sujeto, objeto y más allá del objeto. En el más allá del objeto aparecen ubicadas, si se quiere, las estructuras elementales del parentesco, el falo, el amor, el deseo. Y, en general lo que se podría considerar en términos del seminario que vamos a ver la próxima reunión (el XV), la pasión del neurótico, o sea, la pasión del significante.



En el esquema de la perversión, que es un poquito más complicado de entender, partimos también del sujeto pero el velo está interpuesto entre sujeto y objeto.



Este esquema hace que el objeto esté en el lugar del más allá, porque está interpuesto el velo, y, por lo tanto, lo que produce es *Verleugnung*, renegación, porque hay objeto y no hay objeto, hay falta. Se produce una escisión del yo, puesto que hay dos corrientes: una que afirma y otra que niega. Hay un más allá del velo donde no hay nada o, al revés, hay objeto.

Igualmente, quiero aclararlo, el esquema L no deja de aparecer aunque trabaje con estas dos estructuras ternarias, aunque simplifique en estos dos modelos.

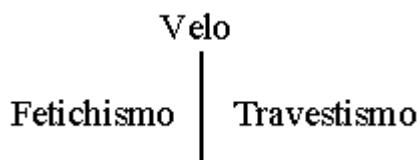
Como ya dije Lacan está muy ligado a la antropología estructural, muy influido, y de ahí que vaya avanzando sobre la base de diversas comparaciones –en el sentido

de las figuras, los sentidos, que aparecen en un mito, los personajes que aparecen en las distintas variantes del mito, etc., según la formulación de Lévi-Strauss de que todas las versiones del mito valen por igual, no hay una que sea más verdadera que otra–. De las diversas comparaciones que pueden registrarse, y que son muchas, voy a tomar tres básicamente.

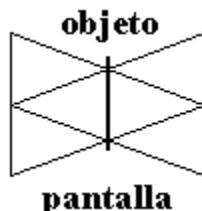
La más clásica, y probablemente la más conocida de todas, es la comparación de Dora con el caso de homosexualidad femenina. Digo que es la más conocida porque inicialmente en Buenos Aires había circulado el resumen de Pontalis –que es el penúltimo resumen completo que hace Pontalis del seminario de Lacan hasta que se distancia–, y estaba allí muy puntuizada –en la ficha que había sacado en aquella época la Escuela Freudiana de Buenos Aires– aquella comparación.

La otra comparación es entre el fetichismo y el travestismo. Y la final es la comparación entre Juanito y Leonardo.

Empiezo por la segunda que nombré. En la comparación entre fetichismo y travestismo se trata de una ubicación en el lado anterior del velo del fetichista, que así está ubicando un velo sobre la falta materna o sobre la falta en la mujer. En cambio, el travesti está más allá del velo, está instalado con un “goce” que sería el de levantar su propio vestido, levantar la pollera; y que la madre, entonces y de una vez por todas, sea peniana. Para esto es necesario aparecer velado, ubicarse de otro lado o más allá del biombo.



Esta comparación es un antecedente, en cierta forma, de la concurrencia de los triángulos que en el seminario XI se presentan en el sector dedicado a la esquiza del ojo y la mirada. Lacan hace concurrir, en un momento del desarrollo, los dos triángulos que al principio había trabajado por separado. El tema del objeto aparece entonces como pantalla, también, por lo tanto, se está de un lado u otro, se está del lado del paisaje o del lado del punto de vista.



Con respecto a Dora –yendo ahora a la primera comparación– y la homosexual femenina, lo que sostiene Lacan es que los personajes son los mismos en ambos casos. Cambian los valores, o cambian las funciones que tienen. Por ejemplo, la madre aparece como ausente en el caso Dora, y, al revés, la madre de la homosexual femenina tiene una presencia importante en toda la observación y en la vida de esta señora. El objeto, por su parte, Lacan dice que es metafórico en el caso Dora (la señora K), y que es metonímico en el caso de la homosexual femenina. El embarazo lo toma como un síntoma completamente metafórico en Dora, el embarazo como fantasía de Dora y, en cambio, lo toma como metonímico en el caso de la homosexual femenina, habla de una pérdida definitiva del objeto, y toma de la observación de Freud el término *niederkommt*, que conecta el dejarse caer y el embarazo. En un caso el padre es impotente –en el caso Dora–, y en el otro caso el padre es potente. Digamos que Lacan va trabajando como si se tratara de mitos, como si se desplegaran

los mitos en lienzos o cartones desde el techo de una sala –como hacia Lévi-Strauss– y fuera buscando las relaciones y las comparaciones.

La última comparación que voy a tomar, y que la dejo para el final, es la de Juanito y Leonardo. Adviento y reconozco, además, que dejo bastante de lado las categorías del falicismo, el tema de la privación, la frustración y la castración. Lo voy a anotar en el pizarrón pero no lo voy a desarrollar demasiado porque es una especie de tópico lacaniano.

	Agente	Falta de obj.	obj.
Privación	Padre I	agujero Real	objeto S
Frustración	Madre S	obj. I	Real
Castración	Real	Deuda S	Imaginario

En el caso de la privación, Lacan dice que el agente de la privación es el padre imaginario, la falta de objeto es un agujero real, y que el objeto es simbólico.

En el caso de la frustración el agente es la madre simbólica, una madre que está en presencia y ausencia, que aparece y desaparece, el daño es imaginario; por ejemplo, me sacan hoy la computadora, me la roban y dentro de dos meses, yo digo que no fui escritor porque me sacaron la computadora, me la robaron, el objeto entonces es real.

En el caso de la castración el agente es el padre real –después voy a hablar un poco de la propia versión de Juanito sobre su padre–, genera como falta de objeto la deuda simbólica, y el objeto es imaginario.

Una de las líneas que va a seguir el Seminario de Lacan desde aquí es el de los tres tiempos del Edipo en los seminarios V y VI, especialmente en el V.

Se trata de que ligando el Edipo, la madre fálica y las diferentes formas de aparición del objeto, en la privación, en la frustración y en la castración, Lacan consigue moverle el piso a la escuela de las relaciones de objeto, tanto la inglesa como a la francesa, que tiene sus peculiaridades con respecto a la escuela Kleiniana –no es exactamente lo mismo–, y, que en la época todavía tenía una presencia fuerte en Francia. Por ejemplo, el caso del *fly-tox* que lacan comentó en su momento era un caso de Lebovici –más o menos de esta época–, y, por supuesto, está vinculado con la escuela francesa de relaciones de objeto.

Para redondear, los primeros capítulos del seminario IV tienen que ver con las relaciones de objeto, yo los he salteado, pero está el tema del objeto perdido, hay referencias aquí a la repetición y una serie de cuestiones ligadas al falicismo. Las tres o cuatro primeras lecciones son muy clásicas e introducen el tema del objeto a partir de la falta o a partir de un fondo de angustia, y de ahí, empieza después el desarrollo psicopatológico con el fetichismo, el travestismo, con la homosexual femenina y también con *Pegan a un niño*, que es otro de los tópicos ligados con la perversión.

Paso a la segunda parte que es el análisis de Juanito. En realidad el caso Juanito está muy lejos de ser un análisis de niños. En principio es una suerte de interrogatorio conducido a distancia por Freud y dirigido, enunciado por el padre de Juanito. Y eso no resulta demasiado conducente. Entre tanto, Juanito lo ve una o dos veces a Freud (después vuelve a visitarlo cuando tenía alrededor de 19 años). Y lo que habría que observar, sobre todo, es que antes de ser fóbico, Juanito es un objeto de la curiosidad de Freud. Juanito era ofrecido por su familia casi como prueba de la corrección de la reflexión de Freud. Se llevan y aportan a Freud datos de la infancia, anotaciones, las travesuras, por así decir, o las ocurrencias del niño, antes de la consulta por el miedo a los caballos. La fobia de Juanito, en este sentido y exagerando un poco, no es independiente de la fobia freudiana a los ferrocarriles y de la constitución de Juanito

como objeto del deseo de saber de Freud. Se decía también en algún libro que Freud le había hecho a Juanito un regalo para un cumpleaños cuando era chiquito, y era precisamente un caballo. No sé si es cierto o no, pero se lo puede leer en algún lado.

El método que sigue Lacan para releer la observación de Freud, insisto en esto nuevamente, está directamente vinculado con algunos capítulos de la *Antropología Estructural* de Lévi-Strauss, y especialmente con lo que se llama fórmula canónica del mito, que sería más o menos así, doy un ejemplo que le debo a Oscar Masotta: los españoles descubrieron América, nos colonizaron, y estamos ahora acá los argentinos. Pero, para el narcisismo de los argentinos descender de los españoles es tan hiriente que inventamos una historia de la que resulta que en realidad los argentinos habíamos sido un antiguo pueblo vikingo que colonizó la península ibérica. De esta forma, transformo la serie en unidad, la doy vuelta, la hago circular. Esta es una de las funciones del mito. La otra función idéntica a ésta, y que aparece en muchos mitos, es la de ser autóctono/descender, y por eso ponía el ejemplo de la colonización.

Uno / Serie

Ser autóctono / descender

En todos los mitos para Lévi-Strauss se resuelven estas dos cuestiones: se transforma la serie en unidad o se transforma el descender en algo que es autóctono. Esto es lo que va a aplicar Lacan a Juanito a lo largo de toda la observación y llega a una especie de cenit o de punto máximo, que ya encontrábamos anticipado en el texto del 53', *El mito individual del neurótico o Poesía y Verdad*, donde Lacan ya tomaba el término, de la obra de Lévi-Strauss, de *mito individual del neurótico*.

En realidad, la idea de Lévi-Strauss del psicoanálisis era bastante distinta a la de Lacan. La comparación con el shamán, por ejemplo, es una de las cosas difíciles de digerir de la obra de Lévi-Strauss para los psicoanalistas. La idea del psicoanálisis que tenía Lévi-Strauss no era del todo buena. Por ejemplo, Lévi-Strauss decía que él tenía muchos amigos, que algunos de esos amigos se habían psicoanalizado y otros no, y que él no notaba mayor diferencia entre un grupo y otro. Y, estaba, se ha comentado, disgustado con Lacan a raíz del suicidio de Lucien Sebag, que era ayudante de Lévi-Strauss, y que era en esa época un joven marxista muy brillante, y que Lévi-Strauss deriva a Lacan.

Volviendo al caso –y voy a resumir bastante–, la primera emergencia fálica en Juanito es algo que lo perturba, como a cualquier niño, y lo obliga a una simbolización de la cuestión fálica. La primera aparición del desarrollo del mito en la observación de Juanito y ligando con la turgencia fálica –simplificando mucho el desarrollo–, es la cuestión de la *fijeza*. En el material está tomado sobre todo por analogía por el lado del símbolo: piedra = falo, que aparece en la observación de Juanito.

El segundo tiempo es el de la *movilidad*, y esto se relaciona a la fantasía del fontanero –del plomero diríamos nosotros–, y a la cuestión del velo, cosa que tiene importancia porque introduce lo móvil y porque conecta con el capítulo final y el tema del velo que está en juego también en la reflexión que Lacan hace de Leonardo.

El tercer momento es el de la *sustitución*, por donde debería haber una donación fálica o una especie de simbolización de la pérdida peniana, mediante la cual Juanito debería asumir su posición viril a partir de la castración. Tiene que perder para después tener.

La tesis, la idea de Lacan es que esto no ocurre, que Juanito va a quedar ligado a una madre fálica. Y que, entonces, su idea de casamiento y de progenie va a tener que ver con una multiplicación del falo materno. Por eso, lo conecta con la generación del

'45 en Francia. En ese momento salen dos novelas de François Sagan –que son comentadas por Alexandre Kojève que era un filósofo de un peso muy grande en París en esa época, con el cual había estudiado casi toda la intelectualidad francesa–, una de ellas es objeto de un comentario que se llama *Un Nuevo viejo mundo*. Este texto habla de una nueva posición sexual que refiere a la pasividad masculina, una cierta cosa histérica del lado de los hombres –que es más cierta hoy que en la época del seminario IV, pero parece que los franceses la han padecido mucho antes que nosotros–. Entonces, la tesis de Lacan en este punto es que Juanito va a fingir toda su vida ser un heterosexual normal, pero que en realidad queda ligado a la estructura materna, no pasa a la cuestión paterna, no hay asunción de la castración. Por otro lado, lo que hace Lacan es tomar y subrayar mucho la cuestión de la abuela paterna, y entonces, con esto lo que produce por un lado es un desdoblamiento de la figura del padre, y una especie de “coartada” del padre de Hans que se da relevo en otra generación. Está muy notablemente martillada la idea de que el padre de Juanito era alguien que no estaba a la altura de la tarea, que no jugaba el juego edípico con Juanito, que no le proporcionaba el marco edípico necesario, y que era una figura medio devastada por la madre, que no estaba a la altura de la tarea, casi se podría decir. Después voy a leer dos comentarios de Juanito sobre el padre que están en *Memorias de un hombre invisible*, un reportaje que le hace a Juanito un periodista norteamericano, creo que se llamaba Francis Rizzo, un año antes de morir Juanito –muere en el año '73–.

Se había transformado en un escenógrafo, de allí lo de “el hombre invisible”; está detrás de la escena y arma las óperas o las obras que se van a interpretar. Trabaja en un gran nivel en Nueva York, en Viena, en Rumania, Juanito llega a ser un profesional relativamente importante hasta su muerte –muere de un cáncer de riñón–.

Entonces, las series de oposiciones –acá yo subrayé tres etapas de la observación de Juanito–, pero la serie completa de oposiciones son: Narcisismo/Filiación, Pene real/Castración, Movimiento/Sustitución, y Continuidad Real/Discontinuidad Simbólica. Esos son los ejes sobre los cuales va trabajando Lacan tomando todo el análisis de Juanito como un mito en curso.

Veamos el movimiento, por ejemplo. La continuidad real: el caballo es amovible, liga, coordina. Y esto lo encontramos en el miedo a los caballos, en el período de influenza, o sea, gripe, la operación de amígdalas, la fobia a los caballos blancos, en la fantasía de la jirafa que es una simbolización del falo materno, en el 3 de abril en que Juanito dice: “No todos los caballos blancos me dan miedo”, Lacan subraya que descarga algo ahí de la función paterna, en la idea de que el caballo cae, muerde, etc.

El velo aparece sobre todo en la cuestión de los calzones y en la metonimia de la expresión alemana *Wegen dem Pferd*, que quiere decir a causa del caballo (y por culpa del caballo). También aparece, en otro nivel, en la ironía de Juanito: en el más allá apuntado en algunas de las respuestas de Juanito a su padre.

Y el tema de la sustitución aparece claramente en las fantasías del fontanero, en la primera y en la segunda. La primera está particularmente relacionada con la hermana de Juanito, con Ana, y la segunda, con la idea de que no hay sustitución peniana, Juanito quedaría ahí en una posición narcisista y muy tomado en el ensueño materno, o en toda la economía del falo materno.

Lo que pasa completamente por alto la lectura o relectura de Lacan es el tema del juego. Esto es algo obvio para toda la gente formada o que le ha llegado la oleada de la enseñanza de Fukelman. Es un tema ineludible, y que salta a la vista. No hay en Lacan una idea de que la técnica del análisis de niños tenga que ver con el juego y por eso tuvo tanto peso en Francia, según creo, Françoise Dolto, que le hablaba a los chiquitos casi como si fueran adultos y, que además les hacía pagar con masilla, con

una piedrita; para Dolto, los niños eran, si se quiere decir así, adultos chiquitos. Los niños eran, para decirlo burdamente, adultos en análisis pero más bajitos.

Hay otro tema también pasado por alto, otro problema importante, que es la pubertad. La idea de que Juanito va a fingir ser un heterosexual toda su vida se sostiene porque se toma como clausurada la cuestión del desarrollo psicosexual en la salida del Edipo; y por tanto, la pubertad no tiene aquí ningún tipo de importancia ni de función. No se supone que pueda modificar nada. En general no la tiene en toda la obra de Lacan, yo diría que la pubertad le pasó por el costado, es algo que aparece muy raramente. En realidad, el problema consiste en que la salida del Edipo, la fase fálica y la crisis de la castración, lo que hace es cerrar la puerta, pero la pubertad le da una vuelta de llave. Y, si tomamos en serio esto, la pubertad podría modificar las cosas con respecto a lo que ocurrió en la etapa edípica. Clínicamente esto tiene mucha importancia en el tratamiento de chicos psicóticos. Un chiquito psicótico hasta los 10, 11 o 12 años tiene relativamente buen pronóstico, después de la pubertad el pronóstico es otro. Hasta ahí, hasta donde hay juego la estructura no está clausurada. Quiero decir que es muy aventurada la tesis de Lacan con respecto a Juanito. Y por esa razón voy a leer los dos comentarios que hace Juanito del padre. En una parte del reportaje le pregunta directamente el entrevistador por Max Graf, que era el padre de Juanito –el nombre verdadero de Juanito era Herbert–, y Juanito le dice: "Era, desde luego, un hombre extraordinario, el más extraordinario que conocí nunca. Él ha sobre todo pasado a la posteridad como musicólogo y crítico –EPEL publicó también un libro del padre de Juanito, un ensayo de Max Graf, sobre la relación entre Wagner y Nietzsche–, pero sus intereses y sus talentos se extendían lejos y en profundidad en campos diferentes. Era un discípulo de Romain Rolland, del cual ha traducido las obras al alemán, y Hans Richter, Eduard Hanslick y Anton Bruckner contaban entre sus mentores y sus enseñantes".

Y, un poco más adelante, agrega: "Era un hombre universal, pero al mismo tiempo un verdadero vienes, en todos los sentidos del término: sabía cómo apreciar un vaso (o más) de vino y la compañía de mujeres alegres. Uno de los más vivos recuerdos de mi infancia es verlo sobre el estribo sobrecargado de un trole –en esa época, me averiguó un amigo en Internet que efectivamente había troles, entre 1905 y 1908, Viena ya contaba con un servicio de trolebuses eléctrico; yo no sabía cómo traducir la expresión francesa "*trolley*", y si en realidad Lacan no se refería al tranvía, pero no, es un trole eléctrico– lo veía sobre el estribo del trole partiendo para el match de football del domingo de la Hohe Warte, una mano sobre el pasamanos, la otra atenazando su libro preferido, un ejemplar anotado y muy usado, de la *Crítica de la razón pura* de Kant."

La idea de Juanito del padre dista kilométricamente de la idea de Freud y más todavía de la idea que tenía Lacan. En parte, esto se debe a todos los problemas de la observación de Juanito; y en parte, se debe también a que es un período muy corto de "análisis"; y, asimismo, a que se pasa completamente por alto, como decía hace un momento, el tema de la pubertad, el desarrollo posterior que tuvo en Juanito todo este tema.

De esto, lo que se podría decir es que el acceso al goce de Juanito se ve facilitado más que obstaculizado por esa imagen del padre, y que sí hay un padre sustitutivo de la ausencia de relación sexual. La idea que da Juanito de su padre es la de un padre que funcionó, y esta no es la idea ni de Lacan, ni de Freud. No sé cómo fue la vida familiar de Juanito pero después de leer el texto de EPEL, yo diría que no fue un tipo que fingió ser heterosexual. Eventualmente, lo que se podría sostener es que algún paralelo existe entre el tema del velo al final del "análisis", el tema de los calzones, por ejemplo, y el trabajo que elige y que lo lleva a estar fuera de la escena.

Hay, quizá, una sublimación por ese lado; y no por el lado de la música –me parece que Freud lo esperaba venir por ahí, sobre todo por la actividad del padre–.

Pregunta: Cuándo decis lo del velo, ¿el velo ante qué, sería?

Carlos Faig: Es el velo ante la castración materna. En ese lugar, sobre el velo, lo que decía Lacan es que si Juanito pintara algo y no buscara más allá sería un fetichista. Unos años después sale un texto en la Revista *Scilicet*, en el número doble 2/3 –los textos estaban sin firmar, el único que firmaba los artículos era Lacan– un artículo que se llama *Fetichización de un objeto fóbico*, y cuyo autor es René Tostain, se sabe posteriormente. Es una observación sobre un paciente que era fóbico de un botón, el tipo andaba por la calle y veía un botón caído en el suelo y le daba un ataque de angustia terrible, pero era fetichista de la serie de botones, si pasaba una mujer con una blusa abotonada se excitaba. La idea es que el objeto fóbico y el fetiche están en banda de Moebius. En esa época Lacan no tenía ni la banda de Moebius ni toda la estructura que armó después como para poner en correlación esto, pero la intención –aparte de tirar una serie de relaciones muy heterogéneas de objetos a la Escuela de relaciones de objeto, por la cabeza– era poner en relación el fetichismo con la fobia. Un poco la idea de fondo del seminario es que la fobia es la falta completa de pene materno, la privación en la madre, o sea, nada de pene, y el fetichismo es el velamiento de esa falta, el fetiche es el pene materno. Efectivamente en la clínica aparece una conexión entre la fobia y los puntos perversos, así como entre fobia y las otras estructuras neuróticas. Nada de pene versus el fetiche, para resumir.

Voy a leer ahora algo sobre Leonardo que está en un libro clásico que se llama *El Mundo como Laberinto* de Gustav René Hocke, un periodista alemán muy vinculado con la historia del arte. Se trata de un libro que usamos mucho en un curso que habíamos dado sobre "Las artes visuales en Lacan" con Cacho Santana y, es uno de los libros que manejan habitualmente los críticos de arte. Voy a leer un sector de la página 355, el capítulo es el 26, se llama *Inversión y deformación*: "Leonardo Da Vinci sufrió una condena de prisión, no sólo por frecuentar el trato de "efebos" tan conocidos como de mala fama en la ciudad. Uno de ellos, Jacopo Saltarelli, lo tomó él incluso como modelo para un cuadro del Niño Jesús, con ello sobrepasó los límites del por lo demás, con respecto a artistas, relativamente tolerante, oficio de los *Uffiziali di notte* de Florencia. El célebre amigo de Leonardo, Gian Giacomo, un pilluelo de buen parecer, elegante y derrochador, 28 años más joven que él, y el joven aristócrata Milanés, Giovanni Francesco que luego no se preocupó en lo más mínimo del rico legado de manuscritos del maestro que tanto le había amado, juegan en la vida de este hombre tenebroso un papel –en contra de los análisis de Freud, como es notorio–, de amantes en modo alguno meramente pasivos."

Esta es un poco la verdad sobre la vida de Leonardo, que yo no sé por qué Freud toma como una especie de homosexual ideal, porque hay cierta documentación en contra de esa idea. Lo que uno podría decir a favor de Freud es que Leonardo no produjo discípulos de talento. Y esto es quizá lo que lo lleva a decir que es un homosexual ideal: elegía a los discípulos por la belleza y no por el talento, eran los muchachos que le gustaban, no, los que mejor sabían pintar. Otra cuestión es que Leonardo es un baluarte, un símbolo cultural de la sublimación, y esto hace que sea difícil y casi sacrílego "meterse" con él.

La comparación que el seminario realiza entre Leonardo y Juanito es un tanto forzada, en el sentido en que en *Santa Ana, la Virgen y el Niño*, un cuadro de Leonardo del Louvre, efectivamente hay una combinación de las figuras de la Virgen y Santa Ana, y en el caso de Juanito hay una combinación del padre con la abuela, y por allí Lacan habla directamente de las dos madres de Juanito. Y, la otra parte de la

comparación es por el cordero que aparece al final de la observación de Juanito, y aparece en el cuadro de Leonardo directamente dibujado (en el cuadro que está en Londres, el *cartoon*, además está agregado Juan el Bautista).

La idea de ser criado por dos madres y tomado como ideal materno es la otra faz de la comparación, la faz del ideal. El ideal de la homosexualidad de Leonardo y la posición ideal en la que Juanito se ubica para procrear, en el sentido de que toma como ideal del yo al falo materno.

El cuadro que debería ilustrar la tapa del seminario, después de esta síntesis de las dos líneas mayores, no es el cuadro de Goya, *Saturno devorando a su hijo* –en la edición en castellano no sé qué pusieron en la tapa, en la primera edición francesa está el cuadro de Goya–, es indudablemente el cuadro de Leonardo. De todas maneras el tema de la devoración está muy presente en el desarrollo del seminario. La devoración se halla especialmente ligada a la fobia, y es citada más o menos diez veces. Leo una de esas diez citas, en la página 228 dice: "El tema de la devoración es siempre hallable por algún lado en la estructura de la fobia" (antes habla del caballo que muerde, así viene la secuencia en ese sector del seminario). Aparece también la idea de la madre cocodrilo y la de meterle una especie de palo, que sería el falo paterno, si queremos verlo así, en la boca, para no ser devorado por el deseo materno. Sigue el desarrollo de todo esto en el seminario V con bastante más extensión en los tres tiempos del Edipo y la cuestión de la privación, la frustración y la castración jugando en las tres etapas del desarrollo edípico.

Leo ahora un fragmento de la página 434 donde habla de la escritura en espejo en Leonardo. Esto porque para sostener el tema de la homosexualidad ideal en Leonardo, Lacan tiene que hacer una serie de piruetas, y con la escritura en espejo aparece una de ellas: "La relación de identificación del yo al otro que se instaura en ese caso –en el caso de Leonardo–, me parece esencial para comprender cómo se constituyen las identificaciones a partir de las cuales progresa el yo del sujeto. Parece surgir la idea de que correlativamente a toda sublimación, es decir, al proceso de desubjetivación o de naturalización del Otro que constituiría el fenómeno esencial de ella –la sublimación–, se ve siempre producirse en el nivel de lo imaginario, bajo una forma más o menos acentuada según la mayor o menor perfección de esta sublimación, una inversión de las relaciones del yo y del otro. Tendremos verdaderamente así, en el caso de Leonardo de Vinci, alguien que se dirige y se ordena a sí mismo a partir de su otro imaginario". Por ejemplo, Leonardo anota en los cuadernos: "Hoy tenés que ir a comprar témpera", se dirige a él como otro.

Hago aquí una digresión sobre el tema del diálogo interior o del monólogo interior. Esta cuestión fue tomada por Lacan antes de esta referencia que citaba una sola vez –posteriormente en la obra tiene poquísimo desarrollo o ninguno– a propósito de la psicosis. El tema del monólogo interior en la psicosis, el tema de la libertad, está ligado con esto (y lleva a la alucinación cuando se corta). El diálogo interior tiene formas diversas. Uno se puede hablar directamente, puede hablarle al yo de uno mismo, o puede hablarse en segunda o tercera persona. En el caso de la tercera persona estamos más cerca de la psicosis, por ejemplo: "Él va a hacer tal cosa". En el desarrollo evolutivo en realidad el nenito debería empezar a hablar de sí mismo en tercera persona, ocurre que el aparato fonatorio en ese momento no está lo suficientemente desarrollado, entonces cuando empieza a hablar ya pasó por el estadio del espejo. Pero si pudiera hablar desde el nacimiento se referiría probablemente a sí mismo como *él*. La importancia de esto, de la que puede tener el diálogo o el monólogo interior en psicoanálisis, si se lo estudiara más, es que está ligado a la censura entre consciente y preconsciente, está ligado al inconsciente en el sentido descriptivo y no, en el sentido dinámico, y la línea que hay entre la censura y la represión es una línea que se descuidó mucho, pero que aparece bastante en Freud

(cf., por ejemplo, Signorelli). En general, se está, todos estamos más atentos a lo que ocurre con la represión y el inconsciente en el sentido dinámico que con el inconsciente en el sentido descriptivo.

Retomo la cuestión del diálogo interior en Leonardo. En principio, el tipo de inversión que se describe no está particularmente ligada con la sublimación. Ni se demuestra por qué lo estaría. Nos hallamos frente a una idea bastante forzada. Sería, incluso, más fácil ligar esto a la perversión que a la sublimación, por el hecho de que quedan resaltadas dos corrientes del yo: la del que va a hacer el mandado, y la del que no va (que lo manda al otro).

Paso a los problemas del seminario para terminar. El problema más obvio, que salta más a la vista, es el del estatuto que tienen el objeto fetiche y el fóbico. Como este seminario se ubica dos años antes del desarrollo de la teoría del objeto (a), una pregunta que mayormente no se hizo es si hay que darle o no estatuto de objeto (a) a estos objetos. Por otro lado, y para peor, los primeros cuatro seminarios de Lacan quedaron muy comprometidos después de la refutación de la intersubjetividad, cuyo texto *princeps* es la *Proposición del 9 de Octubre*, pero que en realidad empieza a refutarse por lo menos desde el seminario *La transferencia*, si no antes.

Como los cuatro primeros seminarios están muy ligados al esquema L –el subtítulo del esquema L es “de la dialéctica de la intersubjetividad”–, y la intersubjetividad está definida como la relación entre el sujeto y el gran Otro, sufrió un fuerte golpe con la invención del objeto (a). Este objeto resulta de la caída del Otro. Y esto es tan fuerte que Lacan llega a decir que él no había querido en verdad hablar de intersubjetividad y que si en realidad había hablado de intersubjetividad fue como concesión a la audiencia, porque esta audiencia manifestaba “un ignorantismo fabuloso” (es textual). Es muy sintomático porque es como decir que estaba refutando la idea de velocidad y se equivocó porque lo hicieron apurar. Lacan no podría, en el momento de refutar la intersubjetividad, adjudicarle nada a la audiencia, de allí no le podía venir.

Con respecto al objeto fóbico, por ahí se podría tomar desde un ángulo más sintomático, porque es metafórico, metaforiza al padre, metaforiza a la hermana de Juanito, metaforiza a Juanito, tiene una posición más ligada al significante y que se va sobre determinando en las distintas etapas de observación de la fobia. El objeto fobígeno –podríamos decir– es un objeto ligado con la angustia pero que guarda algún paralelo con el objeto (a), sin serlo, o, al menos, sin serlo del todo. (De donde toda la cuestión del goce fóbico: no se sabe bien cómo situarlo.) En el caso del objeto fetiche, no hay manera de sacarle estatuto de objeto (a), lo cual es un problema bastante serio porque el fetiche tiene peso óntico y el (a) se vincula estrechamente a la falta. El objeto fóbico en muchos casos también, y en otros no tanto, porque puede presentarse como una imagen o un objeto fantaseado (el ejemplo típico sería el de los tigres de papel: la fobia a los tigres en un paciente de Capital Federal). En el caso del objeto fetiche tiene un peso óntico tal que es deducible, a veces, en la historia de alguien, a partir del objeto transicional: por ejemplo la prevalencia de las gomas en ciertos fetiche tiene que ver con el olfato de los bebés. Asimismo, el gusto por el terciopelo y ciertas telas tiene que ver con el tacto. Además, del objeto fetiche es muy difícil zafar de darle estatuto de objeto (a), a pesar del peso óntico que tiene, porque es irrefutable que causa el deseo y funciona como condición del goce. Si un fetichista puede eyacular con los tacos aguja de una mujer, de una prostituta o del partenaire que tenga, mal se podría decir que no es condición de goce y que no causa el deseo. Por esto, cumple muchas de las características del objeto (a), y, sobre todo las más importante de todas las características del objeto (a): la de ser homotópico de la castración. El objeto (a) se produce cubriendo la falla o el hueco de la castración, exactamente lo que hace el fetiche.

El último problema, que en parte lo quería tratar en el curso sobre arte del año pasado –que alguna vez espero darlo de nuevo–, es el de si hay una estética lacaniana o hay indicaciones como para hacer una base o tener una serie de proposiciones de Lacan sobre la estética. Esto, por el tipo de objetos que ilustran los desarrollos de Lacan, el uso de la pintura es cien veces, por decir una cifra, mayor que en Freud y el uso de la escultura no es tan copioso, pero también abunda, por ejemplo la estatua de Bernini en el seminario 20 o las alusiones a la estatua barroca en el seminario 16. Si uno se fija un poco, de los 27 seminarios, más de 20 podrían ser ilustrados con cuadros. En muchos casos, los cuadros que los ilustran no son los cuadros correctos. El seminario 16 tiene un cuadro de Dalí que es una puesta en abismo, un cuadro sobre la guerra –no me acuerdo el título exacto–, se ve una calavera y en las órbitas tiene otra calavera y en las órbitas de esta tiene otra calavera, *mise en abîme*, que ilustra muy bien el desarrollo del seminario porque Lacan habla mucho de series, series convergentes, series en relación al número de oro, etc, pero en realidad la verdadera –no es una referencia de Lacan, Lacan no lo cita ahí a Dalí, tampoco lo cita en este a Goya que yo recuerde, es un cuadro que puso Miller en la edición y que decidió como cobertura por su cuenta– referencia plástica del seminario XVI son las estatuas barrocas. Como había salido mucho antes del seminario XVI, *De Un Otro al otro*, el seminario XX, que tiene una estatua barroca en la tapa –el seminario XVI salió como treinta años después que *Encore*–, Miller, según creo, puso otro para no repetir el tópico, pero el desarrollo sobre perversión al final de seminario, tiene que ver con el tema del Barroco, muy ligado por otra parte con el goce. La cuestión de la estética en Lacan la planteaba, aclaro esto, no en el sentido de la estética kantiana, sino en el sentido que le da Baumgarten. Baumgarten aísla la estética como una rama de la filosofía en el siglo XVIII, como una disciplina de la belleza.

Las dos referencias mayores que tomaría a la estética son compatibilizables con la cuestión de lo que es un cuadro o lo que es, en general, el arte. Una es clásica, es la referencia a Magritte. Allí Lacan encuentra la estructura del fantasma y la idea que subyace a este modo de abordar el arte es que el recorte que uno hace de la realidad, que está permitido por el deseo o por el fantasma, deja afuera la imposibilidad de la relación sexual. Está deyectado lo imposible, lo cual hace posible el mundo de lo posible, el mundo de la representación, el cuadro.

La otra referencia mayúscula en Lacan a este tema, en mi opinión, es el capítulo *Del Barroco* de *Encore*, seminario XX, donde el arte es definido en toda su historia como *obscenidad*, lo cual parece una exageración. Pero, si uno empieza a pensar un poquito, hace algunos años atrás, la primera obra de arte que conocíamos era la de la caverna de Lascaux, que es una obra efectivamente obscena. Está el cazador muerto, o casi muerto, con el pene erecto y están las tripas de la caza, una especie de bisonte, las tripas se están cayendo del animal, y figura el tipo con el pene erecto y un pájaro. Es una representación en el interior de una caverna que tiene alrededor de 15.000 años y que hasta hace unos 10 años atrás era la caverna más antigua. Esto, hasta que se descubre una caverna en el sur de Francia que tiene unos 30.000 años. Hay una película sobre ella (*La cueva de los sueños olvidados*) que es de Herzog. Es una visita a la caverna.

Las ideas estas son convergentes, en el Barroco la obscenidad está directamente en el cuadro, son los cuadros de Cristos sangrantes, o son los cuadros de Santa Teresa gozando, me refiero a la estatua de Bernini, y son cuadros donde el goce es ajeno a la relación sexual. En el caso de Magritte, o en el caso del fantasma, se suple o excluye la relación sexual. En el Barroco, la idea rectora, la idea que está por debajo, es que el arte aparece como una suplencia de obscenidad a la ausencia de relación sexual.

Preguntas.

Comentario: Los cuadros de Frida Khalo justo fue una artista que sufrió un montón ¿qué sería en una interpretación psicológica?

Carlos Faig: Lacan sostiene que después de la aparición de Cezanne, y el Cubismo, el Dadaísmo, etc., la esencia del arte se fue perdiendo, la idea del goce como un goce suplementario, especialmente en el Barroco, es algo que Lacan dice que desde que los pintores se pusieron seriamente a dibujar cubos y cuadrados, desapareció del mapa, y Frida Khalo está más acá de eso. Yo no me atrevería a opinar sobre Frida Khalo.

Hasta ese momento el arte era un arte religioso desde el Imperio Romano hasta el siglo XVIII, XIX y el Barroco, está particularmente ligado a la Contrarreforma. Termina el Manierismo más o menos en 1590 y la Iglesia empieza a patrocinar a una cantidad de artistas para que hagan obras para combatir a Lutero, entre ellas están las obras de Bernini que es uno de los autores ligados al Barroco y a la Contrarreforma. Hasta ahí, sigue habiendo –por lo menos hasta 1800, 1850–, una presencia, todavía dominante, de la Iglesia en el arte, después se dispara completamente para otro lado.

Pregunta: sobre la estructura del fantasma y una explicación sencilla.

Carlos Faig: La idea más simple que se me ocurre ahora, y más o menos precaria, para explicarlo es esta:

$$\mathcal{S} \longrightarrow (a) \longleftarrow \mathcal{A}$$

En el objeto del fantasma concurre la falta de partenaire, la falta del Otro (estaría el tema de la no relación) y el sujeto (también barrido porque es un significante elidido). Tenemos sustituyendo al partenaire de la relación sexual un objeto con el que fantaseás y que suple un lado y otro. No hay relación sexual, o bien, no hay Otro, pero las mujeres tienen tetas donde voy a eyacular o un culo terrible, etc., esto sobre todo en el caso de la fantasía neurótica. En el caso de la fantasía o de la escena perversa esta dirección se invierte: no es que la mina tiene un culo terrible sino que es la reina de los culos, se la endiosa, se vuelve a restituir el lugar del Otro. El trabajo perverso, está dirigido al goce del Otro, liga con la completud del Otro, de ahí el tema de las colecciones en la perversión. Un perverso cuando hace una colección extensa de objetos está trabajando para el goce de la serie.

Comentario: Por eso el fetichista no se angustia.

Carlos Faig: En general si lo comparamos con el fóbico, tiene una economía que hay que elegir por ese lado, no se angustia, o no se angustia tanto. Si a uno le fuera dado elegir, es preferible ser fetichista que fóbico. Tendrá otros problemas, pero la angustia te la resuelve bastante bien. (Risas)

Andrea Gonzalez: El objeto fetiche y el objeto fóbico ¿sería un cambio de pantalla?

Carlos Faig: En principio, no: por la nada de pene materno. Pasada la angustia máxima, y con el objeto fóbico constituido, tenemos la cuestión de la banda de Moebius entre objeto fóbico y fetiche. Pero, consideremos que en la fobia hay posibilidad de pasar a la perversión y de pasar también a los otros cuadros neuróticos más o menos continuamente, a la histeria y a la neurosis obsesiva. Hay posibilidad de hacer una homosexualidad reactiva con un pene persecutorio por ejemplo, que podría haber sido el caso de Juanito. Es una placa giratoria (como decía Lacan), más que un cambio de pantalla respecto del fetiche. Como es una entidad medio inestable, es raro que un fóbico se mantenga como un fóbico puro toda la vida. Se encuentran más bien estructuras mixtas en el sentido de Freud. Si te ponés a investigar un poco al fóbico, tiene casi seguramente algún punto perverso, hay alguna zona donde está localizado un falito para la madre. Actualmente está en tren de desaparecer, la barrieron los ataques de pánico y se disolvió en buena medida. Cosa que es bastante perniciosa para el psicoanálisis porque es el único cuadro estrictamente psicoanalítico que existía, porque Freud las había aislado de las monomanías, es un cuadro, insisto, que inventó el psicoanálisis. Las otras estructuras vienen todas de la psiquiatría especialmente las psicosis, o precedían a Freud.

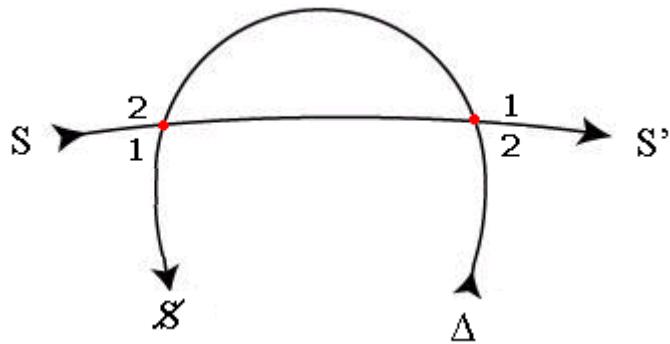
ESTRUCTURA TRANSITIVA DEL SEMINARIO VI, *EL DESEO Y SU INTERPRETACIÓN*^{*}

Voy a hablar de dos temas y a dividir la clase en dos partes; en la primera voy a abordar el grafo del deseo separado del seminario, vamos a tomar la estructura, la forma y las letras que hay en el grafo en sí mismo. Después, en la segunda parte, voy a tomar el seminario que nos convocó, el seminario VI, la forma en la que está compuesto, las tres partes que tiene. No sé cómo lo ha dividido Miller en el *établi*, porque no conseguí la edición francesa todavía, pero en poco tiempo supongo que estará vendiéndose la traducción en castellano. El seminario VI salió en mayo, en París.

I. LOS GRAFOS

La primera cuestión que quería abordar con respecto al grafo es que en general hay –en el ambiente lacaniano, o en el público lacaniano–, como dos etapas de la construcción o del uso de la topología en Lacan. La primera es la de la topología combinatoria que empieza en el seminario *La identificación*, y que se podría decir que llega hasta un texto de Lacan que se llama *L'Étourdit, El Aturdicho*, como el título de Molière, pero con una *t* final, o sea, la vuelta del dicho –posiblemente entre los tres más complejos de la obra de Lacan; muy difícil de traducir además, la traducción que habían hecho hace unos años da para corregirla bastante–. La segunda fase de la elaboración topológica es la de los nudos borromeanos cuyo inicio está prácticamente pegada con *L'Étourdit*, que es un texto contemporáneo del seminario XIX, *Ou pire*, donde Lacan ya empieza a hablar de los nudos, y dice haberlos tomado de las clases que daba Guilbaud en la facultad. Hay un pequeño interregno ahí, otra mención en el seminario XX, y desde el seminario XXI en adelante el tema excluyente son los nudos borromeanos. Sin embargo, hay tres esquemas antes del uso de la topología combinatoria, antes de que Lacan empiece con el cross cap, con la banda de Moebius, etc. Tenemos: en el seminario I, los modelos ópticos; inmediatamente después en el seminario II, el esquema L; y en el V y el VI el tema son los grafos del deseo. Los dos primeros modelos son directamente no topológicos. Los modelos ópticos son esquemas provenientes de la física y entran frecuentemente dentro de lo que se podría llamar el campo de la ilusión. Había, hace muchos años en un lugar que se llamaba el Palacio Azteca –era un predecesor del viejo Ital Park–, un juego donde en lugar de flores se ponía una cabeza. En todos los casos, se da un juego entre lo visible y lo invisible si se quiere, parafraseando el título de Merleau-Ponty, pero no hay un desarrollo topológico. En el esquema L ya es un poquito más difícil discernir si hay o no una cuestión topológica por la cuestión de velo que está cortando el espacio. Un poco la idea ahí sería *Los no incautos yerran*, detrás del velo no hay nada, podría decirse, y efectivamente, se levanta el velo y no hay nada. Ahora, todo el tiempo que el velo se mantenga sostiene el hecho de que hay un más allá, escinde el espacio. Con los grafos que formarían parte en la matemática de la teoría de las superficies y los grupos, la cuestión se empieza a complicar porque lo que presenta la forma más elemental del grafo que Lacan llama en algún lugar *la célula elemental*, es un abrochamiento simultáneo de dos puntos, y lo que producen es algo irrepresentable.

* Conferencia realizada el Viernes 11/10/2013 en el espacio de Lecturas Clínicas.



Si parto de la línea esta ($\Delta - \$$), que sería la línea de lo informulado, o la línea de la necesidad, el primer cruce que encuentro es este [1 (de la derecha)] y el segundo, este punto [2 (izquierda)]. Ahora, si parto de la línea que está cortando, estoy al revés, el primer punto que corto es el que está a la izquierda mía (1), el otro, el segundo, el de la derecha (2).

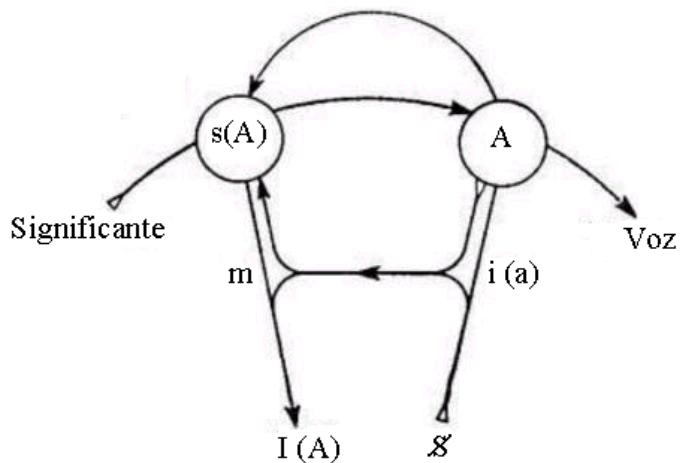
A golpe de vista es algo que pasa desapercibido. Esto produce una especie de agujero en la representación en el sentido de que nos resulta imposible imaginarnos estas dos cosas simultáneamente. Y acá sí, estamos en una referencia que está más cerca de la topología que los dos modelos anteriores, que el esquema L y los modelos ópticos.

Esta aparición de los grafos del deseo se produce en un momento en que Lacan abandona lo que yo diría que fue su máxima alienación con el estructuralismo, especialmente con Lévi-Strauss, que es muy visible en el seminario IV, que yo había dado acá el año pasado. Por ejemplo, una de las cosas que había dicho es que todo el análisis de Juanito está montado como el análisis de un mito (Lacan también está, obviamente, muy influido por Jakobson).

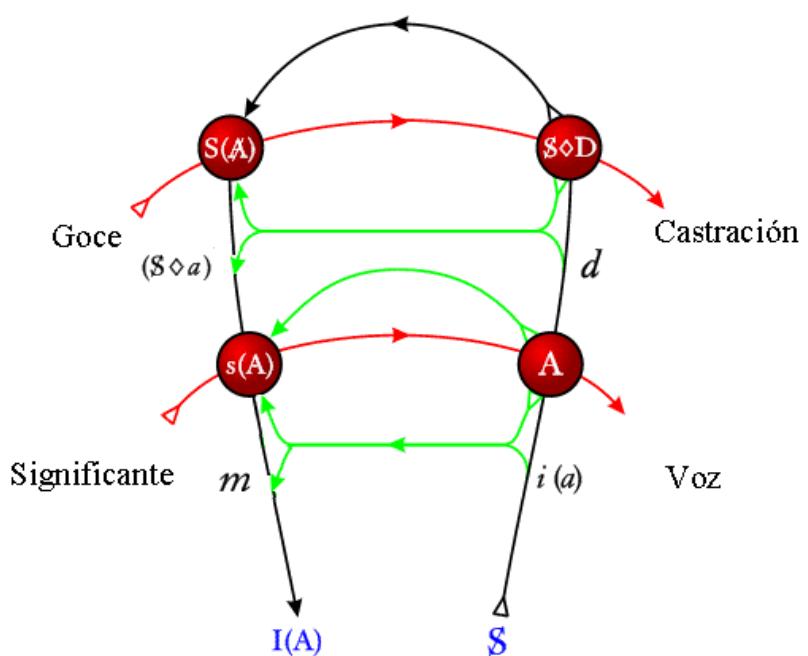
En el seminario V, la cuestión empieza a tomar otra dirección. En el en seminario VI con los grafos se produce la primera aparición en la teoría de Lacan del objeto (a), ya separado completamente del otro imaginario –cosa que voy a explicar cuando lleguemos al punto–.

Empiezo con el piso inferior del grafo. El primer corte que tenemos, Lacan lo designa como el lugar del código, la letra A es la inicial de Autre (Otro) en francés, y el segundo corte, partiendo de la línea de abajo, es el significado del Otro [s(A)], y se puede identificar –para decirlo rápidamente–, al mensaje; tendríamos el código del lado derecho, el mensaje del lado izquierdo; y la historia sería, si nos imaginamos a un nenito, a un bebé, que está llorando o laleando, lo que aparecería dándole significado, la madre en el lugar del Otro, es algo que lo toma en la alienación, que cambia completamente de nivel del sentido –si es que había algún sentido–, del llanto del nenito o de lo que estaba formulando. Lo mismo ocurre en un análisis, por eso la línea esta es la línea de la sugestión. Alguien cuenta un sueño que no tiene ningún sentido inmediato, el analista desde determinada posición, freudiano, kleiniano o lacaniano, le da algún sentido a lo que el paciente está diciendo y si hay transferencia y el tipo se engancha, la cosa empieza a transcurrir en términos de determinada significación, de determinado contexto de valores significantes. A esto, a esta especie de doble cruzamiento entre algo informulado que va a cobrar de pronto significación de una manera violenta –digamos–, le acompaña la relación entre dos letritas –todas estas letras van a seguir en el álgebra de Lacan hasta el seminario XXVII, hasta que se muere Lacan, lo que aparece acá no desaparece más–. La 'm' es de 'moi', el yo francés, el yo que antiguamente se traducía 'el yo sustantivo', y la 'i(a)' es la imagen. En esta etapa de la construcción, no es la imagen del objeto (a) sino la imagen del prójimo, la imagen del otro, incluso la imagen del hermanito. De modo que la parte de

abajo recrea en el plano identificatorio lo que está sucediendo en el plano de la significación entre el yo y el pegoteo que tiene, un yo-cuerpo que está armado a partir de una imagen. La referencia de Lacan acá es a la Escuela de Chicago, la Escuela de Charlotte Bühler que trabajó mucho los fenómenos de transitivismo infantil. Esto es, van dos nenitos de determinada edad por la calle, uno de los nenes se pega un terrible porrazo, se rompe la cara contra la vereda y el que llora es el otro, no el que se cayó. Ese fenómeno de pegoteo con la imagen, o de sufrimiento por la imagen del otro, es lo que Bühler llama 'transitivismo', y es equivalente al nivel de transitivismo que hay entre el mensaje y el lugar del Otro. Ahora, efectivamente había un querer en esta línea, había una necesidad que se transforma al pasar, por lo que Lacan llama en estos seminarios 'el molino de las palabras' y el problema que se plantea entonces –que es lo que nos va a llevar al título, al nombre que tiene la construcción de Lacan: 'grafo del deseo'–, es que no puede decir ni decidir si es de él o es del otro, o sea no puede tener un acceso a la satisfacción de la supuesta necesidad que estaba formulada. Hay de alguna manera un querer supuesto de fondo, pero el tipo (o la criatura) no sabe si es de él o es el lenguaje el que está pidiendo eso.



Entonces, Lacan desdobra en otro piso al grafo y hace otra línea donde no hay Otro. Si no hay Otro, o sea, si yo consigo vulnerar el lenguaje, si consigo instalarme más allá de la significación podría decir lo que quiero porque superé el nivel de la alienación del piso inferior. Pero, ahora, estando situado acá no tengo manera de decirlo porque perdí el lenguaje, no tengo palabras para decir lo que quiero. Salí de la alienación pero estoy en el desierto.



Uno de los efectos que se produce es que me sitúa frente a mi demanda. Mi demanda que estaba entre lo que soy yo y el Otro, el que no sabía si era lo que yo preguntaba o lo que yo quería, o el código de la lengua castellana, se me presenta separado de mí porque conseguí barrarlo. Esto Lacan lo escribe: *S* barrido losange *D*, ($\mathcal{S} \leftrightarrow \mathcal{D}$), o sea, el sujeto tomado orgánicamente –porque ya no es el sujeto del significante, es más bien el cuerpo lo que está tomado ahí–, confrontado con su demanda; es la fórmula de la pulsión que Lacan mantiene también durante toda la obra. Ahora, en esa situación está en una especie de sin salida, el sujeto está en una encrucijada porque abajo estaba completamente alienado y arriba está desalineado pero no sabe para donde disparar, no tiene santo a quien encomendarse; y lo que viene ahí, en socorro del pobre tipo que somos nosotros, es la estructura del fantasma. Lo que se produce es una especie de extirpación de un elemento del cuerpo, elemento que es imaginario o que es real, y que toma valor de significante del sujeto en el deseo. Entonces, no lo dice con el lenguaje pero lo dice con una extirpación o con una separación corporal. Este objeto con el rombo en el medio, con el losange, identificando al sujeto, es el correlato de lo que ocurre en el piso superior, es el efecto de esta separación que hay del sujeto con respecto del significante.

Por eso, Lacan lo homologa con lo que ocurre en el piso inferior; así como el yo está regulado con respecto a la imagen corporal, el deseo –que tiene una posición homóloga a la *i(a)*–, se regula, en relación con el fantasma. Por eso la construcción se llama *Grafo del deseo*, la parte fundamental que hay que entender del Grafo es la conexión que hay entre los pisos que es esta estructura, si no, podría ser el Grafo del significante de la falta del Otro [*S(A)*], o el Grafo de la pulsión [$\mathcal{S} \leftrightarrow \mathcal{D}$], o el Grafo del Otro como molino de las palabras (*A*). Si no fuera por el carácter que toma la demostración de Lacan –si fuera sólo por las letras–, no habría forma de designarlo de manera rigurosa.

En relación con lo que decía hace un rato, sobre la salida del estructuralismo por parte de Lacan, aquí esta salida empieza a ser contundente en el sentido de que este elemento que toma valor significante que es el objeto, es un elemento en términos lingüísticos, digamos, en términos de lo que se podría decir desde Jakobson, o Todorov, o Roland Barthes, semiótico, no es un elemento semiológico, perteneciente a la lengua. (La diferencia es entre el estudio de la lengua, y el estudio de todos los sistemas de signos de la sociedad; la semiótica es una disciplina que se ocupa del estudio de la producción de signos en general, por ejemplo, las señales de vialidad.)

Acá este objeto, según la definición de Lacan, es un objeto que es, o translingüístico –está más allá del lenguaje–, o es un objeto que está combinando de algún modo la lingüística con la semiótica, es un híbrido, es un invento raro, y ahí empieza a complicarse la relación de Lacan con la lingüística. Finalmente, se produce una ruptura definitiva a la altura de los últimos seminarios, desde *Encore* en adelante, especialmente, pero con movidas “políticas” que venían por lo menos desde el seminario XVI (por un artículo que había aparecido en esa época y que es aludido en el seminario XVI).

La idea de tomar la pulsión como un lugar del código duplicado, que está en la parte derecha (que es la parte estructurante del grafo) [$\mathcal{S} \leftrightarrow \mathcal{D}$], la idea de tomar la pulsión como tesoro del significante, de tomar, casi diría, valores orgánicos como equivalentes del lenguaje, es el primer antecedente de la idea de lengua como pulsión y de allí, les voy a leer una parte del único texto de Lacan que está sólo en castellano, que es un reportaje que le hizo editorial Salvat en el año '75, si no me equivoco, puede ser '74, '76, que es contemporáneo de los últimos seminarios de Lacan, dice: “Ahí es donde se funda la interpretación del instinto que los psicoanalistas falsean en todas las lenguas, al traducir lo que Freud designó con la palabra *Trieb* (impulso, pulsión), que en inglés se traduce bastante bien por *drive* (cosa que se evita), y en francés por

dérive, lo cual es una solución transitoria y desesperada hasta que se logre dar a la palabra su acuñación ideal. Yo prefiero dejar que la descubran los que me leen. En ocasiones la designo como *lalengua*, y nótese que reúno las dos partes en una. Esa manera de escribirla es una clave personal para designar lo que es el objeto de la lingüística. Uno entre muchos otros. El conocimiento de lo que hay en el inconsciente es un conocimiento que se articula de uno o de varios *lalengua*. Es un saber que *le existe* al individuo, es decir, que le concierne."

Este texto circuló bastante poco, ahora está en Internet, pero fue una especie de descubrimiento tardío porque apareció en el primer volumen de la *Encyclopedia* de Salvat y después al parecer Miller prohibió la difusión y lo sacaron. En realidad no hizo mal Miller en hacer eso porque es un desastre toda la edición, lo que dicen de Lacan, están mal las fechas, los nombres, o sea, lo entrevistó alguien que era muy ajeno al tema. De toda forma el reportaje es defendible, lo que dice Lacan es lo que dijo ahí, la presentación es horrorosa.

Con esa idea de tomar la lengua como pulsión termina el recorrido que se inicia en el Grafo, y especialmente con el tema de la pulsión y el despegue de Lacan de la lingüística y del estructuralismo está en el punto máximo y está precedido de un cambio de proyecto en el año '73 donde se abandona el estructuralismo definitivamente, en un Congreso que es el Congreso de Montpellier, y pasa a la matemática.

La idea de la lengua como pulsión está ligada a la lengua como cifrado de goce, como algo compuesto de unos y que hay que descifrar, si es posible descifrarlo, y que contiene o unos perforados, o unos que están ligados por lo Real. Es una idea completamente inaceptable desde el punto de vista de la lingüística, es otra cosa completamente diferente.

Tomo ahora las cosas desde otro ángulo. Hay algo que complica bastante en el desarrollo de este seminario (y en el desarrollo de casi todos los seminarios posteriores de Lacan): el uso aplicativo de los esquemas. En algún sentido Lacan está haciendo construcciones que corrigen grandes orientaciones de la teoría psicoanalítica y que tienen una dirección bastante ligada con la transferencia. Ahora, por otro lado, cuando ejemplifica los esquemas los usa de un modo homológico y a veces directamente analógico. En el seminario del que voy a hablar en un rato, el VI, todo el análisis del sueño del paciente de Ella Sharpe, es fuertemente analógico, es un análisis interpretativo de las cosas que comenta Ella Sharpe, pero los sueños anteriores también están aplicados sobre el esquema. Después voy a leer un párrafo del libro de Allouch que habla de los capítulos de Hamlet del seminario VI donde también aborda la "aplicación, pero lo excusa de alguna manera. Entonces ahí hay algo sorprendente. Es sorprendente que alguien esté haciendo una teoría tan sofisticada y al mismo tiempo esa teoría sea aplicable tan cómodamente, como si fuera una función narrativa.

Es una cuestión que ha tenido muchísimo peso en la práctica lacaniana en el sentido de que, habiendo tan pocos casos, con lo poco que hay, lo que uno aprende si uno quisiera saber, si preguntara cómo trabajaba Lacan, es un uso aplicativo de la teoría. En ese aspecto la formación bajo la órbita lacaniana es completamente criticable. Esta es una de las cosas que habría que abordar con más seriedad de Lacan y refutarla.

Esto por lo pronto está supercondensado como para poder entender un poco lo que dice después de Hamlet, el desarrollo que hace en el seminario VI. Los desarrollos en *Subversión del sujeto* son muchísimo más complejos, yo hice como una pequeña historieta, digamos, de alguien que se sitúa alienado en el piso inferior, se desalienta en el piso superior y zafa con un objeto medio semiótico, medio translingüístico.

Con esto dejo la cuestión de los Grafos, y antes de pasar a la parte estrictamente del seminario VI, si me quieren preguntar algo de esto hacemos un pequeño paréntesis.

Preguntas.

Omar Fernández: ¿Carlos, por qué creés que Lacan hizo ese uso analógico o aplicativo habiendo hecho ese desarrollo complejo que llevaría al tema transferencial, ya que en el uso aplicativo refutaría la lectura transferencial?

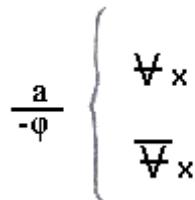
Carlos Faig: Sí, la verdad es que lo que yo pienso que no era un buen clínico Lacan, que lo que le interesaba básicamente era el seminario, pero que nunca le interesó mucho el trabajo con pacientes y que Lacan no formó a nadie, no formó analistas. Por otro lado uno puede decir: ¿Quién los formó? ¿Freud formó a alguien? ¿Ferenczi formó gente?

En el caso de Lacan yo creo que es un poco peor porque no es solamente que no formó como no formaron otros, sino que no le interesaba; el libro de Geblesco es un testimonio de lo que fue la práctica de supervisión de Lacan. Por otro lado, creo que hay –independientemente de la psicología de Lacan porque lo que yo decía es medio psicológico de lo que le interesa o no le interesa–, una especie de fe en la estructura. Si esto es así (el grafo), uno lo aplica a Hamlet, y como definimos Hamlet como una superposición de planos donde se arma un deseo, la cosa tiene que funcionar de la misma manera. Hay una suerte de fe en la cuestión del estructuralismo, de la estructura, persistente, como si la homología lo justificara. Después voy a leer un fragmento de Allouch donde hallamos una justificación de este uso. Allouch dice que en lugar de un empleo metafórico del Grafo, para leer Hamlet, hay un empleo metafórico, de matemáticas, hay matemáticas que se transladan al texto de Shakespeare y lo empiezan a explicar. Allouch no lo llega a criticar en esto, porque lo que él quiere criticar en este texto, *La erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*, es la idea que tenía Freud del trabajo de duelo, y Lacan del duelo del falo. No le interesa criticar el uso del Grafo, sino que le interesa la posición que tiene el Falo en el Grafo de Lacan y por qué habla de sacrificio fálico con la muerte de Ofelia. Pero de todas maneras niega el problema. Allouch escribe cerca de cien páginas; es uno de los desarrollos sobre textos de Lacan más amplios que existen en la literatura analítica. En general el lacanismo es una especie de jerga, como se sabe. Hay muy pocos textos sobre artículos de Lacan minuciosos. Ahora, en 2013, hay un poco más, en una época eran prácticamente inexistentes, no existía un solo análisis de un texto completo de Lacan. Incluso yo creo que el primero que se produjo fue obra de Derrida, el análisis de *La Carta Robada*, es la primera lectura de un texto de Lacan cabal, donde un autor toma un solo texto y lo analiza. Después han ido apareciendo, por ejemplo, hay varios textos sobre *L'Etourdit*, y hay comentarios diversos sobre textos de Lacan.

Andrea Gonzalez: Cuando planteabas la lengua como pulsión que decías de unos perforados, ¿A qué te referís?

Carlos Faig: Los unos perforados son la lengua –nos vamos a otra etapa en la que yo no debería haberme metido tan imprudentemente–, pero la idea está en ...ou pire y proviene en parte de las fórmulas de la sexuación. Tenés una primera etapa en Lacan que es entre los seminarios I y XV –que yo la dí varias veces acá–, que es lo de la exclusión del sexo, lo de los cuadros de Arcimboldo, donde hay una combinación de figuras del objeto (a) y hay un límite a la realidad del sexo que es la -φ que funciona

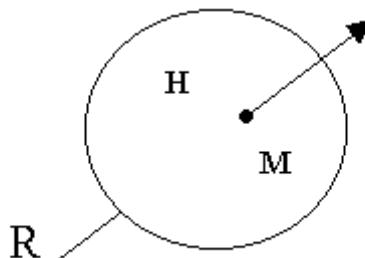
como una especie de barrera o de hasta acá, con relación a la sexualidad. El problema que se arma a partir de ahí es el de dar cuenta de la diferencia sexual. Si el sexo está forcluido, ¿cómo situar la diferencia de los sexos? Entonces cuando se aborda la diferencia sexual aparece una estructura con el todo [$\forall x$], y el no-todo, [$\forall x$], donde efectivamente hay una distribución de los sexos pero no hay un ordenamiento, no hay posibilidad de hacer una relación biunívoca entre los conjuntos.



Pasamos del rechazo al uno vacío.

Rechazo → — — —

Este lugar es el del uno faltante o del uno perforado, cada uno de los sexos hace uno pero es un uno que falla la cuestión del sexo, la relación con la otra mitad. Esto produce un universo donde hay hombres y mujeres, pero la sexualidad los perfora, es lo que hace agujero en este universo. Es otra manera de tomar el tema del uno perforado.



La idea esa lleva también a que no hay cadena significante -tomada a partir de textos de Attal-, pero el error ahí es que no es una refutación de la cadena significante porque Lacan sigue hablando de cadena significante; en los seminarios sobre nudos no se cansa de hablar de eso, la idea es que la concatenación es ternaria. La cadena está conformada por S_1, S_1, S_1, \dots , y un Real engancha esa relación. Ese es el tema, en vez de una cadena significante, hay un anudamiento borromeo del significante. El uno es la lengua, dicho resumidamente.

II. TRANSITIVIDAD

Pasamos a la segunda parte. El seminario VI junto con el seminario V y una ficha que había circulado en los años '70, entre el '70 y el '74, del seminario IV, son las primeras cosas que se han leído de Lacan en Buenos Aires. Eran los *Resúmenes para el Boletín de Psicología* de Pontalis, uno de los alumnos de Lacan, que después se pelea con él y deja de hacer los resúmenes a la altura de *La Ética*, son los primeros textos. El primer lacanismo acá estaba compuesto por esos tres resúmenes, la primera aparición de los *Escritos* que se llamó *Lectura Estructuralista de Freud*, *La Familia*, y alguna cosa más. Estaba un texto muy raro que después desapareció de la lectura, *La Respuesta de Lacan a los estudiantes de Filosofía*, que estaba en *Cahiers pour l'analyse* y había salido en castellano no sé donde, eran cuatro o cinco cosas. Ahora, el resumen

de Pontalis de Nueva Visión tiene íntegro el seminario V, *Las Formaciones del Inconsciente*, y del seminario VI tiene las doce primeras lecciones y ahí corta el resumen, no sé por qué, si es donde se produce la pelea con Lacan, o Lacan le dijo que parara o Pontalis se cansó. Pero lo de Hamlet durante bastante tiempo no se supo que era la continuación del texto de Lacan, leímos eso como si fuera el seminario completo, donde termina el sueño de Ella Sharpe, el análisis de Lacan, para nosotros terminaba el seminario. Estoy hablando de una época en la que además no se sabía el volumen de la obra de Lacan, yo fui uno de los engañados con respecto a eso, cuarenta años atrás no teníamos idea que íbamos a estar toda la vida estudiando a Lacan. Pensamos que uno estudiaba unos dos o tres años, que era difícil pero no que era para tanto.

Respecto de la lección 12, en el resumen de Pontalis falta un pequeño sector, algunas páginas, que culmina el análisis que hace Lacan del sueño de Ella Sharpe, pero que no tiene demasiada importancia para seguir la ilación general del seminario, es el broche que le da Lacan a las doce primeras lecciones. Esto lo citaba justamente porque es el primer sector en que encontramos dividido el seminario VI, que tiene veintisiete lecciones –por lo menos en la versión taquigráfica–, en el *établissement* de Miller no sé, supongo que va a conservar el número de lecciones porque no hay intervenciones de otra gente en el seminario VI; en general cambia el orden y el número de lecciones cuando aparecen Recanati, o Safouan, o Pierre Kaufmann hablando, y después por el tema de derecho de autor desaparece la clase esa entera o dos o tres clases de un seminario y uno tiene ya otra numeración.

La primera parte se extiende entre el 12 de Noviembre del '58 y el 11 de Febrero del '59; y en la lectura que voy a hacer yo –que ahora es una demostración de que es un seminario armado por lo que en matemática se llama característica transitiva o explicación transitiva, que no tiene nada que ver con el transitivismo infantil–, hace a la relación del sujeto (s), con el Falo (Φ). Esto es lo que tenemos entre la primera y la doceava lección del seminario VI –después lo voy a explicar un poco mejor–.

Entre la lección trece y la lección diecinueve está el análisis de Hamlet, que es lo que voy a desarrollar más, lo otro lo voy a tomar al pasar. Entre la lección veinte y la veintisiete está la tercera parte del seminario donde ya aparece el tema del fantasma, la famosa escritura del significante elidido que es el sujeto en una relación de inclusión y exclusión con el objeto, y la segunda parte tiene que ver con la relación entre el Fi (Φ) y el objeto.

$$\begin{array}{ll}
 \text{I. } 1 / 12 & s \longrightarrow \Phi \\
 \text{II. } 13 / 19 \quad \text{Hamlet} & \Phi \longrightarrow (a) \\
 \text{III. } 20 / 27 & s \leftrightarrow a
 \end{array}$$

Entonces estamos en una estructura que sería así; Si a es igual a b y b es igual a c , entonces a es igual a c , o bien se implican (para decirlo un poco menos abusivamente):

$$a = b, \text{ y } b = c, \Rightarrow a = c.$$

La primera parte –lo digo rápidamente–, gira especialmente alrededor del análisis del sueño de Ella Sharpe, tiene que ver con el tema de la desaparición del sujeto. Lo que hace el paciente de Ella Sharpe, por ejemplo –en un momento en que llega al consultorio de Sharpe y tiene la fantasía de que la analista está con un tipo–, es toser. Inmediatamente hay una identificación de la tos con un ladrido, y con un

perro, y desde ahí asociativamente se llega a un perro masturbándose, lo que lleva después al famoso carácter transitivo o intransitivo del verbo *to masturbate* en inglés; y a la idea de que masturbándola a ella, él se masturbaba.

Lo que está en juego en el análisis de Lacan es la desaparición, a veces conjunta, a veces por separado, del sujeto o del Falo. El final del análisis tiene que ver –según la interpretación que hace Lacan–, con preservar la dama, preservar a su propia mujer que está como afuera de la situación; no quiere perder la dama, como si fuera un juego de ajedrez. Por eso, aparece en este sector muy citado el término *afanisis* de Jones, de Ernest Jones, el biógrafo de Freud; la *a* es una partícula negativa puesta en correlación con un verbo griego *fanerosis*, que es aparición. La afanisis es equivalente a la desaparición del deseo para Jones, y Lacan le empieza a criticar ahí que si hace desaparecer el deseo ante la cuestión del incesto edípico, hace una equivalencia de los sexos, pasaría lo mismo con el hombre y con la mujer, todo un lío cuyo trasfondo es la cuestión de la sexualidad femenina. Esta crítica a Jones, por otro lado, en Lacan no es recurrente pero aparece en varios seminarios; es un tema que siempre le dio vuelta en la cabeza porque está muy cerca del *fading*, la desaparición, el eclipse, en inglés, y de la *Spaltung*, la elisión del significante en la que consiste el sujeto.

Entonces, toda la primera parte del seminario es una demostración de que el sujeto al encontrarse con la diferencia, al encontrarse con un significante que está fuera de la cadena, que sería el significante que tendría que significarlo, no puede resolver su nominación, entra en una especie de crisis de identidad (para decirlo apresuradamente y mal). El Falo representa un significante que podría significarse a sí mismo, por lo tanto está por hipótesis excluido de la cadena significante; el encuentro con el Falo rompe la identidad del sujeto y su representación. En otros desarrollos rompe, por ejemplo, lo que se llamaba la célula narcisista (la llamaba Oscar Masotta), quiebra la relación ternaria del niño con la madre, el esquema imaginario madre-niño-falo.

La segunda parte que tiene que ver con la relación entre la *fi* mayúscula (Φ), entre el Falo y el objeto (*a*), está íntegramente dedicada al Hamlet de Shakespeare y la idea de Lacan que ha sido, decía antes, muy minuciosamente analizada por Allouch, es que el punto de giro decisivo de la obra de Hamlet no es el momento de la escena sobre la escena sino el de la muerte de Ofelia, cuando Hamlet se pone loco por el duelo de Laertes. Ese momento para Lacan es un momento de reintegración del deseo y de sacrificio de Hamlet. El príncipe Hamlet sacrifica una parte de su vida, hay un sacrificio Fálico para abastecer la *fi* mayúscula (Φ), para abastecer el duelo de Ofelia. Con eso en la tesis que sostiene Lacan en la lectura de Hamlet, se reconstruye el fantasma de Hamlet, se accede a su deseo, y eso detiene lo que es aparentemente el motor de la obra, el motor de la acción dramática que es la procrastinación de Hamlet, el hecho de ir tirando para adelante el acto de matar a Claudio. Todo esto con bibliotecas enteras encima de la obra de Shakespeare, o sea, hay mil interpretaciones; otras por ejemplo, más clásicas, remiten a la escena sobre la escena.

La tercera parte junta los dos términos que estaban en relación al corte fálico, juntan la relación del sujeto con esta expulsión del Falo, con el corte que hay en la cadena significante, o sea con un significante que está designando la imposibilidad del significante de designarse a sí mismo y por lo tanto produciendo al sujeto como significante no idéntico. Los dos términos aparecen en el tercer lugar como una composición de cortes diferentes; uno de los cortes está afectando al sujeto y el otro corte está hecho para abastecer la falta del Otro. En este caso el Falo está puesto en el campo del Otro y no en el campo del sujeto.

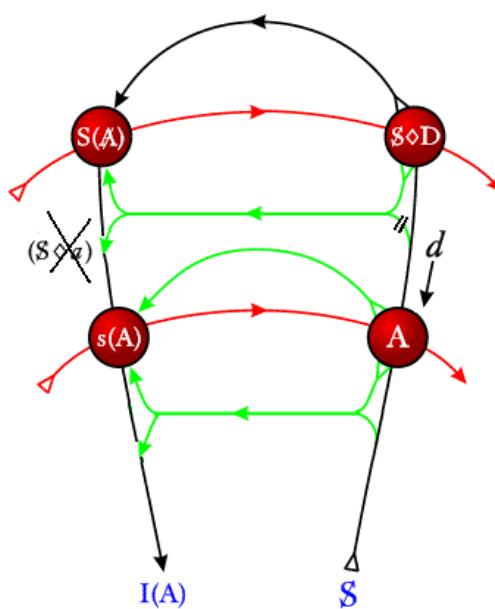
El autor de base de Lacan es un señor que se llama John Dover Wilson que escribe un libro que se traduce tardíamente al francés pero más o menos

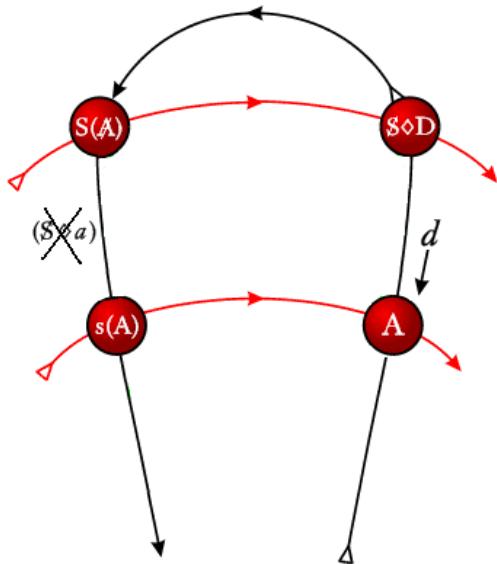
contemporáneamente al seminario de Lacan, que se llama *¿Qué sucedió en Hamlet?, What happened in Hamlet?*, que pronuncio en mi mal inglés.

Este tipo, Wilson, era un inspector de escuelas en Londres y tenía que hacer un viaje de cuatro horas en tren y, para entretenerte, lee una revista de literatura, de crítica literaria. Encuentra un artículo de Walter Wilson Greg que discute el tema de la aparición del espectro en Hamlet en la primera escena, en la primera parte de la obra de Hamlet, donde aparece el espectro del padre, no inmediatamente cuando empieza, pero -digamos-, al principio de la acción dramática. El tipo sostiene que esto es una alucinación y que por eso Hamlet no estaba seguro de que el padre hubiera muerto de esa manera; y esto le cambia la vida a Dover Wilson. Después de estudiar años escribe uno de los libros más importantes que existen sobre Hamlet, por lo menos lo fue en ese momento, y se lo dedica casi como una ironía al que había escrito el artículo este, al que lo hace cambiar a él de vía. Lo que cuenta además es que cuando llegó a la estación a donde iba él, bajó, se fue a una estafeta de correo y mandó una carta al editor de la revista diciéndole que el artículo de Wilson Greg era muy interesante y si admitía réplica en la revista, y esto cambió completamente su vida.

Toda la historia que cuento está sacada del libro de Allouch. Yo conocía los autores que citaba Lacan, pero no sabía que tenía tanta importancia en la interpretación de Lacan la figura de este tipo, de Dover Wilson. Lo que conté recién de la alucinación de Hamlet y toda la historia que hace Dover Wilson está en las páginas 182-183.

Termino con la segunda parte. La idea de Lacan es que hay un fracaso en Hamlet en la formación de la fantasía que él ubica en la escena donde Hamlet va enojado a hablar con la madre y decirle que no puede ser que un mes después de muerto el padre ella se haya casado con el tío, que tiene que parar todo ese goce desafortunado, desaforado que tiene con su tío y cambiar de vida. Y finalmente es Hamlet quien cede, se pliega al deseo materno, se va al mazo. En este momento del desarrollo que está haciendo Lacan tendríamos al deseo (d), supongamos, situado acá (ver gráfico), lo que dice Lacan es que esto vuelve al lugar del Otro (A), que no puede avanzar con su deseo, que no puede armar su fantasía y que no accede al piso superior. Hay una caída, una especie de descomposición de la fantasía en Hamlet y esto es lo que hace que siga rumiando y acepte después viajar a Inglaterra –con la trampa que le preparan los reyes que sería la tumba de Hamlet porque estaba planeado asesinarlo en Inglaterra–.





Y el encuentro de Hamlet con su deseo se produciría –estamos hablando siempre de la tesis de Lacan, de su lectura–, en el cementerio, en el duelo de Ofelia. En ese momento, efectivamente puede sacrificar una parte de sí mismo, construir con esto la fantasía y dar cuenta de su destino, si es que el destino de Hamlet tenía que ver con el deseo de terminar con esa historia real y matar al tío, a Laertes, y morir él mismo. La idea es que ahí sí, se recomponen la fantasía de Hamlet y tiene una base como para articular su deseo. Esto es sustancialmente lo que está analizado entre las lecciones trece y diecinueve, sintetizando mucho y para seguir en la línea general.

Y entre la lección veinte y la lección veintisiete, especialmente en la lección veintiuno –les voy a leer una parte–, termina de separarse por completo la sigla (a) del fantasma del otro imaginario. Hasta ahí tenemos una escritura del fantasma que se podría leer, sujeto los angeles otro imaginario:

$$s \leftrightarrow \text{autre } i(a)$$

Y efectivamente la letra "a", que designa después posteriormente en toda la prosecución del uso de Lacan, proviene de la abreviatura de *autre* en francés, de la "a" de *autre*.

En la lección veintiuno esta historia termina definitivamente y es donde aparece el lío este que yo mencionaba antes entre la lingüística y la semiótica, dice: "El objeto en el fantasma tiene la forma del corte" y da tres ejemplos que son, el objeto pregenital, el falo y el delirio; el falo en el sentido del pene o de algo separable, el falo con minúscula. Son las tres primeras definiciones que hay en la obra de Lacan del objeto (a) definido de modo completamente separado del otro imaginario. Estos tres objetos devienen los significantes que el sujeto extrae de sí para sostenerse en el agujero, en la ausencia de significante de la cadena inconsciente. Se puede considerar que la definición esta que es la clase del 20 de Mayo del '59, la lección 21, es la primera definición histórica de lo que va a ser después el objeto (a) en la obra de Lacan. Hasta ahí Lacan piensa la fantasía o el fantasma como una especie de escenario donde hay un manejo de las marionetas por parte del sujeto especialmente en el caso del obsesivo que se sitúa como espectador o en el caso de la histeria con toda la fantasmagoría que hay pero donde la cuestión tiene una disposición de escena que sería bastante parecida a la de la fantasía diurna. Cosa que por otro lado no es abandonable, no es algo desecharable en el sentido de que la fantasía diurna tiene efectivamente el tipo de disposición de un escenario en un diálogo imaginario y, en la obra de Freud, en *La Interpretación de los sueños*, por ejemplo, encontramos conexiones entre fantasías de lo más triviales, digamos preconciente – inconsciente, o

directamente conscientes y que en el análisis llevan a fantasías inconscientes más o menos profundas. Lo mismo en el esquema de explicación del sueño desde la formación del deseo infantil hasta la fachada del sueño uno va pasando por ejemplo de un resto diurno ligado con una fantasía trivial, hasta una fantasía inconsciente de muchísimo peso o, si se quiere, hasta el fantasma fundamental si uno acepta que existe y que se sostiene toda la terminología de Lacan.

El tema del delirio aparece ligado al corte porque es el momento de corte de la cadena significante son por ejemplo las frases interrumpidas de Schreber, lo que sigue es la voz. La voz, en el caso de la alucinación auditiva, es lo que está cortado del sintagma, de la cadena significante que ahí se detiene y lo que sigue es un objeto.

Y, el objeto pregenital tiene la forma del corte por las famosas pérdidas corporales en el sentido de las etapas que distingue Freud, el objeto oral, el objeto anal, etc.

Leo lo de Allouch de *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, que es una cita bastante larga, me disculpo, pero que tiene importancia. Antes de la cita hay una cita también extraordinariamente larga de Allouch del seminario VI de la parte de Hamlet que leo la última parte para introducir el contexto de lo que sigue, Lacan dice: "Hamlet es una estructura tal que allí el deseo puede hallar su lugar de modo suficientemente correcto, rigurosamente planteado, para que todos los deseos o, más exactamente, todos los problemas de la relación del sujeto al deseo, puedan allí proyectarse", y Allouch sigue: "Esas frases resultan en línea recta del grama" –grama, unas páginas antes Allouch dice que va a mencionar de esa manera al Grafo del deseo, le cambia el nombre, le llama letra, grama–, "En esas frases la grama no es como tal mencionada sino la identidad de las fórmulas aplicadas al grama y también a Hamlet, basta para asegurarnos que Lacan tiene el grama en la cabeza cuando formula así su interpretación de Hamlet. Así cernimos que la hipótesis entonces sostenida por Lacan es nada menos que esta, Hamlet es una realización del Grafo del deseo -del grama-. Hamlet está compuesto como se compone el grafo del deseo, de ciertos planos superpuestos y que aseguran por esto la articulación del deseo.

Muchas otras veces antes Lacan había hecho intervenir el escrito de esta misma manera que no sería metafórica, más bien sería *matefórica*. La escritura matemática, haciéndose en su apertura de vías incluso portadora (*phorein*) de un agujero (*frayage/forage*) [apertura de vías y perforación]". –O sea, toma el grafo Allouch como si fuera una perforación del texto, como si la letra de la *grama* del grafo, transportada a Hamlet, produjera un agujero en el texto–, "sería también el caso en la continuación de su enseñanza: el problema es de composición, no simplemente de aplicación." O sea, Allouch diagnostica el problema y lo recompone un poco. Sigue: "Más tarde, en Lacan se hará (o no) el nudo como aquí se compone (o no)" –se refiere al nudo borromeano–, "la grama con diferentes pisos. No se trata tanto de meter en juego el grafo como de una grilla interpretativa dada, incluso si hay de eso; no se trata tampoco de la manera en la cual procede el jugador de ajedrez, jugando su jugada sobre la base de un tablero ya compuesto en el cual él no discute la composición. Aquí no se trata tanto de un dato como de algo que se compone o no sino que la composición es en sí misma reconocida como equivalente a la articulación como tal del deseo, al acceso del sujeto a una efectiva posición de sujeto deseante. La composición del grafo tiene el mismo *logos* que la tragedia de Hamlet, dicho de otra manera, que el levantamiento de la procrastinación."

Esta es la larguísima cita que quería hacer de la obra de Allouch que, como les decía, son como ciento y pico de páginas discutiendo el tema del duelo. Antes de esto discute extensamente el término alemán *Trauerarbeit* que es *Trabajo del duelo*. Allouch sostiene que no hay, que no existe trabajo de duelo y que Freud empleó el término una sola vez en toda la obra.

Sandra Gonzalez: Vos hablaste de que el significante fálico es un significante que se significa a sí mismo. ¿Podrías decir algo más de eso?

Carlos Faig: Sí. El Falo está excluido de la cadena significante porque es un significante impar, tiene la propiedad de significarse a sí mismo. Ahora, ese es el significante que debería significar al sujeto si fuera que el sujeto es idéntico al significante. Ahora, si por hipótesis la cadena significante es diferencia, un significante idéntico tiene que estar excluido. El encuentro con esa exclusión es lo que rompe la ilusión del sujeto de que él se llama porque es llamado. Ahí es donde se encuentra con la castración.

La exclusión del Falo es parte del primer estructuralismo de Lacan, y la idea sería –termino de responder con esto–, al identificar la estructura edípica con la encarnación del significante, el problema es que el sostenimiento del lenguaje es amenazado por el incesto porque si alguien se acuesta con la madre es padre y hermano del hijo, entonces no se mantiene la posición relativa de los elementos, digamos que hay un elemento que se puede significar a sí mismo, de modo que el Nombre del Padre lo que hace es sostener la coherencia del lenguaje como sistema posicional, es idéntica la cuestión del Padre a la del lenguaje, que es lo que no se entiende demasiado en el lacanismo. El problema no es si el padre era de tal o cual manera, el problema es como está situado el sujeto con relación al lenguaje. Ahora, del otro lado de esa estructura está el Falo que es el goce imposible que se produce por el hecho de que hay una nominación que tiene que sostenerse. O sea, si el apellido me dice con quien puedo coger y con quien no, la otra cara de la moneda es que hay un goce que está excluido que es lo que representa el Falo; en ese sentido es un significante imposible. Hablando del Falo como Fi mayúscula, (Φ) –a mí no me gusta decir 'con mayúscula' o 'con minúscula' pero no hay más remedio–. En el caso de la menos fi ($-\varphi$), o fi minúscula, estamos hablando de otro tema, ya puede entrar en toda la fantasmagoría, ya es otra cosa. Ahora, el otro Falo es un significante convencional que está destinado a designar la exclusión de la sexualidad, el rechazo de la sexualidad del hombre; un campo que no le es accesible, que está sustituido por el sentido. Ahora, en la medida en que eso es así, todo el lenguaje gira alrededor de esa exclusión, todo el lenguaje está hecho para significar la *Bedeutung* del Falo, la significación del Falo que es lo que lleva a esta teoría muy rara (casi bizarra) que Lacan tiene del lenguaje. Si tiene razón Lacan, la lingüística estructural está toda mal. Es una construcción precaria, porque todo depende de que la lengua está girando alrededor de una relación sexual que no hay.

Ahora, una salvedad. Reconozco que hay cierto esquematismo en mi transmisión de los sectores del seminario VI. Reduzco cada uno de los tres sectores que aislé a dos términos. Cuando ustedes lean el seminario, todos los términos aparecen en todos los lugares, Lacan no deja de hablar de fantasía, de sujeto y de objeto en la primera parte o en la segunda, pero la demostración general, la ilación del seminario no gira por ahí.

III. AGREGADOS

Sobre Hamlet quería agregar dos o tres cosas más.

1) Primero el problema que yo situaba con la cita de Allouch que es el de la aplicación –sea legítima o no–, podría ser que efectivamente hubiera homologías estructurales y que uno pudiera aplicar un esquema a un material, el problema es que el material se fija. Uno cree todo lo de Hamlet cuando le metés, le "tirás" el gráfico encima, uno cree que efectivamente el padre fue asesinado, que ese es el problema

que mueve la acción, uno cree que el deseo de Hamlet es ese, no hay desplazamiento ni condensación, es una estructura definitivamente detenida. Y esto no es así en un análisis, ese sería uno de los problemas, se impide el trabajo. Todo el trabajo de movimiento que se podría hacer tomando esto con distintos valores de sentido, de significante, de lo que sea.

2) Otra cuestión, que es una cuestión más helenista, es que a diferencia –leyendo muy ingenuamente, en realidad no me quiero meter demasiado con Hamlet porque no es mi tema, reconozco que no sé casi nada, de primera mirada, a la primera lectura–, a diferencia de los griegos Hamlet no le cree a la voz. Para un griego, por ejemplo, hay una voz que le habla, y esta voz es el destino de él, no tiene ninguna importancia subjetiva el tipo, es un instrumento del querer de los dioses, él cumple un destino; es la cuestión de la *Ate* en griego. La diferencia fundamental que yo encuentro con la tragedia antigua, no es tanto que Hamlet sepa o no sepa, o que el padre sepa que lo mataron o no, sino que ya no tiene importancia el tema de la voz, no se le cree. Había un chiste con relación a esto que me contaba justamente un director de teatro –le causaba mucha gracia a él–, que era Guillermo Gentile. Me contó un chiste en el que el tipo escucha una voz que le dice: "Todo al 31". Entonces el tipo no le da bola pero la vuelve a escuchar, "Todo al 31", "Todo al 31", la voz le sigue insistiendo. Entonces empieza a juntar plata por todos lados, pide prestado y apuesta todo al 31. Apuesta su vida al 31. Y sale el cero, entonces la voz le dice: "Viste, perdimos".

Esa sería la historia para nosotros de la relación con la voz, el hecho de que no es suficiente que esté como exterior y que nos diga algo para que le creamos. Y es un poco la historia de Hamlet con el tema de la verdad. ¿Por qué tendría que dudar tanto de lo que le dice el espectro del padre?

La otra cuestión en relación al análisis que hace Lacan –aún aceptando que toda la aplicación del grafo sea correcta–, es que no hay ninguna indicación transferencial de lo que ocurre con la escena, con la obra de Hamlet. Por ejemplo –sin meterme mucho tampoco–, la primera repetición de escenas –no interiores a la obra sino entre la obra de Shakespeare y el mundo–, es que le cambia la vida a un montón de gente, incluso a Lacan porque la teoría del duelo de Lacan, él da una versión nueva –como dice Allouch–, del Hamlet de Shakespeare, pero a su vez, Shakespeare le proporciona a Lacan una nueva versión de la relación de la castración con el duelo. Pero además le cambia la vida a Dover Wilson. Y asimismo tenemos en la obra una escena sobre la escena, que me parece un dato absolutamente fundamental. Y por otro lado, sabemos –cosa que Lacan la subraya varias veces en el seminario–, que hay un Hamlet para cada época. Hay un Hamlet que el libro que está leyendo es el de Descartes, otro donde está leyendo *La Gaya Ciencia* de Nietzsche, y un Hamlet actual podría estar leyendo Beckett o Baricco. Hamlet, el personaje teatral, depende mucho del actor que lo interprete, hay una versión de Hamlet de un gran actor Inglés y otra de un gran actor Dinamarqués, pongamos por caso. Y los actores, así, marcan épocas en la obra.

Ahí hay una cuestión ligada con el tema de mostrarnos que estamos en una escena, que somos personajes. Lo cual cambia el valor, si uno lo lleva al extremo –por ahí, está completamente mal lo que digo–, pero el tema no sería tanto que Hamlet mate o no mate al padrastro, sino que asuma su personaje porque hasta ahí está como afuera de la escena que le toca actuar. Para hacer una comparación mala: como *Seis personajes en busca de autor* de Pirandello, pero al revés.

Con todos estos datos, con todas las "esquizos" se podría –aceptando que hay un psicoanálisis aplicado–, tomar algún elemento transferencial aún cuando esté mal. Aún si está mal señala una dirección distinta y mejor que la de la aplicación.

3) La última cuestión que me quedó en el tintero es que al final del seminario aparece la única justificación explícita del corte de sesión de toda la obra de Lacan: "El

fin de sesión reproduce este corte que nos sitúa en un lugar vacío capaz de operar el corte, que es el modo más eficaz de intervención, de interpretación analítica. En este corte está el Fallo latente en la demanda como significante del deseo.” Puede ser que haya grandes sectores de Lacan donde haya una justificación teórica de la sesión corta y del corte de la sesión, pero el único lugar que yo conozco donde directamente habla del tema es este final del seminario VI, que además abrocha el título. El título sería el vínculo de coherencia entre el deseo y su interpretación, el vínculo de coherencia es el corte, es el Fallo que está cortado tanto del lugar del Otro como del lugar del sujeto; para el sujeto aparece como significante imposible y para el lugar del significante o del lenguaje, como un significante faltante y que hace agujero, esto es lo que abrocha la cuestión. Dicho técnicamente, la interpretación sería correcta si emboca el agujero fálico porque es además el lugar en el cual se inscribe la pulsión en la cadena significante, dado que la cadena es representación y la satisfacción es en presencia, entonces para ubicar algo pulsional o del orden de la satisfacción hay que poder perforar la representación como para que se ubique algo del orden de la presencia. Ha sido bastante descuidado el punto este y no ha tenido gran incidencia en el tema interpretativo y sobre todo porque la técnica posterior lacaniana se hizo dura, se focalizó en el tema del corte de la sesión que podría ser que no tuviera tanta importancia como la que le da Lacan.

Preguntas.

Andrea Gonzalez: Me planteaba lo que Allouch decía: ¿no hay trabajo de duelo?

Carlos Faig: Sí, efectivamente es lo que sostiene. El libro de Allouch está dividido en tres partes, y hay intercalaciones en páginas grises –no sé en la edición castellana–. Hay un cambio en el color de la página en sectores que son, o más literarios o que tienen que ver con sueños de Allouch. Pero la primera parte del cuerpo del texto –sacando las partes grises y los apéndices–, tiene que ver con Freud, con la discusión del trabajo de duelo en Freud. La segunda parte –que es la que yo más tomé–, es el análisis de todas las lecciones del seminario de Lacan referidas a Hamlet. Y la tercera parte es lo que Allouch piensa del duelo a través de un escritor japonés que se llama Kenzaburo Oé, que fue muy leído acá, muy leído en el mundo psicoanalítico a partir de las citas de Allouch y que tiene una idea del duelo completamente diferente de la de Lacan y de la de Freud y es la vía que supuestamente privilegiaría Allouch. En las partes grises hay referencias a la muerte de la hija de Allouch y a la cuestión muy curiosa de lo que le pasa a Allouch cuando lo llaman por teléfono para decirle que había muerto la hija. Lo que le había pasado a él es que durante bastante tiempo, Allouch cuenta que el cuerpo de él se transformó en un vidrio, que se sentía de vidrio, que jamás le había pasado eso, que después lo superó. No explica ni por qué, ni qué hizo con eso, ni nada, pero cuenta una cosa personal, hay mucha cosa personal en el libro.

Uno de los fundamentos para refutar el trabajo de duelo es que el término alemán aparece una sola vez en *Duelo y Melancolía*. Después sigue a eso una fundamentación de la psiquiatría de la época a la cual estaba ligado Freud, o que tenía algún tipo de resonancia, y también hay, al revés, una mención de autores que si Freud los hubiera tomado, lo hubieran llevado por otro lado. Además, Allouch cita otros textos correlativos a *Duelo y Melancolía*, por ejemplo, *Adición Metapsicológica a la teoría de los sueños*. La fundamentación de Allouch es fuerte y la lectura que hace de Lacan no es mala (aunque esté muy cerca de la *dóxa* lacaniana). Por ahí, yo no tengo

las mismas ideas que Allouch del grafo, lo toma muy al pasar, le dedica cinco o diez páginas a una explicación del grafo que son menciones de cosas más o menos vistas, pero el interés de él está en ¿dónde está situado el Falo en el grafo del deseo? Y de dónde diablos saca Lacan la idea de sacrificio fálico, entonces hace toda una búsqueda de textos con respecto a eso. Simultáneamente con esto está muy criticada toda la vía a la que lleva el término –y según Allouch se exagera el término de Freud ‘trabajo del duelo’–, en el kleinismo y en algunos autores que circulan alrededor del kleinismo. Está muy citado también Philippe Ariès que es un historiador francés –en esa época muy leído acá y en Francia–, que habla de la inversión del duelo a partir del siglo XIX, la tesis histórica de Ariès es que el duelo es el duelo del ‘tú’ y no del ‘yo’. Hay bastante obra de Ariès sobre ese tema, uno de los libros es *Historia de la muerte en Occidente*. Está ligado también a la cuestión de la medicina, por ejemplo, los médicos en determinada época eran llamados como si le dieran la extremaunción al enfermo nadie esperaba que el médico hiciera nada para curarlos ni nada, pero lo llamaban porque si no quedaba mal, eso cambia bastante y cambia toda la posición con respecto a la muerte hasta llegar a lo que Allouch llama ‘la muerte seca’, o sea, una muerte sin ningún tipo de compensación (por ahí anda una traducción correcta del título del libro: “en tiempos de la muerte a pura pérdida”). El objetivo de esto es plantear una erótica del duelo, o sea, lo que hay de libidinal en un duelo y sacarlo del tema del trabajo del duelo. Yo diría que en Lacan no es así, que Lacan adhería al tema del trabajo de duelo, no tanto por lo que dice Hamlet sino por otro sector que está en el seminario de *La Identificación*, donde Lacan habla de una transferencia rasgo por rasgo del objeto duelado. Esto también lo toma Allouch, más al pasar. La idea de Lacan es que efectivamente había un trabajo de duelo. Allouch tampoco toma, por ejemplo, el final de la *Proposición del 9 de Octubre*, donde se presenta el duelo, no sé si decir del analista o del Sujeto supuesto Saber, o de lo que fuere, pero que deja al sujeto en posición de duelo.

Otro tema muy abandonado –siguiendo por el lado del duelo–, sobre el cual además se sabe muy poco, es el tema del duelo en los niños, eso ha sido muy poco estudiado. En este texto yo creo que lo que diría Allouch es que un niño que tiene un duelo, ya no es un niño, es un adulto, lo toma de un escritor acá que cita, pero no es la idea general del psicoanálisis esa, de modo que quedó como una especie de blanco, no sólo en el psicoanálisis lacaniano sino del psicoanálisis en general con respecto al tema del duelo en los niños.

Andrea Gonzalez: Voy a leer a Allouch para poder pensar qué quiere decir con ‘erótica del duelo’ porque ahí habría que pensar la diferencia, porque si no hay trabajo de duelo, no hay caída. ¿Cómo iría al lugar la erótica? ¿Lo plantea en el libro?

Carlos Faig: Sí, lo plantea. Yo no sé si te puedo contestar eso, Andrea. Yo leí una parte del libro hace como diez años, ahora leí la parte de Hamlet. Pero en realidad no está mal orientado lo que plantea Allouch porque el tema del trabajo de duelo en algún sentido mete un sujeto motivacional, no un sujeto deseante, o sea, el movimiento de rescribir el tema del duelo libidinalmente, por lo pronto habría que sostenerlo. Ahora, si después eso autoriza a que uno diga que no hay trabajo de duelo, ya es un paso más. Adscribirlo a una erótica o a un movimiento libidinal, en principio yo diría que es correcto, que está bien planteado.

Andrea Gonzalez: Claro, porque yo lo pensaba en función de que si no hay trabajo hay... en el lugar porque si no habría una replicación, si está así como que no hay. Entonces lo que se me armaba era ¿cómo pensar este pasaje entre lo que él plantea que no hay en función de lo que planteaba Freud, y esto de la libidinización

que él plantea en función de la erótica? Ahí se me arma un lío. Algo hay, que él no le llama trabajo de duelo, pero –digo–, a partir de una pérdida hay alguna cuestión que él no lo llama trabajo pero en la libidinización hay una cuestión del trabajo en función a eso hay. Digo, no lo llama como en rigor de Freud, de esta manera, le da otra vuelta.

Carlos Faig: Él da una fórmula del duelo. Al final del análisis de Allouch del Hamlet de Lacan está esta fórmula:

$$s \equiv -(1 + a)$$

El sujeto en el duelo es igual a menos, paréntesis uno más a . El uno es el objeto que se pierde en el duelo, el $+ a$, es lo que Lacan apuntaba con el sacrificio Fálico, entonces lo mete con el tema de la castración y con el tema de lo que a uno le afecta en el cuerpo la pérdida real o ideal que hubo. Lo que a mí no me cierra mucho de la fórmula que da Allouch, después de toda la vuelta que dio por Hamlet, es que es una fórmula hallable en Lacan. Hay sectores donde Lacan dice que lo que se pierde cuando uno pierde a un ser amado, es el lugar que uno ocupaba en relación a la castración para esa persona, la falta que colmaba. Yo no le veo mucha diferencia, después de toda la vuelta ésta.

Por otro lado, cuando resuelve la fórmula Allouch –en realidad habría que preguntarle directamente a Allouch, el texto es prácticamente inentendible–, porque al resolverla él pone:

$$s \equiv 1 - a$$

Y no podría ser así, si uno saca el paréntesis lo que te queda es:

Yo no sé si en ese sector cuando plantea la fórmula, Allouch está planteando (cuando saca el paréntesis) otro desarrollo, si no, está mal.

$$s \equiv -1 - a$$

No se entiende, yo no entiendo el texto, no lo puedo criticar porque no sé cuál de las dos cosas es la que él sigue.

Esto es el final del desarrollo sobre la parte de Hamlet en el texto de Allouch.

Andrea Gonzalez: Aparte, en la época, todo esto que plantea Agamben, esta cuestión de lo renegatorio en función de las pérdidas y lo que pasa en lo social, que no hay continuidad, como no inscripción de esto, culturalmente ya no hay ni velatorio. Toda esta cuestión del ritual se va, y justo él ahora plantea esta cuestión. Independientemente del planteo de él, lo pensaba como algo que funciona en esa línea.

Carlos Faig: Lacan habla de los ritos en el desarrollo de Hamlet. Otra de las cosas que le discute Allouch, que sería como una de las formulaciones mayores del tema del duelo en este seminario de Lacan, es que Lacan lo toma como el revés de la forclusión. La forclusión sería que algo rechazado en lo Simbólico reaparece en lo Real, en el duelo, un agujero en lo Real produce todo un reagrupamiento de lo Simbólico en el cual entran en juego los ritos que tienen esa función de reorganizar el sistema Simbólico alrededor del agujero. Allouch toma este desarrollo de Lacan como una parapsicosis. Ahí hay también bastante para discutir porque me parece que no es un desarrollo paralelo al de la psicosis sino inverso que no es para nada lo mismo. No es como una parafrenia, o como una psicosis subliminal, blanca, como decía Green, pero bueno, ahí Allouch lo discute porque, si lo que dice Lacan es así, no hay ninguna

posibilidad de sacar de juego el trabajo de duelo. Todo el movimiento de reorganización de lo Simbólico por el agujero Real es un trabajo, un trabajo significante. No puede dejar de discutirlo, se ve obligado a intentar refutarlo.

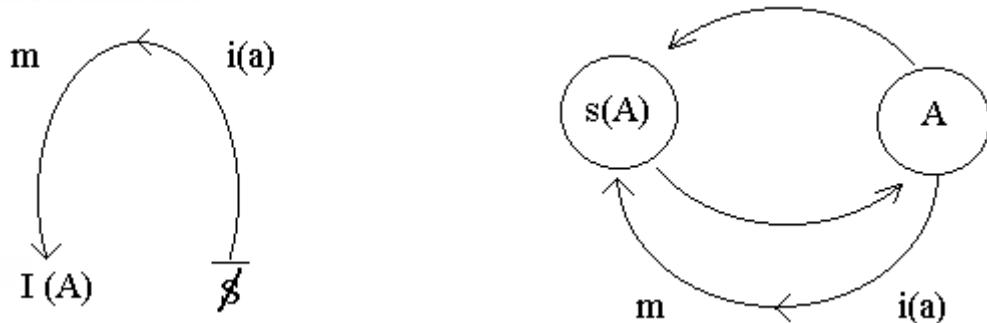
UNA SUTILEZA SOBRE EL GRAFO

Resulta instructivo revisar la clase del 20-4-83 del *Curso 1982-1983* de J.-A. Miller. Este autor intenta explicar allí la frase de Lacan: “(...) el *moi* no se completa más que al articularse, no como *Je* del discurso, sino como metonimia de su significación (...).” Miller dice: “Ese *moi* (...) aparece, según los términos de Lacan, como la metonimia de la significación de ese *Je*. Y esta metonimia se localiza (...) en la función que tiene el *moi* de añadirse a la significación del discurso. Que sea la metonimia de la significación no impide que esté exactamente en el lugar donde se produce el efecto metafórico, es lo que confirma Lacan cuando, en su punto de partida, plantea que el *moi* se constituye de los mismos momentos de un síntoma”.

Para una exposición resumida de este problema, véase *La teoría del yo en la obra de Jacques Lacan*, de Diana Rabinovich, en *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma*, Manantial, Buenos Aires, 1984 (2^a. ed.), p. 82 esp. Rabinovich considera que J.-A. Miller “aclara esta difícil articulación del texto”. Pero esta autora parece confiarse enteramente a la clase del *Curso* de Miller que hemos citado y, creemos, no ha ido a ver por su cuenta: el problema que Miller aborda no es el que Lacan plantea.

“A partir del yo, producido retroactivamente, igual que el significante de la falta del Otro, surge un vector que asciende hacia ese lugar del *s(A)* y que continua hacia el *A*, para re-engancharse (*sic*) con el *i(a)*, cerrando así un circuito *m-s(A)-A-i(a)* que vuelve nuevamente a *m*. Este circuito le permite a Lacan decir que el yo es metonímico, pues el yo no está incluido de entrada en el lugar del *A*: exige una escansión para definirse, para estabilizarse: de lo contrario sigue girando en redondo en el circuito que acabo de definir. Para que el yo se logre es necesario estabilizar este deslizamiento metonímico” (p. 82).

El yo, tal como lo plantea Lacan, no podría girar indefinidamente en el circuito, puesto que el problema no refiere al de la circularidad *s(A) → A* sino al del cortocircuito *s → I(A)*, por la misma razón, la identificación entre el objeto metonímico y el *moi* realizada por Miller, aun cuando pueda ser correcta en general, no tiene relación con el texto de Lacan. El problema en *Subversión*, sintetizando, hace a dos circuitos:



De modo similar que en el esquema Lambda y el esquema I (del sujeto al término del proceso psicótico) la relación imaginaria funciona aun descentrada de su eje (*A/S*): Lacan señala que el vector *i(a) → m*, es “de sentido único”; esto puede verse en los dos circuitos que reproducimos arriba. En cambio, la circularidad *m-s(A)-A-i(a)* es pertinente para “estabilizar” la inversión *je/tu* (la constitución del *shifter* a partir del mensaje invertido desde el *A*).

EL AGUJERO FÁLICO EN EL SEMINARIO VIII. UNA ILACIÓN*

Abordaremos hoy el seminario VIII, *La transferencia*, un libro de cuatrocientas sesenta páginas. Voy a hablar de la articulación, de la ilación del seminario, de las líneas mayores de construcción de Lacan, de lo que podríamos llamar la arquitectura misma del seminario. Vamos a buscar la ilación principal de las cuatro partes que lo componen.

La primera impresión del seminario, cuando se lo tiene por primera vez en la mano, es que su cuerpo está compuesto fundamentalmente por la referencia a dos textos: *El Banquete*, de Platón por un lado, y la trilogía *El padre humillado*, de Claudel, por otro. A primera vista, entonces, esto nos conduce a articular el tema del amor – que es el objeto de *El Banquete* – con el deseo – tema de *El padre humillado*, el objeto de esta obra de teatro de Claudel. Este segundo texto, la trilogía, ha sido más o menos descuidado por los comentarios. En general, en la lectura de este libro se lo ha asumido poco, se lo ha abordado menos, y esto por razones diversas. Entre nosotros, en la Argentina, porque esa obra de Claudel no está traducida. Según me dijo hace algunos años un director de teatro, no se puso en teatro nunca. Se puede consultar una versión muy resumida que circula en internet, que presenta incluso algunos de los diálogos, y un resumen de las partes principales de las tres obras que componen la obra. Puede servir para tener una idea rápida, pero no cubre, obviamente, todo el contenido del texto.

Entonces, la primera pregunta: ¿cuál es la relación de la transferencia con el amor y el deseo, o directamente, con la articulación entre amor y deseo?

En una segunda “lectura” se empieza a ver que el seminario tiene dos sectores más –está dividido en cuatro partes, como decía antes–. La versión que nos entregó el establecimiento, el *établissement* como se dice en francés, de Miller está dividida en cuatro sectores. Entre *El Banquete* y la *Trilogía de Claudel* hay cuatro o cinco lecciones que están ligadas a la contratransferencia, a las etapas del desarrollo psicosexual, a la oralidad, a la analidad y a la etapa fálica. El objeto fálico lo hallamos vinculado especialmente con un cuadro de un pintor manierista italiano, Jacopo Zucchi, no demasiado conocido. Este cuadro se encuentra en la galería Borghese, en Roma. Y, asociado con el cuadro de Zucchi, hallamos también una referencia a Arcimboldo. Desde allí, el seminario pasa a hablar de la trilogía de Claudel. Un cuarto sector cierra el seminario. Miller privilegió en ese sector la relación entre el rasgo unario y el objeto a, entre la I el (a): “*Le grand I et le petit a*”, lo intituló. Sobre este último sector adelanto que voy a tratar de demostrar que falta un término. Que en realidad en esos cinco capítulos finales hay tres términos en juego y no dos. De todas maneras, no se podría extremar la objeción al título que le puso Miller a esos capítulos porque una parte trata del duelo del Ideal del lado del analista.

Respecto de *El Banquete*, voy a empezar con una anécdota. Lanzado a dar en el Seminario el texto de Platón, Lacan invita a cenar a Kojève, para tirarle de la lengua, para sacarle alguna información. Kojève no le dice mucho –porque parece que tampoco largaba mucha prenda, y además, debía saber que Lacan lo había invitado

* Conferencia pronunciada en el ciclo de conferencias del Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA): EL PSICOANÁLISIS: ES POSIBLE AÚN. EL MALESTAR – LA CLÍNICA – LATEORÍA, el 26/11/2010. Versión corregida por el autor.

especialmente para sacarle información–, pero le dice: “En todo caso usted nunca va a poder entender *El Banquete* si no puede situar el hipo de Aristófanes”. Y Lacan se queda con esa idea en la cabeza y descubre una página, no del todo desconocida por los comentadores de Platón –por ejemplo, no era desconocida por León Robin–, donde hay isologías con el griego *Paus* (por Pausanias: *Pausaniou, pausamenou*) y deduce que lo que le quiso decir Kojève es que Aristófanes y Platón se estaban matando de risa de los discursos anteriores –de ahí el hipo, de tanto reírse–, y que todo lo que aparece en *El Banquete*, hasta que hace su entrada Alcibíades, es un preliminar, no se estaba hablando por completo en serio. Todo lo que se dijo hasta entonces es lo que no es el amor: una especie de broma platónica. Esto aparece subrayado por distintos lados: por ejemplo, Lacan señala que en algunas versiones de *El Banquete*, en algunas transcripciones antiguas, la gente “sería”, o los editores serios expurgaron la entrada de Alcibíades, y el diálogo de Alcibíades con Sócrates –que es particularmente de alto voltaje, de mucho voltaje erótico–. Como si la parte “en joda” de *El Banquete* fuera esa y no la anterior. En realidad Lacan pone el acento en este cambio de discurso con respecto al elogio del amor, y subraya que la presencia de Alcibíades, y la seducción que intenta sobre Sócrates, es una especie de emergencia de la vida, de la turgencia vital. Alcibíades tiene directamente en esto una posición fálica. Ahí se corta, y no tanto termina, *El Banquete* por la entrada de los juerguistas, queda –como en muchos diálogos de Platón– en la oscuridad lo que Platón pensaba del tema que estaba abordando. Y Lacan dice que la civilización, la cultura occidental se extravía con respecto al verdadero valor del amor en los siglos posteriores. El relevo lo toma el cristianismo y el lugar del “ocúpate de ti mismo” de Sócrates, que estaba referido al deseo y al vacío (*oudén*), pasa a estar referido al prójimo, a Dios, o al bien supremo. Así pues, la posición en *El Banquete* es decididamente más “obscena” y libidinal que la que ha introducido después el cristianismo, y va decididamente por otro lado.

Sobre este tema recorto dos cuestiones: una refiere al *ágalma*, que aparece en el elogio que hace Alcibíades de Sócrates, cuando lo compara a los silenos –que son especies de estatuas que tienen un objeto adentro, como las muñecas rusas que tienen adentro otra muñeca, que a su vez tiene adentro otra muñeca, etc.–. En este caso, esto es lo que hace de Sócrates un objeto deseable, lo que le da posición de *erómenos* es el objeto que contiene. Lo que busca Alcibíades es el signo del deseo de Sócrates. Si Sócrates confesara su deseo por él, daría origen a la metáfora del amor. De deseado pasaría a la posición de deseante. Y es lo que Sócrates no hace, le niega el signo de su deseo y remite todo el discurso de Alcibíades a Agatón, haciendo un juego de palabras entre el nombre del poeta griego y el bien supremo, el bien con mayúscula, que es *Agathós* (*Αγαθός*, -ή, -όν).

Desde este lugar, en el cual habría dos posiciones, Lacan aborda en los capítulos siguientes el tema de la contratransferencia, justamente porque hay ahí dos lugares. En las lecciones inmediatamente posteriores habla de la oralidad y la analidad en relación al sostenimiento del deseo. En la medida en que el objeto, tanto en la oralidad como en la analidad, es susceptible de ser puesto en palabras, susceptible de ser pedido, de ser demandado, el problema es ¿cómo se sostiene el deseo en estos dos niveles? Y la respuesta de Lacan en la oralidad va por el lado de la *mantis religiosa* (popularmente “juanita”, “tata dios”) que se come la cabeza del macho en la copulación, o sea, va por el lado de la devoración del Otro; lo que sostiene al deseo en la demanda oral es comerse a la madre, es el canibalismo, la pulsión oral canibalística. Si se come al Otro no hay más lugar de la palabra.

En la fase anal lo que sostiene al deseo –dice Lacan–, es que el sujeto se va por el inodoro. En un caso (en la oralidad), lo que tenemos entonces es la desaparición del Otro, y en el otro caso (en la analidad), lo que tenemos es la desaparición del sujeto. En el caso del objeto fálico –que es el punto problemático al que llegamos–, el tema

está centrado en que el objeto no es directamente demandable porque aparece como falta, produce una disyunción completa, inarreglable, inarticulable entre el deseo y la demanda, y ahí, no hace falta ninguna estrategia sobre el plano de la demanda para situar el deseo porque está decididamente situado de entrada; y el deseo es asimismo "naturalmente" sexual, no es que se sexualiza la oralidad o la analidad, sino que el deseo es directamente sexual. Finalmente, en este sector del seminario se aborda la presencia real, y presencia real acá significa *fanerosis* (manifestación) fálica. Concomitantemente con lo anterior, el Falo comporta una amenaza al sistema significante en su conjunto, es antinómico al lugar del Otro, es antinómico al lugar de la palabra, lo perfora o lo hace directamente desaparecer.

Y con esto termina la segunda parte del seminario (que yo paso a extrema velocidad para buscar las articulaciones) y comienza la referencia a la trilogía de *El padre humillado* de Claudel.

La primera parte es *L'otage*, *El rehén*, la segunda es *El pan duro*, y la tercera es la que da el nombre a la trilogía, *El padre humillado*. En la primera obra de la trilogía el personaje central es Sygne de Coûfontaine. Todos los nombres del teatro de Claudel, como buen poeta simbolista que era, tienen significado; acá el significado especialmente de *signo*, pero con un pequeño cambio que es el de la "y" por la "i", también se trata de un cisne, el cuello (*Coû...*) del cisne y su simbolismo. En la segunda obra el personaje central es Louis de Coûfontaine –ahora voy a explicar quién es–, y en la tercera obra es Pensée de Coûfontaine, la hija de Louis con Sichel, que aparece sin aliteración, aparece directamente como se escribe la palabra "pensamiento" en francés en la obra de Claudel.

La primera obra de la trilogía de Claudel se sitúa hacia 1810 en el momento de apogeo de Napoleón I y termina con la restauración del Antiguo Régimen, con la subida al poder de Luis XVIII.

La segunda obra de Claudel está situada en el reinado de Luis Felipe; va desde 1830 en adelante.

Y la tercera obra está fechada exactamente. La primera escena aparece ambientada en una villa romana, con una vista que se describe como espectacular sobre Roma, el 5 de mayo de 1869, aniversario de la muerte de Napoleón I. Y esto está ligado al Segundo Imperio, el emperador es entonces Napoleón III, cuyo reinado termina en 1870. Lo destituye la Asamblea luego de la batalla de Sedán (Francia pierde Alsacia y Lorena, Napoleón III cae prisionero).

La primera obra –comento rápidamente– se abre con Sygne de Coûfontaine y su primo Georges de Coûfontaine. Son los dos únicos sobrevivientes de la revolución de 1789, todos los demás fueron guillotinados; hablan de su compromiso, de su amor, de la comunión de sus almas. El primo Georges había partido a las colonias para hacer fortuna, se había ido al exterior para restituir la fortuna familiar, y vuelve protegiendo al Papa Pío VII; en la obra se lo designa simplemente como Pío. Históricamente hubo un concordato entre Napoleón y Pío VII por el cual la Iglesia negoció con Napoleón determinadas cosas y queda un poco como rehén del imperio Napoleónico. El personaje de Toussaint Turelure, hace su entrada en escena posteriormente y le propone un trato a Sygne de Coûfontaine: no denunciar que el Papa está escondido en su casa si ella se casa con él. Este personaje es uno de los que había guillotinado a toda su familia. La decisión de Sygne de Coûfontaine, por la cual doblega su cuello, es casarse con Toussaint Turelure, hijo de una criada de ella y un hechicero, e, insisto,

con alguien que había matado a toda su familia. Hay un eclesiástico, un cura que en ese momento aparece en escena y le dice a Sygne de Coûfontaine que salve al Padre de todos los hombres, como él llamaba al Papa. No la obliga a hacer esto –esto es significativo: no le impone un destino (cosa que diferencia a la obra de Claudel de la tragedia antigua–, le dice que haga lo que quiera pero que tenía la vida del Papa en sus manos. Sygne se casa con Toussaint (deshecha su amor por Georges), y de este matrimonio nace Louis de Coûfontaine. La obra termina con el asesinato de Georges de Coûfontaine. O sea, Toussaint Turelure, que también tiene significado el apellido – como todos los nombres, insisto, de los personajes de Claudel–, sería todos los santos cantinela (*turlutaine*), o algo por el estilo. Además, no se cómo se pronuncia exactamente, pero *turlurette* es una especie de viejo decrepito o viejo ridículo (si es que todo esto no tiene otro significado que a mí se me escapó, porque lo busqué en el Petit Robert pero no le encontré demasiado la vuelta). Turelure es un personaje efectivamente execrable, extremadamente maligno, feo, contrahecho, etc.

En la escena final, la negociación de Turelure con Sygne, cuyo objeto es la Restauración, para la vuelta a la escena del Antiguo Régimen, para que vuelva a tomar el poder Luis XVIII, es tan dura que él se queda con todos los bienes de la familia de Coûfontaine y también con el apellido. Por eso el apellido aparece posteriormente en Louis y en Pensée, porque si no los personajes debían ser Louis Turelure y Pensée Turelure o de Turelure. En esa escena Georges decide matarlo, va con una pistola y, en realidad, quien lo mata es el otro, el viejo Turelure lo asesina. Termina así la primera obra de la Trilogía Claudel.

En la segunda parte, Louis Turelure –que es el hijo de ese matrimonio–, debe una suma que oscila entre 10.000 y 20.000 francos –se habla de las dos cifras en la obra, si mal no recuerdo–, que le tiene que pedir al padre para no perder unas tierras que había comprado, digamos que están en un lío financiero. Y hay dos mujeres, unas terribles harpias, que son Lumîr (que era la amante de Louis) y Sichel, que es la amante del padre, de Toussaint Turelure, entre las dos lo convencen a Louis para que lo mate al viejo, que estaba ya de algún modo al final de su vida. Lumîr dice a Louis que le va a dar dos pistolas, una más grande y otra más chiquita que tienen balas de fogeo, y que el viejo se va a morir de un infarto con el estruendo. Louis decide, efectivamente matar al padre, dispara, no le da a Turelure, pero el viejo muere como habían previsto de un infarto. Posteriormente, Louis descubre que estaban las dos pistolas cargadas. Sigue una escena donde hay unas miradas cómplices entre los personajes, y así queda la cosa. A partir de allí, descubren que la herencia que había dejado, el testamento que había hecho Toussaint, dejaba la mayor parte de lo que tenía, 300.000 francos, a Sichel. Entonces Louis para restituir la fortuna familiar decide dejar a Lumîr, a su amante, y casarse con Sichel. Todos estos nombres, por supuesto, también tienen significado. Lumîr tiene el significado de luz (*lumière*). Sichel –no recuerdo cómo, pero Lacan deduce que tiene que ver con la hoz, con el tema de la castración–.

La tercera obra está ambientada en Roma. Louis era embajador francés en Roma –en esta villa romana que citaba hace un rato–; Pensée es ciega y quiere seducir a uno de dos hermanos que eran Orian y Orso, al cual efectivamente consigue conquistar. Este hombre era cura, estaba vinculado con la iglesia, casado con Dios. Pensée queda embarazada de Orian, del cura, que finalmente desiste de proseguir la relación con ella y se va a otro país. No me acuerdo bien, me parece que viaja a Francia y muere en un asalto, en un tiroteo, estando Pensée embarazada. La obra cierra con la propuesta de Orso, que se va a hacer cargo del hijo de Pensée y su hermano. En esa escena Lacan fecha una especie de punto de capitonado de la obra de Claudel, que comienza con la

relación de Sygne con Georges, que se juntan como dos almas, se prometen una especie de amor ligado con la muerte, y ahora en la tercera parte esto tiene que ver con que Orso recoge el alma de Orian muerto. Sacrifica también su voluntad y su amor al casarse con Pensée, dado que no la amaba, lo hace como una especie de soldado. Lacan describe a Orso como un soldado comprometido en cualquier causa, al punto de que decía "esta causa es buena" y luchaba para los aliados, pero cuando se daba cuenta de que los aliados eran los malos de la película, entonces luchaba para los alemanes: él luchaba. Y así prosigue su lucha con el casamiento con Pensée. Y ahí se termina la obra.

La primera parte de la trilogía tiene que ver con el S barrido (\$), o sea, Sygne niega su propio ser al punto de que cuando se está muriendo el cura que le está por dar la extremaunción, se la impone varias veces, Sygne le hace siempre que no con la cabeza. Sygne es la negación misma, es el significante elidido, por eso tiene que ver con la \$. Sygne desistió de su amor, de su apellido, su familia...

El segundo relato de la trilogía, la segunda obra de teatro, está referida al objeto no deseado, a Louis.

Y la tercera, al deseo. Lacan usa, aborda la trilogía del padre humillado para dar cuenta de una de las articulaciones mayores de la teoría del deseo, del fantasma, y del grafo del deseo.

Tenemos:

1.- \$ Sygne niega su propio ser, es el significante elidido.

2.- (a) Louis es el objeto no deseado.

3.- d (deseo) Pensée (ciega)



Tenemos un sujeto que no tiene representación que es pura elisión del significante y tenemos por otro lado un objeto parcial que es Louis, un objeto no deseado, rechazado; con el deseo esto se articula, se unifica. Y este deseo es la mirada encarnada en la ceguera de Pensée, Lacan dice: "Es pensamiento del deseo" y la describe como libre pensadora y como una mujer temible.

En la cuarta parte del seminario lo que observamos es una estructura ligada a tres términos: el i(a), el (a), y el rasgo unario, la posición del Ideal del Yo. Por eso les decía que en realidad el título que puso Miller para abrir este sector es incorrecto, porque si bien está en juego el duelo del ideal del analista, la posición del analista como objeto, etc., el desarrollo de estos capítulos va girando sobre el análisis de tres

términos. Por ejemplo, el capítulo 23 –*Deslizamiento del sentido del ideal*, está muy ligado al comentario de un texto de Jekels y Bergler, de 1933, donde comienza a desaparecer la distinción entre el Ideal del Yo y el Yo ideal, y el Yo toma el lugar del Ideal– remite a I e i(a). Lacan lo liga a la crisis de los '20, al texto de Freud sobre la pulsión de muerte, a la pérdida de capacidad clínica de la interpretación, etc. Aquí, entonces, están en juego I e i(a).

Si uno sigue viendo, los capítulos 24 y 25 están muy ligados a los modelos ópticos, que aparecen directamente dibujados en el cuerpo del texto, y donde la relación en esos capítulos es entre la imagen especular, la i(a), y la posición del rasgo Unario, la I mayúscula.

En el capítulo 26 –lo cito al pasar– aparece un término que en el lacanismo inicial en la Argentina cuando se lo mencionaba era para decir que uno era de “elite”, era un entendido en Lacan: la mosca. Lacan dice que basta que sobrevuelen una mosca en el campo de reflexión de un espejo para que uno pueda salir de ahí, romper la captura. O sea, le da posición de objeto (a) porque lo hace no especularizable y esto rompe la especularidad, distrae. Entonces lo que está en juego es la relación entre la i(a) y el (a), entre la imagen especular y lo que rompe la captura de la imagen especular que es la mosca y también la relación entre el rasgo Unario y la i(a), por el cono que se proyecta para que se produzca la reflexión de la imagen en el espejo cóncavo. Y finalmente, sí, el último capítulo tiene decididamente que ver con la relación entre el rasgo unario y el objeto(a), por la posición del analista haciendo el duelo: ningún objeto es propio para sostener el deseo; no hay ideal de analista para sostener la posición, esto es algo a lo que el analista debe renunciar.

Entonces, resumo estos capítulos con la idea de mostrar los tres términos que circulan en ellos:

XXIII	I/(a); I/i(a)	(yo ideal e ideal del yo; Jekels y Bergler)
XXIV	I/i(a)	(modelos ópticos)
XXV	i(a)/(a)	(angustia)
XXVI	I/i(a); i(a)/(a)	(la mosca)
XXVII	I/(a)	(duelo del ideal)

La imagen especular es una forma de darle contenido a este vacío que es el sujeto, es una imagen que le da carne, es como si esto le diera consistencia a la estructura formal del fantasma. Cosa que tiene bastante importancia clínica si uno pasa de las imágenes que cuentan los pacientes a una estructura más formal, o arma desde ahí fantasías o busca fantasías más profundas desde imágenes más o menos triviales (incluso fantasías diurnas). La base de la posibilidad de que esto ocurra es la fi minúscula, la -φ. Por eso, está citado en uno de los capítulos el texto de Abraham sobre el desarrollo psicosexual donde Lacan señala que Abraham no habla de objeto parcial, sino de amor parcial al objeto. Lo que dice Abraham –y lo cita directamente Lacan en alemán (es un poco discutible lo que dice)– es que se ama al objeto, la imagen del otro, a la persona del otro menos algo que le falta, o sea, es un amor parcial del objeto porque le falta algo, que no es lo mismo que decir que el amor o la imposición libidinal está centrada en el objeto parcial. Dicho en otros términos, toda esta estructura tiene una función, el narcisismo tiene una función de captura sobre el objeto de deseo, por eso los términos aunque no son estrictamente correlativos presentan una convergencia.

Hago una digresión con respecto a dos cuestiones que están más o menos presentes en la discusión actual del psicoanálisis. Una de ellas es la función paterna –

digo esto vinculado con el texto de Claudel–, por el tema del padre humillado que es una figura contemporánea de la posición del padre. Circula la idea de que la metáfora paterna y la función paterna es un tema antiguo y que hay que salir de ahí porque no funciona más. En realidad si uno piensa qué función tiene el padre en relación con el lenguaje, el punto es que el lenguaje es un sistema de coherencia posicional, los elementos valen por la relación que tienen con otros elementos y el padre lo que asegura en relación con el lenguaje, el apellido, es con quién se puede coger y con quién no, en el sentido de que si yo tengo relaciones con mi mamá voy a ser padre y voy a ser hermano de los hijos que resulten de esa relación. Esto amenaza el sistema de coherencia posicional del lenguaje porque se produce un elemento que vale en dos lugares. En este sentido, la función paterna está directamente ligada con la posibilidad, con la fundación de la lengua. Podría ocurrir como dice George Steiner –en un texto que se llama *Los idiomas de Eros*– que el mundo entero termine hablando un *slang*, un inglés de doscientas palabras. Steiner lo que hace es una especie de comparación, de homología, entre la pobreza progresiva de la lengua y la pobreza concomitante de la sexualidad. Esto a raíz de que la práctica sexual, por ejemplo, y esto es solo una de las facetas de la cuestión, está cada vez más ligada a la pornografía; se la toma como modelo. Esto a partir de que los jóvenes aprenden a tener sexo, se inician, viendo películas pornográficas. Pero en otro plano se trata de la limitación lingüística, de que hablan y de cómo hablan. Y para Steiner el sexo, tanto como para Casanova –a quien cita–, está muy ligado al hecho de hablar. Casanova decía que el setenta por ciento del placer de un coito es lo que se habla.

Si llegáramos al punto de esa pobreza o descomposición del lenguaje, se podría hablar de que la función del padre ya no existe más. La función del padre no está sostenida en que sea un personaje más o menos prestigioso, es otra la cuestión, va por el lado de que la relación al padre es idéntica a la relación con el lenguaje, no al hecho de que sea más o menos importante el padre, o esté o no humillado.

La segunda cuestión en relación con esto: la relación entre la tragedia del deseo (que Lacan buscaba en la obra de Claudel) y el padre humillado. Habría que determinar, entonces, cuál es la relación entre el padre, la función paterna, y la sexualidad, el deseo. En Lacan, el padre representa la imposibilidad de situarse sexualmente, la ley es, podríamos decir, para los que somos hablantes, que nuestra representación en la sexualidad no puede evitar la castración, no hay posibilidad de representarse directamente, tenemos que representarnos de un modo mediado, indirecto, a partir de significantes impropios que son los que resultan de la función fálica. El padre representa con su muerte o con su desaparición la imposibilidad de una representación directa en la sexualidad. El padre real –lo digo al pasar– provee de contenidos a aquella desaparición.

Juan Ipar: La pobreza no sería una pobreza actual –como plantea Steiner– sino que siempre fue pobre, Lacan diría que no hay un empobrecimiento debido a la caída de la sociedad norteamericana sino que siempre fue pobre.

Carlos Faig: En relación al padre sí, pero en relación a la pornografía hay otro fenómeno que es que efectivamente hay secuencias estándar de juegos y prácticas sexuales. Igualmente, que haya un léxico de doscientas palabras que se va imponiendo en el mundo es un hecho nuevo.

En relación al tema paterno otro problema a discutir sería la cuestión de género. Efectivamente el espectro de la sexualidad actual es muchísimo más amplio del que era para los romanos o los griegos. Hay perversión en *El Banquete* de Platón y hubo

perversión siempre en la historia de la humanidad, pero el menú actual es más complejo, uno puede ver travestis, transexuales, hay operaciones de cambio de sexo en las dos direcciones, hay *cross-dressers*... El menú sexual se ha ampliado. Ahora, el tema que hay que pensar es si esto hace que haya dejado de funcionar la función fálica como suplencia de la sexualidad. Si estamos en ese punto, si ya llegamos a ese punto, se puede sostener que efectivamente la ley paterna no funciona más y, por la misma razón, la suplencia que implica la función fálica del lenguaje a la sexualidad ha pasado a la historia. Estaríamos en otra etapa del psicoanálisis o directamente habríamos salido del psicoanálisis. Cosa que no parece ser lo que ocurre, dado que en todas esas nuevas formas de sexualidad, en las llamadas nuevas sexualidades, la referencia sigue siendo, al menos por el momento, fálica. En el travesti obviamente la referencia es fálica, no podría no estar el pene debajo de los vestidos, en las prácticas de los *cross-dressers* también, y en la transexualidad el punto de referencia es fálico también.

Con esto llegamos –después de esta digresión–, pasamos a los cuatro sectores del seminario. A los que me proponía inicialmente dar ilación.

Teníamos el primer sector ligado con *El Banquete*, el segundo sector con la cosa fálica, el tercero con el fantasma y el deseo (que son las tres partes de la trilogía de Claudel), y en la cuarta parte Lacan nos presenta una cierta disposición que hace a la imagen especular, el objeto (a) y la posición del Ideal del Yo del rasgo unario.

1.- <i>El Banquete</i>	deseado/deseante
2.- Tema fálico: Φ	agujero fálico
3.- <i>Trilogía</i> de Claudel	$\emptyset \leftrightarrow a \leftarrow d$ falta significante
4.- $i(a)$ y $-\varphi$ ($I/i(a)/(a)$)	$i(a) \leftrightarrow (a) \leftarrow I$ falta en la imagen $-\varphi$ unificación en la falta

Si uno buscara acá la articulación principal del seminario, lo primero que podría descartar es que esté entre la tercera y cuarta parte del seminario, porque lo que está armando allí Lacan son estructuras equivalentes. Acá está armando, en Claudel –por decirlo así–, lo que falta en el significante; la (a) funciona como significante del sujeto en el deseo dado que no tiene un significante propio. Correlativamente, lo que hace la $-\varphi$, circulando bajo los términos del fantasma, es ahuecar la imagen, o sea, hacer desaparecer el objeto en el plano imaginario, entonces acá estamos en lo que falta en la imagen. Todo esto ligado a una unificación que es a la vez una unificación y una falta, la unificación es lo que hace desaparecer la falta; la unificación que se produce con el (a) en el fantasma y la unificación en la imagen especular cuando hace desaparecer la falta. Por lo tanto, no podríamos encontrar entre la tercera y la cuarta parte la articulación principal, porque son estructuras que se pueden homologar, que son isomórficas, si se quiere.

Entre *El Banquete* y la cuestión fálica, efectivamente hay una articulación importante, pero directamente desarrollada. Con la falta de respuesta de Sócrates a la “apurada” que le hace Alcibíades, se pasa al tema fálico, que es un significante que

perfora la cadena. No se puede dar respuesta, y esto lleva al análisis de la transferencia y la contratransferencia. Estamos aquí en el vacío, el *oudén*, que hace a la posición central, a la esencia de Sócrates.

Entonces, queda que la articulación principal del seminario VIII, el pivote sobre el que gira la demostración, se ubica entre el segundo y el tercer sector; entre la deducción de la función fálica, de la *fi* mayúscula (Φ), como significante del deseo, como algo que puede perforar la cadena significante, que amenaza a todo el sistema significante, y el deseo.

Tendríamos entonces una articulación que va del amor al deseo –digo esto buscando cuál es la demostración fundamental–, pasando por el tema fálico. Entonces, lo que vemos es una estructura donde tenemos dos posiciones del lado del amor (es el tema del *ágalma* y todos los desarrollos ligados con esto del *erastés* y el *erómenos*, donde efectivamente hay dos lugares y hay intersubjetividad si se quiere, o sea, si esto se conserva en el plano del amor es intersubjetivo) y el plano del deseo donde hay una posición sola, uno de los términos ha desaparecido o los dos que teníamos antes presentes se han condensado.

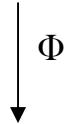
Complicándolo un poco, podríamos decir que la significación del amor se podría notar de esta manera (de paso ubico el deseo):

$$\begin{array}{ccc} \frac{A}{a} & \text{vs} & \frac{a}{A'} \\ \text{amor} & & \text{deseo} \end{array}$$

Está el Otro, el lugar del significante, el lugar del lenguaje, sustituido al objeto (a), esto sería el plano de significación del amor; y por otro lado, lo que observamos en el plano del deseo es el objeto sustituyendo al partenaire o sustituyendo al lenguaje, donde estamos fuera del plano de la significación –esto ya no tiene significación, no es expresable, al menos, en palabras–, y estamos fuera de cualquier relación intersubjetiva dual. Estamos en un nivel directamente sexual, no en el plano del amor, estamos en el deseo sexual. En ese punto, entonces, lo que yo diría –por eso había propuesto seguir la ilación del seminario a partir del agujero fálico–, es que es este agujero el que opera en la transferencia, el *Fi* (Φ), donde Lacan va a asentar por primera vez la posición del analista –igualmente hay algunas confusiones, ideas y vueltas, entre posición fálica y la posición de objeto, en lo que concierne a la posición del analista, a lo largo del seminario–. El amor, o la significación, al pasar por este agujero que constituye el falo, deviene deseo inconsciente, o deseo tomado en otra faz de la transferencia.

En ese sentido la idea de transferencia no es ya la del transporte de un elemento de un lugar a otro, que es una de las acepciones que tiene la cuestión de la transferencia, por ejemplo, cuando definimos la transferencia como la instalación del objeto (a) en el Otro, de alguna manera estamos pensando que el objeto sale del sujeto y se instala en el analista; lo que no es del todo incorrecto, pero supone dos posiciones. En cambio en este tipo de desarrollo, que es un poco más complejo, esta instalación se da porque uno de los términos falta, se da porque se reduce el dos a uno. En ese pasaje del dos a uno, que es más una “transcripción” –o mejor, algo que se produce en el pasaje de un tipo de espacio a otro– que un movimiento espacial, que una translación, es donde Lacan sitúa el tema de la transferencia.

amor [dos posiciones]



deseo [una posición]

Por otro lado, visto así diría que es un seminario que tiene su veneno y su importancia, en el sentido de que es raro encontrar articulada en la teoría analítica las dos posiciones que atañen a la transferencia. En general es más fácil articular la posición del deseo que la posición del amor y es muy difícil articular las dos cosas juntas.

APÉNDICE A *EL AGUJERO FÁLICO EN EL SEMINARIO VIII. UNA ILACIÓN*

Podemos invitar de golpe y porrazo a Freud a participar de *El Banquete*. En una breve nota, a la que Lacan alude, Freud reconoce su deuda con Platón: la apreciación de la verdadera dimensión del amor, la distancia que le permite tomar de la transferencia (cf. J. Lacan, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 837). Quizá esto no solo se deba a que el diálogo de Platón se despliega en lo cómico (*id., ibid.*): los diálogos de Platón, como dice Lacan en otro sitio, se recusan, y no son verdaderos diálogos. No tienen dos lados.

Este encuentro sigue a la entrada de los juerguistas, que hace que los siglos posteriores, más de dos milenios, se extravíen respecto de la naturaleza del amor (particularmente, se trata del cristianismo). Así pues, Claudel ocupa en el seminario VIII un lugar que podría ser el de Freud. De un lado, el amor; del otro, el deseo.

El "dos" en cuestión en el amor, la sustitución en juego allí, sabemos que hace "uno" en el deseo. El agujero fálico permite este pasaje. Observemos que en *Posición del inconsciente* es el corte en acto el que reúne las faltas (*ibid.*, p. 839). Giramos, en cualquier caso, sobre el mismo concepto: una sola falta no basta. El amor debe ligarse al deseo, y particularmente al deseo del analista, para dar cuenta de la transferencia.

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 otro sector de este escrito Lacan define al Falo como razón del deseo (cf. *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 693) y lo compara con la media y extrema razón de la división armónica (punto que se desarrollará recién en el seminario XIV).

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

	<i>Demand</i>	<i>Deseo</i>	<i>Verdrängung</i>
<i>Hombre</i>	+	–	+
	(virgen, prostituta)		
<i>Mujer</i>	–	+	–
	(castrado, muerto)		

	<i>Homosexualidad</i>	<i>Frigidez</i>	<i>Infidelidad</i>
<i>Hombre</i>	se constituye sobre el deseo	+	siempre otra
<i>Mujer</i>	se constituye sobre la demanda	–	con el mismo objeto

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

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 indefinidamente. El desdoblamiento está presente también en la mujer, pero sobre el mismo objeto. Hay que recordar aquí las figuras de la virgen y la prostituta, y el amante castrado o muerto.

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

Más cerca del texto, el problema radica en que lo que no puede decirse y es imposible de decir en el lenguaje (represión originaria) resulta designado por lo que "se calla" (la *Verdrängung* del Falo). Hay que observar que lo reprimido originario no es designado por el Falo sino por la *represión* del falo⁽¹⁾. O, lo que lo mismo, resulta designado por un desplazamiento (ya aquí el abordaje del agujero del sexo –será un clásico en los seminarios del último Lacan, en los nudos–, de la castración, es problemático). Por esta razón el texto identifica al Falo con el velo (por ejemplo, en el seminario V se tratará a veces del corpiño de la histérica, del juego de ocultamiento, 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 turbulencia vital" irrumpa en el terreno de la representación. La satisfacción exige presencia, la representación no la tolera, y el Falo, al hacer irrupción, posibilita la existencia de un terreno común, que solo puede situarse mediante la letra (pero para acceder a esta problemática hay que dirigirse a otros textos)⁽²⁾.

Notas

1.- Este escrito, tan riguroso en el tratamiento de la relación del lenguaje con el sujeto y el falo, presenta, sin embargo, tres errores a este respecto 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 hágax incomprensible. 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 *Logós* (*sic*).

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

UNA IMAGEN PARA LA SIGNIFICACIÓN DEL FALO



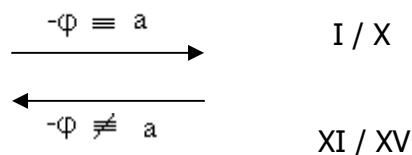
La foto del pajarito: La significación del Falo juega con los dos sentidos del genitivo, lo que el Falo significa y lo que significa al Falo. Si aceptamos que para poder significar el Falo debe ser primero significado, y que toda significación es fálica, topamos con una imposibilidad. La misma que excluye al Falo de la cadena ste. Es lo que ilustra la foto, si asumimos que hay un solo pájaro. Otra imagen: una birome que para escribir necesita ponerse a sí misma la marca para empezar a escribir.

ESTRUCTURA CARTESIANA DEL SEMINARIO XI*

La serie de seminarios de Lacan publicados por Seuil comienza con el XI, que aparece en el año 1973. Después se publican el seminario I y el XX. El orden de los primeros seminarios en cuanto a su publicación fue, pues, arbitrario. Probablemente éste sea el primer seminario que se edita porque es el primero al que asiste Miller; y, además porque estaba muy bien tomado el texto de las conferencias de Lacan, prácticamente sale igual que en la versión dactilografiada y fotocopiada, la versión "pirata". El cambio más importante que muestra es el título. El original era *Fundamentos del psicoanálisis* y no *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Cuando se pasa a *Los cuatro conceptos* queda decidido que el fundamento es del orden del concepto; en cambio, cuando se habla de *Fundamentos del psicoanálisis*, no se dice que el fundamento sea conceptual, podría ser –por ejemplo– el deseo de Freud, o el deseo del analista (estos dos términos son muy citados a lo largo del seminario). Y, en efecto, el texto pivotea entre el deseo y el concepto, porque los conceptos están tomados como pasaje al límite. De todas formas sale en vida de Lacan –como unos cuantos seminarios más–, y Lacan, obviamente, adhiere al cambio de título; no es el único caso, hay varios más. El viernes pasado comentaba el título del seminario de la transferencia, mucho más largo: *La Transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*, pero en el VIII hay más que nada un tema editorial, en cambio en el XI se trata de una cuestión, si se quiere, epistemológica.

La segunda cuestión es que se produce un cambio de audiencia en la producción de Lacan porque pasa de hablar en Saint Anne, para una audiencia fundamentalmente médica, a hablar en la Escuela Normal Superior donde el grupo de los interlocutores de Lacan en parte es el grupo de *Cahiers pour l'analyse*, Miller, Milner, Grosrichard, Regnault, alumnos también, algunos de ellos, de Althusser, como Badiou, Balibar, Michel Thor, etc., entonces la enseñanza empieza a tomar un aire más epistemológico.

En cuanto a la situación del seminario en el conjunto de la obra de Lacan: con este seminario empieza lo que en otras clases llamé la segunda vuelta. La primera parte, hasta el seminario X, está dirigida a demostrar que la $-\varphi$ puede funcionar como objeto (a) –lo que se llama la función imaginaria de la castración–, y acá estamos entre el seminario I y el seminario X. Respecto de la primera y la segunda vuelta, hay específicamente un sector del seminario XIII, *El objeto del Psicoanálisis*, al final, donde habla muy particularmente de la segunda vuelta de la enseñanza, de la puesta al revés de los conceptos freudianos, de lo que se trata en ese grupo de seminarios es de producir la disyunción entre la $-\varphi$ y el objeto (a). Y esto lleva, en el seminario XV especialmente, y en *La Proposición del 9 de octubre*, al atravesamiento del fantasma, al final del análisis, etc.



Con el seminario XI empieza este segundo grupo donde, decía, las cosas comienzan a tomarse al revés. Esto, el esquema de arriba, podemos imaginarlo como

*Conferencia pronunciada en el ciclo de conferencias del Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA): EL PSICOANÁLISIS: ES POSIBLE AÚN. EL MALESTAR – LA CLÍNICA – LATEORÍA, el 03/12/2010. Versión corregida por el autor.

una banda de Moebius. Si vamos por el lado del objeto hasta demostrar que progresivamente la $-\phi$ puede funcionar como objeto (a), regresivamente estamos produciendo la disyunción del otro lado de la banda. El movimiento progresivo es simultáneamente regresivo. Este grupo de seminarios, el segundo, forma parte del sector más filosófico de la obra de Lacan. Entre el seminario XI y el XV, casi toda la reflexión, en lo que atañe a la filosofía, gira entorno de Descartes. Para tener una idea muy rápida de la importancia que tiene Descartes en esos seminarios hay que dirigirse a los resúmenes de enseñanza, que son los resúmenes que hacia Lacan para la Escuela Práctica de Altos Estudios.

El que está en la contratapa del seminario XI es uno de esos resúmenes; salen publicados después en castellano en un libro que se llama *Reseñas de Enseñanza*, que sacó Manantial, y ahí lo que van a encontrar, por ejemplo, en el resumen del seminario XII, es que la referencia a Descartes está muy, muy privilegiada; prácticamente sacó todo lo demás y quedó toda la parte cartesiana. El seminario XIV no deja dudas: toda la parte primera del seminario está montada sobre una operación lógica alrededor del cogito, en lo que se llama grupo de Klein; en el seminario XIII el tema cartesiano está muy presente en la reflexión que hace Lacan sobre Velázquez, que es alguien que está situado como pensando pensar (se pinta pintando) o como conteniendo toda la perspectiva al aparecer como el pintor del cuadro y adentro del cuadro, está doblemente situado: como sujeto y como objeto.

Respecto del trabajo que voy a hacer yo, que es básicamente recortar el contenido del seminario y trabajar sobre la articulación, en principio, los cortes que hizo Miller –los cuatro sectores que diferencian el seminario– son correctos. Podría discutirse el agregado final, *En ti más que tú*–el último capítulo del seminario–, si cabe separarlo del contenido anterior o no, pero no tiene demasiada importancia. Y hay un problema con respecto a la ilación en toda la parte de *La esquizo del ojo y la mirada* que aparece como contemporánea de la edición del libro de Merleau Ponty *Lo visible y lo invisible*; no, de la muerte de Merleau Ponty que se produce en una de las lecciones del seminario que vimos la vez pasada –el seminario VIII–, quedan bastantes notas inéditas de Merleau, y las establece un filósofo que se llama Claude Lefort. En esa coyuntura Lacan habla de la esquizo del ojo y la mirada, muy en relación con el desarrollo anterior. Yo, lo que voy a hacer es pegar los dos primeros sectores del seminario, el que habla de la alienación y el que habla de la esquizo del ojo y la mirada, por lo tanto, lo voy a tomar en tres sectores.

El primer sector está ligado al inconsciente y la repetición, el segundo sector está ligado a la pulsión y a la transferencia y, en la tercera parte que es la que decía que tiene el anexo final como una especie de epílogo, el punto al que llega Lacan es al de unir los movimientos de alienación y separación, une así la pérdida que va por el lado del significante con la pérdida del viviente.

Comienzo con el primer sector del seminario. Las primeras lecciones, yo diría que son bastante coyunturales, bastante anecdoticas. Lacan cuenta un poco sus desventuras con la Internacional y el resultado de la negociación de la que fue objeto por los alumnos de él, con la Internacional y, especialmente con la comisión Winnicott. Hay allí una comparación con Espinoza, que se volvió un clásico, por el tema de la excomunión. Pasando los dos o tres primeros capítulos, el concepto de lo que está desarrollado en este sector, podría tomarse –entre otras citas que se pueden hacer–, en la página 45 –estoy citando la edición francesa–, es el capítulo 4, *De la red de los significantes*, en el punto 1, dice: "De la red de los significantes, es decir, el sujeto [compara a la red de significantes con el sujeto], allí donde estaba desde siempre el sueño. (...) Pero el sujeto, él, está allí para reencontrarse, allí donde estaba –yo anticipo– lo real."

Hay una idea de sustitución de la red significante al sujeto que aparece posteriormente tematizada con un concepto de Aristóteles, del capítulo 5 de *La Física* de Aristóteles, que es el de *automaton*. Y, finalmente en los capítulos 5 y 6, hay una oposición entre el concepto de *automaton* y otro concepto Aristotélico, el de *tyché*, que es el de suerte. Les explico con un mal ejemplo esto. Si uno tira una silla desde un balcón, la silla puede caer en alguna de las patas, en dos, en tres, en cuatro, puede caer de costado, puede caer aplanaada, eso hace a la combinatoria de las posibilidades de cómo cae la silla y es el *automaton*, la red de posibilidades o la red significante cubriendo esa caída. Ahora, de hecho, va a caer de alguna manera, y, ese es el tema de la *tyché*, la suerte hace que caiga de una manera o de otra. La suerte, la forma en que efectivamente cae la silla, es lo que está aquí ejemplificado básicamente con el trauma, en el sentido de que el trauma está ligado a la falta de significante, a la falta de representación. En una parte de este sector lo que tenemos entonces es el significante o la red significante sustituida al sujeto, sustituida a lo real, incluso sustituida a la causa y, esto va por el lado del *automaton*. En contrapartida, lo que tenemos es el tema de la *tyché* y, esto aparece en términos de un reencuentro, y un reencuentro fallido con lo Real.

Simplifico: el azar y la suerte son respectivamente, y hechas las salvedades del caso, *automaton* y *tyché*.

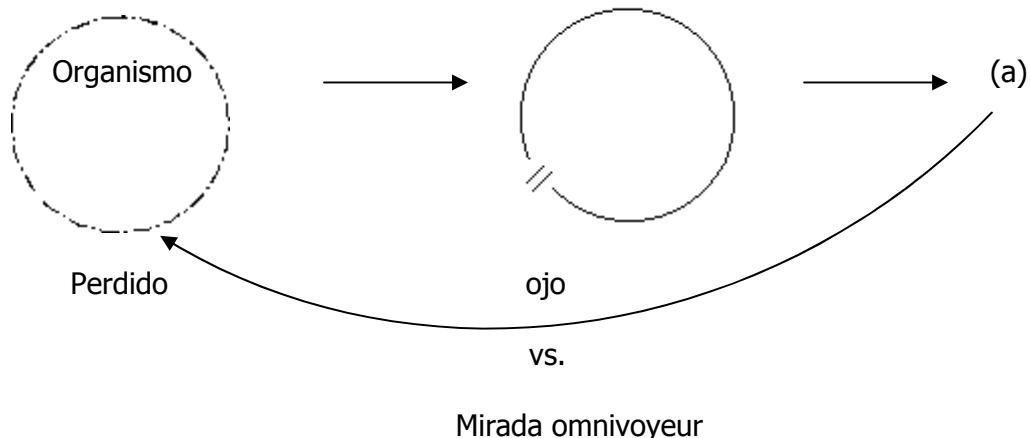
El trauma es figura del accidente, la contingencia, y por eso liga con la *tyché*. Se trata de un encuentro con lo real, pero fallido. Algo similar hay que decir del representante de la representación. La *Vorstellungsräpresentanz*, que se presenta en este sector ejemplificado con el *Fort-da* del nietito de Freud, en la medida en que el representante está representando una representación faltante, produce también y a sus turno una especie de convergencia con lo Real fallida, porque no es que está representando lo Real sino que está representando la falta de representación de lo Real.

Estos dos términos entonces, cubren el concepto de inconsciente y el de repetición. Esta primera pareja de conceptos que es examinada en primer lugar, hace *pendant*, más adelante, con otra pareja: transferencia y pulsión.

Cito otro sector en el que me parece que también puede capturarse el concepto al que alude Lacan, en la página 49, también en el capítulo *De la red de los significantes*, en el punto 3, dice: "*Lo real es aquí lo que vuelve siempre al mismo lugar, a este lugar donde el sujeto, en tanto que cogita, allí la res cogitans no lo encuentra.*"

Es otro de los puntos donde está la idea de que el significante está sustituyendo, está en exclusión de la subjetividad, que aquí aparece muy identificada con el tema de lo Real.

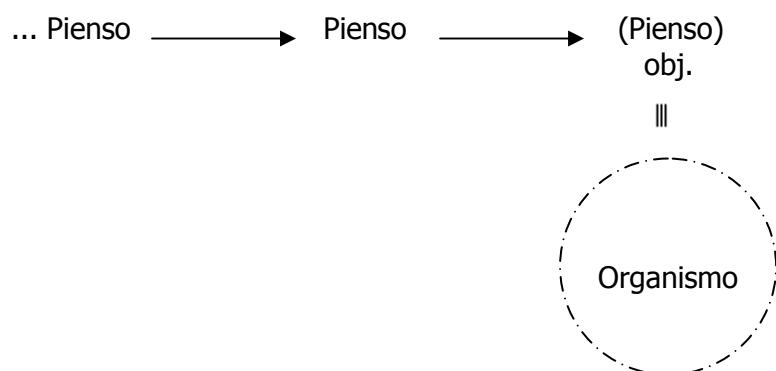
El sector siguiente tiene que ver con el tema de la esquizo del ojo y la mirada. Les comento brevemente como se arma la cuestión de la pulsión. Supongamos que tenemos un fenómeno de mimetismo, y que existe un organismo que está mimetizado con el medio. Si se produce un corte aquí, si se produce un punto de vista, si se ubica el organismo en relación a una zona erógena, esto aparece como perdido (el momento más o menos mítico de la captura mimética). Lo que aparece estrictamente como perdido no es tanto el objeto sino el organismo en tanto que está tomado en el medio.



Mirada omnivoyeur

El tercer paso es que el objeto va a mitologizar o va a representar esta pérdida que sufre el viviente a partir de la aparición de la marca que constituye la zona erógena. Este momento en el desarrollo de Lacan, que yo estoy simplificando en extremo, es el momento que Lacan llama, por ejemplo, del omnivoyeur, momento en el que el organismo, se podría decir, todavía no es el sujeto, es visto desde todos lados, está completamente rodeado. Y la esquizo se produce entre la aparición del ojo, que está muy tematizada en el seminario con el tema de la pintura y de la perspectiva lineal, en oposición a la mirada que representa esta suerte de capacidad –no es que lo tenga como una adquisición el organismo–, de ser visto desde todos lados o de estar tomado en relación con el medio. Ahora, esta reflexión que cubre el campo de la pulsión escópica, se puede hacer extensiva a todas las pulsiones, o sea, este desarrollo es general, se puede hacer para la pulsión anal o para la pulsión invocante, está muy ligado con el tema del cogito en el sentido de que en el cogito el problema del sujeto es que al tratar de capturarse como ser en el pensamiento, el punto al que llega, y que lo detiene, es que el pensamiento le es objeto. Lo puede capturar como sentido, pero no lo puede capturar nunca como ser. Esto produce una especie de fuga al infinito, dado que si quieren tomar el pienso como objeto, en realidad la pretensión no es tomar al pienso como objeto sino subjetivarse ahí, tomar el pienso, este pienso como objeto del pensamiento y asegurarse ahí como sujeto, le queda un pensamiento afuera, o sea, no puede situarse con la enunciación que capture ese pensamiento como objeto. Y, esto produce un retroceso infinito que es comparable a una representación continua y sin límite del sujeto en el significante.

En parte este es el problema de todo el primer sector del seminario que Lacan lo llama de distintas maneras, lo alude como desaparición de la *béance* del inconsciente, lo alude en términos del sujeto como real y, en términos sobre todo de repetición. Y este movimiento sería equiparable en el terreno pulsional al hecho de que el sujeto pudiera capturar el punto donde estaba tomado como organismo, donde estaba rodeado por el medio y, donde no había todavía una subjetividad.



En suma, la esquizo del ojo y la mirada aparece como una lateralización (no tanto como una digresión) en relación con un grado máximo de alienación de la conciencia. De ahí los temas del verse verse, la referencia a Valery y *La joven parca...* De allí, asimismo, que este sector este destinado en parte a situar el estatuto de la conciencia.

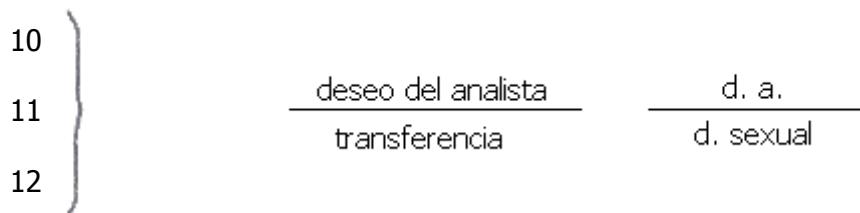
Dejo hoy de lado las referencias a la plástica, que son muchas, y complejas. La cuestión de qué es un cuadro, la famosa pintura de Holbein, etc.

Pasamos a la segunda parte, según mi distribución (sería la tercera de la edición Seuil).

En el segundo sector del seminario, los términos que sabemos que están en juego son los de transferencia y pulsión. El capítulo 10, el 11 y el 12, tratan del tema de la transferencia. Tal vez ahí, para facilitar la lectura se podría haber señalado directamente, se podría haber subdividido estos seis capítulos en dos partes y, los tres capítulos siguientes tratan del tema de la pulsión.

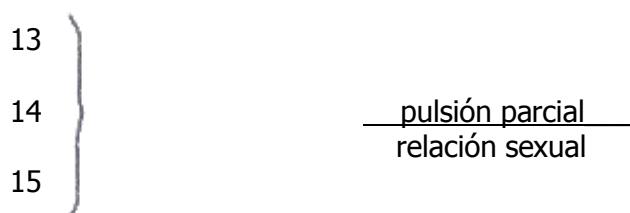
En los tres primeros, en el tema de la transferencia, la demostración va de la presencia del analista, que Lacan la describe como inseparable del concepto de inconsciente, y como algo no eliminable de la práctica, al deseo del analista. Parte de ese punto, de esa presencia, y llega al deseo del analista como la otra cara de la transferencia. Lo que tenemos ahí es un concepto que se puede situar doblemente y es que el deseo del analista sustituye al deseo sexual por un lado, o sea, introduce el tema de la sexualidad en el análisis, y por otro lado, la transferencia misma está supliendo la sexualidad. Esa es la primera parte de la comparación que establece Lacan en estos capítulos.

Tendríamos ahí en los capítulos 10, 11 y 12, al deseo del analista como otra cara de la transferencia y al deseo del analista como introduciendo el deseo sexual.



En los capítulos 13, 14 y 15, con el tema del *Drang* y la *Quelle*, los términos alemanes para el impulso, para la fuente, para el fin de la pulsión y, para el objeto (*Ziel* y *Objekt*, respectivamente), lo que se va demostrando es una especie de collage mediante el cual se restituye la relación del sujeto con el objeto. Así, estamos en la parte media de la demostración de la pulsión y, finalmente lo que termina la demostración de esos capítulos es que la pulsión parcial está sustituida a la polaridad sexual, que es la otra demostración importante que se desarrolla en esta parte.

Tenemos: pulsión parcial y, para simplificar, anoto relación sexual en tanto se encuentra sustituida por la pulsión.



La pulsión en estos desarrollos no se podría considerar parcial por el hecho del objeto (a) –si tomamos al objeto (a) como parcial–, sino que es parcial respecto de la función que lo produce, que no es lo mismo en absoluto.

Entre estas dos demostraciones hallamos una equivalencia: tenemos el deseo del analista sustituido a la sexualidad o al deseo sexual, y por otro lado tenemos la pulsión parcial sustituida a la función sexual. La demostración es doble.

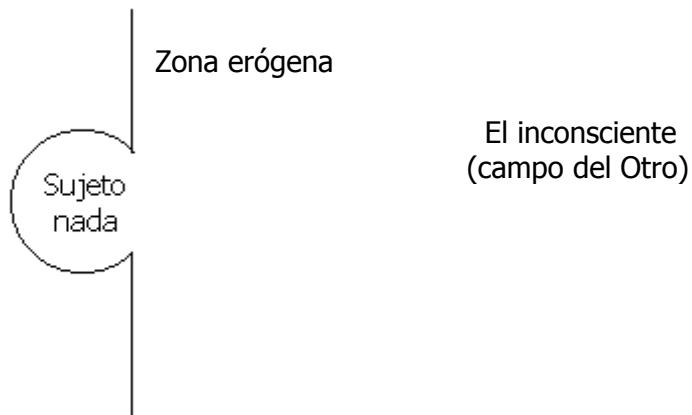
$$\frac{\text{deseo del analista}}{\text{transferencia}} = \frac{\text{pulsión parcial}}{\text{relación sexual o función sexual}}$$

Del Trieb de Freud y el deseo del psicoanalista es el texto que resume en los *Escritos* el desarrollo de este sector del seminario. Y el desarrollo del primer sector del seminario –que me olvidé de decirlo–, y también parte del segundo, está en *Posición del Inconsciente*, una intervención de Lacan en el Congreso de Bonneval. La otra, que citaba anteriormente, también es una intervención de Lacan, pero en Italia, en un Congreso de técnica y casuística que había sido convocado por Enrico Castelli.

Resumo este sector:

$$\frac{\text{repetición}}{\text{inconsciente}} = \frac{\text{transferencia}}{\text{pulsión}}$$

De esta parte del seminario hago una última referencia a la página 171. Es el comienzo del capítulo *Del amor a la libido*, el capítulo 15 del seminario, allí encontramos un dibujo de Lacan que pretende representar una zona erógena y ubica al sujeto y escribe *nada* abajo. Está muy vinculado a los otros desarrollos donde encontramos a la pulsión bordeando el objeto, y en el recorrido situando al sujeto, y donde aparece la expresión alemana de Freud que traducimos “un nuevo sujeto” –no que sea nuevo con respecto a otro anterior sino que no había ninguno antes–, en el recorrido de la pulsión termina por aparecer el sujeto tal como lo identificamos en el psicoanálisis.



Esto que citaba del capítulo *Del amor a la libido* tiene importancia en el sentido de que estructuralmente se puede deducir que la serie que da origen a las identificaciones tiene que ver inicialmente con el corte de la zona erógena. Sólo con la separación del objeto que da origen a este corte puede aparecer el sujeto, es decir, una vez separado el objeto (a) es posible leer al sujeto como falta. A partir de aquí se pueden seguir toda la serie de identificaciones hasta llegar al ideal de Yo, el Yo ideal, a lo que uno quiera. No lo digo tanto como una cosa genética sino como algo estructural porque este momento es un momento que se puede identificar a la escritura del

fantasma, en el sentido de que solamente a partir de la separación del objeto es posible leer la falta de significante en la que consiste el sujeto.

En el tercer sector del seminario –voy a leer algunos párrafos de aquí–, lo que está en juego es una convergencia de faltas, o bien, una comunidad topológica de las catexias que están en juego.

Básicamente las faltas son la falta del viviente, lo que pierde por estar tocado por su propia mortalidad, y la falta de representación que padece en el significante. Una de las faltas es real, y se atiene al tema pulsional, y la otra falta es simbólica, y es la que da origen al sujeto.

Les leo algún sector, en la página 186 leemos: *"Dos faltas aquí se recubren. Una resulta del defecto central alrededor del cual gira la dialéctica del advenimiento del sujeto a su propio ser en la relación al Otro, por el hecho de que el sujeto depende del significante y, el significante está en principio en el campo del Otro. Esa falta viene a retomar la otra falta que es la falta real, anterior, a situar en el advenimiento del viviente, es decir, en la reproducción sexuada. La falta real es lo que el viviente pierde de su parte de viviente al reproducirse por la vía sexuada. Esa falta es real porque se refiere a algo real que consiste en que el viviente, por ser sujeto al sexo, ha caído bajo el golpe de la muerte individual."*

Convergencias de faltas:

$$\begin{array}{ccc} \text{falta del viviente} & \equiv & \text{falta de significante} \\ (\text{pérdida real}) & & (\text{falta simbólica}) \end{array}$$

Todo esto está muy articulado, se repite mucho en el seminario, insiste. Por ejemplo, en la página 194, al final del capítulo sobre la alienación, el recubrimiento de las dos faltas está ligado a la intersección, que es uno de los movimientos de la teoría de conjuntos con los cuales está pensado el tema de la alienación y la separación. Dice: *"Trataré de demostrarles la próxima vez cómo a la manera de la función del vel alienante, tan diferente de los otros vel hasta aquí definidos, es factible un uso de esta noción de la intersección. Veremos cómo surge del recubrimiento de dos faltas."*

Voy a tratar de ligar todo ahora.

Teníamos el primer sector del seminario al que le había pegado el desarrollo sobre la pulsión escópica –por ahí un poco indebidamente porque está ligado con el cogito–, donde los conceptos abordados son la repetición y el inconsciente. El resultado de este examen de Lacan es que el sujeto hasta ahí aparece, si se quiere, infinitamente representado. Si uno lo quisiera poner de otra manera: en la representación, lo que es imposible de representar es la presencia, esto produce una suerte de serie infinita, convergente o divergente, pero que no tiene límite. La alienación ahí sería máxima en el sentido de que el sujeto no podría despegarse nunca del lenguaje y no tendría posibilidad de diferenciarse de lo que lo representa. Va de un significante a otro. Circula.

I)

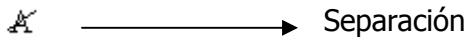
Repetición / Inconsciente

$S_1 \$ S_2 \xrightarrow{\hspace{1cm}} A$ Alienación

En el segundo sector del seminario encontramos otro par de conceptos, el de transferencia y el de pulsión. El desarrollo va a estar centrado en la representación que el trabajo de la pulsión intenta hacer de la presencia imposible en el campo del Otro. La tesis de este seminario, en parte, una de las tesis, es que el trabajo de la pulsión perfora el campo del Otro, barre al significante, limita el trabajo infinito de la significación, y por lo tanto, lo que tenemos en juego con la pulsión es la separación.

II)

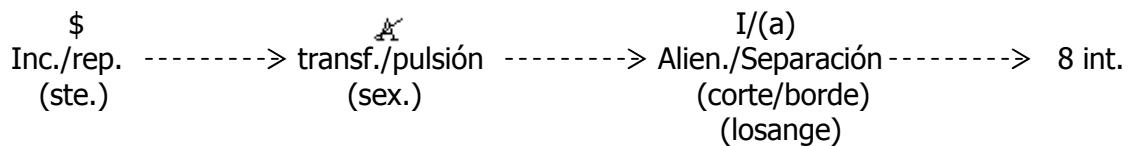
Transferencia / Pulsión



Anticipé un poco este desarrollo y el tercer punto del desarrollo de Lacan con los conceptos de alineación y separación, con la convergencia de las faltas y con el hecho de que la pulsión vuelve como deseo del Otro, vuelve en relación con el deseo del analista. El texto donde aparece el resumen de este sector del seminario es nuevamente *Del Trieb de Freud y del deseo del psicoanalista*, donde Lacan señala el vínculo de coherencia entre los términos que figuran en el título, es el punto donde se produce la posibilidad de separación, y donde está en juego la demostración del seminario que estamos viendo.

Armado como el cogito:

III)



Del sujeto de la certeza (correlativo a la mirada como objeto perdido) se pasa al Otro, donde se encuentra la falta de representación. El giro, la torsión, representa al sujeto por la falta y lleva a los movimientos de alienación y separación. (Anteriormente, recordemos, transferencia y, especialmente, pulsión habían aportado la falta en el campo del Otro.)

La convergencia de las faltas en esta tercera parte también puede tematizarse a partir del corte y el borde, a partir de I y (a).

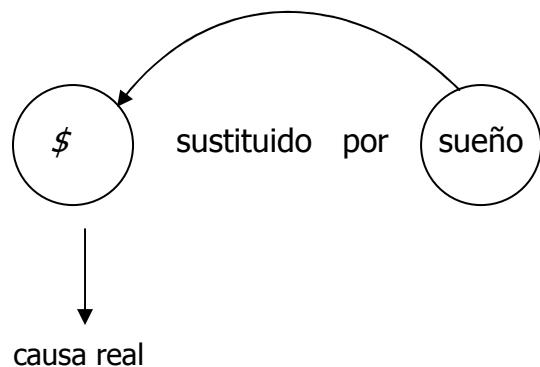
El pasaje fundamental de la ilación de este seminario no se encuentra, resulta obvio, entre la primera y segunda parte, no está referido al tema de la esquizo del ojo y la mirada que aparece, si se quiere, como una digresión o como un ejemplo de los primeros capítulos, sino que está básicamente centrado en la unión de los dos primeros conceptos que examina: repetición e inconsciente, con transferencia y pulsión. El pasaje de estas dos cuplas al momento en que Lacan examina alienación y separación, y las retoma, a ambas cuplas, es el que da la ilación principal del seminario XI. Y, la idea –si uno quisiera resumirla– de la demostración es que el trabajo de la pulsión limita el campo del Otro y permite resolver la alineación y el momento de salida de la transferencia. Esa es más o menos la arquitectura de lo que armó Lacan en este seminario, si es que yo no lo leí muy mal. Para concluir faltaría hablar del ocho interior, la doble oreja, que cierra el desarrollo del seminario, pero por el momento digamos meramente que en esa figura topológica se juega el deseo del analista como instancia

que mantiene la separación entre la identificación (I) y el deseo (a). Este desarrollo final del seminario se continúa en el seminario XII.

En resumen: vimos que los cuatro conceptos son tratados por parejas. La pulsión escópica sigue al desarrollo sobre la repetición como el punto donde la flexión sobre sí del significante encuentra menos resistencia. La mirada permite que se realice la ilusión de aprehensión del pienso, su vuelta sobre sí (autoconciencia). El seminario XI sigue un plan de exposición cartesiano. El sujeto surge identificado al significante faltante en el Otro, tanto como en Descartes se produce como conjunto vacío a partir de la duda hiperbólica. Al encontrar la falta de significante sexual, al pasar por el campo del Otro y atacar la cadena, el sujeto se representa como falta (\$ = significante elidido). Se trata del momento de torsión que comporta la separación. Estamos, entonces, ante un cogito sexual: el cogito freudiano. Lacan agrega la castración a la operación cartesiana que origina al sujeto en la Modernidad.

De la primera parte agrego alguna cosita más y después pasamos a la discusión.

En la primera parte encontramos el sueño del niño muerto, del niño que está ardiendo. Y esto también tiene que ver con la presencia imposible porque remite a la identidad de percepción y porque remite a que no hay nombre en la lengua para designar el estado de un padre que pierde a un hijo. No es como si uno pudiera decir: es viudo, soltero, etc. Todo ese sector, tanto como el sector del trauma, está ligado a una definición de lo Real como falta de representación. Son –yo diría– los dos ejemplos fundamentales del tema de la *tyché*, en cambio el tema del *automaton*, el ejemplo básico que más usa Lacan, es el del sueño en general, el hecho de que el sueño está recubriendo al sujeto que está en todos los elementos del sueño, incluso cuando se despierta y duda. Está sustituido, está excluido, el lenguaje del sueño ha tomado el lugar del sujeto y lo ha expulsado; en ese punto es donde el sujeto es comparado con la causa o con lo real.



Preguntas.

María Pía Doldán: ¿Puede ser que la presencia sea imposible de representar o entendí mal? Porque no termino de enganchar, me suena a que va por el lado de lo Real, cuando habla más delante de los nudos y asocia la muerte a lo simbólico y la vida a lo Real. Por ese lado, pero no más que eso. Me deja pensando, por lo pronto.

Carlos Faig: Sí. El tema es que en una cadena de representaciones no se puede representar la presencia, porque la representación es diferida. En el seminario XI la cuestión de la presencia está tematizada de distintas maneras, por ejemplo, la presencia del analista. De todas maneras, yo pienso que tendría que tener un lugar más relevante en el seminario, tendría que ser más contundente la apelación a la

presencia. En este seminario y en otros sectores del psicoanálisis. Probablemente esto no se produjo por la necesidad de distinguirse de la fenomenología, y posteriormente de las investigaciones de Derrida. Por otro lado, esta problemática remite a la presencia de la satisfacción. La satisfacción es en presencia, y si uno habla de goce – yo lo hago un poco más simple hablando de satisfacción–, no hay goce en el terreno de la representación, no hay un goce mediatizado; podría hablarse de un goce del bla-bla-bla, el goce fálico ligado con el lenguaje, pero, convengamos que es otra cosa y que el goce tiene que ver con la presencia. Entonces, el problema es cómo se compatibiliza el terreno pulsional con el terreno de la representación o del significante.

Es una de las problemáticas básicas del psicoanálisis, y no es un tema desarrollado en el seminario este, pero el tema sería –más o menos resumido– que en una cadena discreta de representaciones, si hay que ubicar la pulsión, queda exigido el agujero fálico para que deje lugar a que la pulsión se inscriba. Hasta tanto no aparece el tema de la letra, esto no es ubicable. Dicho de otra forma, la letra articula lo Simbólico con lo Real, es una de las definiciones del seminario XVIII, articula el significante con lo pulsional o con el goce. En este seminario lo que sí está en juego con la cuestión de la presencia, es la infinitización del sujeto en el significante –que era lo que yo decía que estaba en las partes 1 y 2–, y la limitación que produce el tema de la pulsión, en tanto el trabajo de la pulsión se puede definir como la insistencia en instaurar en el lugar del Otro una presencia imposible. De todas maneras es representada como falta, entonces produce una limitación en el lugar del significante, si no el sujeto estaría pivoteando eternamente entre un significante y otro, no podría salir de ahí, no saldría nunca de la alienación. En ese punto, también el seminario XVIII es donde para Lacan se juega la función de la libertad. Lacan decía –lo cito más o menos textualmente–: *"Las personas serias saben que hay que sostener la ausencia de relación sexual porque es donde se juega la función de la libertad."* Como la ausencia de la relación sexual plantea la falta de un significante, la sexualidad es lo que te libera de la cadena significante, si no, no habría liberación.

María Pía Doldán: Sí, o sea, los escritores son borrachos pero no todos los borrachos son escritores. Yo el tema de la presencia como algo del orden de lo Real – no se si se puede decir de esta forma–, también lo pensaba como el accidente. Cuando se produce un accidente, icómo cuesta hablar del accidente!, hay que repetir y repetir, hablar una y otra vez. ¿No? Ahí, veo presencia, en eso que escapa del accidente una y otra vez, en el intento de hablar de eso. ¿No?

Carlos Faig: Bueno, ahí tendrías, del lado del significante en el movimiento de reencuentro de la *tyché* que es un reencuentro fallido, tendrías un intento de simbolizar la presencia o sea, la falta de representación a la que remite el trauma, que tiene un aspecto contingente y accidental o traumático, por ejemplo el hecho de que el nene vea, oiga, cosas referidas a la sexualidad y castración de la madre, es el aspecto contingente de la estructura del complejo de castración, pero se larga o aparece evolutivamente de un modo traumático y contingente, accidental. Eso repite el tema – en el otro capítulo, en otro sector del seminario–, de la presencia en el terreno pulsional; pero ahí la falta, no está ligada a la falta de representación del significante sino a la falta de la pérdida del viviente que es lo que es lo que intenta restaurar el trabajo de la pulsión.

Hay una especie de confusión bastante grande en el lacanismo con respecto al tema de la pulsión porque se lo hace muy homologable al fantasma, por las fórmulas. En el caso de la pulsión si uno quiere tener una especie de regla, las dos fórmulas son estas: \$ <> D, \$ <> a. Esta: \$ <> D, para la pulsión y, esta: \$ <> a, para el fantasma. En muchas supervisiones, en muchas lecturas de textos, se supone que si

ubicás el fantasma, ubicás el terreno pulsional, que está todo del lado del significante, pero no es así.

El corte que afecta a este sujeto, a esta S barrada (en la fórmula de la pulsión), corresponde al organismo, no es el sujeto en el sentido de la falta de significante. Que esto esté referido al significante, es porque las dos faltas convergen, pero es otra cosa, es otra línea si se quiere, ahí es donde empieza el problema.

El problema ese, en parte –supongo que es más complejo todo el movimiento–, se debe a que el lacanismo tendió a consolidarse como un saber cerrado; entonces, ubicar al sujeto como significante faltante y plantear la cuestión de la presencia de la satisfacción, complica el aparato teórico. Complica el *packaging* de lo que se está vendiendo. Por ejemplo, Lacan decía que los matemas no eran verdaderos matemas, que resultaban todos del magma del significante de la falta del Otro, que no era un verdadero matema, entonces no se puede cerrar. De hecho, todas las referencias de Lacan a la lógica –no es que estén mal– no se automatizan, no es posible sacar deducciones de ahí. Sirven para exemplificar o para trabajar algo, pero no constituyen un aparato lógico que permita leer proposiciones o hacer deducciones de verdadero o falso, no es silogístico.

Andrea Gonzalez: Otra cuestión. El tercer punto cuando hablabas de las convergencias de las faltas me pareció escuchar que hacías una relación con la topología también.

Carlos Faig: Hay algunas cuestiones topológicas. En este seminario la topología desaparece bastante, en buena medida por el cambio de audiencia del Seminario. Por ejemplo, hay ilustraciones más precarias como el modelo de la nasa. Si hubiera seguido con el desarrollo de topología como en el seminario IX y X, habría figuras topológicas más precisas, Lacan hace una concesión a la audiencia.

Andrea Gonzalez: Otra de las cuestiones en relación a la alienación y separación que uno escucha, se plantean como si fueran cuestiones separadas, ni que hablar que hay analistas que lo plantean como cuestiones del desarrollo. Pero poder teorizar que no es una cuestión de desarrollo sino que tiene que ver con la constitución en sí. Me parece que ahí, vos precisaste que sólo en el momento, en relación a la pérdida de eso, se resignifica eso en ese sentido.

Carlos Faig: En el análisis hasta cierto punto son cronológicas las operaciones. La separación está pensada para pensar la fase de salida del análisis. Es un término que anticipa –si se quiere– el fin del análisis o el atravesamiento del fantasma. Si se piensa más empíricamente, el momento de entrada en el análisis es un momento que comporta alineación por el lado del ideal sobre todo. Por el lado de que el paciente va a tender a aparecer como amable porque elige al analista por determinadas insignias, por cosas que ha escuchado, porque lo representa de algún modo. La falta de significante sería equiparable a la separación, que es el momento de limitación del Otro. Hasta ahí, si está representado, está sosteniendo en el Otro. La alienación se daría así en el sentido etimológico, volverse Otro, puesto que el significante se produce en el campo del Otro. Cuando se limita al Otro, hay una fase de salida. Cuando el sujeto se representa por la falta estamos en un momento correlativo a la salida de la transferencia.

Sandra Gonzalez: Pensaba en esta continuidad de representaciones que no sólo están atravesadas por algo del orden de lo real [...] en presentaciones clínicas de rasgos autistas en niños. Mi pregunta iba sobre eso, cuando se ve en la clínica que hay

—muchos autores dicen, todo lo simbólico es real—, y en la clínica se ve cuando hay un antes y un después porque hay algo del orden de un acontecimiento en el cuerpo... Entonces, la pregunta era si se podía leer algo del orden de la presencia en ese punto.

Carlos Faig: ¿En el autismo?

Sandra Gonzalez: Cuando se produce ese lugar. Porque después hay autores que lo dicen de distinta manera, al borde de la alienación, accidentes en la primera identificación, etc. Pero hay algo de lo simbólico que está a pleno pareciera ser, y que necesitaría extraer algo para que algo caiga y pueda entonces partirse esa continuidad [...] que al menos en la clínica se ve hasta en la humanización del rostro, por ejemplo.

Carlos Faig: Yo no tengo mucha experiencia con autismo. Seguí dos casos de chiquitos autistas. Si yo dijera algo teórico, muy entre comillas, y no lo sostendría demasiado, diría que en el autista fallan oposiciones simbólicas muy primarias, lo de abierto/cerrado, día/noche, los casos que yo vi tenían que ver con eso. La analista que lo trataba jugaba con un chiquito hasta lograr instalar las primeras oposiciones binarias, lo cual era muy grave porque no tenía coordinación ocular y tenía tres o cuatro años, cosas de las primeras semanas de vida, era muy grave el caso. Y salió más o menos. Eso por un lado. Y, la distinción entre el sueño y lo real. Distinciones absolutamente primordiales. Yo diría que eso de algún modo ha fallado en el autista y está suplido o produciendo problemas por otro lado.

Ahora, por otra parte creo que en el autismo hay un componente que es orgánico. Me parece que por ahí la terapia los lleva un poco mejor pero que no es un tema estrictamente psicoanalítico o psicológico. Tendría un poco esa impresión. Aunque todo esto sea discutible, desde la epigenética, por ejemplo, que es el paradigma actual.

En el seminario XI no está tomado el tema del autismo. Hay una referencia a Maud Mannoni por el libro *El niño retrasado y su madre* que en la época de publicación del seminario había circulado mucho, está el tema de la psicosomática también y la holofrase. En general Lacan habló muy poco del tema del autismo. Octave y Maud Mannoni cuando vinieron a Buenos Aires, recuerdo, decían que les parecía que el autista veía algo horrible en el lenguaje y no quería entrar, le resultaba horroroso. Esa era la idea que tenían ellos de lo que constituía, o al menos describía, el autismo como tal.

Sandra Gonzalez: En el desarrollo de algunos autores también me llamó la atención cuando antes de poner esa infinitización de representaciones, (se encuentra) la mimesis. Hay autores que diferencian la mimesis de la imitación.

Carlos Faig: Sí, hay mucha crítica literaria respecto de la diferencia que vos hacés. Acá la problemática es si existe un corte previo a la captura del organismo (esto cambiaría todo el planteo) por un lado, y por otro lado, si la restauración que intenta la pulsión en el campo del Otro es del objeto, del objeto perdido, o es de una presencia en la que estaba situado el organismo. La idea de Lacan es que no hay objeto perdido, que el objeto perdido es un término de Freud que él mejoró notablemente poniéndole una letra al objeto, que permite algebrizarlo y dar cuenta de sustancias muy diferentes, por ejemplo, la mirada tiene poco que ver con las heces y tiene poquísimo que ver con el objeto de la castración.

Omar Fernández: Una pregunta. Cuando vos explicás esto de que no necesariamente el contenido de la fantasía va por el mismo lado que el contenido

pulsional, ¿se puede establecer ahí, alguna relación entre la presencia del analista y lo que se llamaría la interpretación significante que puede ir por lados distintos pero que a su vez, en un punto convergen en el terreno de la satisfacción o no?

Carlos Faig: Lo que diría para contestarte rápidamente es que el analista interpreta tomado por la pregnancia de una fuerza que es pulsional o transferencial. Vos podés estar interpretando fantasías orales o anales y finalmente te das cuenta, si volvés sobre lo que estás haciendo y podés capturar el punto donde estás tomado como objeto, que las fantasías eran uretrales o escópicas. Porque no se interpreta lo que uno quiere, estás ligado a una captura transferencial. En ese sentido, si uno pensara el término antiguo de situación transferencial o de *setting*, el punto para pensar eso es el terreno de la pulsión. El contexto analítico tiene bastante que ver con el tema de la captura pulsional, con el tema del medio.

SOBRE EL ORGASMO

El único lugar del Seminario donde Lacan se explaya más o menos extensamente sobre el orgasmo se halla en la lección del 27 de abril de 1966, en el seminario XIII, *L'objet de la psychanalyse*. La demostración de este seminario gira alrededor de la representación del fantasma, del montante –Velázquez y sus Meninas son el ejemplo privilegiado de esta búsqueda–. Si bien el tema encaja perfectamente en el desarrollo del seminario, y se liga estrechamente a una crítica a Jones, no podemos dejar de recordar que poco tiempo antes Lacan fue directamente interrogado, cuestionado, sobre el gozar (*jouir*)⁽¹⁾ y su equivalente en el orgasmo, en Baltimore. Angus Fletcher, en la primera intervención que encontramos registrada, una vez concluida la charla de Lacan, lo interpela: “Lo que usted hace se asemeja a lo que hace la araña: teje una tela delicada sin ninguna realidad humana. Por ejemplo, usted habla de un goce (*joie*), goce (*joie*), *jouissance*. En Francés, uno de los sentidos de gozar (*jouir*) es el orgasmo. Pienso que esto tiene mucha importancia ahora. ¿Por qué no decirlo? Todo lo que escuché de su conferencia me ha parecido muy abstracto”. (Cf. “pas tout lacan”, en el sitio Web de la ELP, *De la estructure en tant qu'immixtion d'un Autre préalable à tout sujet possible*, J. Lacan, *Discussion*.)

Lacan responde en parte aquí, en esta lección del 27 de abril, a Fletcher; y algunos de los términos que aparecen son los siguientes:

–Lo no marcado (“*C'est avec ce pénis qu'on va faire quelque chose de beaucoup plus intéressant à savoir un signifiant, un signifiant de la perte qui se produit au niveau de la jouissance de par la fonction de la loi. Et ce qui est important, ça n'est pas sa fonction comme signifiant. Quand vous aurez regardé d'un petit peu plus près que la plupart devous ne le font ce qu'on appelle, dans le langage, les morphèmes, vous saurez la fonction qu'il y a à ce qu'on appelle le cas ou la forme non marquée.*”);

–La demanda que se reduce a cero, el goce que hace superficie en el sujeto (“*Nous pouvons considérer l'orgasme dans cette fonction, disons même provisoire, comme représentant un point de croisement, ou encore un point d'émergence, un point où précisément la jouissance, je dirais, fait surface.*”); –Un goce que no se halla en los animales (la distinción con Reich –citado en esta lección del seminario– se hace así patente: nada hay de natural en el orgasmo);

–El orgasmo como punto término del sujeto⁽²⁾ y su representación en el toro (“*Il est clair qu'en fonction de certaines définitions de l'orgasme comme point terminal, comme point de rebroussement comme vous voudrez, ce sera d'un toro à peu près fait ainsi qu'il s'agira (...). Mais ici il a une valeur punctiforme. En d'autres termes, toute demande s'y réduit à zéro, mais il n'est pas moins clair qu'il blouse le désir. C'est la fonction, si l'on peut dire, idéale et naïve de l'orgasme*”;

–La representación del sujeto en su división (“*Pour quiconque essaie de la définirà partir de données introspectives, c'est dans ce court moment d'anéantissement... moment d'ailleurs punctiforme, fugitif, qui représente la dimension de tout ce qui peut être le sujet, dans son déchirement, dans sa division... que ce moment de l'orgasme –j'ai dit de l'orgasme– se situe.*”)

De esta lista y estas citas, el mayor problema lo constituye la consideración del orgasmo como representación del sujeto y, por tanto, del fantasma, como montante. ¿De dónde resulta esta idea? Digámoslo directamente, el desvanecimiento, *el desmayo*, la pequeña muerte es comparada, homología mediante, con *el fading del sujeto*. Esto ordena y da su común denominador a las citas que hemos reproducido arriba.

Se alcanza así, agreguemoslo, el trabajo de la pulsión: instalar una presencia imposible en el campo del Otro. De allí, asimismo, que debamos referirnos a la relación

del Falo y la cadena significante, puesto que el Falo permite que la pulsión (la satisfacción solo se produce en presencia, solo goza un cuerpo), al ahuecar la cadena, halle lugar (para completar este movimiento que describimos hace falta que la letra intervenga cerrando la cadena y esto pueda ubicarse). Encontramos aquí una de las problemáticas centrales del psicoanálisis. Por lo demás, en el mismo movimiento, se alcanza la castración: (a)/-φ. El objeto ya no funciona como tapón de un sujeto intervalar, permitiendo con esto su representación (es toda la economía del fantasma), en razón de que menos fi (-φ) se libera del grupo combinatorio que lo constituye. Dicho en otros términos –en los términos que la demostración de Lacan persigue en el seminario XIII– el “*retournement*” de la presencia del cuerpo en el orgasmo tampoco muestra el objeto (a).

Notas

- 1.- La prueba de que Lacan tenía aquí la pregunta de Fletcher y la conferencia de Baltimore en mente: «Je sais qu'il est très difficile de donner un support quisoit équivalent à notre mot français «*jouissance*», à ce qu'il désigne en anglais. *Enjoyment* n'a pas les mêmes résonances que *jouissance* et il faudrait en quelque sorte le combiner avec le terme de *lust* qui serait, peut-être un peu meilleur.»
- 2.- La realización del sujeto es la castración. También es el momento, como Lacan afirma en el seminario siguiente (el libro XIV), ese breve instante en el que los amantes se identifican al Falo.

EL ACTO Y EL NO-TODO. EL UNIVERSAL DE LA FALTA EN EL SEMINARIO XV*

Vamos a ver el seminario VX –no sé si vieron en Facebook la publicidad(1)–, voy a tratar de armarlo como decía en el Face en dos partes en relación al esquema de Pierce –que después voy a dibujar en el pizarrón–, y que constituye una parte de la lógica en la obra del filósofo norteamericano –uno de los fundadores del pragmatismo–.

El seminario se llama *El acto psicoanalítico*. Resulta cortado en su desarrollo por el mayo francés, no tiene un final, una conclusión clara. La última parte queda en el tintero. En las últimas dos lecciones Lacan aparece en escena, pero no da las charlas porque se pliega a la revuelta estudiantil. Finalmente, como cierre del seminario, tenemos la charla del 19 de junio, que se publica en versiones muy posteriores a las que aparecieron inicialmente mimeografiadas. Se trata de una especie de charla recuperada. Después voy a citar algunos párrafos de ella. Creo que la primera aparición de esta conferencia fue transcripta en la revista, por así decir, de Melman, *El Boletín de la Asociación Freudiana*. Aparece allí, entonces, la sesión el 19 de junio como una conferencia, pero en realidad es la última y postergada lección del seminario.

Este seminario presenta una particularidad que comparte con el seminario XXIII: ambos están precedidos por un escrito. El seminario XXIII, *Joyce le sinthome*, resulta antecedido por un texto que figura en las actas del Congreso sobre Joyce, y después aparece publicado en varios libros. Este escrito se llama *Joyce le symptôme*, con la ortografía antigua, con "y", y con acento circunflejo en la "o". Posteriormente sale el seminario con la ortografía antigua *sinthome* con "n", con "i" latina, y sin ningún tipo de acento, por la proximidad que la expresión mantiene con *santo hombre*, y otros juegos de palabras. Es uno de los textos más difíciles de leer de Lacan –*Joyce le symptôme*, el escrito–, y precede, no se sabe bien si semanas o meses, al seminario. En el caso del seminario XV con el que yo estaba haciendo el paralelo, el texto que sale antes, o que Lacan escribe antes, es la *Proposición del 9 de octubre*. Este escrito aparece en el primer número de la Revista *Scilicet*, y data alrededor de junio, julio del año 1967. Aparece contemporáneamente a la novena lección del seminario, pero ya había sido leída como propuesta en la Escuela. Cuando aparece el texto ya se había armado bastante ruido en la Escuela Freudiana de París. Este texto produce una movida política importante porque desautoriza a los analistas más viejos, los que tenían más "escalafón". Ahí se separan Perrier (se forma el Cuarto Grupo), se va Rosolato definitivamente, se va un grupo de gente, hay un desbande importante.

Este seminario es de los años '67 - '68 (el año lectivo francés toma dos años). Todos los seminarios de Lacan son bianuales porque toman parte de un año y terminan al año siguiente en marzo, abril, mayo, junio, dependiendo, un poco, de la extensión y de la época. De este seminario, la primera lección, si no me equivoco es del 15 de noviembre, y termina, me reitero, con el mayo francés, salvo la conferencia a la que aludía antes (hay dos charlas suspendidas por la huelga, el 8 y el 15 de mayo). La aparición de la revista –decía– se produce a la altura de la novena lección del seminario –esto de novena es relativo porque una vez que salga el seminario con el establecimiento de Miller, el número de las lecciones cambian, yo me estoy refiriendo ahora a la versión "pirata", porque este seminario aun no está publicado–. Y probablemente sea de los últimos seminarios de Lacan que se publiquen, en parte esto

*Conferencia pronunciada en el ciclo de conferencias del Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA), "ILACIONES", el 07/12/2012. Versión corregida por el autor.

ya ha sido anunciado así por Miller, y en parte, por otro lado, por la importancia que tiene. Se fue, digámoslo así, escamoteando y demorando el material del Seminario como para que lo más virulento no salga demasiado rápido, y éste es un seminario decisivo con respecto al conjunto de la obra de Lacan.

La aparición de *Proposición* en *Scilicet* parte prácticamente en dos el desarrollo. Hasta la lección octava encontramos una referencia en cada lección a la *Proposición del 9 de octubre*, se puede trazar un paralelo –no puntual, exagero un poco, pero el contenido de lo que va desarrollando Lacan en las ocho primeras lecciones se puede considerar que en la *Proposición* está resumido–. Es mucho más amplio lo que desarrolla Lacan en las ocho primeras lecciones, pero más o menos lo que está en un lado, está en el otro. En la décima lección Lacan le pide a Nassif –que es un autor ya en aquel momento bastante conocido, un psicoanalista prestigioso– que haga un resumen del seminario anterior, *La lógica del fantasma*, con el énfasis sobre la cuestión de la negación. Efectivamente, Nassif da esa clase, que supongo que no va a aparecer en el seminario –en general no aparecen las intervenciones de otros analistas en los seminarios de Lacan porque las saca, por decirlo así, el *établi* y por un tema de derechos de autor–. Y, desde la lección once hasta la quince que es donde termina de hecho el seminario, el tema va a ser el *no-todo*. Es la primera aparición en la obra de Lacan del término o del concepto de *no-todo*, con o sin guion, y es una novedad, como veremos, respecto al modo en el que se disponen los cuantificadores en la lógica.

Este término, no-todo, desaparece en los seminarios XVI y XVII. No se habla en ellos de no-todo. Y, luego, es retomado en el seminario XVIII en relación a la sexuación y da, podríamos decir sin más, la posición femenina.

La novedad que introduce Lacan es que la negación recaiga solo sobre el cuantificador, cosa que no se emplea, no se acostumbra en lógica de cuantores.

Normalmente nunca se hace esto. Lo que se niega es toda la fórmula. Por ejemplo, no todo x cumple la función f_i de x ($\forall x \Phi_x$), Lacan en vez de poner la f como función pone la f mayúscula griega F_i (Φ) que simboliza al Falo.

Lo que aparece en el lugar del no-todo –no porque sean términos equivalentes, sino como consecuencia del desarrollo– en los seminarios XVI y XVII es el término *plus de gozar, plus de jouir* –que no es *plus de goce*, como se traduce algunas veces y mal, que en ese caso sería *plus de jouissance* y no *plus de jouir*, *jouir* es un infinitivo–.

El no-todo, entonces, va a ser objeto de tratamiento en los seminarios XVIII, XIX y XX. Hay tres seminarios consecutivos hasta que se establece definitivamente la formulación lógica que da Lacan a este tema. En medio, hay una serie de movimientos bastante difíciles de seguir porque van y vienen, en algún momento aparecen escritas las fórmulas de una manera y en otros momentos de otra.

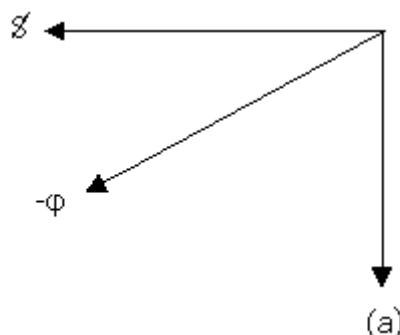
Me voy a referir ahora someramente al contenido del seminario XV. A lo que dice Lacan entre la primera lección y la novena. (En la *Proposición* no voy a entrar porque di una clase acá, hace un par de años, y la pueden encontrar en la *Revista lecturas clínicas* que está en el sitio que ustedes conocen, no la voy a volver a tomar.) En las primeras cuatro lecciones, se podría considerar que hay un desarrollo clásico, una especie de presentación del tema, de prefacio a lo que va a desarrollarse. Lacan habla por ejemplo del acto reflejo, del arco reflejo, reitera con mucho más desarrollo el proyecto que está en juego en la Escuela que quiere a partir del tema del pase. Por ejemplo, publicar el material, los testimonios de pase, y hacerlo llegar a todas las escuelas de psicoanálisis existentes para ponerlo en cuestión, ponerlo en juego, y, asimismo, revisar toda la literatura analítica como una denegación del deseo del analista.

La *Proposición* está armada de manera tal que hay un punto de pasaje donde se invierten los vectores: de un lado tenemos la intención donde está el “análisis

“didáctico”, el pase, y, del otro lado, tenemos la extensión que consiste –dicho mal y para ahorrar tiempo– en la presencia del psicoanálisis en el mundo. Formando parte de esta presencia encontramos la literatura analítica. La idea de Lacan es que esta literatura, en la medida en que tiene sentido, invierte el vector del pase, invierte el deseo del analista. Por lo tanto, hay que leerla como una denegación de lo que está en juego en un análisis o en el deseo del analista. En esa línea lo critica a Erickson que reduce el análisis a determinadas condiciones para que haya un crecimiento normal; critica sobre todo a Winnicott, en especial su concepto de *Self*.

En el *Resumen de enseñanzas* de Lacan se encarna con Winnicott. En un texto de cuatro o cinco páginas vuelve tres veces sobre el tema del *Self* winniciotiano. A pesar de eso, le reconoce el descubrimiento del objeto transicional como un antecedente de lo que en su enseñanza se desarrolla como *objeto (a)*; en el medio de ese movimiento crítico rescata algo positivo.

Desde la lección quinta en adelante hay una retoma del seminario XIV, *La lógica del fantasma*, especialmente en lo que respecta al grupo de Klein –no así el desarrollo sobre el número de oro–. En el grupo de Klein, lo recuerdo, había tres operaciones; esta operación tiene que ver con la transferencia (diagonal), esta operación tiene que ver con el sujeto y con el no-pienso y, esta operación tiene que ver con el des-ser y con el objeto (a). La línea superior es la operación de alienación, la línea vertical es la operación de verdad.



Todo esto aparece retomado en estas lecciones especialmente con respecto a la destitución subjetiva (y también al deseo). Vamos un poco hacia atrás para situar esta cuestión desde el seminario XIII. En el XIII lo que había armado Lacan es una idea del objeto (a) como grupo combinatorio. Yo lo había ilustrado en algunas clases, de hace también varios años atrás, con cuadros de Arcimboldo. Son cuadros donde está representado, por ejemplo, el emperador de Bohemia, Rodolfo II de Habsburgo, de Praga (lo que hoy es República Checa), o el bibliotecario del emperador, y que, en este último caso, vemos que está hecho con libros, todo el rostro son libros. El punto es que el rostro dibujado con libros no tiene contorno. Si uno tomara todo lo que está adentro como objeto (a) lo que queda faltando, que sería el trazado mismo del rostro, es la menos fi (-φ). Esta relación entre el objeto y la menos fi (-φ) es lo que Lacan toma como grupo combinatorio, y es lo que pasa posteriormente al esquema del grupo de Klein y lo que termina por ser en la *Proposición del 9 de octubre* una disyunción, la disyunción entre el (a) y la función imaginaria de la castración (-φ). En *Proposición* el recorrido culmina en el algoritmo de la transferencia, la destitución subjetiva y el deseo.

Entonces, en la primera parte lo que está armado es el tema de la destitución subjetiva tal como está en *Proposición del 9 de octubre* donde la idea es que la operación del SSS, termina por ser idéntica a la fórmula del fantasma. Lo que la opera es que el paciente, el analizante en términos de Lacan, queda del lado del sujeto,

queda destituido subjetivamente, por eso la S tachada, la S elidida (\$), da cuenta casi literalmente de esa destitución, porque es un significante que está borrado, pierde representación –eso es lo que indica la \$–, y el analista queda del lado del objeto. Sujeto barrado y objeto (a) operan la caída del SSS.

Sin la disyunción que se arma con el cuadro de Arcimboldo y el grupo combinatorio esto no se podría sostener, es la base de todo el desarrollo y es lo que –si se quiere– está en el riñón –por decirlo así– de la *Proposición del 9 de octubre*.

Esto es lo que aparece entre las lecciones cinco y la ocho especialmente, en la nueve empieza a virar el tema hacia la cuestión del no-todo, la diez es la intervención de Nassif y, de las lecciones once a la quince el tema fundamental es el no-todo (y, además, un tanto aparte del seminario, nos queda la conferencia del 19 de junio).

El *Resumen* lo voy a tomar bastante porque el seminario resultó inconcluso, y el texto en el que Lacan resume el XV es un año posterior. Lacan hacía por regla general los resúmenes de los seminarios un año después de haberlos dado, y aparecían en las *Actas de la Escuela Práctica de Altos Estudios*. En el *Resumen* accedemos a una suerte de visión de conjunto de lo que había desarrollado Lacan, es un texto –por decir así–, completo. En este escrito el término que sirve para hablar del no-todo, que cubre ese concepto, es *desaificación*: “Pues este acto descubre el núcleo que forma la cavidad con que se motiva la idea de *todo*, por ceñirla en la lógica de los cuantificadores. De allí que permita, quizá, denominarla mejor de una *desaificación*. ” En *Reseñas de enseñanza* (Manantial, Buenos Aires, 1988) esta cita se encuentra en la página 53. El hecho de sacar el objeto (a) del lugar del Universal o del Todo es lo que conecta las dos posiciones, la posición del psicoanalizante y la posición del analista; después voy a citar otros párrafos donde se vuelve a encontrar toda esta cuestión.

Redondeando un poco, lo que falta por completo en el texto de la *Proposición del 9 de octubre*, es el desarrollo que va entre las lecciones once y quince: el no-todo.

Entonces lo que tendríamos que explicar es entre la lección uno y nueve, y dejando de lado la diez, para dar idea de la ilación del seminario, qué es lo que desde la destitución subjetiva y el deseo, desde todo el planteo anterior, implica la aparición del término no-todo. Hilar las dos cuestiones, estas dos partes, daría cuenta de la demostración principal del seminario, y de por qué aparece este término tan problemático en el terreno de la lógica e incluso en el terreno propio de la teoría de Lacan. La articulación principal del seminario XV se halla, entonces, entre el acto analítico, el deseo del SSS, y el no-todo. O si se quiere, entre *Proposición* y el no-todo.

Voy a tomar el tema de la destitución subjetiva desde otro lado, por el lado del significante. En la fórmula de la significantización –o, lo que es lo mismo, en la fórmula de la representación del sujeto, en el trabajo de la significación– lo que tenemos es un S_1 que representa al sujeto para un S_2 , y un resto que es el objeto (a) –como dicen en la Facultad de Psicología: el catecismo lacaniano–. Esto funciona en la medida en que el objeto cubre el intervalo entre un significante y otro, que es el lugar mismo del sujeto –que no es nada más que ese intervalo porque es un significante faltante, un significante elidido–. En la medida en que esto funciona lo que tendríamos es una especie de sujeto convencional o clásico y lo que veríamos en juego es una especie de sujeto del conocimiento o sujeto de la conciencia, un Yo (para decirlo rápido y mal), alguien que circula entre un significante y otro. Pero, en la medida en que la asociación libre consigue que uno diga pavadas, que esté poco y nada identificado con lo que dice, y así termine el lenguaje hablando por sí solo, lo que se produciría es que este significante (S_1) no me representa. Esto sería muy a grandes rasgos el final del análisis visto del lado del paciente, si es que consigue llegar a este punto: la pérdida de representación, la S barrada.

Ahora, si llega a este punto –y agrego que este significante que lo representaba tiene que ver con el falo o que es directamente fálico, dado que el S_2 es el partenaire,

es el partenaire sexual – se produce como resulta obvio un movimiento ligado con la castración. En la medida en que el sujeto pierde representación (fálica) lo que está en cuestión es la salida de juego del instrumento copulatorio. Pierde al partenaire, hay un solo significante, ese significante no lo representa y entonces hay destitución subjetiva. Esto mismo justifica la exigencia del acto. Al no haber Otro, el significante se representa a sí mismo: no hay S_2 .

Así, se pone en cuestión un límite con respecto al tema de la sexualidad, y de ahí que más o menos en esta época aparezca la fórmula *No hay relación sexual*. Dicho al revés, si hay representación, hay partenaire sexual y se escamotea la castración. Y dicho todavía de otra forma: el espacio de la representación es fálico.

Cito la página 54 del *Resumen* de Lacan que está *Reseñas de enseñanza*, y en francés en la revista *Ornicar?* nº 29. (Si uno es más o menos riguroso hay que trabajar los dos textos juntos porque la traducción es bastante complicada, en muchos casos hay que decidir “palabritas” que cambian el sentido del texto.) Lo que querría citar dice: “Reducamos, entonces el acto psicoanalítico a aquello que deja a quien aligera, lo que para él echó a andar: le queda denunciado que el goce, privilegiado por gobernar la relación sexual, se ofrece con un acto prohibido, pero para encubrir que esa relación no se establece porque no es verificable, ya que exige el término medio que se distingue por faltarle: lo que llaman hacer de la castración sujeto.”

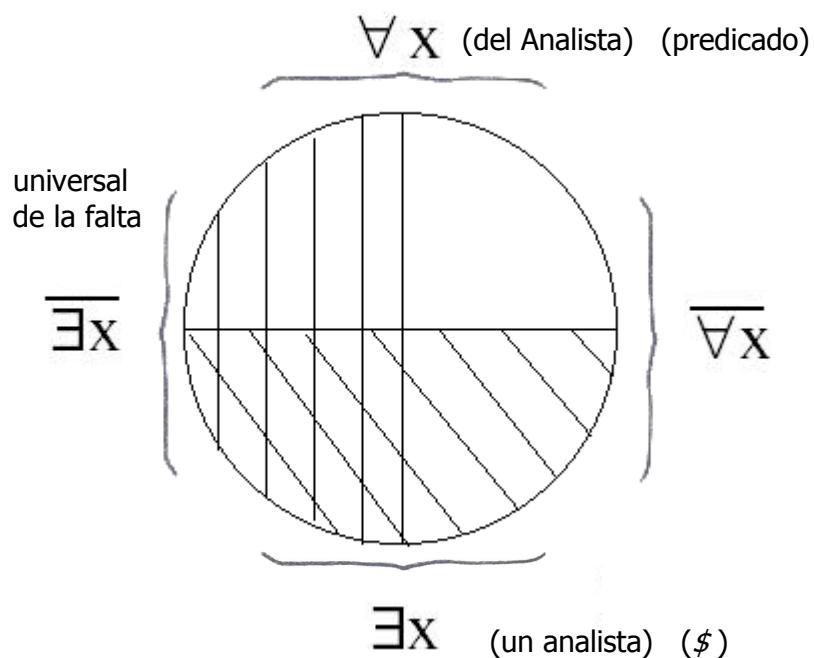
Este es el punto exacto que quería alcanzar: hacer de la castración sujeto. En la medida en que el objeto no es ya lo que figura colmando el intervalo sino que aparece una falta directamente, el sujeto no puede sostenerse en el terreno de la representación. No tiene significante que lo represente, el S_1 y el S_2 no funcionan como antes. En otros desarrollos esto aparece como idéntico al significante de la falta del Otro, $S(A)$, no hay un significante capaz de representar al sujeto en tanto está en juego la castración o la designación del sujeto en el sexo, pero, hay un significante de esa falta, hay algo que cierra la cadena: el significante de la falta del Otro.

Un poco antes Lacan dice que el sujeto no puede tener predicado porque carece de ser –el predicado es algo que se predica de un ser–. Acá, hay que volver sobre el título de la *Proposición del 9 de octubre*, en el sentido de que en una primera lectura uno lo toma como *Propuesta* del 9 de Octubre, como algo que está dirigido a los analistas de la Escuela en un sentido incluso administrativo. Lo cual es cierto además, tiene ese alcance. Tiene un alcance teórico, tiene un alcance político, incluso tiene un alcance administrativo. Pero, además, el término *Proposición* está tomado porque es un término proveniente de la lógica, la *proposición* es lo que se predica de un sujeto. En este caso, lo que se va a predicar y que Lacan busca en el terreno de la lógica, es cómo se produce un analista para designar a ese analista como analista de la Escuela, como AE. Hasta ese momento figura como alguien que es ajeno al campo del análisis que Lacan llama el *tout-venant*, que es cualquiera, todo “el que venga”, o le llama AME (Analista Miembro de la Escuela). Esta nominación no exigía ningún tipo de formación en particular. En algún momento este lugar era ocupado por simple pedido del interesado; en otro momento se exige que alguien proponga a un candidato como AME.

Entonces, del lado del sujeto no hay posibilidad de agregarle un predicado porque el sujeto no tiene ser, no es más que un significante elidido. Veamos el lado del objeto. Lacan también lo saca de juego porque considera, con toda razón, que no es negable, la negación no lo alcanza. Y, el ejemplo que pone –entre otros–, es el de *yo no miro*, estoy negando a la mirada como objeto (a); cuando digo, *yo no miro*, en realidad ocurre que refuerzo la existencia de la mirada, porque la mirada me captura, cuanto más digo *no miro*, más estoy en el desconocimiento de que la mirada me rodea y me captura. Más el mundo deviene *omnivoyeur* –como dice el seminario XI–. En la medida en que el objeto no se puede negar, no hay posibilidad de que funcione como

predicado, porque es necesario para esto que dé la particular negativa y afirmativa, y dé la Universal afirmativa y negativa también. En la página 52, 52 de *Reseñas de enseñanza* –en la Revista *Ornicar?* está en la página 21–, dice lo mismo del acto, el acto tampoco puede funcionar como predicado, lo voy a leer: “Por eso el propio acto no puede funcionar como predicado. Y para imputarlo al sujeto que determina, es conveniente volver a formular a partir de nuevos términos toda la *inventio medii* [o sea, la cuestión del término medio que es el engarce del silogismo Aristotélico: Todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre (es el término medio), por lo tanto, Sócrates es mortal] a esta prueba puede someterse el objeto (a).”

Recapítulo. Desde el sujeto (significante elidido, dijimos) no se puede designar un analista, desde el objeto tampoco se puede porque no es denegable; el acto no puede funcionar como predicado porque transforma al sujeto, o sea, el acto pone en otro lugar al sujeto, lo modifica. Entonces, frente a este problema, frente a la encrucijada que se nos presenta –no puede nominarse al analista ni desde el sujeto, ni desde el objeto, y tampoco mediante el acto–, Lacan pone todo el acento del lado del término medio y, para esto toma el esquema de Pierce, que para simplificar lo voy a dibujar con los cuantores.



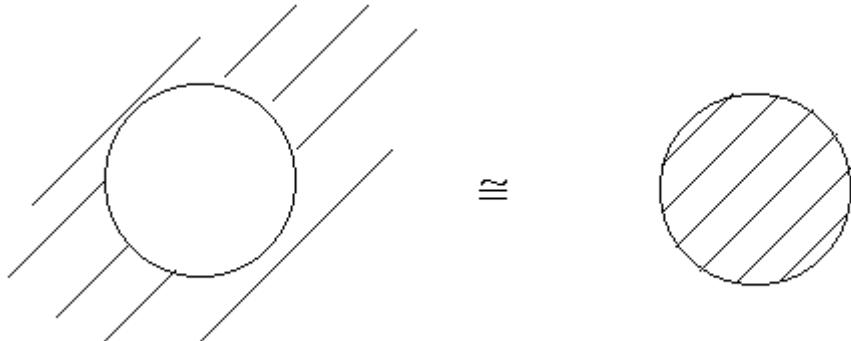
Pierce toma dos cuadrantes por vez, conjuntamente. Esta debería ser la Afirmativa Universal (los dos cuadrantes de arriba), y ésta debería ser la Negativa Universal (arriba y abajo, derecha). Pierce toma las dos juntas, y esto en todos los casos. Entonces, la proposición *Todo trazo es vertical* se cumple tanto en el cuadrante de la Universal Afirmativa porque no hay ningún trazo que no sea vertical, y también en el cuadrante de la derecha donde a la proposición *Todo trazo es vertical*, no hay nada que la refute (la celda vacía). En los otros cuatro casos ocurre exactamente lo mismo. Hay un razonamiento por donde se van cumpliendo las proposiciones tomando dos sectores del cuadrante.

De este lado donde está la Afirmativa Universal estaría *del analista*, y en este cuadrante estaría en juego *un analista*. Entonces tendríamos el sujeto de este lado y el predicado de acá y, lo que funciona como término medio es este sector donde está lo que Fukelman llamaba el Universal de la falta, con bastante buen criterio porque es el lugar donde no hay ningún trazo y es el eje o el secreto de por qué toma Lacan esta

cuestión de Pierce (que tiene que ver además con la posición histórica de Pierce porque está entre la lógica gramatical hablando directamente de fechas y de historia, y la lógica de cuantores, entre las cuantificaciones lógicas; entonces, no escamotea la cuestión del sujeto que ya era un problema complicado en Aristóteles y que en gran medida desaparece en la lógica de cuantores.)

Acá tendríamos el tema –para completar el desarrollo y situarlo con un poco más de rigor–, del lado donde está el paciente, del lado donde tiene que aparecer como analista tenemos la $\neg\phi$ y, del lado donde está el analista tenemos el objeto (a). De modo que si el paciente puede llegar por medio de la tarea de la asociación libre a deyectar el objeto y a producir a “el analista”, retroactivamente se produce él mismo como analista a partir de que $\neg\phi$ y el objeto (a), tienen la misma estructura. Lo de *que tienen la misma estructura* está, al menos en un ejemplo, demostrado con la cuestión del cuadro de Arcimboldo. Quiero decir que si tomamos el objeto (los objetos) como algo que está dibujando un rostro –lo hago todos pequeños con objetos (a)–, evidentemente tiene la misma estructura que la $\neg\phi$ que es todo el trazado que queda dibujado. Se ve, entonces, por qué razón el no-todo es una consecuencia del (a) como grupo combinatorio y el estatuto que va a adquirir menos fi en él.

Otra demostración de esto sería tomar el objeto (a) como lo que contiene un círculo y hacerlo equivalente al círculo cerniendo lo que está en el exterior. Esto es más o menos equivalente al ejemplo del rostro en el sentido de que el perfil estaría en el exterior y el objeto en el interior.



En la medida en que la destitución subjetiva producida por la función imaginaria de la castración, por la $\neg\phi$, tiene la misma estructura que el objeto (a), Lacan puede llegar a relacionar el predicado con el sujeto. La operación mueve una cantidad de cosas, desde la lógica de Pierce hasta la cuestión de la *ousía* (οὐσία), el supuesto, el sujeto el *hypokeímenon* (ὑποχείμενον) en Aristóteles, mueve media cultura occidental.

En la página 53, la única referencia que hay en el *Resumen* a Pierce –que está mal traducida en castellano– dice: “Ahí el psicoanalista encuentra compañía por hacer la misma operación.” La operación de la que había hablado antes es la desaificación, o sea, esta operación de la caída del Universal en este cuadrante vacío Lacan la llama desaificación. Este objeto es lo que refutaría la Universal Afirmativa. El texto sigue así: “¿Será en el cuartel libre que se ofrece para este discurso?” Aquí estamos frente a una dificultad de traducción: en francés el término es “quartier”, y estamos hablando del cuadrante de Pierce, por tanto parece mejor traducir: “¿Será en el cuadrante libre que se ofrece para este fin al discurso?” El desarrollo de las dos o tres páginas que quedan efectivamente va para ese lado y lo que hacen es conectar la posición del predicado “el psicoanalista” con la posición subjetiva de un analista.

Resumiendo, pero desde otra óptica completamente distinta, lo que podríamos decir es que *en el cuadrante vacío concurren la falta y el objeto, la $\neg\phi$ y el objeto (a) y el sujeto*. Esto es lo que hace a la demostración tanto de la *Proposición del 9 de*

octubre –aunque no esté en términos de Pierce–, como a la del seminario. Habíamos encontrado que no se podía nominar al analista desde el sujeto, y tampoco desde el objeto y el acto. Ahora vemos que Lacan toma la encrucijada, que él mismo produjo, en conjunto, toma todos los términos y añade la menos fi ($-\varphi$).

Esta cuestión, esta forma de desarrollo es muy del estilo de Lacan. Por ejemplo, en *Posición del inconsciente*, la idea de recubrimiento de faltas o de recubrimiento entre la falta y el objeto, en *Posición del inconsciente* que es un texto siete años anterior –la ponencia por lo menos es siete años anterior, es de 1960–, dice: “El sujeto, el sujeto cartesiano, es el presupuesto del inconsciente, lo hemos demostrado en su debido sitio. El Otro es la dimensión exigida por el hecho de que la palabra se afirma como verdad. El inconsciente es entre ellos su corte en acto.”

Esta idea de *corte en acto* lleva a conectar la falta subjetiva con la falta en el lugar del Otro. Esto está en los *Escritos* en la página 839 en la versión francesa.

Resumo, entonces, de nuevo. En la primera parte lo que tenemos es una relación entre el sujeto: $\$$ y $-\varphi$. En la segunda parte lo que tenemos es lo que llamaba antes desaificación, es una relación entre el Otro barrido y el objeto (a).

El punto de mayor articulación del seminario XV se halla entre estas dos partes. Es el tema que el seminario –y nosotros ahora– está intentando alcanzar y demostrar.

En el cuadrante vacío vemos coincidir al objeto (a) y la menos fi. Esto permite ligar $\$$ y A, un analista y el analista. Menos fi lleva a la pérdida de representación ($\$$), y (a) restituye la alteridad del A y su ilusión, el sueño del Universal, lo produce “no habiendo estado antes”.

Finalmente, lo que dice Lacan es que el pase es “como el mar (que) ha de recomenzarse siempre” (cf. *Reseñas de enseñanza*, p. 48). Entonces, el tema es si el pase en esta demostración es algo que se puede considerar una adquisición. Si llegar a ser analista o llegar a ser nominado como un analista es algo que nos fija en una especie de título o de destino profesional. Y la respuesta es que se adquiere, en todo caso, la falta: *se pasa de analizante a analizante*, si se puede decirlo así. En la medida en que lo que se adquiere es una falta el tema subrayado por Lacan es que un analista se produce cuando se *aprende a trabajar con la propia falta*, a conectar las dos faltas. Se “pasa” *por la falta*, aunque sea por un instante, “*del psicoanalista*”. Se “pasa”... A entender literalmente.

La posición “*del analista*” queda en blanco, sin solución. El error, entonces, es creer que hay “*El psicoanalista*” (*Du psychanalyste*). Y este error en gran parte proviene de no llegar a la lectura del seminario XV con la ilación de los desarrollos anteriores resuelta. Sin tomar en consideración el grupo combinatorio que constituye el objeto, la relación entre (a) y $-\varphi$, es casi imposible seguir el desarrollo de *El acto psicoanalítico*. Del mismo modo, tampoco es posible seguir correctamente el algoritmo de la transferencia en *Proposición* sin el grupo combinatorio del seminario XIII y el grupo de Klein en el XIV. Dicho en otros términos, el límite impuesto por la menos fi al terreno sexual equivale al límite que se adquiere en el análisis⁽²⁾. Y se ve, entonces, por qué resulta de esto el test del pase. Algo queda definitivamente sin solución, sobre lo que tiene alcance la castración.

He ahí el tema del salto del pase. Alguien que llegó a su final de análisis, lo que se pregunta Lacan es ¿de dónde le viene el deseo de ser analista?, porque vio toda la ficción del juego. Todo lo que se puso en juego en la transferencia bajo el aspecto del sujeto supuesto saber se demuestra ilusorio cuando se produce el objeto. Se demuestra que hay un límite para la sexualidad que no es accesible, y todo eso produce un incurable. Uno es incurable de su ser-para-el-sexo, o bien, adquiere la castración como límite último al que puede aspirar como ser parlante. Ahora, ¿por qué querría relanzar la operación? Esto, esa pregunta, es lo que investiga esta encuesta

sobre el pase. La encuesta lo digo en el sentido más vulgar del término, como si fuera una especie de test hecho para los analistas de por qué les vino ese deseo.

En el final de los seminarios de Lacan entre los años '77 y '80 especialmente cambia un poco la óptica Lacan, lo que se preguntaba –y él decía que nunca había oído en un testimonio de pase y decía que era lo que a él más le interesaba–, era cómo el pasante se las ingenaba para reducir el síntoma, qué es lo que había aprendido (con y sin h, aprehendido) en el análisis que lo llevaba a ser analista, lograr reproducir la operación, pero lo que buscaba sobre todo era el testimonio de alguien que le dijera cuál era el truco con el síntoma, ¿cómo era que había aprendido ese truco? ¿Cómo se reproducía? Cosa que al parecer no obtuvo nunca, jamás le fue concedido a Lacan escuchar un testimonio de pase donde el pasante dijera cuál era el truco.

Otra observación. Viendo el seminario desde otro ángulo, éste seminario, el XV, es el de mayor contenido político de toda la obra de Lacan. La apuesta de Lacan en este seminario no es solamente con respecto al pase sino que tiene un costado ligado a la relación del acto analítico con la política y también del síntoma con la política, a la relación del acto, el síntoma y la política. Lacan pensaba que la cuestión del acto podía esclarecer de alguna manera la actividad política –en el sentido del estadista en la política, no en el sentido de los negocios de la política, de la negociación de grupos humanos, por ejemplo–. Y, por eso, aparecen citados algunos exponentes del Mayo del '68 como Marcuse que aparece en relación al texto *El hombre unidimensional*, también aparece mencionada la cuestión del nominalismo inglés, Thomas Hobbes, por ejemplo, que está en el origen por el *Leviatán* (1651), junto con Rousseau y John Locke, de la democracia occidental. Esto es decididamente importante, porque llega hasta nosotros: nuestro sistema representativo tiene que ver todavía con la teoría de la representación que está en juego en el nominalismo. Esto lo señalo porque la referencia y la reflexión política en Lacan son muy escasas.

Termino con una cita que está en la página 9 de la conferencia del 19 de junio del '68 (*Bulletin de l'Association freudienne*, nº 35, París, 1989), que es una conferencia bastante descuidada, se ha leído poco –sobre todo porque no circuló inicialmente con todas las demás lecciones del seminario–, y la leo porque habla de fantasma del psicoanalista, cosa completamente a contrapelo del desarrollo, porque se ha hablado muchísimo del tema del atravesamiento del fantasma y se tiende a pensar que el deseo del analista es un deseo separado, sin base fantasmática. Un poquito antes de la cita que voy a leer habla de Rabelais que en *Gargantúa y Pantagruel* tiene una o dos páginas completamente ilegibles al principio de la obra, no se ha podido establecer de qué habla Rabelais en esas dos páginas, ni siquiera qué dice. Parece una especie de lenguaje infantil o de lenguaje completamente perturbado; está como introducción. Y, habla también del señor Valdemar, del texto de Poe donde Valdemar sigue hablando después de muerto, hasta que el hipnotizador lo saca del trance y comienza a pudrirse como un cadáver, hasta ahí es un muerto que habla.

"Lo que desencadena la interpretación –dice Lacan aquí– no es nunca completamente claro respecto de lo que se trata, esto es, si son realidades de vida o de muerte. Eso a lo que yo los hubiera llevado este año, si hubiera podido hablar del acto analítico hasta el final, habría sido para decirles que no es por nada si les he hablado del deseo del analista, pues es imposible extraerlo de otro lado que del fantasma del psicoanalista y es esto lo que puede dar un poco de escalofríos, pero nosotros no estamos ni cerca, para los tiempos que corren, de lo que es el fantasma del psicoanalista, a saber, lo que hay de más opaco, de más cerrado, de más autista en su palabra y que viene al choque por donde se descongela en el analizante la palabra, y de donde proviene con insistencia la multiplicación de esta función de repetición a través de la cual podemos permitirle aprehender ese saber del cual él es el

juguete." Esta aparición un poco sorprendente del término *fantasma del analista* –cuando uno debería saber o supondría que no está–, en principio podría –dicho muy aproximativamente, no estoy para nada seguro–, podría escribirse de esta manera:

\$ <> -φ

Esto es lo que se podría adquirir como fantasma, una cierta relación del sujeto con la menos fi.

Hoy sigue todo en discusión. En la Escuela de Colette Soler, en los Foros, se agregó el *Prefacio a la edición inglesa del seminario XI*, para la discusión sobre el tema del pase y, en la EOL y AMP también. Se hizo un poco más de lío todavía del que armé yo con esto. Y actualmente en el grupo de la ELP toman los nudos borromeanos, especialmente el seminario XXI y ciertos sectores de las *Letras de la École* para hablar de una tercera etapa del pase en Lacan. La primera sería el *Acta de fundación de la Escuela Freudiana de París* en el '64, la segunda la *Proposición del 9 de octubre de 1967*, y la tercera aparecería con el seminario XXI y ciertos textos en las *Lettres*, estamos en el año '74- '75 hasta el final de la enseñanza.

Preguntas.

Pregunta: Yo me quedé con el tema del fantasma del analista. Uno en el análisis puede atravesar el fantasma y cuando lo logra, digamos, puede analizar a otro. Pero hay un fantasma del analista, entonces no me cierra el círculo.

Carlos Faig: Si se pudiera desarrollar lo que dice Lacan ahí, que quedó en esa lección final del seminario XV, y no tuvo nunca más ningún desarrollo, el tema, pienso, lleva al recubrimiento de faltas. El analista es aquel, pongámoslo en esos términos, que puede trabajar con su propio deseo, con su propia falta, y con ella "pescar" la falta del lado del paciente, puede producir ese recubrimiento, tiene alguna permeabilidad o puede darle flexibilidad a su propia fantasía –tomando con esto tu pregunta–. Por otro lado, lo que debería haber adquirido es que esto se produce porque no hay origen. El origen es un agujero que nos chupa. El origen comporta una suerte de subducción de la escena en la que vivimos por otra escena. Ahora, volviendo sobre la pregunta, el tema del atravesamiento del fantasma es más milleriano que lacaniano. Miller, hace unos años atrás, dijo que se arrepentía un poco de haber puesto en circulación esa idea. Se la atribuye entonces como propia, o bien, dice que está muy poco mencionada por Lacan, que la mencionó, en todo caso, al pasar. En realidad yo creo que la apreciación de Miller es acertada. Pero, aunque Lacan no haya hablado de atravesamiento del fantasma, este concepto queda completamente tácito en la disyunción entre el objeto (a) y la -φ, son cuestiones equivalentes. Si se puede tomar todo el espectro del objeto (a) como -φ, si se puede vaciar en el -φ, si se puede hacerlo desaparecer, esto implica que el sujeto está destituido porque sólo se sostiene estando el objeto (a) en la función de cobertura de vacío que tiene, cubriendo la castración.

Pregunta: (Varias preguntas.)

Carlos Faig: El análisis de Lacan fue con Lowenstein, fue un análisis, al parecer, "discutido", de siete años. Hablando de siete años, Geblesco supervisa siete años con Lacan. El libro de Geblesco se llama *Un amor de transferencia. Diario de mi control con Lacan*. Las cosas que dice allí son difíciles de digerir. Y, en parte, según creo, las dice

porque no se oye a sí misma. No dice tanto que a Lacan le faltara análisis o no supiera analizar. Más que nada se trasunta que Lacan no tenía mucho interés en atenderla a ella (y de atender en general); estaba en otro lado y quizá en otra cosa. Lacan no era alguien a quien uno se imagine que se encerraba en el consultorio y se ponía a revisar lo que había pasado a la tarde con un paciente. Más bien imaginamos que estaba toda la semana trabajando en su teoría. De todas maneras el seminario, en mi opinión, tiene muchísimo peso para la formación de los analistas, fue y sigue siendo valioso. No obstante, el resultado es que Lacan dejó una Escuela desequilibrada. Si hubieran aparecido tres o cuatro analistas reconocidos y en condiciones de supervisar al resto, formados por él, hubiera sido otra la historia. Por eso, creo, se dispersó tanto el lacanismo: porque no hay palabra de reconocimiento; no hay un reconocimiento del trabajo entre los analistas: faltan herramientas para que esto suceda.

Notas

1.- La publicidad era la siguiente: "Este viernes a las 20 hs. en Rivadavia 1977 2º A, veremos el seminario XV. La ilación de este seminario, intentaremos demostrarlo, se atiene a las dos partes en que podemos dividirlo. Cortado por la exposición de Nassif sobre *La lógica del fantasma*, el seminario XV en su primera parte aborda la destitución subjetiva (el sujeto al perder representación confronta con la castración: $-\varphi$), y su segunda parte (desde la lección undécima hasta la sesión del 19 de junio) la desaificación del Universal (el objeto produciendo la ilusión del Todo). Entre *Proposición* (las primeras ocho lecciones pueden verse reflejadas en ese escrito) y el no-todo (hay que subrayar el término y explicar por qué aparece en este momento) se juega la demostración de este seminario. Ambos desarrollos convergen en la celda vacía del esquema de Pierce: (a) y $-\varphi$."

2.- En el seminario XI leemos una reflexión sorprendente: "Más allá de la función del (a) la curva se vuelve a cerrar, allí donde nunca es dicha, en lo concerniente a la salida del análisis. A saber, después de la localización del sujeto con respecto al (a), la experiencia del fantasma fundamental se convierte en la pulsión." (Ed. du Seuil, París, 1973, p. 245.) Más que pensar en el transcurso de un tratamiento donde la pulsión no tuvo curso, creemos que Lacan alude aquí al recubrimiento, la convergencia entre el campo sexual y el acto analítico, al que hacemos referencia en el texto.

CONTAR CON DIOS

El primer desarrollo de Lacan concerniente a la lógica modal se encuentra en las charlas de Sainte-Anne (1º de junio de 1972). En *Encore*, hallamos una retoma del tema en la lección titulada «*El saber y la verdad*». En las lecciones del 12 y 19 de febrero de 1974 del seminario XXI se encuentra la reflexión más extensa sobre el tema.

La confusión que Lacan atribuye el 19 de febrero a Aristóteles no deja de estar presente en su propia reflexión (cf. la cita). La categoría de «posible» solo es abordada en el seminario XXI. Antes, falta incluso en los cuadros con los que Lacan ilustra la relación entre las fórmulas de la sexuación y la lógica modal. En el seminario XX se ocupa únicamente de la diferencia entre imposible y necesario/contingente. La relación sexual y el Falo, respectivamente.

A Lacan le interesa muy particularmente que la Lógica, el Órganon, se abra a partir de categorías modales. ¿Por qué Aristóteles eligió esos términos? Desde entonces está en juego la lógica como ciencia de lo real, hasta el punto de que el Seminario hace hincapié en el ejemplo de los amantes que provee Aristóteles (68a).

SOBRE EL JOYCE DE LACAN, EL MAELSTRÖM, LA CREACIÓN LITERARIA Y LA PREGUNTA MÁS ELEMENTAL DEL PSICOANÁLISIS*

Esta "historia" y otras: Conocemos un cuento de Poe sobre el "Maelström", el mismo torbellino Noruego donde otro relato hunde el Nautilus de Jules Verne. Edgar A. Poe había tomado un párrafo de la Enciclopedia Británica para redactar su cuento. Tiempo después se consolida la idea de que se trataba de una historia verídica, un testimonio. En esa coyuntura, la Enciclopedia Británica, en una edición unos años posteriores, toma el cuento de Poe. Y, según se dice, cita el mismo pasaje que Poe había extractado. Paralelamente, entre la exactitud y la verdad, el relato de este cuento de Poe, como en muchos de sus cuentos, es el relato de un relato. Y aquellos dos que relatan, llamémosle los narradores, se encuentran, como por casualidad, en la cima de un abismo.

La charla de hoy, mi exposición, se divide en seis partes. En primer lugar, trataré de situar los nudos borromeanos en general. Paso luego al tema del síntoma y a su relación con el nudo. En tercer lugar, intentaré situar por qué Lacan se ocupa de Joyce y de su obra. Recién entonces vamos a dirigirnos a esquematizar la ilación del seminario XXIII. Creo, por supuesto, que los tres primeros puntos son necesarios para llegar con algún fundamento al *Joyce le sinthome* de Lacan. Finalmente, voy a ocuparme de por qué le interesa a Lacan todo esto en relación con la existencia, y en particular con la existencia del analista, *du psychanalyste*, es decir, en relación con la nominación, el pase. Este quinto punto está íntimamente ligado a la existencia de la lengua a la lógica, es decir, a la deducción de la existencia del nudo. Una conclusión, el sexto punto, cerrará la clase.

La imagen sobre la que vamos a trabajar, al estilo de Walter Benjamin –con el propósito de *pastiche*, de imitar, no su estilo, sino su manera de pensar–, es la del Maelstrom. Esta reproducción, o este torbellino, ubican y nos ubican desde el seminario XXI al XXVII. Esta imagen, en este caso, hoy, es más un apoyo visual que otra cosa. Carece del alcance que tenían las dos otras imágenes de las charlas anteriores. A propósito de ellas, quiero recordar que estuvimos trabajando el año pasado sobre los primeros quince seminarios y que la imagen con la que los ilustré fue un cuadro de Arcimboldo, *El invierno* (casi cualquier otro cuadro de Arcimboldo sería igual, valdría al mismo fin); los seminarios que van del XVI al XX los intenté situar a partir de la fotografía de un jardín Zen, la charla pasada. Ilustraba así la relación entre la letra y el Falo, o entre el significante de la falta del Otro y el Falo. Y el texto que citaba era *El discurso de Tokyo*.

I. Comienzo por la idea de torbellino. Lacan compara al nudo con el Maelstrom. Un tipo de torbellino muy particular que se presenta en Noruega. Digo que es particular porque lo producen el choque de dos corrientes y la amplitud que adquieren las mareas en ese lugar de Noruega, el estrecho de Moskenstraumen (en el archipiélago de las Lofoden). Son tres elementos, como en el nudo.

La idea de torbellino aparece repetidamente en la obra de Lacan. Ya está citada, y no hace falta explicar mucho por qué, en *La identificación*: la topología –interpenetración, convulsión del espacio euclíadiano– está muy presente en el seminario IX. Existen, asimismo, otras alusiones al torbellino. Supongo que son muy conocidas y recordadas las dos referencias que se encuentran en la carta al *Sr. A*, en *La disolución*.

*Conferencia pronunciada en el ciclo de conferencias del Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA), "ILACIONES", el 07/12/2011. Versión corregida por el autor.

También el seminario XXII (15/4/75) alude al torbellino. El párrafo, en el que Lacan alude al Maelstrom, dice: "Es que no hay más que un borde para definir el agujero en el cual somos todos aspirados; ese borde, es el lenguaje, y, se entiende, yo me mantengo (aferro, otra posibilidad de traducir *retiens*) en el borde, pero entiendo sostener así el borde real, aquel gracias al cual existe el *Maelström* en cuestión."

Esta cita se halla hacia el final de la intervención de Lacan en la sesión de trabajo sobre "Le dictionnaire", texto presentado por Melman en el congreso de Montpellier. Está en el número 15 de las *Lettres de l'école*, p. 244 (el subrayado "Maelström" es mío).

Aludo, al pasar, a un enigma, antes de adentrarnos en los enigmas de Joyce: ¿por qué Poe pone esa diéresis sobre la "o" de Maelström? Que se sepa, es el único que lo hace. Pero, ahora, en esta intervención de Lacan sobre la intervención de Melman, la diéresis vuelve a aparecer. ¿Quién había leído la noche anterior el cuento de Poe? ¿Lacan o su transcriptor en las *Letras*?

Y ya que estoy en esa página, voy a leer la declaración que hace Lacan unas pocas líneas más abajo: "El congreso de Montpellier es un nuevo comienzo, un nuevo punto de partida para la Escuela." La alianza con el estructuralismo y la lingüística estructural culmina. El programa teórico que inicia el *Discurso de Roma* llega a su fin. Se trata ahora de matemática. Lacan augura otros veinte años venturosos. El primer gran programa teórico se extiende del '53 al '73; y, luego, la muerte de Lacan desmiente el sistema decimal. Un nuevo comienzo, y, quizás, otro texto de Poe.

Volvamos al nudo. "El deseo no me parece ligarse únicamente a una noción de agujero, y de agujero donde muchas cosas vienen a torbellinar (*tourbilloner*) de forma de ser englutidas allí, pero ya con esto, al alcanzar la noción de torbellino, hacemos múltiple a ese nudo (...), vuelvan a mi nudo en cuestión, son necesarios al menos tres para que haga agujero torbellinante. Si no hubiera agujero, no veo que tendríamos que hacer en tanto analistas, y si ese agujero no es al menos triple no veo cómo podríamos soportar nuestra técnica que refiere esencialmente a algo que es triple, y que sugiere un triple agujero". La cita pertenece a la *Letra* 18, de abril del '75, es la *Séance de clôture*, p. 265.

Brevemente, en el nudo no está solo en juego el agujero de lo real. El abordaje de la relación del nudo con lo real es correcto, sin lugar a dudas. Pero los agujeros para situar bien esto son tres. Hay que explicar y, sobre todo, ligar la presencia de tres agujeros en el nudo borromeano.

Voy a nombrar los dos primeros: el agujero de la lengua, es uno; el agujero del cuerpo, de la pulsión, otro. En cuanto al primero, el agujero de la lengua –hoy voy a citar mucho–, encontramos una referencia importante en un sector del seminario XVIII. En la página 148 de la edición Seuil leemos lo siguiente: "No hay en el lenguaje otra *Bedeutung* que la del falo. El lenguaje, en su función de existente, no connota en último análisis más que la imposibilidad de simbolizar la relación sexual en los seres que habitan ese lenguaje, en razón de que es a partir de este *habitat* que toman la palabra."

El lenguaje, o mejor la lengua, está hecho, para dar una imagen de la idea que se hace Lacan de él, como un juego de senku. Si falta una pieza, la relación sexual, el resto puede moverse, desplazarse, a partir de allí, de ese agujero que queda libre. De otro modo, el tablero estaría completo y las fichas al saltarse o comerse no tendrían donde caer. Primer agujero, entonces, la falta del significante que nos ubicaría en el sexo, como hombre o como mujer, en función de la relación sexual.

Paso al segundo agujero. ¿Qué quiere decir la palabra "pulsiones parciales"? No es un instinto, no es nunca un instinto, como se lo ha traducido. Tampoco se trata de lo que se llama más o menos a justo título algo del orden de la tendencia. Es un derivado (*dérivé*): *Trieb*. Esto quiere decir mínimamente que para un cierto número de

gores –aquel de manyar (*bouffer*), de cagar, de beber, o de charlar; justamente he nombrado cuatro, vean, cuéntenlos, no hay necesidad de repetirlo–, eso [ese goce] aparece derivado, refractado (*infléchi*), está tomado como sustituto, para decir la palabra, de otro goce, que es justamente el goce sexual”.

Citaba el *Bulletin de l'Association freudienne*, el número 17, de marzo de 1986, las páginas 9 y 10. Es decir, citaba un texto de Lacan que se llama *El psicoanálisis en su referencia a la relación sexual*, una conferencia en Milán de 1973.

Aludí hace un momento a otra clase en la que mostré un cuadro de Arcimboldo, *El invierno*, donde el rostro está hecho de ramas, hojas, limones, etc. Hay que observar que el rostro no tiene un contorno definido, aparte de los elementos que lo componen. Con esto había tratado de exemplificar e ilustrar la relación entre el objeto (a) y la menos fi. Cuando Lacan alcanza la función de grupo combinatorio del (a), al mismo tiempo, en el mismo movimiento, deduce la función de menos fi como causa del complejo de castración.

$$\frac{(a)}{\text{menos fi}}$$

No voy a extenderme sobre este punto. Eventualmente, pueden consultar un texto mío donde esto está desarrollado, en elsigma.com, que se llama *Estructura del seminario de Lacan I y II*.

En este momento de mi charla, lo que busco es señalar la identidad existente entre la relación (a)/menos fi y la deriva de la pulsión. Son lo mismo; o, al menos, cuestiones en estrecho parentesco.

Esta deriva es el segundo agujero del nudo.

Hasta el momento, entonces, el Maelstrom que nos ocupa hace a la deriva del goce y al reenvío significante.

$$\frac{(a)}{\text{menos fi}} = \frac{S}{s}$$

Y se puede comprender entonces, una vez relacionadas ambas cuestiones, por qué Lacan sostiene que el significado es del orden del goce (en *Encore*, por ejemplo).

Nos falta el tercer agujero. Y para situarlo voy a tener que citar largamente y me disculpo: “Quisiera decírselos sin embargo que es sobre la distancia de la lógica a la lengua que yo quisiera (...) hacer mi seminario todavía un año. (...) Hay algo interesante, es el *affaire* que acontece cuando Newton habla de la gravitación. Él dijo que los cuerpos –los cuerpos, es decir, la materia– gravitan entre ellos según la masa de otros cuerpos. Esto no pasó así no más en la época de Newton, porque la gente de su tiempo se rompía la cabeza en relación con una pregunta: que en la fórmula de Newton hay una cuestión de distancia, y esta distancia, la gente de aquella época se preguntaba cómo cada cuerpo podía saberla. Es la misma cuestión que planteo respecto de saber la distancia a la que se halla la lengua de la lógica. La lengua existe a la lógica, ¿pero cómo lo sabe el inconsciente? ¿Cómo se orienta allí en función de lo real, real del que la distancia forma parte? No hay otra definición de lo real –he arriesgado esa– que lo imposible. Esto es del orden de la definición, y la definición no tiene nada que ver con la verdad. (...) ¿Cómo es posible que personas, así, locas (*tordues*) se esfuerzen por reconstruir lo que he llamado la existencia de la lengua a la lógica? De dos cosas una: o el inconsciente sabe por anticipado todo lo que se construirá en la historia, lo que se llama, he llamado a eso, la historia es la hysteria; [resumo la oposición] o bien, sabe ya la distancia en que está de la lógica, o la

elucubración con la que he tratado de proveer (*fournir*) a Freud, al maldito (*affreux*) Freud, el sostén, no tiene ningún sentido. ¿Qué es una neurosis? Eso me ha llevado a elucubrar esta historia de nudo que llamé borromeano."

La cita se encuentra en la *Letra* 22, marzo de 1978, *Conclusions*, y el congreso del que se trata es el de Lille. La intervención de Lacan fecha el 25 de septiembre de 1977, y, por tanto, el seminario siguiente fue el XXV, *Le moment de conclure*.

Sobre esta cuestión de *hystoria* y de *histeria*, comento al pasar, hay varias referencias en un texto de moda: *El prefacio a la edición inglesa del seminario XI*. La *historia* y la *histeria* llevan a la cuestión de la *lalengua* y la lógica. Allí está todo su sentido.

En el seminario XXI esta misma referencia a la época de Newton y su loca gente es más amplia. Por ejemplo, Lacan cuenta que alguno que otro objetaba a Newton preguntándole si Dios movía a los planetas con su dedo.

Y bien, esta distancia que hace a lo real, que es real, lleva al tercer agujero del nudo. O, más exactamente, es lo que permite deducir el goce como *forcluido*.

Voy a citar un seminario, donde la misma cuestión aparece planteada en otro lenguaje: "Nadie me ha relanzado sobre lo que sabe el lenguaje, a saber *die Bedeutung des Phallus*. Yo lo había dicho, ciertamente, pero nadie lo advirtió, porque era la verdad". Citaba el seminario XVIII, p. 152, edición Seuil.

Uno de los problemas que encontramos en la cita anterior, la de *Conclusions*, es la referencia a la lógica. Precisemos a qué se refiere Lacan cuando habla de lógica. "Todo el lenguaje es cifra, cifra en el sentido de lo que enuncié aquí como fundamento del inconsciente, a saber, algo que se descifra, y que deja sin embargo incólume esta *béance*, a saber, que el número no es la cifra, que lo real que se halla en el número es de otro orden que aquel que refiere a la cifra. Pero la cifra nos permite cristalizar la potencia de lo real en el interior del lenguaje". Dos referencias, al menos, equivalentes a esta —que giran en la misma órbita, si me permiten decirlo así— se hallan en *Breve discurso a los psiquiatras*: "Es preciso desembarazarse del prejuicio de que el lenguaje está hecho para significar"; y la idea de que la función del lenguaje es hacer surgir al sujeto, y no comunicar. Por eso, en Lacan no puede hablarse de deconstrucción del signo, en el sentido derridiano, o en cualquier otro sentido.

Vuelvo a la cita del Maelstrom: "Es que no hay más que un borde para definir el agujero en el cual somos todos aspirados, ese borde, es el lenguaje y se entiende, yo me mantengo en el borde, pero entiendo por allí retener el borde real, aquel gracias al cual hay el Maelström en cuestión."

Creo que empieza a entenderse la cuestión que nos ocupa en los nudos. Se trata de la deducción de una existencia. Una existencia ligada al goce, al cuerpo, a *lalengua*.

Continuo con la cita anterior: "(...) Si yo me mantengo en un borde, que es el de la lógica, es porque es propiamente el borde del agujero". Estamos en todas estas referencias girando alrededor de la intervención de Lacan sobre el texto de Melman, *Letra* 15. Como en el texto de Edgar Allan Poe, Lacan reflexiona (relata) desde la cima de un abismo.

En el seminario XXI, Lacan ya define a la *lalengua* como cifrado para el goce. Esto sitúa, ubica la lógica a la que hace referencia Lacan. No se trata de la lógica de Quine, de lógica simbólica, modal, y quizás solo pueda aproximarse todo esto a la lógica en juego en el tema del sujeto supuesto saber y la lógica transferencial, simplificando, al objeto (a). Por allí, entonces, obtenemos acceso al punto triple que se produce en el anudamiento. El cifrado de *lalengua* nos remite, pues, a su relación con el objeto y el goce. El objeto funciona o podría funcionar, en algún sentido y comparando estos desarrollos con el seminario XIV, como un axioma (enunciado, argumentado).

Estamos en pleno en el cambio de proyecto al que aludía Lacan en el congreso de Montpellier. La alianza, insisto, es con la matemática. La cifra y el número pasan a

primer plano, el nudo mismo está en primer plano. Retengamos el tema de cifra y número; vamos a encontrar más adelante un parentesco con el tema paterno.

Para concluir este primer punto, extraigamos una conclusión: el goce del que estamos hablando aquí, en estos textos de Lacan, ya no tiene que ver con Freud. No es freudiano. "Es claro aquí que yo tuerzo algo de Freud. Intento hacer observar que el goce es de lo real". (Cf. Seminario XXIII, en la p. 78, edición Seuil.)

Resumo: reenvío significante a partir de la falta de significante sexual, deriva del goce, es decir, pulsión parcial, (a)/menos fi, y la distancia entre la lógica y la lengua, la existencia de lalengua a la lógica que nos permite deducir el goce real, el tercer elemento en juego. Estos tres agujeros definen los registros del nudo.

Quiero aclarar una cuestión: la existencia de lalengua a la lógica no resume el nudo, ni lo reduce a dos elementos (aunque no es difícil forzar las cosas y darle esa función). Esta existencia es básicamente la operación que permite visualizar el movimiento del torbellino, es decir, la cima del abismo que producía vértigo en uno de los narradores del cuento de Poe. El Maelstrom cesa en el punto triple donde el objeto separa y abrocha los goces, el goce fálico y el goce del Otro, y, asimismo, el sentido. (Cf. *La troisième, Letra* 16, nov. 75, esp. pp. 190 y 199.) Dicho de otro modo, el objeto sostiene y muestra, hace patente, la pantalla en la que se proyecta la película de nuestra relación al sexo, en el centro mismo del nudo. Volveremos sobre esto.

Voy a intentar situar la relación entre lalengua y la lógica desde otro ángulo. El nudo no se puede reducir a dos términos porque tenemos por un lado la captura imaginaria, la buena forma, el yo ilusorio, formando parte también de lo real, y lo simbólico que permite mediante un hiato, una *béance* que le es propia, romper la captura del ser hablante en el mundo, y permite entonces el acceso a lo real a través del número. La inexistencia de relación sexual deja un residuo, una suerte de precipitado, que refiere al número. "A la inaccesibilidad de una relación (se debe que) se encadene la intrusión de esta parte por lo menos del resto de lo real que nos es dado en el número". (En *Letra* nº 15, p. 75.) De allí, entonces, que los números tengan una función de goce sexual, a la que Lacan alude directamente.

Estamos en una especie de epistemología lacaniana, para decirlo de algún modo. Pero también estamos frente al "truco" teórico mayor de la obra de Lacan. Cuando Lacan lo explícita, en Milán, en el '73, hace como el mago de *La carta robada*: nos engaña cuando nos está mostrando el verdadero truco. (Cf. *La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel*, en *Bulletin de l'Association freudienne*, nº 17, París, 1986, p. 12.)

$$\frac{(a)}{\text{menos fi}} = \frac{S}{s} \longrightarrow \text{disarmonía} \longrightarrow \text{número}$$

II. Pasemos ahora al segundo punto: el síntoma. Supongamos que los planetas no saben a qué distancia están y que Dios (en la comparación que estoy tratando de introducir, el Padre Real –el padre es como la cifra, nombra al número, nombra al goce–) los empuja con el dedo. Esto tiene que ver con el sentido que se arma en el nudo borromeano, una vez anudado, al que acabo de aludir. El sentido que se le da al agujero en el que habita la fórmula de Newton, el sentido que nos ocupa como analistas referido al nudo, concurren; pero para nosotros la cosa gira en torno al Padre Real (también, y en todo caso, otro nombre de Dios). El padre real es la referencia con la que uno se las arregla con el agujero del sexo y esto es lo que nos lleva al síntoma. Recordemos, llegados a este punto, que Lacan decía que el lenguaje no es mero tapón, que en él se inscribe la no-relación. Es una idea emparentada con la de Padre Real.

Si miramos los seminarios XXI, XXII y XXIII observamos casi inmediatamente la importancia del tema paterno en ellos. El nombre, el título, del XXI es homófono a *Los nombres del padre* (*Les non-dupes errant = Les noms du père*). En el XXII Lacan dice que *R, S, I*, son los nombres del padre. Lo dice directamente. Nuevamente el título lleva al padre. Y en el XXIII, el tema del padre y del Padre Real está presente *partout*.

Comienzo a tomar el seminario XXIII con dos citas. En la p. 22: "Es en tanto que el Nombre-del-Padre es también el Padre del Nombre que todo se sostiene, lo que no torna menos necesario el síntoma

Y en la página 150, encontramos esta otra cita: "La *père-version* es la sanción del hecho de que Freud hacía sostener todo sobre la función del padre. Y el nudo bo es eso. El nudo bo no es más que la traducción (...) de que el amor y, más allá aun, el amor que se puede calificar de eterno, se dirige al padre, en nombre de que es portador de la castración".

Un poco más adelante: "La ley de la que se trata en la ocasión es simplemente la ley del amor, es decir, la *père-version*".

Existen otra cantidad de referencias importantes en número, en el seminario XXIII y en el XXII. En verdad, comienzan a aparecer referencias al tema del padre, simbólico o real, a partir de la interdicción de hablar del tema, que sucede a partir de que a Lacan lo expulsan de la Internacional. Entre estas referencias, anteriores a los nudos, la más larga e importante se encuentra en el seminario XVII, y ocupa varios capítulos. Allí, por ejemplo, hallamos una clarísima y taxativa definición del padre como tapón.

Ahora bien, veamos la cuestión del Padre Real y su relación con el Padre Simbólico y el síntoma desde otro lado. Doy un rodeo por un sector de la *Letra 18*, la *Séance de clôture*. Lacan, en las páginas 269-270, ubica el sentido como opuesto a lo real, asimismo ubica al goce fálico como opuesto a lo imaginario, en tanto es lo que está separado del cuerpo. Pero lo simbólico no tiene término que se le oponga.

"¿Y lo simbólico entonces? Lo simbólico es simple. Para lo simbólico no hay oposición; hay el agujero, el agujero original. Lo simbólico no tiene partenaire más que trucado. Es en la medida en que no hay Otro del Otro, a saber que el ser y su negación son exactamente la misma cosa..."

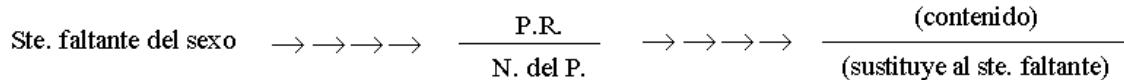
Lo Real se opone al sentido como el cero al uno. La consistencia de lo imaginario, del cuerpo, depende de la separación del goce fálico. La oposición aquí es la de un menos a un más. En la medida en que hay castración, en que hay menos falo, lo imaginario subsiste.

El lugar que debería corresponder, en lo que está fuera de lo simbólico (en el intersticio del nudo que le toca en suerte, como al sentido y al goce fálico), es ocupado por el goce del Otro. Pero el goce del Otro no existe. Es por esto que no hay opuesto.

Ese preciso lugar del partenaire, eventualmente y no sin esfuerzo trucado, es el del síntoma. Y por eso se liga a lo simbólico de modo privilegiado, como si se tratará de una simbiosis, o de un parasitismo. El síntoma subsiste aferrado a lo simbólico. Digámoslo de otra forma: el goce del Otro significa que no existe partenaire para la especie humana. Es entonces que se deja la palabra a Dios (cf. el sentido de la referencia que hace Lacan a Adán y Eva en el primer capítulo del seminario XXIII).

Después del rodeo que di llegamos, por fin, a la cuestión del Padre Real. Es desde aquí que el Padre Real, la *père-version*, el padre como nombre y como aquel que nombra sea el paradigma de la suplencia del sentido a la sexualidad forcluida. Es la película con la que nos situamos para no ser tragados por el agujero de lo real. El Padre Real hace de *pendant* al goce forcluido, a la forclusión de la sexualidad. Ese *pendant*, hay que observarlo, es otro tapón, otra parte del tapón.

Pregunta trillada: ¿qué es el padre? Es la referencia que ocupa el lugar vacío del significante faltante de la sexualidad, aquella que nos ubicaría en un sexo. Ese lugar se puede comparar, si se quiere verlo así, a la numeración posicional –es la rayita que ponemos debajo de los números, imaginariamente, y para situar su sucesión: unidades, decenas, etc–, es simbólico, y es llenado por el sentido que se atribuye al Padre Real, como si este último fuera un número y ese número proveyera de sentido al lugar.



De donde resulta, asimismo, el alcance y el sentido que hay que atribuir a la muerte del padre. Cuando el sujeto adquiere partenaire, el lugar vacío queda vacío. El sentido del asesinato del Padre se refiere a una *Bedeutung*, aquella del falo, dice Lacan (cf. XVIII, p. 177). Que el lugar vacío, lo simbólico del padre, quede vacío es lo que hace decir a Lacan que la muerte del padre produce que la *Bedeutung* del Falo se reduzca a cero (pierde todo sentido). (Cf. *ibid.*)

Estamos, por supuesto, en los temas de desasimiento de la pubertad.

Desde el partenaire trucado, o desde el Padre Real, el sentido del síntoma en Lacan se extiende a la realidad psíquica, religiosa, al partenaire y al hombre. El hombre es un síntoma. Así como el signo no puede deconstruirse en la teoría de Lacan –porque Lacan no parte de que la lengua esté compuesta de signos, el signo es un punto de llegada y no de partida, ya que la lengua no está hecha para significar–, así, del mismo modo, el hombre, la idea de hombre y su historización, tampoco puede deconstruirse; es un punto de llegada, es un efecto del nudo. El hombre es un compuesto trinitario, decía Lacan. “Nos imaginamos ser una sustancia. Es evidentemente muy difícil sacarles eso de la cabeza, aunque todo demuestre que cada uno de ustedes no es más que un pequeño agujero, un agujero en verdad complejo y torbellinante...” (*Séance de clôture*, p. 267).

Entonces, la diferencia de ortografía entre *sympôme* y *sinthome*, entre el francés actual y el antiguo respectivamente, no remite a la cuestión del núcleo real del síntoma, de un síntoma no analizable (el de Joyce), o a la locura de Joyce, o al goce del síntoma, o a lo que habría de inanalizable en el *sinthome*. El sentido del cambio de ortografía se basa fundamentalmente en la cuestión del hombre: *sint-home*, *sint-homme* (y aun el *sinthomadaquin*, una condensación de múltiples sentidos, en la página 14 de la edición Seuil del seminario XXIII). Y las acepciones que citaba antes corren por cuenta de la jerga lacaniana, y los diversos intentos de situar y entender la cuestión que se han producido a lo largo de estos años. Pueden incluso ser más o menos correctas, pero no son centrales. En algunos casos, son ingeniosas, están bien construidas. Pero el punto está en el hombre santo, que carece de relación sexual. El pecado del *sín* inglés (contenido en la expresión *sinthome*), en este caso, da el revés del santo (o su horizonte). El sentido principal de la ortografía antigua es que *el hombre es el síntoma privilegiado*. Y aquí radica toda la dificultad. No es lo que uno espera. No es lo que uno tiene en la cabeza cuando lee el seminario XXIII. “Es por el intermediario del síntoma que podemos decir lo que es realmente ser un hombre, o sea, situarse por completo por el síntoma.” (*Conclusions*, p. 249, en *Letra 24*). Así pues, el *sinthome* debe leerse por donde y como su nombre lo indica.

No hay nada dentro de la cabeza de la gente que tenga la menor importancia para el psicoanálisis; dicho más “gentilmente”, que tenga una importancia ajena al síntoma. Y la denominación “psicoanálisis” para nuestra práctica ha perdido casi por completo capacidad de descripción; ya no nombra lo que ocurre con el “psicoanálisis”

actual, el estadio al que llegó su teoría y su práctica. Hoy, después de Lacan, después de *El Sinthome*, no se trata de un análisis de la mente. "El *sinthome* es sufrir de tener un alma. Es la psicopatía hablando propiamente, en el sentido de que un alma es lo más enmerdante que puede encontrarse." (Cf. *Conclusions, Letra 24*, p. 248.)

Por lo demás, quizá se encuentre aquí otro de los puntos de la identificación de Lacan con Joyce, que quería el fin de la literatura. Lo veremos.

III. Paso al tercer punto. ¿Por qué Joyce? Más allá de que Jacques Aubert consiga interesar y finalmente convencer a Lacan de que se ocupe del tema, debemos suponer que Lacan, que no era por lo que se sabe, fácilmente influenciable, tenía sus propias razones para interesarse en Joyce.

En primer lugar y justamente por el nombre: Joyce (= goce). Joyce es el nombre del goce, vale decir, el tapón. Y esto hace que el nombre, el apellido de Joyce, sea un síntoma. Como enseñaba Masotta, hay que volver al título del texto que uno lee, cada tanto. Y seguir leyendo. Y volver.

No es que Joyce tenga un síntoma o muchos. Su nombre es el síntoma. Por allí, en el escrito *Joyce le Symptôme*, el escrito y no la charla que salió publicada en el seminario XXIII, la primera línea dice: "*Joyce le symptôme à entendre comme Jésus la caille: c'est son nom.*" *Jésus la caille, Jesús la codorniz*, es una novela de Francis Carco, aludida por Lacan.

Ahora bien, de aquí resulta una suerte de Joyce con Freud (título que aparece con algún desarrollo y así nombrado en la conferencia sobre Joyce en Niza): por las épocas, casi contemporáneos, y por los nombres (en alemán Freud remite a alegría, gozo). Y esto, insisto, no soy yo quien lo fuerzo, porque sería producir un título muy remanido, y preferiría evitarlo.

Pero lo más importante es, si atendemos a cómo vienen las cosas, que el apellido sea el tapón del goce (porque lo nombra), y el goce la medida, la distancia que arma el nudo, da su fórmula. Joyce es, por tanto, una suerte de nudo viviente con síntoma incluido. Y de allí se justifica en parte la búsqueda y el interés de Lacan.

En segundo lugar, Lacan sostiene que Joyce quería, pretendía dar la fórmula misma del síntoma. Ahora, convengamos que en Joyce no hay ninguna investigación sobre una suerte de algoritmo, de concepto, de arquitectura del síntoma. No es a esto a lo que Lacan se refiere, por mucho que nos tentemos en buscarlo. A lo que apunta Lacan es a que Joyce quería dar la fórmula del Hombre, del Hombre Universal. Y esto, por ejemplo, desde la singularidad del sueño de Earwicker a lo universal, pasando por la desintegración y la recreación propia de los ciclos de Giambattista Vico, pasando por la cultura y la historia universal en una suerte de sueño en duermevela. De su novela *Ulises* podríamos decir algo equivalente, aunque sea un poco más accesible y menos pretenciosa, más legible.

Una es el día del Hombre, otra la noche, el sueño del Hombre.

Un crítico de la obra, Francisco García Tortosa –en un libro que recomiendo: la edición bilingüe del capítulo *Anna Livia Plurabelle* (Cátedra, Madrid, 1992)– escribe: "Si en *Finnegans Wake* la historia de Irlanda es la historia de la humanidad y viceversa; *Earwicker un hombre y a la vez todos los hombres*; Anna Livia es hija, madre y esposa a un mismo tiempo; en una palabra si todo está en todo..." (p. 63, el subrayado es mío). Y estamos, entonces, con "todos los hombres" en la referencia homérica de Joyce: si en la interpretación incluimos a Ulises, su ingenio, y al caballo de Troya. Y, por lo mismo, otra vez en el síntoma.

Hay otras razones para la elección, si se quiere, de menos peso. El enredo, el encabalgamiento extremo de los libros de Joyce, especialmente de *Finnegans Wake*. El tejido de enigmas, la maraña. Este tejido asemeja un nudo borromeano. Lacan lo subraya.

Otra razón, un poco menos visible, más oculta, es el exilio. Joyce vivió parte de su vida en el exilio. Además, es uno de sus títulos: *Exiles*, su única obra de teatro. Y el exilio, lo que Lacan opinaba, ubica su interés: es un buen lugar para triunfar. ¿Por qué? Porque nos despegamos de los sentidos que hicieron nuestra vida hasta ahí. El exilio es una forma de despertar. Joyce tiene éxito. Pero también la mafia siciliana en EE.UU. El exilio libera de las ataduras del sentido, de la película que nos sostuvo.

La báscula, la contraposición, el contrapunto entre Stephen y Bloom, a lo largo del *Ulises*, entre "padre" e "hijo", es otra de las razones.

La obscenidad es otro de los temas en juego. El argumento de *Finnegans Wake* se basa en un episodio obsceno, una exhibición pública de Earwicker, pero que bien pudo ser al revés. Nunca se sabe con certeza qué ocurrió. Fue de una manera o de otra. Él, Earwicker, pudo ser quien sufrió esa especie de atentado sexual. Este episodio recorre la novela. Es el objeto de los chismes de las lavanderas a la orilla del río Liffey. Freud diría que es el disparador del sueño: la conexión con el deseo infantil. Lacan diría, creo, que allí encontramos la belleza del arte, dado que la obscenidad lo caracteriza. Y los juegos de palabras a los que se entrega desde allí son variados, múltiples, y llegan incluso a incluir a la escena primaria, pasando por el *escabeau*. (Cf. *Joyce le Symptôme*, escrito, *passim*.)

Querer el fin de la literatura... Porque ¿por qué Joyce publica su obra? Quería acabar con la literatura, nos dice Lacan. Quería despertarnos de la literatura y despertarla. Hay quizás aquí una identificación de Lacan con Joyce (la aludí antes), al menos, un punto común. "Que Joyce haya gozado al escribir *Finnegans Wake*, se intuye. Que lo haya publicado –debo esto a que se me lo ha hecho observar– deja perplejo, por que deja a toda la literatura en el aire (*sur le flan*). Despertarla, es reconocer como propio (*signer*) que quería el fin. Él corta el soplo del sueño, que arrastrará todavía un tiempo." (*Joyce le Symptôme*, escrito, páginas finales.)

Hasta el nacimiento del psicoanálisis, la literatura fue (y lo sigue siendo en varios ámbitos) una herramienta privilegiada para el conocimiento del hombre. Quizás se encuentre en esta idea, en este uso de la literatura –nada menos que el arte que toma por instrumento a la palabra en todas y en cada una de sus manifestaciones estéticas–, una última y sustraída razón de la elección de Joyce como objeto del seminario de Lacan. Pero, por diversas razones, no conviene explicitar esta cuestión (de hecho, el seminario no la menciona). Tampoco convenía al primer freudismo abundar en referencias literarias, porque Freud mismo toma el relevo. Y tal vez sea esta la razón de la relativamente escasa referencia de Freud a la literatura: "Ahora venimos nosotros". Pero la historia es otra en Lacan. El aire humanista de aquella herramienta no lo tienta demasiado. Lo espanta un poco. Sin embargo, si no hubiera suprimido esta idea, y con Joyce de por medio, sobre el escritorio, Lacan tenía el campo abierto para ligar el "instrumento literario" y el *sinthome*. Y adosarse así, aliarse, al propósito, al plan joyceano, ser su *pendant*. Uno deja a la Literatura *sur le flan*, el otro al Hombre.

IV. Vayamos a la ilación del seminario. La idea que va a orientarnos en la restitución de la ilación se halla en la página 64 del seminario: "El Otro del Otro real, es decir imposible, es la idea que tenemos del artificio, en tanto que es un hacer que nos escapa, es decir que desborda en mucho el goce que podemos obtener de él".

El seminario está compuesto por diez capítulos. Los primeros tres, que en la edición Seuil, con el establecimiento de Miller, se llaman *El espíritu de los nudos*, tratan precisamente ese tema. Un repaso sobre los nudos, que viene de los dos seminarios anteriores, el encuentro en Estados Unidos de Lacan con Chomsky, y su decepción, y el tema –que va a hilar todos estos capítulos del seminario, los diez capítulos– del Otro del Otro. El enganche, la suerte de simbiosis del síntoma con lo simbólico es uno

de los conceptos principales de este sector. Voy a citar la página 38 de esta primera parte: "A partir de Joyce abordaré el cuarto término en tanto que completa el nudo de lo imaginario, lo simbólico y de lo real. Todo el problema está allí, ¿cómo un arte puede apuntar de manera adivinatoria a sustancializar el *sinthome* en su consistencia, pero asimismo en su existencia y en su agujero? Ese cuarto término, del que he querido simplemente mostrarles hoy que es lo esencial del nudo borromeano, ¿cómo alguien ha podido apuntar por su arte a restituirlo como tal, al punto de aproximarla de tan cerca como sea posible?"

Estamos con esta cita en el proyecto de Lacan en este seminario: examinar el arte por el lado del síntoma, y en particular por el síntoma Joyce (y no "el caso Joyce"). Esto corrige, está destinado en parte a resituar, a revisar el modo de examen freudiano del arte, que transcurría por el lado del inconsciente. "(...) Sobre esta consistencia propia del síntoma yo trataré (de situar el arte)... Freud sentía claramente que era en el arte, en el artificio, que debía hallar el soporte de su teoría. Lo presentía claramente, pero no ha hecho más que presentirlo, puesto que cada vez que aproximaba una obra de arte, se hallaba fuera de la posibilidad de someter la obra misma o su autor a un análisis" (p. 249 de *Conclusions*).

Otra cita: "Volvamos al esquema del año pasado, en el centro del cual hay tres campos, de los cuales uno yo había notado J de A barrado, a leer goce del Otro barrado. ¿Qué quiere decir? Lo que quiere decir este Otro barrado es que no hay Otro del Otro, es que nada se opone a lo simbólico, lugar del Otro como tal. Desde entonces, no hay ya goce del Otro. J de A barrada, el goce del Otro del Otro, no es posible por la simple razón de que no hay." (*Le sinthome*, Seuil, pp. 55-56.)

Este lugar es precisamente, lo dije antes, el sitio de advenimiento del síntoma. Por eso más atrás leemos: "El término que tiene una relación privilegiada al síntoma es el inconsciente" (*ibid.* p. 54). Y asimismo: "Es en tanto que el síntoma se religa al inconsciente y que lo imaginario se liga a lo real que tenemos relación a algo de lo que surge el síntoma" (*ibid.* p. 55).

El síntoma, resulta claro, se liga a lo simbólico puesto que sustituye a la falta del Otro del Otro, la falta de término opuesto a lo simbólico, y especialmente la falta de partenaire.

Segundo sector del texto, capítulos 4 a 6, bajo el título *La pista de Joyce*. Aquí se trata del Otro del Otro en Joyce. Voy a leer algunos sectores del seminario para situar la cuestión.

–p. 64, cité ya la idea de Otro del Otro real como artificio y su relación con el arte y la creación literaria;

–p. 70, "Le *Portrait* termina por *la conciencia increada de mi raza* a propósito de la cual él (Joyce) invoca al *artificer* por excelencia que sería su padre, mientras que es él este *artificer*, es él quien sabe, quien sabe lo que tiene que hacer". Lacan le devuelve a Joyce lo que es de Joyce, por decirlo así;

–p. 74, "Respecto de su mujer (Joyce) tiene los sentimientos de una madre. Cree llevarla en su vientre". Si el partenaire es el Otro del Otro (trucado, inventado, forzado), aquí se ve claramente que Joyce se sustituye a él. Con esto y algunas otras observaciones del mismo estilo comienzan los problemas para situar a Joyce como alguien que puede dar cuenta del nudo con su arte. Entramos en el terreno de la locura;

–p. 79, "Planteo la cuestión a Jacques Aubert. ¿No hay en los escritos de Joyce lo que yo llamaría la sospecha de que es o se toma él mismo por lo que se llama en su lengua un *redeemer*, un redentor?";

–p. 80, "El artista no es el redentor, es Dios mismo como hacedor";

–p. 84, “El guante dado vuelta es Nora. (...) Cada vez que le viene un niño (*raboule un gosse*) empieza el drama”. Se rompe la especularidad, aparece el punto negro, el botón del otro lado del guante.

Aquí empieza, si se quiere verlo así, el carácter dramático, teatral del seminario. El conflicto que se desarrolla. O bien, el síntoma suple a la falta de Otro del Otro, al agujero sobre el que decíamos que hace que a lo simbólico nada se oponga; o bien Joyce era el Otro del Otro, y no se trata ya de suplir, sino de locura. Es lo que anticipamos, se puede prever un poco, en la lectura del título del seminario: *Joyce le sinthome*. El nombre de Joyce como *sinthome*. Joyce podría haber “zafado” de ser “Joyce” (Joyce y el nombre del goce, el síntoma), y entonces estaría en condiciones de dar cuenta del nudo. Pero esto no parece haber ocurrido.

El tercer sector, *La invención de lo real*, se ocupa del Otro del Otro en el psicoanálisis. Cómo se sale de ahí. Y la salida es por la verificación fálica. Si se produce un falso agujero (un real falso y que adquiere algún sentido) entre lo simbólico y el síntoma, atravesarle una recta infinita lo transforma en agujero verdadero (cf., esp. p. 118). Hace nudo borromeano. Alcanzamos así la ilación provisoria que había propuesto para dar publicidad a esta charla. La ilación del seminario por el lado fálico y la verificación que produce sobre el falso agujero que hace de real. No obstante, la ilación principal es la que atañe al Otro del Otro, que recorre todo.

Señalo que no hay ninguna contradicción entre el síntoma como cuarto nudo y esta idea de presentar al síntoma únicamente ligado a lo simbólico. Es el mismo concepto.

Voy a leer la p. 136: “El psicoanalista es una ayuda de la que se puede decir que es una inversión de los términos del *Génesis*, puesto que además el Otro del Otro es lo que acabo de definir hace un momento como ese pequeño agujero. Que ese pequeño agujero pueda proveer por sí solo una ayuda, es justamente en esto que la hipótesis del inconsciente tiene su soporte. La hipótesis del inconsciente no puede sostenerse más que al suponer al Nombre del padre. Suponer el Nombre del Padre, en verdad, es [suponer a] Dios. Es en esto que el psicoanálisis de triunfar prueba que uno puede librarse del Nombre del Padre. Uno se puede librar de él, a condición de servirse de él”.

Son los mismos términos que se encuentran hacia el final del seminario XXI. Se trata del ateísmo no militante, sutil, extremo, de Lacan. Un ateísmo a la Diderot.

Aclaremos los valores del Otro del Otro: Dios, el Padre, el La barrado, el artificio del artista, el partenaire.

En el capítulo 10, la conclusión –*Pour conclure*, dice este cuarto sector–, hallamos una confesión, p. 143: “He tratado, en suma, de forzar las cosas, Joyce no tenía, en efecto, ninguna especie de idea del nudo borromeano”. Lacan, durante parte del seminario, y en algunos escritos periféricos y paralelos, no entiende, por ejemplo, por qué con la esfera y la cruz, que resultan elementos muy presentes en *Finnegans Wake*, Joyce no arma un nudo borromeano, no nos provee su idea, su concepto. En cierto sentido, si Joyce sale en algún momento del *Ulises* es con el esquema Linatti. Pero esto no basta. Se trata más que nada de un recurso de escritor, de una guía. Se trata de referencias, sobre todo alusivas, a *La Odisea*. Estas referencias son de orientación y encuadre.

Lacan atribuye al Ego de Joyce el funcionamiento particular del síntoma. El Ego toma función de escritura. Pero, en la p. 152, donde hallamos el dibujo del nudo que corresponde a ese Ego corrector de Joyce, el anudamiento no es ya borromeano. Dos de los círculos están anudados de manera olímpica. Uno pasa por dentro del otro. Todo esto toma en el texto de Lacan apoyatura en algunas anécdotas relatadas por Joyce. Una de ellas cuenta una paliza que recibe y a consecuencia de la cual siente

que la piel se le separa del cuerpo. Otra refiere a la ciudad de Cork. Una persona muestra a Joyce una postal de esa ciudad, y Joyce dice: "Sí, es Cork. Piel".

Así Lacan explica la relación de Joyce con la escritura: la piel, el cuerpo que se dispara solo. Pero aquí las cosas ya no marchan del todo bien. Después de la confesión de Lacan, el final del seminario XXIII nos presenta un remate un poquito audaz y rápido (otro tanto decía Poe, volviendo a él, de su cuento sobre el Maelstrom: debió entregarlo demasiado pronto y no pudo darle un final adecuado), con una solución ajena a la mecánica de los nudos. Es por lo menos raro. Todo este capítulo décimo debemos revisarlo.

Si miramos ahora de nuevo el desarrollo del seminario, vemos que presenta un despliegue, para decirlo con una metáfora teatral, dramático (lo decía antes). Desarrolla un conflicto: si Joyce puede dar cuenta o no del nudo borromeano a partir del artificio del *sinthome*, del modo particular, altamente singular, mediante el cual el artista suple al Otro del Otro, al partenaire, con su *savoir-faire*.

A esta cuestión, para complicar aun más la lectura del seminario, se suma la investigación incipiente sobre los nudos, de la que participan varios matemáticos, topólogos, y que se va intercalando en el desarrollo, y, ocasionalmente, cortando el hilo de la lectura, la prosecución de la demostración. En fin, no es fácil.

Soury y Thome, los topólogos en cuestión, ponen lo suyo; y Jacques Aubert, joyceano afamado, también interviene en el desarrollo. Hay muchas voces, una polifonía del relato, para seguir con la metáfora del teatro y llevarla a la novela.

Igualmente, y pesar de todo, volviendo a las cuatro etapas que había indicado antes siguiendo la distribución misma que propuso Miller en el *établi*, el seminario tiene una ilación.

Esta ilación la encontramos en que el Otro del Otro real es la idea que tenemos del artificio, del oficio y la producción del artista. El primer sector del seminario se ocupa entonces de esta definición, de la relación entre el Otro del Otro y el arte; el segundo, opera con el mismo concepto sobre la obra de Joyce; y el tercero, vuelve al tema en el psicoanálisis: ¿cómo se desbarata el síntoma? Cómo opera el Otro del Otro en el psicoanálisis: nos libramos de él, sirviéndonos de él. Y si el síntoma estaba aferrado a esta falta de partenaire, que hace a la sustancia del Otro del Otro, se entiende que desaparezca.

Insisto en una cuestión. La dificultad para demostrar lo que Lacan quiere hallar, que Joyce tiene una idea del nudo, se basa en lo siguiente: o bien, Joyce suple con su arte el artificio, y consigue obtener un partenaire "trucado" y producido por su *savoir-faire*, para decirlo como Lacan; o bien, él mismo suple al Otro del Otro. Y, entonces, estaba loco –para decirlo directamente–. Y en tal caso podríamos decir que aunque "supiera que las mujeres eran su canción", hay varios elementos que justifican la pregunta de Lacan por la locura de Joyce. Su relación entre telépata emisor y receptor con su hija Lucía, esquizofrénica (sobre el que existe un testimonio de Jung, que dice a Joyce que si bien él podía estar loco, y oír mentalmente a su hija, era Joyce, y eso cambiaba todo). La cuestión de retomar las andaduras del falso Cristo (que lleva a un diálogo con Aubert, quien finalmente asiente al hecho de que efectivamente existen elementos en la obra de Joyce que van en esa dirección). La creación literaria a la que se entrega Joyce, años y años, de un libro incomprendible y que, por si fuera poco, destruye parcialmente la identidad fonatoria del inglés. Y que haríamos mejor en tomar como una actividad maníaca que como un brote paranoico, un momento fecundo. Creo que ese sería el diagnóstico de Lacan, si hubiera arriesgado uno: manía. Lacan desliza ese diagnóstico, casi lo dice con todas las letras (cf., p. 12 del seminario). Y, quizás el más importante de todos, el menos visible en primera instancia (suerte de carta robada): el título del seminario, *Joyce le sinthome*, que comenté al principio de la charla. Una cosa es la imbricación del nombre propio en el síntoma (muy conocida en

la clínica, no necesito insistir) y otra cosa es que el nombre propio sea un síntoma. En este último caso, uno puede preguntarse si Joyce creía que era Joyce, por ejemplo. Y de la respuesta a esta pregunta depende todo.

A pesar del personaje claramente obsesivo que escribe a Nora Barnacle, a pesar del Joyce que habla en aquellas cartas de los pedos y las heces, que introduce valores propios de la neurosis obsesiva en esta correspondencia, la hipótesis de Lacan sobre la locura de Joyce se justifica; no tiene nada de forzada.

La diferencia, para poner todo esto en otro lenguaje, es entre creer en ella y creer allí. O entre “creer en algo” (la mujer, para el caso, o el Otro del Otro) y “creer desde allí mismo”, creer que uno está allí, y estar tomado.

El título del seminario en cierta forma y desde el inicio obstaculiza el cierre de la investigación –aunque no lo impida directamente–, puesto que ya contiene la idea contraria a la del artista que suple con su arte y nos enseña a desbaratar la verdad del síntoma.

Cito un párrafo del escrito *Joyce le Symptôme*: “Joyce no se toma por mujer en la ocasión más que al realizarse (*s'accomplir*) en tanto que síntoma. Idea bien orientada, aunque fallada (*ratée*) en su caída. ¡Yo diría que es sintomatología!” Hay, y es obvio señalarlo, un *pousse-à-la-femme*.

V. Pasemos al tema de la existencia y el argumento. ¿Por qué le interesa esto a Lacan ahora? Con este “ahora” me refiero al año en que se ocupa de Joyce. Desde la *Letra* 18 –estos textos son documentos de circulación interna de la EFP– empiezan a verse los problemas que trae el dispositivo del pase. Y hasta la finalización de la publicación de las *Letras* esto continúa. No llega inicialmente a tomar estado público. Aparece sobre todo como problema interno, institucional.

Voy a citar un fragmento de la *Letra* 23: “He querido tener testimonios, naturalmente no he obtenido ninguno de los testimonios de cómo eso se producía [cuál es el truco del analista para desbaratar el síntoma, más allá del bla-bla-bla corriente]. Bien entendido, este pase es un fracaso completo” (p. 181).

Lacan, en efecto, buscaba en los testimonios de pase cuál era el truco que permitía que un analista curara una neurosis: cómo se levanta, cómo se hace para cesar un síntoma. No lo encuentra por ningún lado.

Esto lleva, se sabe, a la disolución de la escuela, pocos años después de la fecha de la *Letra* que citaba, en 1981. En la disolución el que “pasa” es Lacan. Pasa de su propia película. Sale de ella. Y lo dice.

Lacan quería hallar la existencia *du psychanalyste*. El punto de existencia del analista. Y en gran medida es a esto a lo que responde la exploración de los nudos. “La existencia (...) consiste en esto: que hay nudo. (...) Esta cadena borromeana me ha sido impuesta por la existencia de la histérica, macho o hembra, bien entendido. (...) Debemos admitir que existe... *du parlêtre*”. (Cf. *De James Joyce como symptôme*, conferencia en Niza, 24 de enero de 1976.) Esta conferencia se encuentra entre las lecciones cuarta y quinta del seminario XXIII, y orienta ciertamente sobre el punto del qué se trataba, además de Joyce y del síntoma, o de Joyce-el-síntoma.

El nudo borromeano, para decirlo rápidamente, provee un argumento ajeno al film. Quizá con esta construcción, con la teoría del nudo, también se trate de una simplificación o suerte de resumen, de precipitado de la obra de Lacan. Pero lo esencial es que el nudo muestra la película desde afuera. Con el nudo estamos en cierta forma viendo al psicoanálisis “desde el otro lado del alambrado”. De ahí la dificultad, hasta el momento, para situarlo en la obra de Lacan: parte de nuestra película propia –para muchos de nosotros Lacan es como un viejo vecino amable al que podemos golpearle la puerta para pedirle prestado un libro (*Comment j'ai écrit certain de mes livres*, de Raymond Roussel, por ejemplo)–, “la casita Lacan”. Si hasta

este momento de la historia del Seminario, Lacan iba cambiando terminología, niveles de análisis, para que los analistas no transformaran en puro concepto su enseñanza, o para que no retrajeran el inconsciente al terreno del sentido, ahora, con los nudos, la apuesta adquiere una radicalidad extrema.

Este sitio, el del otro lado del alambrado, es el que debería adquirir el analista para ser nominado como A.E. Para ser analista tendría que tener acceso a su vida, a la vida en general, al "mundo", y especialmente a su análisis personal, como una novela o un film, y, desde entonces, y para esto, tendría que disponer del argumento externo, de una especie de glosa que tiene poco que ver con la novela o la película, una argamasa ajena, pero que interviene en su construcción sin intervenir en su sentido, su relato, su desarrollo. He allí la existencia. Recordemos, en este punto, el hiato, la rajadura, que permite el acceso a lo real a través del número. Esta *béance* debería ser aprehendida, vislumbrada en el propio análisis. Y si esto ocurre, el mundo ya no es el que nos representamos.

¿Por qué tendría el nudo la propiedad de permitirnos ver la pantalla en blanco? ¿Por qué el nudo es el intento de Lacan de que su Escuela despierte? Porque, y al menos en parte es esta la razón, el nudo no trabaja con la representación (el sueño del Universal, como se expresaba Lacan) sino con agujeros. Si comparamos el nudo con el fantasma, vemos que en el segundo la separación del objeto abastece la falta de significante que adolece el sujeto en el deseo, cubre el intersticio significante, cubre la A barrada, permite que el sujeto se produzca como significante elidido, etc.; en cambio, en el nudo no se trata, por ejemplo, del objeto separado del cuerpo, sino del agujero corporal, del lado de acá: el goce fálico, y aun del cuerpo concebido básicamente como agujero. Otro tanto ocurre con los otros dos registros. En lo simbólico ya no se trata de la letra, de la escritura, de lo que puede suplir al mentalenguaje, o de cómo funciona el objeto (a) para sustituir al significante faltante de la cópula, o de la fórmula de representación del sujeto y el trabajo de la significación, sino del Goce del Otro. Lo real, finalmente, expulsa el sentido, nos obliga a suponer, a rellenarlo, a inventar. Se entiende, entonces, por qué Lacan insiste tanto en que el nudo borromeano no es un modelo. Un modelo representa.

En muchos aspectos, estamos en un revés del fantasma y la representación, a saber, nuestro sueño, el sueño de todos, el sueño que soñamos despiertos. Para este punto, recomiendo la lectura, para aproximarse a este tema, de *Le rêve d'Aristote*, en *Bulletin de l'Association freudienne internationale*, nº 86, París, 2000, p. 1.

Ahora bien, ¿qué es esta cosa argumental y ajena? ¿De qué se trata? Esta cosa argumental, esta existencia del nudo, es lo que *la distancia entre la lengua y la lógica* nos permite aprehender, es *lo real ubicado en el lugar de la fórmula*. Y digo fórmula en el sentido científico, en el sentido de la fórmula de gravitación de Newton que citaba antes. Es, asimismo y en una de sus facetas, el objeto (a). Si hemos salido de la película, nosotros analistas, si ya no estamos capturados por ella, allí está el objeto. Mientras la película se proyecta formamos parte del objeto.

—"Estuve gran parte de mi vida atado a distintas tetas (la misma teta)" —podría decir alguien que bebía en los intervalos del significante (el ejemplo es de Lacan).

El seminario XXIII no tiene nada de esotérico. Es un seminario relativamente científico. Y quizás toda la serie de seminarios sobre nudos sean los más "científicos" de la obra de Lacan. En parte digo esto porque la ELP hace unos años atrás, y después de haber tomado durante mucho tiempo a los registros como el nuevo paradigma del psicoanálisis (ibasados en Thomas Kuhn, hay que decirlo!), decide que son más o menos incomprensibles, que no se entienden. Y, en un principio, la ELP se reorienta hacia el seminario XII, en parte por su título anterior, luego cambiado, *Posiciones subjetivas del ser*. En ese momento se pone de moda nuevamente Etienne Gilson, *El Ser y los filósofos*, *El ser y la esencia*, etc. Quiero decir se vuelve al tema del ser. La

situación comporta alguna soberbia. Sería preferible decir, más humildemente, que uno no entiende.

Por otro lado, en el mismo seminario XXIII, Miller coquetea un poco con Phillippe Sollers. Este novelista compara a Lacan con Melchissédech, en su novela *Paradis*. Habla del contexto esotérico de esos años, de los años del *Sintheome*. Se habla también de la Cábala, de algunas otras cuestiones y autores ligados al esoterismo. Miller escribe: "¿Hay tales secretos en *Le Sintheome*? No es imposible sostenerlo. ¿Quién creerá por ejemplo que es verdaderamente por azar que Sollers escriba en la segunda mitad de los años 1970, es decir precisamente durante los últimos años de Lacan, su *Paradis*?" (p. 242).

Finalmente, ni de un lado ni de otro, Miller termina el comentario aludiendo a la "folisophie", la sabiduría joyceana (p. 243).

El seminario XXIII, insisto, es un seminario, que si hay que etiquetarlo, es más bien científico, a la Koyré; carece por completo de toda cuestión esotérica. Lacan pensaba por ejemplo que las prácticas iniciáticas formaban parte de la debilidad mental. La filosofía misma, para Lacan, era hasta cierto punto una forma de debilidad mental. ¡Ni qué decir de una filosofía esotérica!

VI. Para concluir: el nudo borromeano más allá de todo este desarrollo engoroso, joyceano, nos deja ante la pregunta más elemental e ingenua que podemos hacernos los practicantes del psicoanálisis: ¿por qué un juego de palabras lleva a la sexualidad?

A PRÓPOSITO DEL SÍNTOMA

El síntoma se sustituye al sujeto tal como si pusiéramos tres puntos en su lugar en una frase gramatical: "Todo... es mortal", para tomar un clásico (que reaparecerá a continuación).

Esto quiere decir que el síntoma, que es metáfora del sujeto, lo metaforiza, y al tomar su lugar, lo desplaza. Es por esto que remite al retorno de lo reprimido y, obviamente, desde allí se liga a la letra.

Digámoslo de otro modo, el síntoma representa que el sujeto es un significante elidido, tachado, vale decir, un intervalo, una falta. Al representar este punto, el síntoma genera un doble movimiento: hace visible y oculta a la vez la desposesión subjetiva. La representación sintomática es, pues, paradójica, y no puede evitar serlo. Además, se deduce que el sujeto no puede aferrarse a él para capturar su división, la elisión significante. Freud diría que el síntoma es un cuerpo extraño.

Veámoslo todavía en otros términos, en el nudo borromeo el cuarto círculo al reanudar simbólico, imaginario y real, representa al nudo (a lo real). La equivalencia entre una más antigua definición de síntoma y la del nudo se obtiene fácilmente (1).

Si la función del síntoma no fuera esta, pensando ahora las cosas por el absurdo, no se podría explicar por qué exige a la transferencia para efectuarse y ser eventualmente disuelto. La transferencia supone al sujeto, como sabemos, que justamente el síntoma desplaza, dejándolo fuera de juego.

Debido a estas cuestiones, Lacan considera que el hombre es el síntoma privilegiado –el *sinthomme*–, puesto que "representa" al sujeto, toma su lugar.

Desde aquí puede entenderse por qué Lacan ubica la invención del síntoma en Marx, y a la vez plantea un cuestionamiento del estatuto que este le dio. El capitalismo, según Marx, al realizar la desposesión del hombre provee efectos benéficos que no se hallaban en el feudalismo. Al reducir a nada al hombre lo transforma en el Mesías del futuro. La relación de esto con una fe en el hombre, dice Lacan, es irrefutable. (Cf. *Ornicar?* nº 4, p. 106.) Vemos en juego la dimensión del síntoma (el hombre proletario, el síntoma social) y la del sujeto (la desposesión, la elisión del significante)(2).

Subrayemos que la oposición que emplea Lacan en estos textos no es común en su enseñanza: individual/social. En el sujeto, en el sentido lacaniano, caben todos los sujetos que uno quiera. De ahí que, como al azar, la distinción suene un tanto sintomática.

Notas

1.- La lectura de algún sector del seminario X nos tienta a leer una escritura del síntoma: (a) losange \$. Sin embargo, nunca fue desarrollada por Lacan.

2.- Otra opinión, en *Lacan, pasador de Marx*, Pierre Bruno (ed. S&P, Barcelona, 2012, especialmente pp. 336 y 337). Bruno, por ejemplo, escribe: "El proletario es el único síntoma social, anticipa Lacan en *"La tercera"*. Cómo entender esto sino por el hecho de que, siendo el proletario el hombre despojado de todo –*hombre sin cualidad*–, es *identificable al sujeto* en tanto falta-de-gozar..." (el segundo subrayado es mío).

Bruno cita en la página siguiente (337) la lección del 18 de febrero de 1975 del seminario XXII: "Si no hacemos del hombre algo –sea lo que fuese– que vehicula un *síntoma* ideal, si lo determinamos en cambio en cada caso a partir de su inconsciente y de la forma en la que goza, el síntoma se queda en el mismo lugar en el que Marx lo ha situado pero toma otro sentido..." (el subrayado es mío.) Diversas versiones del seminario y la revista *Ornicar?* nº 4 dicen "futuro ideal" y no "síntoma ideal". (Habría que revisar si no hay aquí un error de traducción.) La distinción es importante puesto que si el hombre transportara consigo un síntoma ideal, la posición de Marx sería equivalente a la de Lacan, y este no tendría nada que objetarle.

EL NUDO: MENOS UNO*

¿Cómo llega Lacan al nudo borromeo? Si el goce del Otro es el tema de *Encore* es porque no existiendo significante que designe al sujeto en el sexo, el partenaire es un cuerpo (no ofrece signo ninguno y ya se sabe lo que sostenía Lacan del amor). Antes, la separación del goce fálico –...*Ou pire* se desarrolla enteramente entre el cero y el Uno, su demostración radica en ese pasaje– designa al partenaire masculino. Se comprende entonces el alcance del *semblant*: la máscara ubica al cuerpo más allá. Es lo que abastece el problema de la forclusión del goce sexual.

Excluido el sexo con la función del grupo combinatorio (tarea de los primeros trece seminarios, completada en el XIV y el XV con el acto) y situada la función de tapón de las fórmulas de la sexuación, a saber, la diferencia de los sexos, quedaba por abordar el goce, a secas.

Digámoslo directamente, *la falta de suposición del sujeto* (el nudo mismo) *implica que haya el menos uno*, es decir el Otro. El Otro es el conjunto de todos los significantes menos uno. Desde entonces podemos decir tanto que se define por ser el lugar de la combinatoria significante como que lo define aquel que falta. La estructura es la misma. Y es esto lo que hace a la deriva de la lengua.

El sujeto, esa S elidida (y por buenas razones) viene al lugar del significante faltante. Allí radica su suposición ante el Otro sexual.

Este significante que nos designaría en el sexo es el que cada uno de los unos que componen el nudo hace faltar. No hay Otro para ese uno. El nudo es en este punto equiparable al significante de la falta del Otro, la estructura misma (puesto que la estructura en buen lacanismo es la forclusión del sexo).

El nudo interroga, pues, el goce, es decir, lo real. Demuestra que no hay otro goce que el de lo real.

En el nudo desfilan desde entonces el número (que es quizá el único residuo de la relación sexual¹), la lengua que inscribe la no relación (porque el lenguaje puede significar lo que se le antoje) y, no hay que perderlo de vista, el vacío de los nudos. La falta de contenido de cada uno de los círculos (de los toros) es particularmente apta para recordarnos que cada etapa de la enseñanza de Lacan fue coaptada por el sentido. La apuesta del nudo para que esto no ocurra de nuevo es radical. Y, de hecho, ofrecen aun hoy, treinta y tantos años después de la conclusión del Seminario, una dificultad extraordinaria. (La ELP, recordémoslo sin maldad, dejó en ese punto. La AMP tampoco acierta con ellos: el nombre de uno de sus últimos congresos da la pauta de su desorientación.)

Se ve así, además, por dónde el amor y la lógica copulan lúdicamente. En una conferencia, cuya grabación se perdió, Lacan abordó ese tema. Y aludiéndolo, en el seminario XXI, decía: "Veo allí la enormidad de lo que mi discurso sostiene". La lógica (ciencia de lo real) y el amor (lo que se inventa, nuestra suposición y también la transferencia) se conjugan. Lo real obliga a suponer.

Notas

1.- La inexistencia de relación sexual deja un residuo, una suerte de precipitado, que refiere al número. "A la inaccesibilidad de una relación (se debe que) se encadene la intrusión de esta parte por lo menos del resto de lo real que nos es dado en el número". (En *Letra* n° 15, p. 75.)

* En revista *Imago Agenda* 180, abril-mayo de 2014, p. 54. Nuestro agradecimiento a Letra Viva Ed., a Leandro y Alberto.

EL NUDO Y LO REAL

Un primer vistazo al nudo borromeano muestra que los elementos que lo componen, simultáneamente, están y no están relacionados. La unidad del nudo se sostiene en una afirmación contradictoria: hay relación sexual y no hay relación sexual.(1)

Desde entonces, se entiende que el nudo no sea un modelo tanto como el hecho de que Lacan lo defina como “escritura de lo real”. A esta altura de la enseñanza ya no interesa si lo que se desarrolla teóricamente es verdadero o falso. Interesa si cierne o no un real, un fragmento de real. Los nudos en ese aspecto preciso ocupan el lugar de una fórmula. El nudo es una escobilla –que Lacan ha buscado siempre, al menos desde su estadio del espejo, con obstinación– que busca barrer casi todo, si no todo.

Se ve, asimismo, por qué el padre está presente en los seminarios XXI, XXII y XXIII. En el primero desde su título mismo. En el segundo recordemos que R, S e I son los nombres del padre. En el tercero es el *sinthome*. En efecto, si damos figura al imposible que ciernen los nudos se nos presenta el padre real, la *père-version*, como decía Lacan.

Brevemente, en el nudo se puede decir que sí y que no a existencia de la relación sexual. Si aceptamos que un Uno agujereado resume las fórmulas de la sexuación (no hay relación porque hombre y mujer son la misma cara de la moneda), se ve por qué la enseñanza de Lacan conduce al nudo. (En este movimiento hay que ubicar el trabajo del Uno, y la lengua como pulsión.)(2)

Notas

1.- El mismo “efecto” ya aparece en desarrollos más antiguos de Lacan. El grafo del deseo en su célula elemental hace imposible imaginar el cruzamiento doble y simultáneo de las dos líneas. Introduce, pues, un irrepresentable.

2.- Para otra opinión, cf. *El no-todo de Lacan*, Guy Le Gaufey, ed. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2011, p. 197. Le Gaufey escribe: “Bastante imperceptiblemente, entre 1972 y 1975, Lacan realiza un desplazamiento de la negación sobre la relación sexual, pasando de “no hay relación” a “hay una no-relación”, de la inexistencia de tal relación a la existencia de tal no-relación.” En nuestra perspectiva, la observación no es tanto incorrecta (acierta una de las dimensiones en juego) como parcial. Las conclusiones que siguen en el texto deben, por tanto, ser revisadas.

OTRA VEZ SOBRE EL NUDO BORROMEO

El objeto del psicoanálisis, dice Lacan, es el *plus de gozar*: "Es la óptica, en fin, que se desprende de lo que he tratado de mostrar: la referencia del discurso analítico es propiamente hablando el goce, y no cualquiera, el *plus de gozar*." (Cf. conferencia de Lacan en la Escuela Belga de Psicoanálisis (14-10-72)). Un error muy frecuente en la *dóxa* lacaniana consiste en multiplicar los goces. Una simple mirada a *La troisième* nos permite observar que los goces empalman con el *plus de jouir*, ubicado en el centro del nudo. Pero estos goces no son previos al *plus de gozar*, resultan de él.⁽¹⁾ En caso contrario, si simplemente estos goces (el goce fálico y el goce del Otro) convergieran con el (a), el campo del goce sería la referencia del psicoanálisis. Es cierto que estos goces empalman, pero *después*. Una vez que el goce se ha vaciado y el conjunto vacío (la nada de goce, para traducir el *plus de jouir* en una de sus acepciones) campea.

En este preciso sentido, el nudo no es otra cosa que la castración, y en esto radica su sentido más pleno. Lo real, el cuerpo y el lenguaje –tal como en *Proposición* donde hallamos los registros en la extensión: los puntos de dispersión– resultan *a posteriori* de la forclusión del sexo. (Solo entonces se producen sus campos intermedios.) Esto es lo que no se ha comprendido y desencamina toda la lectura de Lacan.

¡Hay un agujero! –vociferaba Lacan, mientras exponía sus nudos.

El nudo es una mostración –quizá a esa altura del seminario habría que decir desesperada– de la castración y, por la misma razón, del objeto del psicoanálisis.

No hay un último Lacan. Los pasos previos del Seminario confluyen en el nudo. Baste pensar que en los discursos tanto como en las fórmulas de la sexuación todo gira sobre la función de tapón. Son desarrollos que el *plus de gozar* sintetiza y encabeza.

Notas

1.- Para otra opinión, véase la presentación –*El inconsciente y el cuerpo hablante*, de Jacques-Alain Miller– al X Congreso de la AMP. Por ejemplo allí leemos: "El parlêtre se las tiene (que ver) con su cuerpo en tanto que imaginario, como se las tiene (que ver) con lo simbólico. Y el tercer término, lo real, es el complejo o el implexo (*sic*) de los otros dos. El cuerpo hablante, con sus dos goces, goce de la palabra y goce del cuerpo, uno que conduce al escabel, otro que sostiene el sinthome. Hay en el parlêtre al mismo tiempo goce del cuerpo y goce que se deporta fuera del cuerpo, goce de la palabra que Lacan identifica, con audacia y con lógica, con el goce fálico..."

De esta presentación debería revisarse la referencia que Miller hace al síntoma como acontecimiento del cuerpo. Esta cita se encuentra en *Joyce le symptome*, un denso artículo de Lacan que no permite extraer las consecuencias que se hallan en el texto de Miller. Si el acontecimiento corporal fuera otro tipo de síntoma, Lacan no podría en la continuación del texto seguir su desarrollo abordando el síntoma histérico (que no comporta cuerpo a cuerpo). El seminario XXIII también refuta la oposición binaria de Miller. Joyce hace su escabel con palabras, con su obra, pero anuda con su Ego (su cuerpo).

EL TÍTULO DEL SEMINARIO XXIV

L'insu que sait de l'une-bévue s'aile á mourre, tal el título.

Observemos, para comenzar, que juega sobre dos paradojas: *l'insu que sait* (lo ignorado que sabe o lo no sabido que sabe) es una; *l'une-bévue s'aile á mourre* (el uno-equívoco, el defecto de unidad, o el un-equívoco –no solo el lapsus, las formaciones del inconsciente en general, precisa Lacan– se ala de murra = se unifica), es la otra. El juego de la murra del que se trata en este seminario no es el homónimo que Lacan deduce de otro título, *Lol V. Stein* (papel, tijera, piedra) de Marguerite Duras. En este se trata de la coincidencia de un cierto número de dedos entre dos jugadores. Así, el un-equívoco (el lapsus, por ejemplo, supone dos términos, no es uno como se quiere) se identifica a un conjunto de números. La idea es tomar los dedos de la mano como un ala, por tanto hacerlos uno. La unidad de lo múltiple, y el tema de género (las identificaciones sexuales y el género gramatical) están entonces en la mira.

Se trataría hasta cierto punto de hacer uno con lo irrepresentable o lo imposible o la paradoja, y esto se encuentra al menos parcialmente desarrollado en el seminario.

Volviendo al título, podríamos traducir: *Lo ignorado que sabe el inconsciente (Unbewusste) es la murra* (el amor, por homofonía entre *mourre* y *amour*). O bien, *Lo no sabido que el falso uno sabe se ala de murra*. Recordemos que *une-bévue*, en la óptica de Lacan, traduce el alemán *Unbewusste*. Ahora el juego de palabras es joyceano, entre lenguas. El inconsciente se liga al amor (vía la murra).

En francés tendríamos: *L'insu que sait de l'Unbewusst s'aile á mourre* y *L'insu que sait de l'une-bévue c'est l'amour*. En cuanto al *de*, Lacan señala que se trata de un partitivo, no se traduce al castellano.

Dejamos de lado las homofonías entre *celle* (pronombre demostrativo) y *s'aile*, así como *selle* (excremento y silla de montar), que parecen no venir al caso.

Señalemos al pasar que al hacer uno, consciente e inconsciente se integran. Este tema aparece varias veces en el curso del seminario. Para Lacan, desde la primera lección se trata de ir más lejos que el inconsciente freudiano.

Sibony, en Montpellier, considera otras posibilidades para el título de Lacan:

–*L'insucces de l'Unbewusst c'est l'amour* (El fracaso del *Unbewusst* es el amor);

–*L'un sut que c'est d'une bévue que c'est l'amour* (El uno supo que es por una equivocación que hay amor).

Insucces es relativamente homófono de *insu que sait*. *L'un sut* hace homofonía con *L'insu*.

La traducción conceptual y más simple del nombre del seminario XXIV, según creo, es la siguiente: *El saber inconsciente es el amor*. Pierde todos los juegos de palabras que están en danza –que son finalmente intraducibles (salvo agregados en una extensa nota al pie del título, y esto no podría transcribirse en la portada de la edición)–, pero presenta el concepto central.

AGUJEROS “PERIFÉRICOS”⁽¹⁾

Emabajadas. Vayamos en busca de una imagen. Cuando Lacan se identifica con Poncio Pilatos, la referencia literaria que presenta es provista por Paul Claudel⁽²⁾. Son los ídolos cuyo vientre revienta al paso de aquel que realizó la pregunta por la verdad. Esta no admite su presencia. El sexo destripa a los analistas cuando Lacan merodea por allí. Los ídolos muestran ser alcancías. En *Lugar, origen y fin de mi enseñanza*, se nos advierte que la sexualidad hace agujero en el campo de la verdad. Un poco más adelante y reforzando la idea, el texto vuelve sobre el carácter extraterritorial del psicoanálisis. Pero aquí este término –proviene de la esfera diplomática y el Derecho Internacional; fue utilizado antiguamente en *Écrits* y retomado luego en *Proposición*– indica de qué se trata y con qué se enfrenta la práctica analítica. Y no únicamente de cómo se sitúa el psicoanálisis respecto de la ciencia, y particularmente de las ciencias humanas⁽³⁾.

Despejemos un error teórico frecuente. La función del Falo consiste en designar la diferencia de los sexos y lo hace, se sabe, de un modo inadecuado. Pero los sexos no se reparten en modo alguno sobre una diferencia de base, sobre las que las demás tomarían asiento y función. La significación del Falo no puede confundirse con lo real. *El antiedipo* proporciona un contraejemplo ilustrativo. Este libro de Deleuze y Guattari, cuya crítica a Lacan se encuentra parcialmente inspirada en un viejo artículo de Serge Leclaire, *La réalité du désir*, supone que el Falo es un significante trascendente y despótico, sin atender a la imposibilidad, a lo real en juego. Se trata de otro error común. El Falo designa la suplencia del sentido a la no-relación –hay dos niveles en juego que no deben confundirse–: los que tienen y las que no tienen (y, por eso, son). Un significante y su negación distribuyen los sexos. No nos hallamos frente a una oposición significante primordial que tomaría el lugar de la ausencia de relación sexual. Y esto porque por muy primordial que se la piense y quiera, el hecho de que sea una oposición la ubica en el terreno de la verdad. Respecto de la línea ecuatorial de la verdad, el sexo no está al Norte ni al Sur. Irrumpe en nuestro mundo y lo perfora.

La estructura de *Lugar, origen y fin...* se ordena en función, precisamente, de tres agujeros: el lugar es el agujero del sexo, el origen el agujero del lenguaje, y el fin remite al agujero del análisis (la formación de analistas tanto como la castración). Que el sexo perfore el campo de la verdad puede desplegarse en dos direcciones; o mejor, en una sola dirección de doble circulación. Una, que ya mencionamos, es la extraterritorialidad. En este caso, la sexualidad permanece afuera, opaca. Otra, la sorpresa: lo sexual irrumpre inesperadamente. Si quisiéramos hacer una erótica desde el psicoanálisis –es poco aconsejable, pero se ha intentado– tendríamos que atender a estos límites. Una erótica psicoanalítica, o bien no es formulable o bien cambia cada tanto, sorpresivamente. Y, por supuesto, ambas cosas juntas. Toda la reflexión identitaria y las cuestiones de género, a la que se plegó un sector del psicoanálisis actualmente, se ubica en el terreno de la suplencia del sentido. Puede criticarse con facilidad con solo leer correctamente las fórmulas de la sexuación en *L'étourdit*. Por lo demás, la ausencia de iniciación que comporta la no-relación, o la opacidad con la que se encuentra el sujeto en el acto sexual, bastan para refutar la idea. El amor de transferencia nos indica que el psicoanálisis transcurre en el terreno del sentido y discurre sobre la imposibilidad que se produce allí. Desde una erótica psicoanalítica ya no es posible mantener la distinción entre imposibilidad y prohibición, entre lo real y el supuesto.

El sentido sustituye a lo sexual (que falta). En otro plano de la teoría, y es algo que permite leer más cómoda y seriamente la construcción de los cuatro discursos, *la estructura ofrece siempre un agujero en alguna parte*. Esta reflexión se halla en

Conferencia en la escuela belga de psicoanálisis. Va de la mano con el giro de los discursos en tanto el sexo, el sentido sexual, no se alcanza en ninguno de ellos. Es lo que obliga a su retoma en otro discurso. Por una razón de la misma índole, *no hay análisis fallido*. El acto sexual se equipara al acto fallido en tanto es una suerte de fracaso logrado (cf. *Conferencia en Lovaina*). Es la idea, por ejemplo, de la reproducción propiciada por el malentendido.

Castración y concepto. La relación entre transferencia, castración y saber pone en juego una sustracción definitiva. En ese punto, el sujeto se realiza en función de su estructura: una pérdida (cf. *La psychanalyse en ce temps*). Es lo que indica la "S" barrada. Y el analista, por el otro lado, difiere en mucho del sabio (cf. el final de la *conferencia en la facultad de medicina de Estrasburgo*); la teoría, por lo demás, no lo ayuda aquí mucho. La castración quiere decir que *hay algo entre el sexo y el lenguaje que nunca vamos a saber*.

La verdadera religión. En la respuesta a Marcel Ritter se identifica el agujero a un punto anudado. *El orificio corporal se ve taponado por el lenguaje.* Todo esto, se recordará, viene a cuenta del ombligo del sueño. Y lleva a ideas tales como que *Dios es triple* (el nudo y el agujero, pues siendo el Otro un agujero, Dios solo se puede representar como Otro del Otro, y por lo tanto como nudo), o que *la Cosa freudiana se constituye esencialmente por el agujero del sexo*. Algo más sobre el nudo: en cuanto el lenguaje tapona la zona erógena, se entiende por qué la imagen del cuerpo es una burbuja. Quizá se halle aquí el concepto más fértil con el que puede revisarse el estadio del espejo.

La palabra plena llena. Vayamos al plano de la interpretación. Lacan la compara con la traducción en una entrevista⁽⁴⁾. *La interpretación*, tanto como la traducción, es *del orden de la pérdida*, puesto que hay siempre pérdida en la traducción. Esta pérdida constituye lo real del inconsciente, es decir, lo real a secas. Y lo real para el ser parlante consiste en que *se pierde en la relación sexual* (*Entrevista a France-Culture a propósito del congreso internacional de psicoanálisis*). La idea de que la interpretación llena un agujero, y por tanto reprime, es muy útil para orientarse en las supervisiones. Asimismo, por supuesto, para pensar en general el material de un análisis. Permite ubicar al objeto –siguiendo la dirección indicada por la interpretación y lo que reprime, pero en el terreno del no-sentido– y desprenderse de la cuestión de la verdad, dado que no hay otro texto por debajo. Si se trata de un palimpsesto, el texto de base, el primero de todos, falta. Raspando el escrito, para llegar a los que subyacen, se termina por perforarlo. Si se agrega el contexto transferencial, si se es capaz de caracterizarlo –la circularidad propia del objeto nos concierne–, y se suma la pérdida que comporta la interpretación, se entiende cómo transcurre un análisis. Por supuesto, una vez localizado el objeto, el paisaje que pintaba, el hecho de que en el consultorio nos envolvía, se pierde. El medio es el objeto, parafraseando a McLuhan. Y los analistas algo saben de mimetismo.

Filósofo remendón. En *Propos sur l'hystérie* leemos que *la metafísica es la histeria*. ¿Qué quiere decir esto? Simplemente que la histérica busca más allá. Según cuenta una de las versiones del mito del origen de la metafísica, el bibliotecario ubicó algunos textos de Aristóteles más allá de la Física. Con este acto sinóptico –la causa remota, diría Borges; un mito urbano, nosotros– devino uno de los filósofos más trascendentales de Occidente. *La histérica*, pues, no solo *conduce al nudo borromeano* (cf. *Conferencia sobre James Joyce como síntoma*, en Niza): intenta ubicar el trasfondo sexual del discurso. Solo en eso y nada menos que en eso difiere del

psicoanálisis. Los cuatro discursos, se recordará, giran porque ese trasfondo no es accesible. Es lo que aporta como novedad el discurso analítico. Con este concepto ultra uterino podría escribirse una historia de la metafísica. La historia de la diferencia óntico-ontológica se ve patrocinada por las histéricas y es su propia historia: saben interrogar a los bibliotecarios-amos. El psicoanalista, como se sigue de aquí, queda un rato del lado ontológico. Pero ese compromiso solo subsiste hasta que el estatuto del inconsciente lo rescata.

La estructura de esta conferencia de 1977 en Bruselas se basa en lo irrepresentable (nuevamente, el agujero). Ese es su hilo, a pesar de que mayormente consiste en una serie de preguntas que Lacan responde, de donde debería resultar un aire deshilvanado. La lista de ítems que remiten al tema de lo irrepresentable es variada: el psicoanálisis como algo rebuscado (*chique*), en parte a causa de la vinculación entre la estafa analítica y la *proto pseude*, la crítica a la representación inconsciente en tanto concepto freudiano insostenible (al que Lacan opone aquí las representaciones nodales); la idea de que el goce equivale a la castración; la evacuación del sentido y lo real; la diferencia entre forma y estructura relacionada con la diversidad del goce del Otro y las castraciones. En tanto el goce del Otro no comporta siempre la misma estructura se deduce aquel plural y la no-relación. Finalmente, habría que decir por qué todo esto aparece en una conferencia donde se aborda la cuestión de la histeria. Ya lo hemos aludido al pasar: la histérica se interesa en *les dessous*. El más allá sexual como horizonte posible del discurso, o el secreto que subyace y debe leerse entre líneas, pero también, y no hay que olvidarlo, la ropa interior (la leyenda de los atuendos del bibliotecario).

Deslizamiento deslizado-deslizante. Du discours psychanalytique forma parte de una serie de conferencias de Lacan en Italia. La ilación de este texto se basa en el *deslizamiento significante* por un lado, haciendo *pendant* con el *deslizamiento sexual* (ateniéndonos a la $-\varphi$ podemos decir que el goce propiamente sexual falta), por otro. El goce es sustitutivo, deriva, y por eso la pulsión es parcial. La vinculación entre ambos deslizamientos desemboca en el *semblant* y el Uno, como resultado necesario. La conferencia proporciona un punto de partida actualizado de la obra de Lacan a los que quieran iniciarse en su lectura. Y si no cubre todos los desarrollos, al menos se abre en ellos.

De iconoclastas. La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel también aborda –es el tema de la enseñanza de Lacan: siempre está presente– la relación entre lenguaje y sexualidad y el agujero que los comunica. A una larga introducción sobre la pregnancia de lo imaginario en lo real, la buena forma, el buen sentido, la aprehensión de lo real por la imagen, y algunos ejemplos tomados de la etología, siguen dos caracterizaciones freudianas. En una de ellas hallamos lo que Freud denominaba “pensamientos inconscientes”; el funcionamiento inconsciente del lenguaje, el hecho de que el lenguaje sea goce. Por otro lado, encontramos a la pulsión parcial, es decir, la pulsión sustituida a la relación sexual. Se llega así a la no-relación que ocupa aquí el lugar de la referencia. Entonces, la conferencia está basada en una oposición: si lo imaginario impone un modo de entrada en lo real, eficaz y del que depende en gran medida la vida misma, este puede romperse porque existe otro acceso por el lado del lenguaje, que comporta no-relación y lleva al número. *Entre el lenguaje y lo real se produce un tipo preciso de fractura*. Una hendidura de despertar. La circularidad que resulta de esta relación problemática la hemos denominado en otro lado “el axioma italiano”. Nunca se sabrá a ciencia cierta, dice Lacan, si el lenguaje se originó en una pérdida repentina de la relación sexual, o, al revés, si fue el lenguaje, caído del cielo, el

que volatilizó la relación. Con estos datos, el texto puede leerse como una suerte de epistemología lacaniana básica.

Salida hacia la escena primaria. Asimismo, el *Excursus* gira en esa órbita: ¿qué es lo que permite escapar a la captura imaginaria y tener algún acceso a lo real? De las nubes y mares de la significación se sale por vía *del escrito*, que es definido aquí *como tercero*. Del amor por el escrito insensato (*l'écrivain*). Y hay lugar para distinguirlo del sadismo (que se halla muy próximo al goce unitivo). El *instrumento como tercero*, en el sadismo, apunta al deseo y no al Ser. Se llega finalmente a la reproducción por el equívoco, es decir, a *la antropía*: el carácter antropomorfo de la fantasía y la realidad, ligado a la pérdida. En este último caso el elemento tercero, que permite barrer la captura de la imagen, está más oculto. Toca directamente a la posición del analista y su formación. El objeto no es ya lo que falta en la imagen sino la imagen misma en tanto parcial. Esto permite que funcione como uno de los términos del fantasma: imagen humana y “genital”, objeto o partenaire sexual. Las marcas se invierten (este dato permite ubicar correctamente lo que ocurre en la pubertad; en especial, por la aparición del partenaire sexual). Queda implicada así la presencia de un elemento tercero que viene a situarse en el lugar de la $-\varphi$, que ya subyacía a los términos y estaba fuera de cuadro. Sin esta función no tendría posibilidad de tomar lugar. La $-\varphi$ se produce porque desaparece el objeto parcial, el (a). Resulta directamente de la inversión que mencionamos antes y señala el cambio de estatuto del objeto. Al tercero, que completa la escena como en las postales chinas que reproducen actos sexuales, le toca entonces inscribir la completitud de la cópula, la satisfacción que se supone lograda desde ese ángulo. De ahí, en buena medida, la importancia que toma la escena primaria en psicoanálisis. Estas referencias tienen implicaciones en la técnica. Son muy útiles si se quiere mejorar un poco la práctica y aprender, por ejemplo, a hacer construcciones sobre la escena primaria.

La chicana del amor. La conferencia *Alla Scuola freudiana* vuelve a señalar *el lugar desmesurado que toma el amor* en la vida de los hombres. Lacan no se ha cansado de decirlo. Esta conferencia es un poco desordenada. Uno de sus puntos de interés radica en *el saber en plus que moviliza la lengua* (más desarrollado en Tokyo, nuestro siguiente texto) y que Lacan se ocupa de diferenciar del saber de la ciencia, que proviene del cielo (siguiendo a Alexandre Koyré).

Tokyo rock. La lectura del *Discurso de Tokyo* permite situar la correlación entre lo que falta en el lenguaje, indicado por el significante de la falta del Otro, y lo que falta en el terreno sexual, que tiene su correlato en el Fallo. Se trata de dos ternarios que se superponen. Uno de ellos puede adscribirse a emisor, receptor y el lugar desde donde parte el mensaje invertido, el Otro, pero agregando que este último se caracteriza por no existir. Los términos no se hallan pues sobre el mismo plano. En el segundo ternario hallamos al hombre, la mujer y el Fallo. Veamos, entonces, cómo se superponen. *El discurso puede rasillar el campo hasta dar con la roca* —que, en Tokyo, Lacan compara a los jardines Zen—. Esta, una vez despejada, *solo subsiste por el escrito* (esto sitúa el alcance de *los escritos* de Lacan y su plural). El movimiento alcanza así al Fallo, donde se aloja la satisfacción. Desde entonces, *hablar comporta un saber (un savoir faire) ligado con lo sexual*. Expliquémonos otra vez y mejor. El significante, en el trabajo de la significación, refiere a otro significante. Para decir lo que las palabras quieren decir hay que utilizar otras (y las mismas palabras). El significado, por tanto, se escabulle: sólo puede decirse apelando al lenguaje. Resulta de aquí el aforismo “no hay metalenguaje”. Nuevamente hallamos los dos movimientos anteriores y correlativos: a) en lo que hace a la lengua, la simbolización del Otro —la indicación del

lugar vacío del lenguaje, de su desaparición (de su constitución retroactiva), al menos en tanto código— posibilita el habla humana. Esto no ocurriría si las palabras sólo dijeran lo que dicen; b) y con relación a la sexualidad, el Falo detiene —en un punto exterior al sistema significante, en algunos desarrollos se lo localiza en el infinito— la significación (el significado, desde entonces, queda emparentado con el goce).

Hallamos así la metáfora del sujeto y la metonimia del deseo; estas viejas y siempre presentes operaciones. Se comprende la razón de que toda significación sea fálica, y por qué el sexo habita el habla, insistimos en ello. Estas razones se entrelazan.

El S(A) adquiere un estatuto decisivo en tanto articulado no articulable. Solo podría articularse en el Otro, pero el Otro se constituye a partir del cierre que él proporciona. Este matema —Lacan le negaba ese estatuto: ¿es posible referir la castración en una transmisión que no comporte resto, pérdida?— define la significación como un plus. La significación, si no hay Otro, se suma al conjunto vacío. Sin el S(A), de forma paradójica, no existiría la comunicación, y todavía menos el exceso (de sentido, de sexo) que comporta hablar, aunque el código posteriormente lo reabsorba y recupere su equilibrio. Paralelamente, en el plano del significado, hallamos que toda significación es fálica y que, para que esta significación opere, es necesario que el Falo sea primeramente significado. El movimiento, pues, define al Falo como un significante imposible. En un ejemplo: es un lápiz que se caracteriza por no escribir si con anterioridad no inscribe una marca sobre sí mismo. A partir de esta barra, entre significante y significado, se define por primera vez el escrito, su aprehensión de lo imposible, y simultáneamente la castración. La letra toma su status en este punto preciso. Es aquí donde se distingue del significante y adquiere su función propia. Es importante advertir que el S(A) y el Falo se deducen de una operación similar y concomitante. Lo articulado no articulable se equipara, en otro plano, a la significación del Falo. Al producir el cierre de la cadena localiza el agujero fálico y, por tanto, la satisfacción. La lengua y el sexo funcionan como vasos comunicantes vacíos de contenido.

Esta charla encuentra su ilación en un deslizamiento, incluso en un salto. Este se produce entre un primer y largo sector de la conferencia y una segunda parte, si se nos permite dividirla, donde aborda el S(A). Este deslizamiento se halla en varios textos de Lacan, pero aquí resulta nítido. La extensión de la introducción obliga a preguntarse cómo se liga con lo que sigue. Entre el *ça parle* —abreviando mucho los desarrollos con esta expresión—, que implica la ausencia del sujeto —el inconsciente, el saber sin sujeto—, y los ejemplos de los tres grandes textos de Freud sobre el sueño, el chiste y la psicopatología de la vida cotidiana, por un lado, y el S(A), que es el siguiente tema de la exposición, por otro, se da un pasaje decisivo(5). Tomemos como ejemplo a las imágenes oníricas. Si el sueño es un rebús, y por debajo hay pensamientos, es decir, palabras, es porque el lenguaje nos ha marcado con su propia falta. Quedamos ubicados y constituidos en el sitio preciso en que el lenguaje se perfora, y no da cuenta de sí. Ahí se produce el rebús (las formaciones del inconsciente, en general). Porque existe una necesidad de discurso que exige y deja suponer una traducción en palabras. Es necesario suponer dichas algunas palabras que nunca fueron dichas y no existían. En todo caso, lo que nos habla es lo que el lenguaje ha rastrillado, y solo existe en él y por él. Por eso el rebús se arboriza en palabras. De allí la importancia del sueño. Esta vía regia muestra que los pensamientos inconscientes son una necesidad de discurso y no algo preexistente. Recordemos, por ejemplo, que el estatuto del inconsciente es preontológico. Por lo demás, el ateísmo de Lacan excluye que se pueda explicar el psiquismo —si cabe este término (se trata del alma) que ya no conviene mantener en la teoría— como un pensamiento. Esta idea es Dios, puesto que Dios es el lugar del lenguaje —un pensamiento que subyace al mundo—. Abordar el sitio del lenguaje nos lleva pues al objeto de la teología. En algún

sentido los lingüistas aman a Dios. Al menos, tanto como los bibliotecarios creen en un más allá de la *physis*.

El sujeto, en tanto significante tachado, recoge toda la problemática que hemos ejemplificado con el sueño. Recién al advertir que se origina en el punto dónde se señala la falta del lenguaje se tiene idea del valor que toma el concepto en Lacan. Y si el circuito es este, el despertar es más que improbable.

Ensoñación materna. El sueño de Aristóteles –no hemos salido todavía de él–, una conferencia en la Unesco, un texto de apenas una página, servirá para cerrar nuestra reseña. Esta exposición trata sobre la representación y el objeto. Y en esto continúa la reflexión anterior sobre el lenguaje. La representación produce la exigencia del Universal. Y con él, el psicoanalizante silogiza su sueño sexual. Sueña con el Universal y no solo cuando duerme. El analista se ve concernido por la presencia y no por la representación. *Si el objeto se presenta, la re-presentación pierde pie*. Así, en el consultorio hay cuatro personas: el analizante, el analista, Aristóteles y (el agujero legado por) Freud.

Bibliografía (por orden de aparición)

–*Lugar, origen y fin de mi enseñanza, Place, origine et fin de mon enseignement*, en el sitio <http://www.ecole-lacanienne.net>, en *pas-tout lacan*. Todos los textos citados aquí se encuentran en este sitio, al que hay que celebrar.

–*Sesión extraordinaria en la Escuela Belga de psicoanálisis, Séance extraordinaire de l'École belge de psychanalyse, Quarto*, 1981, nº 5, pp. 2-22.

–*La muerte es del dominio de la fe, La mort est du domaine de la foi*, Conferencia en Lovaina, 13 de octubre de 1972, *Quarto*, 1981, nº 3, pp. 5-20.

–*El psicoanálisis en este tiempo, La psychanalyse en ce temps*, conferencia para la logía masónica Gran Oriente de Francia, en *Bulletin de l'Association freudienne*, nº 4/5, París, 1983, pp. 17-20.

–*Conferencia en la Facultad de Medicina de Estrasburgo, Conférence à la faculté de Médecine de Strasbourg*, documento policopiado cuyo origen no es preciso. Cf. en el sitio <http://www.ecole-lacanienne.net>

–*Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta de Marcel Ritter, Response de Jacques Lacan à une question de Marcel Ritter, Lettres de l'École freudienne de Paris*, 1976, nº 18, pp. 7-12.

–*Declaración a France-Culture a propósito del 28º Congreso internacional de psicoanálisis, Declaration à France-culture à propos du 28º Congrès international de psychanalyse, Bulletin de l'Asociation freudienne*, nº 43, París, 1991, pp. 3-5.

–*Palabras sobre la histeria, Propos sur l'hystérie, Quarto*, 1981, nº 2, pp. 5-10

–*De James Joyce como síntoma, De James Joyce comme symptôme, Le croquant*, nº 28, París, 2000. Y cf. <http://www.ecole-lacanienne.net>

–*Del discurso psicoanalítico, Du discours psychanalytique, Bulletin de l'Association freudienne*, nº 10, París, 1984, pp. 3-15.

–*El psicoanálisis en su referencia a la relación sexual, La psychanalyse dans son référence au rapport sexuel, Bulletin de l'Association freudienne*, nº 17, París, 1986, pp. 3-13.

–*Excursus, Bulletin de l'Association freudienne*, nº 18, París, 1986, pp. 3-13.

–*Alla Scuola freudiana, Lacan in Italia 1953-19787. En Italie Lacan*, Milán, La salamandra, 1978, pp. 104-147.

–*Discurso de Tokyo, Discours de Tokyo*, fotocopia, pp. 1-21, 21 de abril de 1971, intervención de Lacan en la editorial Kobundo. Cf. en <http://ecole-lacanienne.net>

–*El sueño de Aristóteles, Le rêve d'Aristote, Bulletin de l'Association freudienne*, París, 2000, nº 86, p.3.

Notas

1.- Los textos periféricos por regla general son conferencias, entrevistas, y respuestas y alocuciones improvisadas que fueron grabadas, o recogidas de algún modo. También entran en esta categoría, en mi opinión, algunos escritos que aparecieron fuera del circuito propiamente analítico. Es el caso, para tomar un solo ejemplo, del artículo de Lacan sobre Marguerite Duras en *Cahiers Renaud Barrault*. Los caracteriza su escasa difusión, el cambio de audiencia –que otorga otro estilo a la exposición de Lacan–, la presencia, en algunos textos, de conceptos originales, que no han sido desarrollados ni en el Seminario ni en los escritos. Cabe agregar que no sería fácil hacer una bibliografía exhaustiva de ellos. Sobre todo por una cuestión que hace al criterio de selección. Por ejemplo, *¿Respuesta a los estudiantes de filosofía*, aparecida en *Cahiers pour l'Analyse* nº 3, es un periférico?

2.- El texto de Claudel al cual Lacan alude, *Le point de vue de Ponce Pilate*, en *Figures et paraboles*, Gallimard, París, 1936. También se lo halla recopilado en *Oeuvres en prose*, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, París, 1965, pp. 909-920.

3.- Para este punto en particular, cf. *Discurso de Tokyo*, el final de la conferencia.

4.- Las entrevistas que Lacan concede en los años 1966 y 67, relacionadas con la aparición de *Écrits*, presentan tres temas recurrentes: Sartre, la “conjura estructuralista” que se atribuía en algunos medios a Lacan, Barthes y algunos otros cómplices, y el inconsciente estructurado como un lenguaje.

5.- Los saltos, los deslizamientos, los pasajes que presenta un texto son verdaderos puntos de articulación de sus unidades mayores. La lectura debe ubicar los poros por dónde el texto respira. Allí se juega su nivel y calidad. En este sentido, hallamos un ejemplo en la relación entre lenguaje y sexualidad que resulta de la lectura –suerte de kilómetro cero del recorrido posterior– sin prejuicios que Lacan dice acertadamente haber llevado a cabo sobre Freud. La extraterritorialidad del sexo y la sorpresa que ocasionan las formaciones del inconsciente son los términos yuxtapuestos que deben unirse. Su aproximación origina el salto, el punto de articulación que Lacan encuentra leyendo a Freud.

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*. 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 borromeo (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 noviembre 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 l'École intervenciones de Lacan que van claramente en esa dirección. Las últimas de esas publicaciones internas de la EFP son contundentes al respecto⁽¹⁾.

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 seminario⁽²⁾. 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 test⁽³⁾. 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 fallo (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".

SITUACIÓN DEL ÚLTIMO LACAN

Los seminarios XXIV, XXV y XXVI resultan, casi directamente, del planteo del psiquismo como síntoma. Alcanzado este punto, el último mito que afectaba al psicoanálisis, se hace evidente que primero el lapsus (XXIV) y luego el hombre como *trique* (XXIV y XXV¹), y por último la correspondencia entre la topología y la práctica (XXVI²) prosigan el desarrollo del Seminario.

En efecto, al desalojar el psiquismo la formulación general del sentido como sustitución del sexo se particulariza entre el psiquismo y su habitación en el agujero que es el cuerpo. Dicho de otro modo, los últimos seminarios se orientan con la pregunta: ¿qué es un agujero?³

$$\begin{array}{c} \text{sentido} \\ \hline \text{sexo} \end{array} \equiv \begin{array}{c} \text{psiquismo} \\ \hline \text{agujero del cuerpo} \end{array}$$

La doxa lacaniana partió mal. El seminario IX se leyó descuidando por completo la relación entre la identificación y el deseo, es decir, el agujero del sujeto. De otra forma, se hubiera comprendido de qué es solidaria la topología y por qué permite una vecindad con esa exterioridad.

Claro está que en la doxa todo se mezcla y este no es el único problema que debe despejarse. También el freudolacanismo puso lo suyo. Es difícil abandonar la enseñanza freudiana: el aparato psíquico y las tópicas. Asimismo, el sentido común, a su turno, juega en contra.

Aun otro recorte debe corregirse. La topología no comienza en el seminario IX. Si se acepta que el sexo se halla excluido, el esquema L es topológico. El más allá del velo sitúa un campo excluido, lo produce. Los grafos se encuentran en la misma órbita. El cruzamiento doble e invertido de sus líneas perfora la representación. Y siempre, obviamente, se trata del mismo agujero.

Que el nudo borromeo sea la estructura –y antes, que la topología sea la estructura– implica que aquello de lo que se goza, lo real, se encuentre forcluido. Esta exclusión es el concepto mismo de la topología de Lacan.

Notas

- 1.- En el *trique* hay necesidad, sostenía Lacan, de que el interior devenga precisamente el agujero.
- 2.- La primera lección del seminario XXVI comienza con la frase que reproducimos en el texto, y agrega: "Consiste en el tiempo".
- 3.- Por supuesto, esta investigación es correlativa del funcionamiento defectuoso del pase en la EFP. Lacan busca un argumento exterior al bla-bla-bla corriente, a las historias. Este argumento exterior, este axioma, se quiere también un agujero.

UNA TEMATIZACIÓN DE LA FORMALIZACIÓN DEL SEMINARIO

Si se acepta que el seminario XXIII trata el psiquismo como un síntoma, y lo refuta como sustrato del análisis, es posible añadir estos desarrollos a la fórmula que hemos propuesto para dar cuenta del Seminario:

$$\frac{(a)}{-\Psi} \equiv \frac{\Phi}{\text{Real}}$$

Desde el seminario XVI se trata de dar cuenta de la sustitución del sentido al sexo. Hasta llegar al que podemos considerar el último seminario de psicoanálisis (dictado por Lacan), *Joyce le sinthome*. La sustitución del síntoma al psiquismo, el tratamiento del psiquismo como síntoma, puede considerarse una tematización de la relación que se establece en la segunda parte de la fórmula que hemos propuesto arriba:

$$\frac{\Phi}{\text{Real}} \equiv \frac{\Sigma}{\text{psiquismo}}$$

El falso agujero que hace el síntoma con lo simbólico retoma definiciones clásicas del síntoma: como metáfora del sujeto, como direccionado en relación al goce y exigiendo a la transferencia para que el análisis consiga ser eficaz, etc. (Con solo atender estas cuestiones podríamos ahorrarnos muchos de los disparates que se dicen sobre el *sinthome*.)

La representación del \$ que produce el síntoma desplaza la S elidida⁽¹⁾ (el significante barrado = sujeto), al sujeto como significante faltante. De modo equivalente, el falso agujero en el que consiste el síntoma en el nudo permite operar sobre el nudo de tres.

Notas

1.- Esta definición, como es obvio, se relaciona con el retorno de lo reprimido; y, por allí mismo, con la función de la letra. Se puede aproximar también a una sugerencia al pasar de Lacan de escribir el síntoma como (a) ◊ \$. Se liga también con el hecho de que el síntoma está en el lugar del uno agujereado con el que se anuda (lección del 24 de mayo de 1967); y con la reivindicación de Marx como inventor del síntoma (el proletariado, desposeído como el sujeto, está representado por la plusvalía).

EJES CRÍTICOS

De la falta de ilación del Seminario devienen toda suerte de errores: citas sacadas de contexto, insólitas yuxtaposiciones de frases, consecuencias indebidas, artículos deshilvanados, miles y miles de citas de Lacan y Miller, etc. De esta pereza, de la complacencia a la que se entregaron las diversas escuelas lacanianas siguiendo fielmente a sus jefes, resulta una literatura loca e inútil. Todo termina en un ejercicio de acomodación de referencias, que se repite ya hace años: *papers*.

Sin embargo, el significado de conjunto del Seminario, la lectura que lo reduce a su demostración principal, no es tan difícil.

Los primeros diez seminarios son un *órganon*. Lacan lo señala en la contratapa del seminario XI. A pesar de que la observación está allí desde 1973, ni siquiera se tomó nota de que esa demostración debe obtenerse¹.

Los cinco seminarios siguientes invierten la perspectiva y desunen el objeto de la menos fi (-φ) (en todo el desarrollo anterior se trata de demostrar que menos fi (-φ) es una especie del (a)). Se trata del grupo combinatorio. En otro lado, ilustramos este movimiento con la serie *Las estaciones* de Arcimboldo². Las lecciones finales del seminario XIII desarrollan con claridad el tema, que prosigue en el grupo de Klein (XIV) y el algoritmo de la transferencia (XV).

El postlacanismo tampoco extendió el resumen que comporta *Proposición*. Este texto central (hasta administrativamente, si se quiere) recoge todos los desarrollos anteriores del Seminario que son pertinentes³. Con este solo escrito, reducimos a unas pocas páginas quince seminarios. Y así, podríamos saber, al menos hasta allí, de qué estamos hablando.

Prosigamos. Ante el rostro de *El invierno* surge naturalmente la cuestión del Uno. Es por esto que Fi (Φ), el significante de la falta del Otro⁴ y el Uno siguen a su turno en la enseñanza. El Uno perforado, cantoriano, resuelve la identificación sexual, la diferencia de los sexos. Era el problema que Arcimboldo nos había dejado: ¿en qué consiste la sexuación si el sexo se halla forcluido? ¿Cómo nos arreglamos con esto? Estas preguntas articulan las demostraciones principales del Seminario. Y sin ellas falta el abecé, la base. Una vez formuladas empezamos a entender de qué se trata.

Con los nudos, el programa teórico ya es explícitamente matemático⁵. Se abandona el estructuralismo ("Veinte años, el sistema métrico decimal...").

Pongamos entonces negro sobre blanco el sentido del Seminario: a la salida de juego del instrumento copulatorio (primera parte) le sigue la suplencia por el sentido⁶. O bien, a la exclusión del sexo le sigue el Uno, la existencia, como tapón. Lalengua gira en torno a la no-relación.

De ahí que hallamos propuesto una formalización del Seminario: (a)/-φ ≡ Φ/R. La segunda parte de la ecuación podemos tomarla, a los fines de este artículo, como un Uno agujereado.

Visto así, como creemos que debe verse, el Seminario no tiene etapas⁷, ni tiene sentido periodizarlo. No hay un último Lacan. Ni un ultimísimo. Ni un giro hacia lo real. El Seminario es serial. Es en vano hablar de Lacan o apoyarse en ciertos de sus desarrollos sin dar cuenta del sentido de conjunto y la demostración en juego.

Veamos un ejemplo de la confusión en que nos ha sumido la falta de una lectura consistente del conjunto. En la contratapa del seminario XIX (presentación de JAM) leemos:

"(En este seminario, Lacan) desvaloriza el deseo y promueve el goce. Recusa el Ser, que no es más que semblante. La henología, doctrina del Uno, aquí está por encima de la ontología, teoría del Ser. ¿El orden simbólico? En lo real no es otra cosa que la iteración del Uno. De ahí el abandono de los grafos y de las superficies

topológicas en beneficio de los nudos, hechos de redondeles de cuerda, que son Unos encadenados. Recuerden: el seminario 18 suspiraba por un discurso que no fuese del semblante. Pues bien, vean en el seminario 19 el intento de un discurso que partiría de lo real. Pensamiento radical del Un-dividualismo moderno.”

El desconcierto es notable. No hay en los desarrollos posteriores del Seminario ningún abandono ni de los grafos ni de la topología. Los temas del seminario XVIII y XIX son en gran parte comunes, y, además, el tema del Uno comienza varios años antes. Ya se lo encuentra en el seminario XVI, lo hemos dicho antes.

El Un-dividualismo es ajeno a la problemática del seminario. El concepto de *y a de l'Un* da cuenta del sexuado. Está hecho para eso.

Un poco antes, Miller escribe⁸: “Entiendan: el Uno-solo. Solo en su goce (radicalmente autoerótico)...” Si esto fuera así, hay que subrayarlo, el psicoanálisis no existiría.

Al desconocer la larga construcción anterior (el *órganon* y el grupo combinatorio, es decir, lo que lleva a la problemática del Uno) no es posible leer correctamente. Por eso, se periodiza. Es la solución. Al dividir el Seminario en etapas las consecuencias y la ilación desaparecen juntas. Y se abre una lectura descontextuada.

Notas

1.- Cf. *Otros cinco minutos*, Carlos Faig, en *Formalización del Seminario de Lacan*, Ricardo Vergara ed., Buenos Aires, 2014, pp. 75-76. En la nota 7 se lee: “El *órganon* se compone de los siguientes pasos: el seminario I parte de la función de desconocimiento del yo (la prematuración propicia la sustitución del yo a lo simbólico) respecto de la determinación significante; subrayado ese hecho, y vuelto sobre sus pies, el II desarrolla la autonomía y exterioridad de la cadena significante (homeostasis versus símbolo); con el III hallamos el significante faltante y la significación ligada a la metáfora (las psicosis hacen de contrapunto); el IV hace hincapié en el objeto faltante (la economía del velo); el V y el VI, ligando mediante los grafos los dos seminarios anteriores –significación metafórica, metonimia del objeto– que ya formaban sistema, demuestran la función significante del objeto en el fantasma y el sostenimiento del deseo; el seminario VII (recordemos los tarros de mostaza y el vacío que los comunica) aborda la participación común en el goce, el “espacio” de exterioridad íntima puede reglarse si el objeto lo designa por su falta, la ética está así en juego en tanto se presenta un deseo puro (asesinato en Sade, sacrificio en Antígona, deseo del analista –aquí ilustrado por el héroe, y más adelante por el santo: *il décharite*–); con la transferencia (VIII) el objeto suple al significante faltante (será en adelante el concepto adoptado por Lacan de transferencia, el silencio lleva a *Proposición*); el IX demuestra que el objeto se equipara a su falta, es la definición principal de identificación: -a.a; y, por último, el objeto es la falta (seminario X), y esto conduce tanto a la problemática de la genitalidad (ahora es el partenaire quien es “parcial”) como a la del final del análisis (la disyunción de -φ y (a) deviene posible) y el corrimiento de la roca freudiana –que en este punto puede enunciarse: no hay instrumento copulatorio–. La ilación del *órganon* es rigurosa, metódica. Si se quiere resumir aún más: el movimiento central va de la falta de objeto al objeto como falta, y, en otro plano simultáneo, de la falla de la metáfora a la falta de instrumento.”

En cuanto al grupo de seminarios que va del XI al XV, la segunda vuelta: el XI se ocupa del deseo (de Freud, del analista); el XII del sujeto (su título inicial era *Las posiciones subjetivas del ser*); el XIII del objeto (tal su título); el XIV de la menos fi: y el XV del acto analítico, saliendo con esto de la distribución que se había seguido hasta allí: d, \$, (a), menos fi. El deseo sostenido en el fantasma y con la función imaginaria de la castración circulando por debajo. Para un desarrollo más amplio de este punto, cf. *Estructura del Seminario de Lacan*, en *Formalización del Seminario de Lacan*, op. cit., pp. 14-18.

2.- *Estructura del Seminario de Lacan*, en *Formalización del Seminario de Lacan*, op. cit., pp. 18-20. Demostramos allí que la estructura combinatoria del (a) produce la menos fi, que no tiene otra existencia que esa combinatoria. Se trata en esta ilustración de los frutos de estación (el objeto (a)) y el rostro ausente (menos fi).

3.- Cf. *Sinopsis de Proposición*, Carlos Faig, en *Lectura de "Kant con Sade" y otros escritos*, Ricardo Vergara, Buenos Aires, 2014, pp. 81-85.

4.- El *Discurso de Tokio* desarrolla los puntos que citamos en el texto. Podría haberse utilizado para empezar a simplificar el grupo de seminarios que siguen inmediatamente a *Proposición*, especialmente los seminarios XVII y XVIII. Lamentablemente, casi no ha circulado. Puede leerse en el sitio Web de la ELP, "pas tout lacan".

5.- En el congreso de Montpellier, en 1973, Lacan explícita el nuevo programa que ocupará al psicoanálisis. En *Lettres de l'École*, n° 15, p. 244.

6.- Véase sobre este punto, *Estructura del Seminario de Lacan*, op. cit.

7.- Nada más universitario que este tipo de lectura. Ocasionalmente, Lacan se ha referido a ella en términos de "hacer el autor-stop".

8.- Aclaremos una cuestión: la crítica realizada aquí a Miller no pretende cargarle las tintas ni echarle la culpa de nada. En buena medida elegí ese texto por su brevedad y porque lo tenía a mano. El estado actual del psicoanálisis no se debe, según creo, a ningún deslizamiento, error o falta de competencia de Jacques-Alain Miller. No debemos equivocarnos en esto: la causa del desastre hay que buscarla en Lacan. Aun disponiendo de una lectura perfecta e irrefutable del Seminario, el problema es Lacan, no Miller.

UNA NOTA A EJES CRÍTICOS

El grupo de seminarios entre el XVI y el XX se ocupa de la marca (el otro lado de la castración, y en esto sigue lógicamente el desarrollo). El Fi (Φ) designa convencionalmente el goce forcluido (en el seminario XVI, la serie tiene un límite real, imposible de alcanzar); correlativamente, se aborda el plus de gozar (todo el goce permitido al hablante; nada de goce y paso de goce); de ahí se deducen, luego, las marcas que determinan la posición femenina y masculina (XVIII, XIX y XX). La problemática, bien visto, se ordena alrededor del Uno, como era previsible después de haber alcanzado el grupo combinatorio, la figura de (a) y menos fi ($-\Phi$). Los retratos de Arcimboldo se transforman en el Uno perforado. Lo serio –nunca más literal– es la serie, nos dice Lacan en esta época.

Digámoslo de otra manera, el agujero fálico (XVI) resulta situado por la letra (XVII y XVIII), desde allí, y a partir de la marca, es posible dar cuenta de la diferencia de los sexos. El *au moins un* y el *un en plus*.

El último paso va de la letra al matema. Finalmente, la lengua se cifra. Sus unos desencadenados refieren al goce y estamos en el nudo borromeo. Lalengua devino pulsional. El plus de jouir en su centro determina retroactivamente la existencia del goce fálico y el goce del Otro (y el sentido). Que el psicoanálisis se ocupe únicamente del plus de gozar da por tierra con una parte importante de la literatura lacaniana.

LA RELACIÓN SEXUAL COMO FORMACIÓN DEL INCONSCIENTE

La relación sexual fue planteada en el transcurso del Seminario como síntoma⁽¹⁾ y estrago, como lapsus, acto fallido, se acercó al chiste en cuanto se compara a hombre y mujer con las máscaras de la comedia, y también y sobre todo al malentendido. Lacan se halla cerca de decirlo, pero no da el paso: *es una formación del inconsciente*. Incluso es el transfondo de las formaciones –esto hace que sea interpretable–, su denominador común. El acto sexual pone en juego a los cinco sentidos tanto como remite, de una forma u otra, a todas las formaciones: un lado y otro de la esquizo. En algún sentido podríamos admitir que las formaciones se supeditan a cierta primacía de la relación sexual, hallan en ella su punto de convergencia, su fase fálica.

Además, el Seminario aborda el carácter disruptivo del sexo en relación con la línea ecuatorial de la verdad. Agreguemos a la enumeración que en diversos lugares Lacan sostiene que el sujeto se pierde en la relación sexual (tanto como en la producción onírica) y que, bien mirado, es lo que lo trae a consulta. Asimismo, un entramado de identificaciones suple a las posiciones sexuales, que también se encuentra en el coito mismo (especialmente en las fantasías que se desarrollan en su práctica). El yo en el sueño, señalaba Freud, está representado por todos sus elementos; por lo tanto, en ninguno. Concurrentemente, hay pérdida del yo en el coito.

Observemos también que el juego infantil se continúa en la sexualidad; el juego de los adultos, si se quiere.

La relación sexual podemos decir *participa de lo onírico*⁽²⁾. Considerando las cosas así, la cuestión del partenaire –si un término falta (La mujer) no hay manera de plantear la relación– pierde alcance. Y de ahí que el sexo, aun excelente, no baste para sostener una pareja –como todos sabemos–. El sexo es un anhelo, en todo caso, de sueño compartido⁽³⁾. Dormir juntos, soñar juntos. O llegar a enunciar: “Mis mejores relaciones fueron aquellas en las que estaba extenuado”. La sexualidad figura entonces un revés del cuadro de la vigilia, un agujero en la tela de la vida cotidiana. Constituye la perspectiva casi inadvertida, disimulada en una pequeña hendidura, que engulle la trama diaria, el mundo⁽⁴⁾. Y se halla allí como representante de la representación y no como representación. Lulú, en el relato de Sartre⁽⁵⁾, lo sabe: gira alrededor de una sexualidad que le escapa.

¿Qué consecuencias comporta plantear a la relación sexual como un sueño o una formación del inconsciente? En primer lugar, se hace positiva y adquiere un estatuto diferente. Ya no podría afirmarse que no hay relación. No hay déficit; por el contrario, se presenta una *realización*. Y esto hace que se sitúe mejor la cuestión desde el punto de vista analítico (siempre conviene preguntarse qué se realiza). En segundo lugar, lo real ya no encuentra su núcleo en la no-relación, ni se escribe en el nudo borromeo, que dice sí y no a la relación⁽⁶⁾. Lo real se desplaza hacia una realización múltiple, al sueño. El despertar, desde entonces, no es problemático. Las cosas se distribuyen de otra manera.

Notas

- 1.- En una de las últimas *Lettres*, Lacan plantea la relación sexual como intersintomática.
- 2.- La pantalla del sueño, la sesión como un sueño son ideas clásicas en la teoría psicoanalítica. Cf., p.e., una referencia menos famosa que la de B. D. Lewin, Bryce Boyer, *Tratamiento de una paciente fronteriza*, revista de APDEBA, vol. 1, n° 2, Buenos Aires, 1979, pp. 361-405.
- 3.- La soledad del goce fálico, dicho de modo más lacaniano.
- 4.- Todo parece indicar que la “base” desde donde se invierte la perspectiva y una escena traga a otra es, al menos en una de sus facetas, la escena primaria.

5.- Jean-Paul Sartre, *Intimidad*, en *El muro*, ed. Diana, México, 1961, 5^a. edición, p. 171. Lulú piensa: "Dios mío, decir que la vida es esto, es para esto para lo que una se viste y se lava y se pone bonita y se escriben todas las novelas y se piensa todo el tiempo y he aquí lo que es finalmente; una se mete en una habitación con un tipo que medio la ahoga y finalmente le moja el vientre".

6.- Resulta curioso que el argumento más simple para sostener que no hay relación sexual pertenezca a la anatomía: el canal vaginal es espacio exterior. Hay y no hay, por lo mismo, penetración.

III. LACANIANAS

INTERVENCIONES Y TEXTOS DE LACAN TRANSCRIPTOS EN LETTRES DE L'ÉCOLE*

- nº 1, pp. 34-61: La place de la psychanalyse dans la médecine (reunión en La Salpêtrière, 16-2-1966).
- nº 6, p. 39: Intervención en la exposición de P. Benoit: Thérapeutique-psychanalyse-objet.
- nº 6, pp. 42-48: Intervención en el congreso de l' École freudienne de Paris (EFP) en Strasbourg (12-10-68).
- nº 6, pp. 92-94: Intervención en la exposición de M. Ritter: Du decir d'être psychanalyste. Ses efects au niveau de la pratique psychothérapique de "l'élève analiste".
- nº 7, pp. 40 y 42-43: Intervención en la exposición de J. Nassif: Sur le discours psychanalytique.
- nº 7, p. 84: Intervención en la exposición de M. De Certeau: Ce que Freud fait de l'histoire: Note a propos de "Une névrose demoniaque au XVII siècle".
- nº 7, pp. 136-137: Intervención en la exposición de J. Rudrauf: Essai de dégagement de concepto psicanalytique de psychothérapie.
- nº 7, pp. 146 y 151: Intervención en la exposición de J. Oury: Stratégie de sauvetage de Freud.
- nº 7, pp. 157-166: Discurso de J. Lacan a manera de conclusión al Congreso de la EFP en Strasbourg (13-10-1968).
- nº 8, pp. 8-10: Intervención en la exposición de Ph. Rappard: De la conception grecque de l'éducation et de l'enseignement de la psychanalyse.
- nº 8, p. 187: Intervención en la exposición de M. Montrelay y F. Baudry: Sur l'enseignement de la psychanalyse à Vincennes.
- nº 8, pp. 199 y 203-204: Intervención en la exposición de Ch. Melman: Propos à la prétention roborative avant le Congrès.
- nº 8, pp. 205-217: Allocution prononcée pour la clôture de Congrès de l'École freudienne de Paris, le 19 avril, par son directeur.
- nº 9, pp. 20-30: Intervención en la exposición de Ch. Bardet-Giraudon: Du roman conçu comme le discours même de l'homme qui écrit.
- nº 9, p. 69 y 74-79: Intervención en la exposición de P. Lemoine: À propos du désir de médecin.

*Faig, Carlos: *Freudianas, lacanianas y otras*, Ricardo Vergara ed., Bs. As., 2014, pp. 209-234.

–nº 9, pp. 151-155: Intervención en la exposición de J. Guey: Contribution à l'étude du sens du symptôme épileptique.

–nº 9, p. 166: Intervención en la exposición de S. Ginestet- Delbreil: Le psychanalyste est du côté de la vérité. Mais est-il simple de savoir de quel côté est la vérité?

–nº 9, pp. 176-183: Intervención en la exposición de A. Didier-Weill y M. Silvestre: À l'écoute de l'écoute.

–nº 9, pp. 195-196, 202 y 205: Intervención en la exposición de P. Mathis: Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique de l'analyste.

–nº 9, pp. 254-255 y 260: Intervención en la exposición de S. Zlatine: Technique de l'intervention: intervention de l'automatisme de répétition de l'analyste.

–nº 9, pp. 334-336: Intervención en la exposición de Cl. Conté y L. Beirnaert: De l'analyse des resistances au temps de l'analyse.

–nº 9, p. 374: Intervención en la exposición de P. Rudrauf: De la règle fundamental.

–nº 9, pp. 445-450: Intervención en la exposición de S. Leclaire: L'objet (a) dans la cure.

–nº 9, pp. 471-473: Intervención en la exposición de P. Delaunay: Le moments péculaire dans la cure, moment de rupture.

–nº 9, pp. 507-513: Discurso de conclusión al Congreso d'Aix-en-Provence (23-5-1971).

–nº 11, pp. 2-3: Apertura de las Jornadas de la EFP.

–nº 11, pp. 22-24: Intervención en la exposición de C. Conté: Sur le mode de présence des pulsions partielles dans la cure.

–nº 11, p. 114: Presentación de la exposición de D. Sibony: L'infini, la castration et la fonction paternelle.

–nº 11, pp. 137-144: Intervención en la exposición de M. Safouan: La fonction du père réel.

–nº 11, p. 215: Intervención en una mesa redonda convocada por J. Clauvel.

–nº 11, p. 230: Intervención en la exposición de J. Allouch: Articulation entre la position médicale et celle de l'analyste.

–nº 15, pp. 16-19: Intervención sobre las exposiciones introductorias de J. Clauvel, S. Leclaire y J. Oury.

–nº 15, pp. 26-28: Intervención sobre la exposición introductoria de S. Leclaire.

–nº 15, pp. 69-80: Intervención en el Congreso de la EFP, La Grande-Motte.

- nº 15 pp. 132-139: Intervención en un debate sobre la formación de los analistas, introducido por J. Clauvrel.
- nº 15, pp. 185-193: Intervención en la sesión de trabajo sobre el pase.
- nº 15, 206-210: Intervención en la exposición de Ch. Melman: *Le dictionnaire*.
- nº 15, pp. 235-244: Intervención en la sesión de trabajo sobre la Escuela freudiana de Italia.
- nº 16, pp. 6-26: Conferencia de prensa a propósito del 7º Congreso de la EFP, en Roma.
- nº 16, pp. 27-28: Discurso de apertura del Congreso de Roma.
- nº 16, pp. 177-203: *La troisième*.
- nº 16, pp. 360-361: Discurso de clausura del Congreso de Roma.
- nº 17, pp. 221-223: Respuesta de Lacan a una pregunta planteada en Strasbourg.
- nº 18, pp. 1-3: Discurso de apertura de las Jornadas de la EFP (París, 12 y 13 de abril de 1975).
- nº 18, pp. 7-12: Respuesta a una pregunta planteada por M. Ritter.
- nº 18, pp. 35-37 y 40: Intervención en la sesión de trabajo sobre los conceptos fundamentales y la cura: sobre el sueño.
- nº 18, p. 89: Intervención en la sesión de trabajo sobre la forclusión.
- nº 18, p. 154: Intervención en la sesión de trabajo sobre el seminario La ética del psicoanálisis.
- nº 18, pp. 220-245: Intervención en la sesión de trabajo sobre el plus un.
- nº 18, pp. 246-257: Intervención en la sesión de trabajo sobre el plus un y la matemática.
- nº 18, pp. 263-270: Discurso de clausura de las Jornadas.
- nº 19, pp. 555-559: Discurso de clausura del 8º Congreso de la EFP, en Strasbourg.
- nº 21, p. 89: Intervención en la exposición de M. Ritter: *À propos de l'angoisse dans la cure*.
- nº 21, p. 129: Intervención en la exposición de J. Petitot: *Quantification et opérateur de Hilbert*.
- nº 21, pp. 471-475: Respuestas de Lacan a diversas preguntas sobre los nudos y el inconsciente.

- nº 21, pp. 506-509: Discurso de clausura de las Jornadas de la EFP: *Les mathèmes de la psychanalyse*.
- nº 22, pp. 499-501: Discurso de clausura de las Jornadas de estudio de la EFP (23-25 de septiembre de 1977).
- nº 23, p. 7: Presentación de la exposición de M. Safouan: *La proposition d'octobre 1967, dix ans après*.
- nº 23, pp. 19-20: Intervención en la exposición de M. Safouan.
- nº 23, p. 35: Presentación de la exposición de C. Conté: *La demande dans la passe*.
- nº 23, p. 42: Intervención en la exposición de C. Conté.
- nº 23, p. 43: Presentación de la exposición de C.-B. Arrigui: *Passe et tiercé*.
- nº 23, p. 82: Presentación de la exposición de F. Wilder: *Expérience du passeur*.
- nº 23, p. 94: Intervención en la exposición de J. Guey: *Passe à l'analyse infinie*.
- nº 23, pp. 180-181: Discurso de clausura de las audiencias de la EFP sobre la experiencia del pase, Deauville 7 y 8 de enero de 1978.
- nº 24, p. 7: Discurso de apertura de las Jornadas de la EFP (14 y 15 de diciembre de 1975).
- nº 24, pp. 22-24: Intervención en la exposición de A. Albert: *Le plaisir et la règle fondamentale*.
- nº 24, pp. 247-250: Discurso de clausura de las Jornadas de la EFP (12 y 13 de abril de 1975).
- nº 25, pp. 219-220: Discurso de clausura del 9º Congreso de la EFP (6 al 9 de julio de 1978).

Recomendaciones al lector

Dejando a un lado los artículos más difundidos –La troisième, por ejemplo– y ateniéndonos únicamente a la producción de Lacan que se halla allí, las Lettres presentan un material disímil. En mi opinión, hay ciertos textos importantes. Otros son meras presentaciones, perfectamente olvidables. Asimismo, resultan difíciles de encasillar. No son textos periféricos, no se parecen a los seminarios. No tienen nada de escritos... Y, sin embargo, el concepto de isomorfismo y su vínculo con la escritura, en la Letra 9, aclara tanto la posición del analista como el hecho de que, a diferencia de lo que ocurre en Freud, el objeto sea una construcción, una letra. Su característica principal no es entonces la pérdida. Esta función algebraica unida al isomorfismo retoma cuestiones referidas al fantasma y su escritura: a saber, la marca. Es mi primera recomendación. Se halla en la intervención de Lacan al trabajo de Leclaire, El objeto (a) en la cura (pp. 445-450). Un paso más, y ahora sí se trata de una producción periférica –no está en Lettres–, alcanza a Breve discurso dirigido a los

psiquiatras (existe una versión castellana de la EFBA). Yo leería ambos textos conjuntamente. El isomorfismo en contrapunto, haciendo pendant, con la homotopía (en Breve discurso...) Son conceptos poco trabajados. La homotopía significa que el (a) se produce en el lugar de la castración, la cubre. Enmascara la subducción significante del falo. Si quedan fuerzas para un tríptico, hay que dirigirse al encuentro del objeto fálico: la antropía (neologismo de Lacan: el hombre y la perdida) se halla en *Excursus*, otro "periférico", (en *Bulletin de l'Associationfreudienne*, nº 18, París, 1986, pp. 8 ss.). Este texto, destinado a la audiencia italiana, permite acceder fácilmente a la razón que hace a la heterogeneidad de -φ respecto del resto de objetos (a). Y no es fácil justificar ese hecho. La batería que se obtiene permite sin mayor dificultad barrer la dóxa, mutar la base de lectura de Lacan y producir un abecé mejor y más actualizado que los que circulan. El antropomorfismo del fantasma que resulta de estos desarrollos obliga a revisitar el Estadio del espejo, y darle otro valor. El abordaje del seminario adquiere otra perspectiva y ya no se entra a Lacan como un elefante... El plano central del tríptico muestra la imagen antropomorfa. Sobre ella se pliegan el isomorfismo y la homotopía. El conjunto fuga hacia la castración, tras bastidores. Extraigamos una sola consecuencia: si el analista funciona como un (a) sin relación al goce –puesto que la -φ ha sido excluida en razón del isomorfismo– y si la función fálica decide la constitución del objeto genital –el lugar desde el cual se desprendía lo parcial deviene parcial–, se sigue que la posición del analista es pregenital. El analista es un perverso isomorfo –quizá sea la nueva forma de perversión producida por el análisis y que Lacan tanto anhelaba; la literatura analítica en parte lo testimonia: el écrit-vain–, al menos durante un tiempo, hasta que lo alcanza la santidad. Y el amor de transferencia es infantil, por razones ajenas al dispositivo y la regla de abstinencia. De dónde la importancia del análisis del analista y la confrontación que de él resulta con la escena primaria.

La Letra 9 también presenta una reflexión curiosa: la tesis de Lacan sobre el carácter indefendible (indéfendable) de la mujer en Balzac. Esta recomendación se dirige tanto a los aficionados a la literatura como a los misóginos. Y creo que interesaría a muchas mujeres –muchas de ellas misóginas; y esto se sabe, entre otras cosas, porque las delata su admiración por Joaquín Sabina– que sostienen una opinión parecida. En la Letra 15 (*Séance du vendredi 2 novembre 1973*, pp. 69-80) encontramos un desarrollo sobre la relación del número y el goce sexual. Esta cuestión, en la última época del seminario de primera importancia, se tematiza en esta misma Letra, más adelante, al definir la lógica como borde, o el lenguaje como cifra (cf., p.e., p. 242). Y concluye anunciando un nuevo inicio (p. 244). La alianza teórica, que se hace programa, es con la matemática y no con la lingüística y el estructuralismo. Por supuesto, esto golpea a la primera tesis de Lacan, el inconsciente estructurado como un lenguaje. El "como" se va ahora bastante lejos. Y, para dar una idea de las consecuencias en juego, lleva al une-bévue, al nudo... Hay que justificar de nuevo incluso hasta un simple lapsus. La televisión aquí, para ejemplificar un poco, es comparable a la cifra (la designación del número en la lengua). Lo real corre por cuenta del número. La ley, la fórmula permiten la existencia de la tele, que es el objeto (a) para todos, como el sentido de la lengua (cf. pp. 69-80). Otra curiosidad, o mejor, una explicitación sin ninguna vuelta: la vinculación del pase con el daño (p.193). Nos muestra de qué se trataba esta historia y porque Jean Paulhan, *Le guerrier appliqué*, es una referencia importante en uno de los textos de Lacan que forman sistema con Proposición. En la Letra 17 se encuentran tres páginas notables sobre la maldad (no sobre el mal). Para Lacan se trata de un acto fallido –de ahí a la maldad terapéutica y su eficacia hay poco trecho–. Estas páginas se conforman a partir de una respuesta de Lacan durante un congreso. Este material ha circulado muy poco. Es prácticamente desconocido. Y además, y como por casualidad, carece de título. Otra respuesta, esta

vez a Solange Faladé (en *Séance de clôture*, Letra 18, pp. 263-270), da vuelta con todo. Un hápax, el fantasma colectivo –la cuestión de las marcas se liga ahora con el nudo borromeano y reenvía al carácter antropomorfo del fantasma–, compromete a la decisión del jurado de admisión para nominar a los AME. Estamos frente al buen sentido (aquí y siempre bien repartido). En *Séance Lacan* pone en cuestión al principio de realidad –y algunas otras cosas–; vuelve una vez más a redefinirlo. Es un texto que quizá fecha los problemas institucionales de la EFP. Por eso, conviene leerlo junto con las Conclusiones (en Letra 25, pp. 219-220), donde Lacan recuerda que en Lille, en otro congreso, ya había confesado su decepción respecto del pase. ¡Y suerte con el capitonado! En fin, hay mucho más. Esto solo fue un rápido vistazo con miras a interesarlo.

TRES ENUNCIADOS DE LACAN

Lacan asume, muy avanzada su enseñanza, que la representación inconsciente constituye una contradicción en términos⁽¹⁾. El concepto freudiano es *insostenible*. Parte del proyecto teórico se aclara con esto. Al menos, encontramos una entrada y una salida. Al comienzo del Seminario, la lingüística y el estructuralismo, con las salvedades del caso, proveen "modelos" al psicoanálisis, que se pone al día. Se discutió, en aquel entonces, la propiedad de las operaciones de metáfora y metonimia llevadas al psicoanálisis, si se trata, en la tesis "el inconsciente está estructurado como un lenguaje", del lenguaje o de un lenguaje, etc. A partir de un artículo crítico (y también de alguna observación de Jacobson) empieza a decantarse la posición de Lacan. La lengua que interesa al psicoanálisis se caracteriza por ordenarse alrededor de la falta de significante que determine el sexo. Así, se pulsionaliza. Finalmente, deviene *Vorstellungsrepräsentanz*. Toma el lugar de, y deriva. Se afirma como suplencia. Se soluciona mediante este movimiento la contradicción de la representación inconsciente. Aquello que falta (no hay relación sexual) no admite re-presentación, no vuelve a presentarse.

El inconsciente, desde que vamos de un exterior a otro, ya no puede identificarse a lo *mental*⁽²⁾ —enunciado que también hallamos hacia el final de la enseñanza—. Se anudan zona erógena, lengua y real. Lacan acompaña el acmé del sujeto cartesiano. No hay ya cualidades para una subjetividad vacía. Lo mental es síntoma.

A decir verdad, se ve que tampoco sobra espacio para que el inconsciente encuentre estatuto. Quizá sólo se trate de una *extrapolación*⁽³⁾. Este tercer enunciado forma parte también de los momentos finales de la enseñanza de Lacan.

Notas

- 1.- J. Lacan, *Propos sur l'hystérie*, Conferencia en Bruselas, 26 de febrero de 1977, en *Quarto*, 2, 1981.
- 2.- En el seminario XXIV, Lacan enuncia: "El inconsciente ha sido identificado por Freud, no se sabe por qué, a lo mental." Cf. en *Ornicar?* 17/18, París, 1979, p. 17.
- 3.- J. Lacan, seminario XXV, *Le moment de conclure*, lección del 15 de noviembre de 1977, reproducida en *Ornicar?* 19, París, 1979, pp. 5-19, cf. especialmente p. 9.

OTROS CINCO MINUTOS*

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 deser, 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 $\text{Fi} (\Phi)$, el falo como significante, se traslada al lugar del Otro bajo la especie del objeto.

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 S_1 representa al sujeto ante S_2 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 pleonasmó. 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 S_1 y al S_2 , y la flexión sobre sí deja un hueco que lo pone en entredicho. El cogito se sexualiza en espejo.

Insistimos: 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. $\text{Fi} (\Phi)$ 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.

* Publicado en elsigma.com con el título "Adiós, Lacan".

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* (Φ), 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, adquiriría un status cierto, o se identificaría 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 falo 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: *il 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 órgano, 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 estándar. Consiste en una identificación con la falta que se rige por una temporalidad *sui generis*, tributaria de la nuliuscuidad, 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 entrada– 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 deseo, 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 presente. 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 14 y 15: 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 15, *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 "cassete" 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.

EL LACANISMO, AYER

Con la caída del pase (aunque se lo sostenga unos años más: de arrastre) 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 extenderlos, 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 de importancia 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 quisieramos conservar ese término.

LA FORMACIÓN DE LACAN. DEL DEFECTO VIRTUD

En Lacan todo gira sobre un punto que da vuelta los desarrollos y los hace depender de un problema previo: lo que se dice depende de un decir que se investiga (el deseo del analista, el truco que disuelve el síntoma y que el analista debería aclarar con su testimonio de pase). La enseñanza está allí como una suerte de *Vorstellungsrepräsentanz*. Lo que vale no vale. El dicho se elimina. Hasta cierto punto, se trata de una broma honesta. La *cachotterie* más visible y más oculta. Una obstinación. Carta robada. La enseñanza resulta tragada por el Seminario que alcanza su sentido de Seminario. La teoría suple a su preliminar teórico, su fundamento. Y queda en vilo.

LACAN COMENTA SU MANERA DE CONTROLAR*

"Me doy el lujo de controlar, como se lo llama, cierto número de gente que se ha autorizado por sí misma a ser analista, según mi fórmula. Hay dos etapas. Esta aquella en la que son como rinocerontes. Hacen casi no importa qué, y los apruebo siempre. En efecto, siempre tienen razón. La segunda etapa consiste en jugar con el equívoco que podría liberar el síntoma."

* J. Lacan, Seminario XXIII, Seuil, París, 2005, p. 17, traducción, Carlos Faig.

EL CONCEPTO DE TRABAJO ANALÍTICO

Estructuras tan distintas, alejadas, como el análisis de los mitos (aplicado al caso Juanito) y *Proposición* tienen, no obstante que el segundo texto refuta al primero (la intersubjetividad) un parentesco instructivo.

El Juanito de Lacan es un mito en progreso. Su "cura" depende de la resolución de contradicciones derivadas de aquellas que resuelven los mitos (el uno y la serie, para poner un ejemplo).

Proposición es otra estructura, quiero decir, es nuevamente una estructura con la que se experimenta. En ella la resolución de la práctica analítica se alcanza en un plano formal y, valga la redundancia, estructural. Sustraído el "medio juego" (lo propio de un análisis, si se quiere), fuera de cuestión la eficacia del análisis (el síntoma no se menciona en el texto, es lo que se pretende cernir en su cesación, mediante la encuesta que se propone), ajeno a la formación (sólo las puntas de la transferencia son apuntadas), *Proposición* suplanta a la práctica, a la aprehensión transferencial.

Tanto en el seminario IV como en el XV falta el concepto de trabajo analítico (que proponemos aquí y no porque no exista ya). *Proposición* se mueve sobre la base de un automatismo transferencial, suerte de ley implícita ligada a las propiedades del corte. Ni en Juanito ni en los dos breves casos citados en el principal texto que escribió Lacan hay análisis.

Vemos, entonces, el alto grado de independencia que puede alcanzar la teoría (y esto presenta el mayor interés). No siempre para mal, seguramente. Pero siempre despistando. Esta superestructura teórica deviene un tanto caricaturesca por sus proporciones desmesuradas y ampulosas. Las piezas pequeñas de un ajedrez dispuesto sobre un inmenso tablero.

EL SÍNTOMA Y EL POST-LACANISMO

Voy a comenzar citando, con bastante extensión, un texto que nos va a situar respecto del tema del síntoma (en *Lettres de l'Ecole freudienne de Paris*, junio 1979, nº 25, tomo II, pp. 219-220, esta *Letra* recopila las intervenciones en el IX Congreso de la EFP, sobre la transmisión del psicoanálisis):

Cito: "¿Qué hace que después de haber sido analizante se devenga analista? Debo decir que me he preguntado al respecto; y es por eso que hice mi *Proposición*, la que instaura lo que se llama el pase, con la cual confié en algo que se llamaría la transmisión, si hubiera una transmisión del psicoanálisis.

El psicoanálisis, tal como ahora llego a pensarlo, es intransmisible. Es enojoso. Es muy enojoso que cada analista se vea forzado –puesto que es necesario que sea forzado– a reinventar el psicoanálisis.

Si dije en Lille que el pase me había decepcionado [comento al pasar que en las *Lettres* no está transcripta esta intervención de Lacan en Lille, sí se encuentran otras intervenciones], es por eso, porque es necesario que cada analista reinvente, después de lo que ha logrado retirar del hecho de haber sido psicoanalizante un tiempo, que cada analista reinvente la manera por la cual el psicoanálisis puede durar."

Señalo que en diversas líneas del postlacanismo se tomó esta idea de "reinventar". Pero, para nosotros es una introducción al punto que queremos alcanzar en esta cita y que ataña a lo que dice aquí Lacan del síntoma.

El segundo fragmento que quería leer, saltando algunos párrafos del texto, dice: "Entonces, ¿cómo es que por la operación del significante, hay gente que cura? Pues, claramente de eso se trata. Es un hecho que hay gente que cura. Freud subrayó que no hacía falta que el analista estuviera poseído por el deseo de curar; pero es un hecho que hay gente que cura, y que cura de su neurosis, incluso de su perversión.

¿Cómo es posible? A pesar de todo lo que dije en aquella ocasión, no sé nada de ello. Es una cuestión, para el caso, de trucado (*truquage*). Cómo es que se susurra al sujeto que les llega a análisis algo que tiene por efecto curarlo, hay allí una cuestión de experiencia en la cual juega un rol lo que llamé sujeto supuesto saber. Un sujeto supuesto es un redoblamiento. El sujeto supuesto saber es alguien que sabe. Sabe el truco, puesto que he hablado, respecto de eso, de trucado [*truquage*, el término está cerca del falseamiento, de lo ilusorio, de los efectos especiales en cine y también del fraude, que incluye en francés el sentido electoral]; sabe el truco, la manera por la cual se cura una neurosis.

Debo decir que en el pase nada anuncia eso; debo decir que en el pase nada testimonia que el sujeto sepa curar una neurosis. Aguardo siempre que algo me aclarezca al respecto. Quisiera saber, por alguien que testimonia en el pase, que un sujeto –puesto que es de un sujeto que se trata– es capaz de hacer más de lo que llamaré el charlataneo ordinario; pues es de esto que se trata. Si el analista no hace más que charlatanear se puede estar seguro que falla su golpe, el golpe que consiste en levantar efectivamente el resultado, es decir, lo que se llama el síntoma."

Esto, vuelvo a decir., está en la *Letra* 24, el texto se llama *Conclusions*.

No sería fácil decir más claramente qué buscaba Lacan en la encuesta del pase: ¿Cómo se hace cesar, se levanta, el síntoma? Este texto, el que Lacan menciona al pasar en Lille, y algunos otros, dispersos en *Lettres*, preanuncian la disolución de la EFP. Por ejemplo, pero no es esta la única causa, porque la reinención del psicoanálisis a cuenta de cada uno [evito decir, por cuenta propia: el cuentapropismo] no podría encontrar un criterio que justificara el mantenimiento del dispositivo del pase.

Se perdió, con la rapidísima reinstauración del pase, la oportunidad de revisar qué había llevado a su fracaso. Esta omisión (que hizo y hace sobre todo a una política dentro de la *petite politique* del psicoanálisis), el mantenimiento del *statu quo*, y del pase como insignia lacaniana, explican en buena medida lo que ocurrió en los últimos treinta y tantos años de postlacanismo.

Señalo otra cuestión, la que más nos interesa hoy, en esta charla. Lacan muestra aquí una concepción del síntoma que está en las antípodas de considerarlo inanalizable, colmado de goce, o en sí mismo real. Al punto tal que, insisto, es el no encontrar en los testimonios el truco que lo hace cesar lo que lleva a disolver la Escuela. No podríamos, entonces, leer el seminario XXIII buscando en el sinthome ese factor real. Lacan no se contradecía tanto, y estos desarrollos son prácticamente contemporáneos. La idea de lo insoslayable del síntoma-goce no se sostiene, no se haya en Lacan; es una idea postlacaniana.

Con el aspecto real del síntoma, el *ultrapase* (gente que hizo el pase y tiempo después vuelve a analizarse, por ejemplo; o bien, que en una vía paradojal, testimonian de su pase, aparentando un interlocutor, cuando saben que el sinthome no tiene remedio y los condena a la soledad), y algunos otros conceptos en esta órbita que aportó el postlacanismo, nos hallamos en una *situación parecida a la crisis de 1920*. La interpretación, la cura, perdió eficacia. Y, con la *constatación de esta reacción terapéutica negativa* (el concepto o la idea de sinthome como goce inanalizable sería su eufemismo), vemos que conviene invertir los términos. No se trataría ya de lo que hay de real en el síntoma, de su faz de goce irreductible, sino de un tema técnico: tal como está enfocado el análisis lacaniano o mejor postlacaniano actual no funciona bien o, directamente, no funciona. Y la misma terminología en uso da cuenta de esto, lo denuncia. En algún sentido, lo dice directamente.

Un agravante: el psicoanálisis actual carece de programa teórico. Lo tuvo con el estructuralismo durante veinte años. Luego, Lacan consideró que solo la lógica-matemática podía encauzar al psicoanálisis, en 1973, en Montpellier (*Letra* nº 15, pp. 238 y 244 esp.).

Dije, citando a Lacan, lo que no era el síntoma. Ahora, voy a tomar su concepto en forma positiva. Voy a tratar de enlazar con algunas citas la idea que tiene Lacan del síntoma en los seminarios de la última época de su enseñanza, en la línea de la cita anterior de *Conclusiones*, y dirigiéndonos hacia la equivalencia entre el síntoma y el psiquismo.

En el contexto de sostener que el hombre es un compuesto trinitario, decía Lacan: "Nos imaginamos ser una sustancia. Es evidentemente muy difícil sacarles eso de la cabeza, aunque todo demuestre que cada uno de ustedes no es más que un pequeño agujero, un agujero en verdad complejo y torbellinante..." (*Séance de clôture*, p. 267, *Letra* 18, sobre las *Jornadas de estudio de cartels*).

El cuerpo para Lacan básicamente es un agujero. Ahí se "anida", por decirlo así, el lenguaje, el sentido, el sujeto. Y el síntoma es lo que tenemos de singular en ese anudamiento entre el agujero del cuerpo, el agujero de la lengua (que excluye la relación sexual y gira a su alrededor) y lo real: agujero triple. Al representar ese agujero triple, el síntoma hace signo de nuestra relación a lo real. El síntoma nos singulariza así y por eso, decía Lacan, es lo último de lo que los pacientes quieren hablar. El principio del placer, en este momento de la enseñanza de Lacan, se define por esquivar toda particularidad (el trabajo sobre lo particular lleva a lo singular, termina por cernirlo).

Entonces, el sentido principal de la ortografía antigua (*sinthome*) a la que Lacan acude significa que *el hombre es el síntoma privilegiado* (el *homme de sinthome*). Y aquí radica toda la dificultad que se da cuando se aborda el seminario XXIII. No es lo que uno espera. No es lo que uno tiene en la cabeza cuando lee *Joyce le sinthome*.

Penúltima cita: "Es por el intermediario del síntoma que podemos decir lo que es realmente ser un hombre, o sea, situarse por completo por el síntoma." (*Conclusions*, p. 249, en *Letra 24*).

Dicho en otros términos, no hay nada dentro de la cabeza de la gente que tenga la menor importancia para el psicoanálisis; dicho más "gentilmente", que tenga una importancia y existencia ajena al síntoma. Y la denominación "psicoanálisis" para nuestra práctica ha perdido capacidad de descripción; ya no nombra lo que ocurre con el "psicoanálisis" actual, el estadio al que llegó su teoría y su práctica. Hoy, después de Lacan, después de *El sinthome*, no se trata de un análisis de la mente.

Finalmente, pues, el psiquismo mismo es situado como síntoma (y hay que atenerse a las consecuencias que esto comporta): "El *sinthome* es sufrir de tener un alma. Es la psicopatía hablando propiamente, en el sentido de que un alma es lo más enmerdante que puede encontrarse." (Cf. nuevamente en *Conclusions*, *Letra 24*, p. 248.)

Es una idea, se ve claramente, aun peor que la de pensar en el síntoma como no analizable.

Concluyo señalando que nos hallamos en todo este contexto quizá en uno de los puntos mayores de la identificación de Lacan con Joyce, que quería el fin de la literatura.

DE ESCOBAS, PELÍCULAS Y ENTIFICACIONES

"Quien puede articular el significante de la falta del Otro no tiene ninguna formación que hacer..."
Proposición, primera versión, Jacques Lacan

Lacan comparó alguna vez sus escritos con frescos de un estado del psicoanálisis. Uno de esos escritos mostraría hoy una veintena de paredes cubiertas de mosaicos dispersos. Dos cuestiones dan cuenta de este estado de cosas:

–No se ha situado ninguna ilación que dé cuenta de la enseñanza de Lacan; la estructura del Seminario y la enseñanza de Lacan resultan ajenas a los desarrollos actuales, que se desentienden de ella. Se ve así por qué casi toda la producción teórica toma ese aire de “sacada de contexto”;

–La entificación de los conceptos lacanianos pasa desapercibida, no conoce ninguna reacción; una psique “lacaniana” domina la escena.

Sumemos una tercera cuestión de la mayor importancia. La obra de Lacan conoció dos programas de largo alcance. El primero se abre con el *Discurso de Roma*, en 1953; el segundo, se lanza el 4 de noviembre de 1973, en ocasión del congreso de Montpellier, y adscribe a la matemática. En los últimos treinta años, desde la muerte de Jacques Lacan, carecemos de un programa teórico. La situación es grave.

Un primer ensayo de barrido y rectificación debería comenzar por los nudos borromeos: la última escoba que Lacan utilizó. Ni el padre, ni el Edipo, el goce del Otro, ni los modelos ópticos, o lo que se quiera traer a cuenta, tienen incidencia alguna en la práctica del análisis. El nudo es ajeno al psiquismo, lo refuta o, al menos, prescinde de él. Inmuniza contra la psicología –y esto apunta especialmente a la psicología lacaniana–. Hasta Lacan se trataba de explicar la película, “interpretarla” y darla a entender. Con el Seminario, la situación cambia. Pero, a poco andar, la teoría resulta incorporada a la narración, otra vez. Es necesario, pues, esforzarse y volver a ver la pantalla en blanco, el no sentido. Desbaratar la proyección, situando el objeto. Este núcleo duro del lacanismo (comparable a la envidia primaria de Klein) se encuentra presente en el inicio (y aun antes) de la enseñanza: el corte de la sesión. Recorre toda la obra como estructura de la castración. De igual modo, en el nudo todo gira alrededor del cuerpo, el lenguaje y el goce. La pérdida a la que se reduce el sujeto se encuentra en el punto que produce el anudamiento. El hombre y el torbellino de su deseo son desecho. Desde entonces, no hace falta apelar a la teoría como fuente de significación, sustantificar, psicologizar o hacer literatura analítica. Es el fin del relato, las historias. Del otro lado, hallamos lo que la práctica analítica tiene ante sí, sin buscar más allá.

Se nos imponen, entonces, dos tareas:

–Situar y articular las líneas mayores que persigue el Seminario, las demostraciones principales. Reducir la enseñanza a un artículo de pocas páginas;

–Encontrar los puntos que posibilitan la utilización de la teoría como una función narrativa y que hacen a su entificación.

DOS PÁRRAFOS DEL PREFACIO DE LACAN A A. R. LEMAIRE. CON VISTAS A UNA SALIDA ORDENADA DEL LACANISMO DE LA FACULTAD DE PSICOLOGÍA

—“Mis *Écrits* no sirven para una tesis, la universitaria particularmente: antitéticos por naturaleza, pues lo que formulan solo cabe tomarlo o dejarlo.”

—“No es otra la operación que el discurso universitario practica cuando transforma en tesis esa ficción que denomina un autor, o hace lo mismo con la historia del pensamiento, o bien con alguna cosa que se reviste del título de progreso.”

(Ambos párrafos en p. 10 de la edición española de Edhasa, el *Préface*, de Jacques Lacan.)

LOS MITOS DEL PSICOANÁLISIS

Un párrafo del reportaje de la editorial Salvat a Lacan: "Son muy fuertes los mitos que los psicoanalistas creían que debían reverenciar para hacerse admitir en la buena sociedad de hace algún tiempo, en la época en la que yo comencé la labor de disolver esos mitos. Esto no significa que tales mitos no fueran vivos. La tradición lo prueba. Los mitos provienen de una cierta economía del placer. Pero van más allá. Lo que se llama Universidad, se encarga de ello, su papel es conservar esos mitos. Me dirán ustedes que el mismo Freud parece sacrificarse a los mitos. Es cierto, se sacrificó a ellos; no podía hacer otra cosa si quería ser admitido" (cf. *Charla sobre "Freud y el psicoanálisis"*, Biblioteca Salvat, 28, Barcelona, 1975, pp. 10-11).

A primera vista, no resulta evidente que Lacan se haya ocupado especialmente de derribar los mitos psicoanalíticos. Hasta Deleuze y Guattari, en su *Antiedipo*, le atribuyen una posición edípica. En los pliegos de los años '70, este libro apresurado genera un equívoco que todavía no se dispó.

En una segunda aproximación, el hecho señalado por Lacan resulta más o menos evidente. Se comienza por recordar el estadio del espejo, los modelos ópticos, y aparece entonces como un flash el mito de Narciso. ¿Por qué el hombre tiene esa relación tan peculiar con su imagen? Es esta pregunta la que Lacan, ayudado por Bolk, intentaba resolver sin recursos míticos y con apoyaturas biológicas, al menos en su texto de 1949. El mito de Edipo, llegado su turno, requiere un desarrollo más extenso. Entre los seminarios XI y XV, con la segunda vuelta sobre su enseñanza, Lacan consigue sacarlo de escena. Antes, los tres tiempos del Edipo y la cuestión de la metáfora paterna ya habían embestido contra él. Pero no bastaba.

Haríamos mal en creer que ahí termina la cosa. El mito más importante que Lacan quiere excluir es el de *Psyqué*. Y por eso comienza por sustituir el sujeto al psiquismo. Esto le provee, en primera instancia, la escisión entre enunciado y enunciación. Es por esto que leemos en *Lugar, origen y fin de mi enseñanza*: "(...) No es entre lo físico y lo psíquico que habría que hacer el corte, sino entre "lo psíquico" y "la lógica"" (cf., el texto citado, en *Mi enseñanza*, Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 48). Y, asimismo, un poco más adelante: "¿Por qué introduce la función del sujeto como diferente al psiquismo? (...) Quiero mostrarles cómo se aferra esto, con el sujeto en su función en el lenguaje, a una función doble." (Cf. *Mi enseñanza*, cit., p. 52. La traducción es mía, el texto en francés en el sitio Web del ELP: "pas tout lacan".)

Pero es solo con los nudos borromeanos que el mito del psiquismo termina de ser demolido. En los nudos, lo recordamos, el psiquismo, la mente, tienen estatuto de síntoma. Todo ha cambiado. Y tanto que Lacan debería, en el punto al que ha llegado, rebautizar al psicoanálisis. La caída de las "entificaciones freudianas" (la segunda tópica provee las más conocidas) sigue un curso paralelo a la desmitificación del psicoanálisis. Se ve, entonces, que ambas cuestiones estaban ligadas, ya en un comienzo o a posteriori, en el plan del Seminario.

Queda, no obstante, una pregunta. ¿Cómo entender que la universidad es guardiana del mito? La universidad, es obvio, resguarda el Uno. La función de corte, el agujero del sujeto no le conviene. Comprometida en esa empresa, la universidad sostiene todos los mitos de continuidad que convienen: la historia de la filosofía, el origen del lenguaje, el sentido de la historia... El gran relato, y los relatos personales que nos ponen en circulación –haciendo para esto del psicoanálisis una psicología–.

MESA REDONDA EN LA FACULTAD DE PSICOLOGÍA EL LACANISMO PIDE A GRITOS UN ANALISTA*

Por razones diversas, la actividad programada en Psico por EPA y la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, se suspendió. Transcribo los puntos de lo que me iba a ser mi exposición a modo de resumen:

–El nudo borromeo termina con el viejo concepto de psiquismo. La distancia entre la lógica y la lengua no deja lugar para el alma. Por tanto, es impensable que pueda establecerse una psicopatología partiendo del nudo;

–En la medida en que Lacan sostenía que no había y era imposible una sociedad de analistas (hay que preguntarse, decía Lacan, por qué el analista está solo), la EFP (y toda escuela) se sostiene en una enseñanza. Cuando Lacan disuelve su Escuela, por tanto, el acto de disolución compromete a su enseñanza;

–Para colmo de males, en esta vía, recordemos que Lacan sostenía que nunca había enseñado nada que se sostuviera. “La enseñanza es matemática. Lo que se transmite es la fórmula. El resto es joda”;

–La disolución no puede operar sobre cualquiera o toda institución que decida interrumpir su actividad. El acto opera en la repetición significante y solo en el caso de que se trate de abastecer a un significante faltante. Por tanto, y si la disolución que promueve Lacan es un acto, solo puede recaer sobre él mismo en tanto Sujeto Supuesto Saber (y, nuevamente, lo que se disuelve es su enseñanza);

–En tanto el pase resume los primeros quince seminarios (mejor, *Proposición del 9 de octubre*), ese texto fundamental de Lacan debe ser profundamente revisado y puesto en cuestión;

–Todos estos puntos concurren con el tema de la enseñanza y la transmisión, y nos obligan a preguntarnos si este fracaso se debe a la falta de formación analítica de Lacan. Sabemos del déficit del lacanismo en el campo del análisis de niños, por ejemplo; pero también conocemos muchas supervisiones realizadas por Lacan (el libro de Geblesto, p.e.) que son ciertamente muy mediocres. Asimismo, toda la producción clínica de Lacan (alguno que otro caso propio y en general relecturas de casos) se basa en la aplicación de la teoría mediante analogías. Dista por completo de ser transferencial;

–Por último, el mantenimiento del dispositivo del pase y una política global del psicoanálisis desplegada por varias transnacionales, impidieron que se ponga en cuestión la “enseñanza” de Lacan, tal como él proponía en su acto final. Se perdió una oportunidad histórica que produjo el patético estado actual del psicoanálisis lacaniano.

* 2013-11-03

EL SIGNIFICANTE Y LA FE

En *L'insu...*, Lacan vuelve varias veces sobre la estafa psicoanalítica. En la tercera lección del seminario expresa: "Habría podido reservarme solo para mí la satisfacción de jugar sobre el inconsciente sin explicar la farsa, sin decir que es por ese truco de los efectos de significante que se opera." (*Ornicar?* n° 14, p. 8.) A renglón seguido agrega que la segunda tópica le disgusta. El Ello no es lo que nos vive, como al parecer quería Groddeck, dialoga. "Es lo que designé con el nombre de A" (id., ibid.).

El prólogo de Derrida al *Verbier* asusta un poco a Lacan, que se lamenta de haber abierto las compuertas al delirio.

En la sexta lección del seminario la idea de estafa ya está instalada como tal: "El psicoanálisis es quizá una estafa, pero no cualquiera. Es una estafa que cae justo en relación con lo que es el significante, o sea, algo muy especial, que tiene efectos de sentido". (*Ornicar?* n° 17/18, p. 8.)

El *Prefacio a la edición inglesa del seminario XI* presenta términos parecidos: solo estamos seguros de estar en el inconsciente cuando no hay ya alcance de sentido ("el esp de un laps", en *Otros escritos*, p. 599). El *Prefacio* es casi contemporáneo del seminario. El juego de palabras, los efectos de sentido, son el vehículo con el que se piensa la eficacia del análisis y lo que Lacan busca justificar. Que la eficacia se ubique en el pasaje por el no-sentido (y esto desde mucho antes que el *Prefacio*, cf. *Position de l'inconscient*, en *Écrits*, p. 842), en la ola que puede eventualmente producir la interpretación, o incluso bajo la consigna de ser equívoco en el momento de interpretar, no cambia nada. La transferencia no se ve concernida.

Recordemos que en el seminario anterior el mismo tipo de razonamiento, o de técnica, se aplica a la supervisión: "Me doy el lujo de controlar, como se lo llama, a cierto número de gente que se ha autorizado por sí misma a ser analista, según mi fórmula. Hay dos etapas. Está aquella en la que son como rinocerontes. Hacen casi cualquier cosa, y los apruebo siempre. En efecto, siempre tienen razón. La segunda etapa consiste en *jugar con el equívoco que podría liberar el síntoma*." (Seminario XXIII, Seuil, París, 2005, p. 17. El subrayado es mío.) No solo se esquiva la transferencia: la reflexión de Lacan ignora la sobredeterminación.

La estafa, por lo que se puede ver, no es meramente teórica: es ante todo técnica. Depende de la homofonía, en menor grado de la anfibología, y en poca medida de la paradoja (para remitirnos a *L'Étourdit*, y dejar de lado el abuso de analogías a las que Lacan se entregaba con frecuencia, el rebús, etc.).

Lacan trabajaba así, hay que admitirlo. Cuesta un poco creerlo. La técnica del corte, de la sesión breve, quizá disimuló la precariedad ante la que nos encontrábamos. Los juegos significantes no son eficaces por sí mismos, aunque puedan producir efectos clínicos espectaculares, dependen de la transferencia. En el juego de palabras debe pensarse hacia dónde se ve arrastrado el analista. Por qué dijo lo que dijo. En el límite, si se demostrara que el significante tiene eficacia por sí mismo, independientemente de toda otra cuestión, y sobre todo de la transferencia, en una sesión solo habría palabras. En muchos aspectos, estaríamos fuera del psicoanálisis.

El revés de la estafa es, pues, la fe (1). Encontramos una fe en el significante que proviene claramente de Lacan y en la que este se halla tomado. Una fe que profesa hasta el final y que miles, desde entonces, profesaran con él. La técnica es lúdica, se adquiere fácilmente y permite rehuir las exigencias densas del manejo transferencial(2).

Es un éxito(3). El significante se sustituye al primer epónimo del maestro: el espejo. La fama de uno se extiende a la par del otro.

En una conferencia de 1974 leemos: "Hay palabras que incitan (*portent*) y otras que no. Es lo que se llama interpretación. Por allí empecé a introducir el tipo de cogitación a la que invitaba a mis co-practicantes. Les pedía que reflexionasen (...) *cómo llegaba a suceder que operasen (...) con las palabras.*"(4)(Cf., *Le phénomène lacanien*, tirada aparte de *Cahiers cliniques de Nice*, Niza, 2011. El subrayado es mío.) El fenómeno lacaniano muestra su doblez.

Es raro. Es extraordinariamente curioso que la teoría pueda alcanzar semejante grado de independencia de la práctica. Frente a un texto del calibre de *Proposición* jamás sospecharíamos, nada lo indica, que Lacan pensaba un tratamiento, la eficacia clínica, el psicoanálisis y su práctica, en estos términos, tan pobres. La teoría es tan sofisticada, compleja, Lacan nos amilana tanto con su enunciación y su estilo, que es difícil imaginarlo(5).

Notas

- 1.- Nunca se demostró, por ejemplo, por qué el significante es un concepto más apropiado que la *Vorstellungsrepräsentaz* o el representante inconsciente, ni que agujeros o deslizamientos en el texto freudiano llaman a su empleo. ¿"Ginebra 1910, Petrogrado 1920 dicen suficientemente por qué su instrumento faltó a Freud"? (Cf., *Écrits*, p. 799.)
- 2.- Un solo ejemplo: la reinterpretación del caso de Pearl King, citado en el seminario XII, se basa casi enteramente en un juego de palabras: *sur-scène/sur-saine*.
- 3.- Obvia decir que no se trata de refutar u oponerse al juego de palabras, al significante. Solo se trata de darle su estatuto y situarlo correctamente.
- 4.- La idea, expresada también en Milán (*La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel*, 1973, en *Bulletin de l'Association freudienne*, nº 17, París, 1986, esp. p. 12) de que la lengua gira alrededor de la ausencia de relación sexual, el juego de senku que desde entonces se constituye no bastan para justificar la eficacia clínica del psicoanálisis, que reaparece como motivo principal, como la búsqueda obstinada, de los seminarios sobre nudos. Pero lo que había que justificar no era una relación más o menos directa entre el significante y el sexo, el juego de palabras y la diferencia de los sexos o su relación. El planteo es deficiente y por eso Lacan fracasa en su intento.
- 5.- Las analogías teóricas, por ejemplo, utilizadas para pensar material clínico de otros analistas (Bouvet, Lebovici, etc.) contrastan por completo con la teoría.

PARA UNA SALIDA ORDENADA DEL LACANISMO

¿Por qué está mal la teoría de Lacan? Digámoslo directamente: porque *la transferencia es parcial*. No hay macrotransferencia. Hay transferencias. En la enseñanza de Lacan el concepto de transferencia funciona como el operador de la estructura (por esto se identifica con el fantasma). El corte (su idealización y su uso masivo) es en la práctica el error correlativo en la medida en que sostiene la univocidad de la transferencia, y le impone una dirección única. Es necesario, pues, plantear otra formación.

Una serie de conceptos que se desprenden del planteo de Lacan deben ser abandonados o revisados: el deseo del analista, el pase, la no-relación como núcleo de lo real, el famoso atravesamiento del fantasma, etc. La pulsión debe ser resituada, dado que en una concepción parcial de la transferencia adquiere otro alcance.

¿QUÉ QUISO HACER LACAN Y POR QUÉ FRACASÓ?

"*Nunca enseñé nada*"
Jacques Lacan

Partamos de que Lacan recusó su propia enseñanza y se burló de ella⁽¹⁾. Hay saber para revender, decía. La transmisión es matemática, agregaba. Él había inventado lo que se escribe como real⁽²⁾, reivindicaba.

¿Qué es el escrito? El primer soporte que encontramos para la escritura es el grafo del deseo. Esto se debe al imposible que inscribe su forma, y no a las letras que se distribuyen sobre él. El escrito, desde este primer desarrollo, va a fijar siempre una aprehensión de lo real. Y esto hasta alcanzar la definición de "*faire fixion autre du réel*" en *L'étourdit*⁽³⁾. En el recorrido, encontramos al significante de la falta del Otro (cf. *La lógica del fantasma*, p.e.) cerrando la cadena e incorporando el hueco por donde el Falo inscribe la satisfacción. Por supuesto, existen otros matemas y escrituras: la representación del sujeto (el álgebra lacaniana), las fórmulas de la sexuación, etc., que no examinaremos en este artículo.

¿Y las dos tesis que cubren el Seminario? La primera encuentra su meta en el grupo combinatorio, luego el grupo de Klein, y finalmente el algoritmo de la transferencia. Nos hemos extendido sobre ello en otro sitio⁽⁴⁾.

El inconsciente estructurado como un lenguaje remite, sobre todo, al objeto (metonímico) y el sujeto (metafórico). Lo imposible refiere aquí al sexo forcluido. Inmediatamente, y como consecuencia directa de lo anterior, sigue la segunda tesis: no hay relación sexual. El plus de gozar en el nudo abrocha retroactivamente los goces (fálico, del Otro, el sentido). En sustancia, la demostración de la segunda tesis gira sobre la forclusión del sexo y la sustitución por el lenguaje. Como se ve, real y realidad se juegan allí. En ese contexto, recordémoslo, Lacan afirma que el (a) es su única invención (también una letra, una forma de escritura).

No obstante, la "demostración" de la segunda tesis es más difícil. Su ligazón con el síntoma complica las cosas.

Sea como sea, hay que observar que las tesis de Lacan no son enunciadas para ser contradichas. No son verdaderas tesis, no al menos en el sentido clásico⁽⁵⁾. No hay antítesis. Se busca únicamente el punto de imposible y, por tanto, el matema.

El interés que presenta Lacan –y el punto de la crítica intrínseca–, aceptado este estado de cosas, refiere a si consiguió aislar un imposible en la praxis analítica. Si consiguió dar con una fórmula –entendiendo que formalizar es escribir lo real de la experiencia analítica–. Esto es lo que Lacan quería hacer con el psicoanálisis.

Ambas tesis, y los matemas⁽⁶⁾ que produjeron, concurren y fracasan en el pase⁽⁷⁾. No hay testimonio de cómo se disuelve el síntoma (por donde debería adquirirse el deseo del analista). No hay fijación aquí de ningún real. Lacan buscaba este real, ya un tanto decepcionado, en sus últimos seminarios. No tuvo éxito.

¿Por qué este fracaso? La mayor razón es técnica. El campo sobre el que se aplica el intento es básicamente el de la práctica lacaniana: casi carente de interpretación, sin manejo de la transferencia. Lo real se produce en un segundo grado: analizar en esas condiciones técnicas es imposible.

Notas

1.- *Proposition* afirma que aquel que articuló el significante de la falta del Otro no tiene ninguna formación que hacer, ni nada que esperar de ella. (Cf., *Proposition du 9 octobre 1967, première versión*, en *Analytica* 8, París, 1978, *supplément au numéro 13 d'Ornicar?*, p. 20.) Obvia decir que

este enunciado no se tomó en serio con frecuencia ni halló su estatuto en el psicoanálisis lacaniano.

2.- No se trata de lo que Lacan dice, sino de lo que escribe. Pero es tarde para corregir las cosas. El daño que produjo la divulgación, el pasaje a la universidad, el tratamiento de Lacan como un autor, ya está hecho.

3.- Scilicet 4, Seuil, París, 1973, p. 35.

4.- Particularmente, cf. *Estructura del Seminario de Lacan*, en *Formalización del Seminario de Lacan*, Ricardo Vergara ed., Bs. As., 2013, pp. 9-29. Cf., asimismo, *Tres momentos en la constitución de una izquierda lacaniana*, en *Ser y sinthome. Escritos políticos*, Ricardo Vergara ed., Bs. As., 2013, pp. 91-102.

5.- Una reflexión interesante de Lacan sobre las tesis se encuentra en *Lettres de l'École*, 15, pp. 239 sq. Lacan comenta allí un intercambio con Safouan y prosigue: "(Frente) a una tesis se puede estar seguro que el libro es malo. (...) Una tesis es algo que se ofrece a la contradicción. Este siglo advirtió muy claramente que la contradicción no es (...) la clave última de la lógica." La continuación de la intervención de Lacan prosigue hablando de Freud y el agujero del sexo, lo real. Hay que suponer, pues, que las dos grandes tesis de Lacan apuntan en esa dirección.

6.- Que actualmente sólo en Buenos Aires existan unas ciento y pico de instituciones lacanianas constituye una suerte de refutación de hecho del matema lacaniano. No podríamos imaginar ciento veinte escuelas de lógica simbólica diferentes basadas, por ejemplo, en *Introducción a la lógica* de Irving Copi.

7.- Es el primer intento fallido de formalizar el psicoanálisis y dar cuenta de su transmisión. Sobre el fracaso del pase y lo que buscaba Lacan con él, cf. *Conclusions*, J. Lacan, en *Lettres de l'École freudienne de París*, 25, vol. II, pp. 219 sq. Allí Lacan expresa lo siguiente: "¿Cómo ocurre que por la operación del significante hay gente que cura? Pues es claramente de eso que se trata. Es un hecho que hay gente que cura. (...) Y que curan de su neurosis, incluso de su perversión. ¿Cómo es esto posible? A pesar de todo lo que dije al respecto no sé nada de esto. Es una cuestión de trucaje. Cómo es que se susurra al sujeto que llega a análisis algo que tiene por efecto curarlo, hay aquí una cuestión de experiencia en la cual juega un rol lo que llamaré el sujeto supuesto saber. Un sujeto supuesto es un redoblamiento. El sujeto supuesto saber es alguien que sabe. Sabe el truco, puesto que he hablado de trucaje; sabe el truco, la manera mediante la cual se cura una neurosis. Debo decir que en el pase nada anuncia eso. Debo decir que en el pase nada testimonia que el sujeto sepa curar una neurosis. Aguardo siempre que algo me esclarezca al respecto. Quisiera saberlo por alguien que testimonie en el pase que un sujeto –puesto que es de un sujeto que se trata– es capaz de hacer algo más que lo que llamaré el parloteo corriente, pues es de esto que se trata. Si el analista no hace más que parlotear, se puede estar seguro que falla su golpe, el golpe que efectivamente levantaría el resultado, es decir, lo que se llama el síntoma."

Al momento, que se sepa, este testimonio no existe.

RESPUESTA A UNA PREGUNTA DE CLAUDIA CASTAGNOLO SOBRE *¿QUÉ QUISO HACER LACAN Y POR QUÉ FRACASÓ?*

Claudia Castagnolo: Es un texto, como dije para pensar... Partiendo de la base de que formalizar es escribir lo real de la experiencia analítica, y considerando que, en relación al grafo señalás lo imposible que inscribe su forma, me gustaría saber si según tu lectura habría alguna forma para inscribir lo real de la experiencia.

Carlos Faig: El grafo inscribe un imposible de representar, pero eso sobre todo define la escritura, no lo real analítico.

La demostración de lo imposible no puede correr por cuenta de la experiencia. Lacan sigue en este punto a Koyré. No hay intuición de lo real. Lo real es imposible en términos lógicos.

En la medida en que Lacan considera que no encontró ese punto, en el seminario XXIV en particular (también en otros lugares), y disuelve la escuela (no solo por eso, pero en parte por eso), lo prudente sería interrogarse en primer lugar si no lo encuentra por el propio planteo que hace.

La formalización supone un primer movimiento que recorta al campo sobre el que se aplica. En el caso de Lacan, el corte, las sesiones breves y una elisión sistemática de la transferencia que la produce como no simbolizada.

¡No se encuentra lo que no se puso en la galera, para decirlo en otros términos!
Espero con esto haber hecho mi aporte a la confusión general.

¿QUÉ SIGNIFICA SER LACANIANO?

¿A qué adscribimos cuando decimos que somos lacanianos? Observemos, para comenzar, que uno de los primeros movimientos del Seminario instala la barra entre significante y significado, y despega al primero de la significación. *La carta robada*, en el seminario II y *Écrits*, ilustra el movimiento. A poco andar, queda abierta la cuestión de la transferencia: el concepto de SSS no decide lo qué es. Menos todavía, se nos dirá qué es ser analista. Lacan, se sabe, se situaba como analizante. El lugar *du psychanalyste* queda tan vacío como la celda superior derecha del cuadrante de Pierce. Se recordará, asimismo, que Lacan señalaba que estaba muy poco comprometido como autor⁽¹⁾. Tampoco se interesaba en las tesis, echas para ser contradichas. Las cosas resultan interesantes cuando nos confrontan con lo imposible, no con la verdad. Las dos grandes tesis de Lacan caen en esta óptica. Al menos, la primera no admite antítesis: no hay hombres que no hablen.

La eficacia propia del psicoanálisis también es vaciada por el Seminario. El pase debía resolver el truco que lo hacía cesar.

Podríamos seguir esta enumeración y mostrar que los contenidos son vaciados paso a paso por el Seminario. Es la broma (*cachotterie*) más extensa que nos jugó Lacan. El fenómeno lacaniano, como él decía, lo había sorprendido, y se ve por qué.

Sin embargo, concluyamos la enumeración: la sexualidad, suplantada por el sentido y forcluida, también queda en blanco.

No es mucho lo que nos obliga a sostener llamarnos lacanianos. El seminario solo nos llama a decir que en el transcurso de la experiencia del pase todo habrá de aclararse. Se adscribe, en el mejor de los casos, a una investigación, a la encuesta del pase; o bien, a un movimiento de vaciamiento conceptual, teórico.

Todo esto, aclarémoslo, no comporta una crítica a Lacan. Se trata simplemente de despejar un equívoco que tomó dimensiones ya insólitas. En todo caso, es una crítica, si se quiere, a la comunidad analítica.

Notas

- 1.- J. Lacan, seminario XVIII, Seuil, París, 2006, p. 114. "Estoy como autor menos implicado de lo que se imagina, y mis *Escritos* (portan) un título más irónico de lo que se cree."

¿QUÉ SIRVE DE LACAN?

Las letras andan solas por el mundo y tienen consecuencias. Tal la idea de Lacan, que ejemplificaba esto con los algoritmos. Podemos no saber que se inventaron. Igual nos afectan.

¿Los matemas de Lacan corrieron así por el mundo? ¿Tuvieron esa suerte? Todo parece indicar que no.

Permítasenos dividir al Seminario en dos partes. La primera de ellas hace a la teoría de la transferencia y el pase. La segunda, se atiene a los discursos, las fórmulas de la sexuación y los nudos. La salida de juego del instrumento copulatorio, de un lado; de otro, la suplencia por el sentido.

Así considerado, el Seminario se monta sobre un plano proyectivo. Una parte conduce a la castración, al grupo combinatorio, etc., es decir, avanza hacia la castración. La segunda parte, en cambio, se compone de objetos que la disimulan. El proyecto había sido anunciado por Lacan en *Proposition*: "Conforme a la topología del plano proyectivo, es en el horizonte mismo del psicoanálisis en extensión, que se anuda el círculo interior que trazamos como hiato del psicoanálisis en intención. Quisiera centrar este horizonte en tres puntos de fuga perspectivos, remarcables por pertenecer cada uno de ellos a uno de los tres registros cuya colusión en la heterotopía constituye nuestra experiencia."⁽¹⁾

Los referentes de estos puntos de fuga no son ya el Edipo, el padre muerto (o ideal) y los campos de concentración. En su lugar, el Seminario ubica a los cuatro discursos y las fórmulas de la sexuación, al nudo borromeo. Pero existe, como se ve, una correspondencia: las fórmulas y en parte los discursos constituyen una puesta en cuestión del Edipo y los mitos freudianos. La cuestión del lazo concentracionario no entra en juego sino muy marginalmente (sobre todo en relación a la segregación). El Nombre del padre, por supuesto, es objeto de los primeros tres seminarios borromeos (XXI, XXII y XXIII).

Dicho esto, observemos que las direcciones efectivamente se invierten: si el desarrollo de (a) y menos fi conducía a la castración, ahora vemos que sobre objetos, por así decir, "totales", muy macros, o que hacen a la realidad, la falta, cierto agujero, da salida. Por esto, Lacan compara a los discursos con una nasa que está rota en algún lado. Se puede escapar de cualquier discurso. Nada es todo. Mientras que las fórmulas –señalemos que la *dóxa* las ha contaminado bastante– suplen a la ausencia de relación sexual. No la demuestran en modo alguno. Cada una de las fórmulas viene tal como un número a instalarse sobre el espacio en blanco de la numeración posicional. Pero este espacio, que ordena los números, no es provisto por ellas. Les es dado.

Y nada más contundente que el nudo para mostrar el punto de fuga de la realidad, el no sentido.

Detengámonos en lo que hemos demostrado hasta ahora. La segunda parte del Seminario invierte, como la extensión invierte el análisis en intención, el resultado al que llegan los primeros quince seminarios. Luego, y es lo que queríamos alcanzar, su valor depende enteramente de la primera construcción.

Ahora bien, hemos visto en otros artículos que, para decirlo muy brevemente, el planteo transferencial de Lacan es un supuesto que espera resolverse con el dispositivo del pase. Pero, a su vez, el pase está comprometido en un tipo de práctica: técnica del corte, sesión breve, no interpretación de la transferencia, etc. En definitiva, el pase termina corrigiendo la falta de análisis, para decirlo directamente.

¿Qué sirve entonces de la investigación que llevó a cabo el Seminario? ¿Qué puede ser de utilidad en el futuro?

El *órganon* y los cinco seminarios siguientes, la primera parte, podría ser de utilidad si el planteo deja de ser macro y se enuncian algunas cuestiones elementales sobre el manejo de la transferencia. De otro modo, deviene psicoanálisis de salón. Es casi inaplicable por el período en que recorta al análisis, y por dejar fuera de juego la posibilidad de ubicar fantasías inconscientes leídas a partir de la transferencia (justamente, las que tienen mayor incidencia sobre el síntoma).

En cuanto a la segunda parte del Seminario, una indicación de Lacan objeta la construcción de los discursos. La posición del analista como objeto saltea la cuestión del límite impuesto por menos fi ($-\varphi$). El problema no es menor y amenaza toda la construcción⁽²⁾.

Debe admitirse, no obstante, que el esfuerzo por dar estatuto al discurso psicoanalítico es de utilidad (sobre todo epistemológica).

Tanto el esfuerzo por cernir un real con los nudos, como el fracaso en el abordaje de Joyce, han sido explícitamente reconocidos por Lacan. No vale la pena redundar en esos puntos. Conducen a la demolición del templo, como se ha dicho.

En cuanto a la suplencia del sentido, que hace a todo este sector y especialmente a los nudos, si la primera parte es incorrecta, la idea de la imposibilidad de la relación sexual debe revisarse. Quizá sería preferible enunciar que hay relaciones sexuales "discretas" (tan discretas como el significante), o locales, o temporales. En todo caso, no existiría una suplencia en bloque del campo del sentido⁽³⁾.

La base para un nuevo punto de partida es magra.

Notas

- 1.- Cf. *Scilicet 1*, París, Seuil, 1968, p. 27
- 2.- En *Lettres 9*, París, 1972, p. 450, encontramos la siguiente reflexión de Lacan: "Me parece imposible articular el objeto (a) sin esta referencia (a la menos fi). (...) Hice todo como si se la pudiera saltar, es claro."
- 3.- Asimismo deberíamos revisar el deseo del analista, la idea de real en juego en la experiencia analítica, el estatuto de la pulsión en la cura, la conexión automática entre transferencia y fantasma, etc.

¿QUÉ SIRVE DE LACAN?

APÉNDICE

La infructuosa búsqueda sobre aquello que el analista debería adquirir en su análisis y que tendría eficacia para hacer cesar el síntoma, así como las precarias referencias de Lacan a su tarea como supervisor⁽¹⁾, hallan su causa en una desaparición del material, y aun de la materia propia del análisis⁽²⁾. El caso es que no se accede al material porque se lo eliminó antes. En micro, lo que produce la desaparición del material es la técnica del corte (también el significante, hay que decirlo, que se intenta despegar de la significación). En macro, la teoría de la transferencia, y el manejo técnico que resulta (librarla a su curso, dejarla allí), tal como *Proposición* la resume. La idea del analista como objeto⁽³⁾, el silencio del analista, la desmedida confianza en la eficacia del corte⁽⁴⁾ y el automatismo supuesto a la transferencia, no bastan. La transferencia, aceptando que resulta de la instalación del objeto en el Otro, debe relanzarse a través de la interpretación.

El planteo clásico de Lacan siempre estuvo cerca de transformarse en una psicoterapia. Hoy podríamos afirmar que ya lo es.

Notas

- 1.- Cf., J. Lacan, Seminario XXIII, Seuil, París, 2005, p. 17 "Me doy el lujo de *controlar*, como se lo llama, cierto número de gente que se ha autorizado por sí misma a ser analista, según mi fórmula. Hay dos etapas. Esta aquella en la que son como rinocerontes. Hacen casi no importa qué, y los apruebo siempre. En efecto, siempre tienen razón. La segunda etapa consiste en jugar con el equívoco que podría liberar el síntoma."
- 2.- Tal como el cuadrante vacío en la lógica de Pierce, la existencia carece de contenidos. Este concepto, en los nudos especialmente, puede utilizarse para dar estatuto al inconsciente: existe el Uno, habla solo, etc. (Quizá es en este punto, recurrente en el Seminario, que Lacan se hallaba cerca de dar con una fórmula de lo real. La existencia que resulta, en efecto, es imposible.)
- 3.- Cf., el *semblant de déchet (silence)*, en la conferencia del 2 de diciembre de 1975, *Scilicet 6/7*, Seuil, París, 1976, p. 63.
- 4.- El corte es sin duda eficaz. Pero señalemos dos cuestiones. En primer lugar, no hay por qué exagerarlo, o producirlo. Se produce naturalmente: la sesión termina. Y aunque termine en un tiempo pautado de antemano, no deja de ser experimentado como una interpretación. En segundo lugar, la interpretación de fantasías inconscientes ligadas a la transferencia y deducidas desde ella es bastante más eficaz que el corte sobre el síntoma.

IV. EL HOMBRE Y EL DESECHO

BREVE COMENTARIO DE “EL FENÓMENO LACANIANO”. EL HOMBRE Y EL DESECHO

Entre la civilización como cloaca máxima⁽¹⁾ y el hombre como desecho⁽²⁾ resuena un concepto parecido al de fenómeno elemental (contiene en sí a la estructura como una hoja al árbol). Ambas ideas se hallan en diversos lugares de la enseñanza de Lacan y solo se cruzan, que yo sepa, una vez.

El estatuto de la pérdida es central: se afirma que la condición de que un analizante pueda autorizarse como analista consiste únicamente en que se haya advertido como desecho⁽³⁾. Asimismo, el desecho está en el centro del triple torbellino que constituye el nudo borromeo. El desecho es lo que queda, sabemos, de las culturas, de la civilización; lo que la cultura produce diariamente.

Pero, ¿por qué el hombre sería un desecho, una pérdida? La respuesta se halla en el fantasma. Si la \$, que llamamos sujeto, no es más que una elisión de significante, un significante cruzado por la barra, su lectura solo es posible a partir de la pérdida del objeto, su separación. Es allí que se hace legible \$(4). Y en la medida en que el fantasma sostiene al deseo y se hace sinónimo de él se ve cuál es el destino del hombre.

Se comprende entonces cierto aspecto del alcance del sofisticado ateísmo de Lacan –el agujero del sujeto– tanto como su oposición al humanismo –que consiste en una obstinada negación del goce–.

Notas

- 1.- J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, París, 2006, p. 114. “La civilización, recordaba allí (en Burdeos) como premisa, es la cloaca”.
- 2.- Cf. J. Lacan, *El fenómeno lacaniano*, conferencia en Niza, 30 de noviembre de 1974. En Archivos, en *Textos*. “De lo que se trata en el efecto de cualquier cultura, en el fondo del fondo del torbellino, quiero decir lo que hace causa, es un desecho. No todo el mundo se da cuenta de eso, pero sólo tiene derecho a autorizarse a ser verdaderamente un analista aquél que se ha dado cuenta de eso. Ser un desecho es a lo que aspira sin saberlo cualquiera que sea un ser hablante...”
- 3.- Cf. nota 2.
- 4.- La referencia clásica de esta cuestión es *Proposition*, si se lee con atención. Citemos no obstante un lugar menos conocido: “(...) Allí donde el sujeto se realiza en lo que es por su estructura: una pérdida”. En *La psychanalyse en ce temps*, conferencia en el hotel G.O.D.F., 25 de abril de 1969, en París, *Bulletin de l'Association freudienne*, nº 4/5, París, 1983, p. 17.

CIENCIA Y CAPITALISMO

Hamilton considera que el capitalismo se origina en el oro que Europa consigue, al costo del genocidio que conocemos, en América. Max Weber, por su parte, relaciona el nacimiento del capitalismo con el protestantismo en uno de los textos más famosos de la sociología. Algunos economistas tienen una tercera versión de los hechos. El capitalismo se origina, según dicen, a la par del maquinismo. Por eso, su origen estaría ligado íntimamente a la revolución industrial (1780-1790).

La primera teoría es financiera, la segunda privilegia aspectos, por así decirlo, superestructurales: cultura y religión. Y la tercera, más cerca de Marx, se sitúa más de dos siglos después de la Conquista y Calvinio (1509-1564).

El origen del capitalismo no es, pues, un hecho fácil de abordar. Su nacimiento no es claro y es objeto de disputa. Propongamos, en este contexto, una cuarta versión: el capitalismo nace con la ciencia. Aquí encontramos dos versiones: el desarrollo de la ciencia se agrega al capitalismo, que nace unos siglos antes y mantiene su independencia; *ciencia y capitalismo son una sola y la misma cosa*. Esta última, según creo, es la idea que Lacan tenía del asunto.

Si aceptamos partir de ese punto, el origen fechable del capitalismo pierde sentido. El movimiento bien puede ser retroactivo. La ciencia resignifica *après coup* el nacimiento y lo disuelve.

En esta óptica, algunos hechos se ordenan de otra manera. Las críticas al marxismo de Popper, por ejemplo, que le imputa un "profetismo" poco exitoso, toman otro carril. La observación de Popper de que en gran medida las predicciones de Marx fracasan porque había tomado como modelo la gran fábrica montada sobre motores de vapor adquiere otro sentido. La ciencia es descuidada en la obra de Marx y ocupa muy poco lugar en su reflexión. Al contrario, podría decirse que el materialismo histórico, planteado como ciencia de la historia, impide ver que los dos seres en cuestión son uno solo.

Asimismo, se hace visible que el sujeto cartesiano se expande al paso de la ciencia. Este sujeto, entonces, está hoy globalizado. Y empezamos a sufrir sus efectos en los más diversos dominios, incluso el de la sexualidad.

Si el lingüista ruso Marr hubiera preguntado a Stalin si la ciencia era una superestructura, en lugar de si el lenguaje lo era, hubiera terminado en Siberia. En el caso de que la ciencia detente los medios de producción el planteo de la lucha de clases como motor de la historia se complica bastante. Al punto de que podemos imaginar su límite: *la humanidad entera luchando contra el conjunto vacío*.

EL HOLOCAUSTO. ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS

Con respecto al holocausto: en el sentido de sacrificio expiatorio por cremación total de un animal... Sin duda, es inaplicable. No se sostiene por ningún lado y esp. etimológicamente. No obstante, ya forma parte de una suerte de sintagma congelado. Y hay poco que se pueda hacer con eso. En cierta forma, sería como intentar retraducir surrealismo al castellano. El daño ya está hecho.

Por otro lado, Lacan utilizaba el término, y sabía griego. Cf. p. 246 del seminario XI, Seuil, París, 1973. "Hay algo profundamente enmascarado en la crítica de la historia que hemos vivido. Es, presentificando las formas más monstruosas y pretendidamente superadas del nazismo, el drama del nazismo. Sostengo que ningún sentido de la historia, fundado sobre premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de esta resurgencia, por la cual se demuestra que la ofrenda a dioses oscuros de un objeto de sacrificio es algo..."

DIE GEFAHR. EL PELIGRO

La construcción "rechazo de la segregación" remite a la forclusión de la segregación. Lo rechazado de lo simbólico, según la conocida fórmula, esa suerte de apotegma lacaniano, reaparece en lo real. Y allí, pues, los campos, el *Lager*. En algún sentido hay que admitir que la segregación, los rasgos sobre los que se monta, son simbólicos, y por mucho que esos rasgos no nos simpaticen no conducen al genocidio. El peligro, *Die Gefahr*, para tomar el título que nos convoca, viene por otro lado. El peligro viene, en parte al menos, por el lado de la forclusión de las marcas y no por el hecho de que la segregación sea llevada al extremo.

Voy a tomar dos temas: uno, "la profecía" de Lacan en Proposición; otro, el *Lager* en una nota de Lacan a la tesis de Anika. Por supuesto que atendiendo al contenido de la profecía, en ambos temas estamos en el terreno del peligro. La profecía. Parto entonces de lo que se ha dado en llamar "la profecía de Lacan". El enunciado, la pregunta de Miller que lo comporta, se encuentra en un texto de Lacan: *Televisión*. (De paso aclaro que el título *Radiofonía y Televisión* es un invento argentino y español: una coproducción. Ese título no existe en la obra de Lacan. Es un invento en parte editorial, de Anagrama, en parte de Masotta. Se han juntado dos textos relacionados con los medios de comunicación de masas, pero que aparecieron en lugares y condiciones muy diferentes.) Curiosamente, por tratarse de una emisión televisiva y dirigida a un público no advertido, *Televisión* es uno de los textos más difíciles de Lacan (quizá junto con el escrito de Lacan sobre Joyce, *L'étourdit* también, y algunos otros). La pregunta de Miller y la respuesta de Lacan se hallan en las páginas 53 y 54 de la versión francesa de ediciones du Seuil. Están al final del quinto capítulo del texto en la versión española. Miller pregunta a Lacan: "¿De dónde le viene por otra parte la seguridad de profetizar la escalada del fascismo? ¿Y por qué diablos decirlo?" Y Lacan responde: "Porque no me parece divertido, y sin embargo es verdad."

Y siguen algunas explicaciones en el texto, mayormente referidas al tema del goce, y a la ex-sistencia de Dios. Estamos en el año '73 (más exactamente en *Noël* del '73, navidad para nosotros). Desde que precisamos esa fecha podemos advertir que lo que entonces podía considerarse una profecía, hoy es un hecho, un dato de la historia humana. Lo ocurrido en el mundo desde el '73 ha confirmado muy ampliamente el enunciado, el vaticinio de Lacan.

Voy a nombrar algunos de los hechos de racismo, los genocidios más importantes que suceden desde ese entonces:-Ruanda: 1994, se trata de una suerte de guerra tribal entre tutsis y utus moderados, 800.000 muertos (África central); -Camboya: 1975-1979, bajo el régimen del primer ministro Pol-Pot, 3.500.000 de muertos (tercera parte de la población) (sudeste asiático, península de Indochina). Proporcionalmente, es quizá el mayor genocidio de la historia humana; -los Balcanes (Yugoeslavia); -Nueva Zelanda; -El Líbano; -India; -Sri Lanka; -Nigeria (África occidental); -Kurdos (acuerdo Teherán/Bagdad, y primera utilización de armas químicas contra una población civil); -EE.UU. (el caso de la reserva indígena llevada a la PGP -infectada con sífilis, sin que los indígenas lo supieran: recibían visitas médicas periódicas supuestamente por otro problema- con fines de investigación, al mejor estilo Mengele; pasa las más diversas administraciones de ese país); -Argentina (el proceso militar; la guerra de Malvinas y la cantidad de suicidios que se produjeron a raíz de ella entre los ex combatientes y que constituyen, si se quiere verlo así, un genocidio "gris").

Estos genocidios son posteriores a "la profecía" de Lacan, alguno quizá relativamente contemporáneo, pero podríamos aducir que no era todavía conocido públicamente. Entonces, o se trata de una profecía lograda, que se ha cumplido, quiero decir: que acertó, o bien se trata de una deducción bien hecha. O ambas cosas, como diría Freud.

Ahora bien, veámoslo como una deducción: ¿cómo llega Lacan a afirmar lo que afirma? ¿De dónde lo deduce? Yo diría que la base de la reflexión de Lacan se halla en su lectura de Descartes. Y esto es lo que voy a tratar de explicar.

Al extraer al sujeto y aislarlo del yo (es el principal punto de discusión, si se quiere, entre Lacan y los cartesianos actuales: lo que pone en el mundo Descartes no es el Yo) obtenemos al sujeto como falta de significante, como un significante elidido. La duda hiperbólica produce a este sujeto, se sabe. Al engañarme sobre todo y cualquier tipo de representación, la ciencia, la matemática, el genio cartesiano, el genio maligno como se lo llama en las *Meditaciones metafísicas*, finalmente permite que deduzca mi existencia como un hecho cierto, porque para engañarme y por mucho que me engañe, yo tengo que existir.

Este sujeto carece de características psicológicas. Es, ante todo, un lugar. Lo explico brevemente. Cuando un chico dice, como en el test de Binet, "Tengo tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo", estamos justamente en el polo opuesto, es el contraejemplo: el niño no se descuenta, el lugar vacío no está constituido. Cuando el lugar de la enunciación se vacía, por ejemplo en un texto científico, cuando no importa quién lo diga (es el caso de un teorema, por ejemplo), estamos en el caso que ilustraría al sujeto cartesiano, el sujeto de la ciencia. Por supuesto, esto es solo aproximativo, para dar una idea rápida del problema en cuestión. Otro ejemplo: cuando Lévi-Strauss escribe "Ego" uniendo las líneas de una estructura de mitemas, de la estructura en el análisis de los mitos, el lugar vacío de la combinatoria es el sujeto. Un último ejemplo: en la teoría de los juegos se trata de calcular la mejor jugada, la mejor movida, o una serie de movimientos, pero esto es completamente ajeno a lo que piensa el rival, suponiendo que se trata de un juego de dos participantes. La estrategia, los trucos, las artimañas que puede ostentar el partenaire del juego no entran en cuestión, como tampoco las nuestras. Son psicológicas. Y lo que está en consideración es una combinatoria.

(Señalo al pasar: esta forma de ver las cosas en cuanto al sujeto, cuestiona la expresión "psicoanálisis con niños", porque el "con" establece una continuidad entre el psicoanálisis de adultos y el de niños que no se sostiene demasiado. Habría, se supone, un solo psicoanálisis que se extiende en dos ramas. Pero la técnica también difiere. Y por ahí sería preferible entonces decir "psicoanálisis de niños".)

La expansión en la ciencia de esta subjetividad, podríamos decir exagerando, *barre con todo*. De ahí la desconfianza, la percepción muy aguda, ácida, de procesos históricos como el comunismo ruso por parte de Lacan, y esto mucho antes de la caída del muro de Berlín. Lacan sostenía que la URSS estaba en ese aspecto en la misma órbita que Occidente.

En relación con esta lectura de Lacan quería citar dos antecedentes (para señalar solo dos, hay por supuesto otros): la primera, Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*. Se trata de un muy conocido texto y de gran influencia en el lacanismo argentino (más aun que en Lacan mismo), en su origen si se quiere. Era una lectura casi de cabecera de Oscar Masotta. Oscar había hecho durante los '70 un "Freud según

el orden de las razones" (y también, quizá en menor medida, un "Lacan..."). Una suerte de programa razonado y escalonado, un *órganon*.

El otro antecedente de la lectura de Descartes por parte de Lacan: Alexandre Koyré. El libro se llama "*Introducción a la lectura de Platón. Seguido de charlas (entretiens) sobre Descartes*". Es de Gallimard, y se publica en 1962. Por supuesto que este libro también influye sobre Lacan en el terreno de la lectura de los diálogos de Platón y su interpretación y comentario.

El texto contiene, en una especie de apéndice, las tres charlas que dicta Koyré en El Cairo en 1937, en ocasión del tricentenario de la publicación de *El discurso del método*. Estas tres conferencias –lo señalo con el objeto de presentarlas y ubicarlas– constituyen un giro en el pensamiento de Koyré respecto de Descartes: en las *entretiens* se lo sitúa especialmente con relación a los *Ensayos* de Montaigne, y no solo ya a la escolástica y Aristóteles.

Koyré subraya que lo que hoy leemos de Descartes eran inicialmente prefacios a obras científicas. Hoy nos llega la tercera, la cuarta, la quinta parte de lo que eran en su origen esos textos. Porque la física, la dióptrica, la teoría de los torbellinos ya (desde hace mucho tiempo, en rigor) son insostenibles, y se fueron suprimiendo de los textos. Hoy leemos, insisto, los prefacios de esas obras. Si imaginamos los textos de Descartes tal como él los escribió, vemos claramente una correlación entre el sujeto, que es en buena medida el tema de esas introducciones –el corpus hoy de la filosofía cartesiana–, y la producción científica. Ciencia y sujeto.

Los títulos de las conferencias dicen todo: *El mundo incierto; El cosmos desaparecido; El universo rehallado*. Vamos de la duda metódica –si se prefiere de la duda escéptica, de Montaigne– a la matematización de la *physis*, y con esto y correlativamente vemos surgir la categoría de sujeto en la modernidad que Descartes inaugura.

Pego un salto y voy directamente a la idea para simplificar: simultáneamente a la expansión del sujeto en la ciencia hallamos la cuestión de las jerarquías, del orden social; hallamos un mundo y una ciencia en ese mundo. *El sujeto cartesiano*, puro, universal, este sujeto que escribimos barrando un significante, este conjunto vacío, *elimina*, tiende a eliminar, *las jerarquías, los grados, las castas, los estamentos sociales*. Un primer ejemplo amplio de este movimiento –hoy nos incluye en su punto más álgido; no estamos ni cerca de una época postmoderna en lo que hace a la subjetividad que está en juego– es la caída de la realeza, el Antiguo Régimen en Francia –para instalarnos en el suelo de Descartes y Lacan–. Quizá solo habrá que esperar un tiempo para que caiga la casta política (esto no es más que una expresión de deseos). Las fronteras mismas (entre países o entre lo privado y lo público) están en duda. La globalización las afecta directamente. (Otro aspecto, que se ha señalado menos, de "la profecía" hace precisa y específicamente a la globalización.)

Este punto nos lleva como un tobogán a un párrafo de *la Proposición del 9 de octubre* que da pie a la pregunta de Miller. Cito: "Abreviemos diciendo que lo que hemos visto emerger, para nuestro horror, representa la reacción precursora por relación a lo que va ir desarrollándose como consecuencia de la remanipulación de los agrupamientos sociales por la ciencia, y particularmente de la universalización que ella introduce. Nuestro porvenir de mercados comunes hallará su equilibrio en una

extensión cada vez más prolongada de los procesos de segregación" (*Scilicet nº 1*, París, Seuil, 1968, p. 29).

Hay, pues, correlación entre el sujeto cartesiano y el tema de la segregación. Pero hasta aquí tenemos un encuadre general. Habría que especificarlo, desarrollarlo, y mucho; buscar las mediaciones. Por el momento lo dejo ahí y paso al segundo punto que quería abordar hoy.

El campo de exterminio. Una última cuestión para concluir mi intervención en esta mesa. El prefacio que Lacan escribe al texto *Jacques Lacan* de Anika Rifflet-Lemaire contiene una serie de cuestiones de importancia, merece ser leído con atención. Es un texto de cierto peso, por ejemplo, para calibrar un poco la relación entre psicoanálisis y universidad. El tiempo que pasa entre ese prefacio y la creación del departamento de psicoanálisis en Vincennes da vuelta las cosas. La universidad se vuelve simpática, por decirlo así; mientras que en el comentario de Lacan a la tesis de Rifflet-Lemaire, la universidad es el lugar que trastoca, desplaza, pone en otra órbita las leyes del espacio propio del psicoanálisis y lo traiciona.

Quiero destacar que en la versión castellana falta una nota. Fue omitida, supongo, por el traductor. Allí, en la versión francesa leemos: "El rechazo de la segregación se halla naturalmente en el principio del campo de concentración". Esto es la nota 3 a la página 12, en la primera edición del libro, Bruselas, y la editorial es Madarga, 1970. El texto de Lacan, entre pp. 9-20 (se puede bajar del sitio de la ELP, en "pas tout lacan").

La nota de Lacan contraría el sentido común, por eso le atribuía el recorte al traductor –porque supongo que le resultó carente de sentido, indigerible–, pero también es posible que al cortar el texto, haya quedado la nota afuera. Esa alteración del sentido común es lo que me hace destacar la nota de Lacan, y por eso propongo tomarla en consideración para empezar a pensar el estatuto del peligro, del genocidio en general. El holocausto es un tema, creo, que de poder formularse y plantearse correctamente produciría un corrimiento del estado actual en que se encuentran las ciencias sociales y aun el psicoanálisis. Es evidente que el holocausto es un techo que los pensadores, los teóricos, los filósofos no han podido superar en todo el siglo pasado. Esta cita de Lacan no es más que una pequeña punta para comenzar un esfuerzo en tren de establecer otro giro de las cosas.

La construcción "rechazo de la segregación" remite a la forclusión de la segregación. Lo rechazado de lo simbólico, según la conocida fórmula, esa suerte de apotegma lacaniano, reaparece en lo real. Y allí, pues, los campos, el Lager. En algún sentido hay que admitir que la segregación, los rasgos sobre los que se monta, son simbólicos, y por mucho que esos rasgos no nos simpaticen no conducen al genocidio. El peligro, *Die Gefahr*, para tomar el título que nos convoca, viene por otro lado. El peligro viene, en parte al menos, por el lado de la forclusión de las marcas y no por el hecho de que la segregación sea llevada al extremo. No es un tema de grados, de intensidades: la cuestión hace no solo a una diferencia cualitativa sino de registros. El Lager hace que nada quede afuera.

(Esto mismo nos permitiría definir provisoriamente y desde otro ángulo qué es un sistema totalitario. El sistema cierra sobre sí; el cuerpo social se hace todo: no hay ya marca que lo perfore. Si la función de la libertad, como decía Lacan, depende de la no-relación sexual, en el totalitarismo hallamos esa marca, ese agujero expulsado, y concomitantemente una alienación altísima.)

AUTÓMATAS, ANIMALES SIN RAZÓN Y SEGREGACIÓN*

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

Desandemos el camino de esta leyenda. Con la distinción entre sustancia extensa y pensante y al plantear al hombre como *res cogitans*, Descartes origina su epónimo: el dualismo. Lo rechazado en la consideración del cuerpo humano como *res extensa* e inmediatamente como autómata, máquina –en esta construcción tiene mucha importancia la invención del reloj–, retorna en Freud, siglos después, como libido. El espacio definido como una extensión homogénea (la *res extensa* es equivalente a una esfera infinita) impide que el cuerpo, si lo reconocemos en la estructura del toro –un anillo–, sea debidamente situado.

El espacio que funda al cuerpo parece, en efecto, y es, quizá, de otra naturaleza –no se sostiene en un *partes extra partes*–. Si no lo fuera, aceptando provisoriamente esta hipótesis, el psicoanálisis perdería pronto su sentido. Si prestamos alguna confianza a Freud, podemos decir que Descartes inicia una *Verwerfung*, una forclusión del cuerpo.

Correlativamente, la duda hiperbólica al despejar uno a uno los elementos del saber, y en el momento en que Descartes vuelve súbitamente sobre ella para nuestra sorpresa, produce al “pienso” como lugar vacío, como falta de significante. El *Cogito ergo sum* define, pues, la falta de significante, su elisión, como sujeto. Ese puro sujeto –el conjunto vacío; y no hay que equivocarse en este punto: no se distingue en nada del sujeto del psicoanálisis que no tiene otro sujeto que el de la ciencia–, por muy inexistente que se lo considere, opera la matriz de la combinatoria. Desde entonces es posible abandonar toda intuición y las leyes de la dinámica serán pronto descubiertas. La intuición corporal queda fuera de juego.

La ciencia, la Física del siglo XVII, se sabe, nace a partir del momento en que se rompe con la idea antigua de conocimiento, el coito con el mundo. El conocimiento intuitivo, la coalescencia del sujeto con el objeto quedan, por decirlo así, descartadas en la investigación científica.

La ciencia moderna se aleja de los datos sensibles y opera por vía de una matematización de la *physis*. Se funda en un hiperplatonismo y no en el estatuto del saber apresado por el concepto –Alexandre Koyré *dixit*–. Las voces del mundo callan. La analogía –esa operación sobre los signos que el mundo empleaba naturalmente para decírnos que la nuez, por ejemplo, era buena para el cerebro– comienza a desaparecer. Los astros enmudecen. Su perfección circular, que hablaba por sí misma, deja lugar a la elipse. La astrología se ve sustituida por la astronomía. Pascal, se recordará, recoge el espíritu de estos hechos en una sentencia célebre.

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

Veamos otro ángulo de la cuestión. Se ha objetado que en *La historia de la locura*, Foucault parte desde la Modernidad. Se ha dicho que deja fuera al *Logos* griego, indiviso. Un crítico eminente ha sido Jacques Derrida.

Antes de la Modernidad, la locura había sido emparentada con el dominio de lo sagrado. Incluso existían otras cuestiones ajenas a ésta que permitían al loco transitar socialmente sin reducirlo. Pero especialmente el parentesco con lo sacro ubica a la locura a tiro de piedra de los leprosarios. También la lepra era una enfermedad sagrada. Los cruzados la traían consigo de Oriente. Con el fin de las Cruzadas la peste cesa. La lepra desaparece y el lugar queda vacante. Y los locos terminan ocupando el sitio.

Pero no pretendemos aquí resumir el extenso texto de Foucault; por otra parte, muy conocido. Solo queremos destacar una pregunta: ¿por qué la segregación de la locura se produce correlativamente a La ciencia y a poco de que Descartes sentará las bases de su sistema?

Hasta ese momento, las voces sueltas no molestaban demasiado. Tenían su lugar y se manifestaban sin que nadie se inquietara demasiado. Una serie de hechos parecen contestar esta pregunta. Pero atengámonos a la cuestión social, que suele considerarse la principal. Los vagos, los desocupados, como diríamos hoy, son encerrados para evitar disturbios. Poco después, se los pone a trabajar. Pero, rápidamente, ocurre que un grupo de ellos no entiende ni acepta las consignas. Son los locos.

No obstante, esto no responde a la pregunta que planteamos: estos seres podrían haber sido liberados. En cambio, se llama, en primera instancia, a personajes socialmente eminentes para que se hagan cargo de ellos. Entre el grupo de notables se cuentan los médicos. Finalmente, el lugar es ocupado en exclusividad por estos. Comienza entonces a gestarse la psiquiatría. Estos médicos, devenidos psiquiatras, deciden otra vez encerrar a los locos. Así, y en todo caso, una misma reclusión pasa por dos etapas.

Para comprender este tema hay que señalar su faceta humanitaria, oculta a simple vista. Los crímenes más grandes de la humanidad se han cometido, es un hecho conocido, en su nombre. Frente al loco, que no demanda nada, no pide nada al Otro porque porta su propio objeto (a) con él –lo lleva en el bolsillo, decía Lacan–, el psiquiatra, en nombre propio y de la ciencia, representándola, lo excluye. En ese gesto, con ese acto, restablece su integridad amenazada. Hasta ese momento, ambos estaban apresados por la angustia. Retengamos, entonces, la pregunta que formulamos más arriba: ¿existe una razón de estructura que subyace a la elección de la época clásica como punto de partida y obliga a limitarse a ella?

De los aportes de Lacan a la filosofía –en este caso, a la epistemología– quizá el concepto de “sujeto de la ciencia” sea el más incisivo y de mayor peso. La expresión proviene, en efecto, de la enseñanza de Lacan; y para una primera aproximación hay que dirigirse a *La ciencia y la verdad*. Por supuesto, este término se vincula en buena medida con el transporte de la teoría del fantasma al campo del saber científico y sus efectos.

El psicoanálisis encuentra con esto su lugar en la cuestión y tiene algo que decir. El tema de la segregación –y no se trata aquí del psicoanálisis “en extensión”–, si consideramos la teoría del sujeto y los enunciados de *Proposición* y del *Breve discurso*, puede verse a otra luz. La utilización de aquel concepto puede modificar, resultar en una crítica del campo de la sociología y el análisis del discurso, de la teoría de la ideología, de la política. Al sujeto vacío de la ciencia, al *cogito* en su faz despojada, vacía y vaciada, le sucede un momento de verdad: la segregación del cuerpo.

Pasaron dos siglos y medio, desde el cartesianismo al freudismo, para que se pudiera volver sobre lo que Descartes había dejado mal situado. Ciertamente, el cuerpo no forma parte sino con muchas dificultades, raras hipótesis *ad hoc*, sistemas bizarros, de lo extenso. Y este es un problema que no concierne únicamente a los especialistas en filosofía.

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

La reflexión sobre la expansión de la ciencia, la universalización de su sujeto y sobre uno de sus productos llamado los *mass media* exige otras categorías. Recordemos que, tal como es utilizado por Lacan, el sujeto no es ni individual ni colectivo; tampoco es social, asocial o no-social. No se define por lo intrasubjetivo, lo intersubjetivo o lo extrasubjetivo. Caben en él un “sujeto”, un cuerpo, o miles. La intervención (la *immixtion*) tematiza el lugar vacante en el que consiste el sujeto intervalar. Es por esto que no se presta a un uso sociopolítico, ideológico. Y no podría objetarse que se hace un reduccionismo o una extrapolación. Esta cuestión de método y principio, que debe señalarse y subrayarse, habilita el uso del concepto.

La masa resulta concernida, implicada en el progreso de la ciencia. Rodeada de objetos –en un medio infestado de innovaciones “científicas”, sumergida en los *gadgets* que la ciencia produce–, la masa nada entre las voces e, incluso, una mirada lejana la intercepta. Pero no dispone para sí de esos objetos; no la representan. Por eso, la segregación la constituye definitivamente: cierra la cuestión. *Al privarla del cuerpo* –ya sea porque resulta excluida del mercado laboral, apresada o confinada en un gueto⁽¹⁾–, *el equilibrio del sujeto puro se restablece*. *Si no se separa el objeto*, hay que concluir, *el cuerpo resulta segregado* –y entonces podemos volver al tema del psiquiatra frente al loco y *El gran encierro* (el más conocido de los capítulos del libro de Foucault)–. El límite es el genocidio. Y el siglo XX, no hace falta insistir en ello, se ha caracterizado por verlos proliferar. La aniquilación del cuerpo, hasta el extremo de lo que Vladimir Jankélévitch llamó “vampirismo metafísico” –de la mano de un tratamiento ontológico del holocausto nazi⁽²⁾–, es aquí paradigmática.

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

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

Simultáneamente a la expansión del sujeto de la ciencia hallamos la cuestión de las jerarquías. En tanto aquel sujeto es puro elimina los grados, las castas, los estamentos sociales. Hace ya tiempo que las funciones Reales han caído. El carácter “reaccionario” de la obra de Paul Claudel, su simpatía manifiesta por el Antiguo Régimen, recogía con precisión ese punto y lo describía en su teatro. Por lo demás, las fronteras también están en duda. Tanto las sociales como las que hacen a las naciones. La globalización las afecta directamente. Con la falta de jerarquías que estratificuen y con naciones que cada vez preceden menos a los nacimientos, se hace entendible e ineludible la manifestación del uno de Frege. Es otra faz de la segregación y otra manera de nombrarla. Este uno se caracteriza por la repetición, y está lejos de unificar. Se mantiene “segregado”, impar, reiterándose como pura

diferencia. Estos unos conviven unos al lado de otros, y se avecinan. Tal la vida, en los edificios de departamentos; nuestra vida en sociedad.

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

El efecto de segregación, aunque se halle claramente vinculado a la política, tiene una estructura diferente. La política interviene y pone lo suyo. Al punto de que siempre está allí. Pero, en la mayoría de los casos, figura a nivel de las “pequeñas historias”, como se expresaba Spinoza. Esto no le quita ninguna responsabilidad en el asunto. Tampoco se trata aquí de discutir su eficacia y su alcance; por otro lado, absolutamente evidente. La cantidad y variedad de los genocidios que se cometieron en el siglo XX muestra que carecen de un denominador común. Las causas sociales y políticas de estos genocidios se añaden e imbrican con un hecho de estructura. Se sitúan en otro plano. Proporcionan la “fachada de la pesadilla”, su sentido. Otro tanto ocurre en la experiencia más común y estructural del psicoanálisis: el complejo de castración siempre se acompaña de hechos vividos, anécdotas que se asocian mecánicamente.

Notas

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

ESTUDIO.

MERCADO SEXUAL, GÉNERO Y NUEVAS SEXUALIDADES

En ocasión de una mesa redonda organizada por la Comunidad Homosexual Argentina y la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, bajo el título "La insatisfacción sexual es lo no-dicho en la comunidad gay", en el teatro Andamio 90, de Buenos Aires, el psicoanalista Carlos Faig se refirió al Mercado sexual, la cuestión de género y las llamadas nuevas sexualidades. Transcribimos seguidamente su exposición:

Parto de una pregunta: ¿En que momento comienza a notarse una influencia de la ciencia sobre la sexualidad humana? Uno de los hitos, una de las primeras señales, creo, es el informe Kinsey. La primera parte de este informe, sobre una encuesta que comprendió a veinte mil personas de sexo masculino, aparece en 1948. En 1953 se publica la segunda parte, el lado femenino. Y poco tiempo después, tres años, fallece el biólogo Kinsey; había desatado una controversia que todavía continúa. De esta polémica voy a referirme más adelante a la cuestión de la bisexualidad.

Con Kinsey toma un nuevo impulso la sexología. Debe reconocérselo, al menos, como uno de sus hitos. Y se inicia, subrayo, el avance de la ciencia sobre el mercado sexual, a través de la estadística y las encuestas, es decir, de un modo descriptivo.

Voy a dar ahora un rodeo. Conocerán la ley decreciente de la tasa de ganancia expuesta en *El capital* de Karl Marx. De esta formulación matemática, o contable (sin más vueltas), Lenin deduce el imperialismo. La idea es sencilla: a mayor capital invertido, puesto en juego en los negocios, y si el mercado permanece idéntico, la proporción de ganancia sobre el capital, que se va acrecentado por la reinversión, es menor: cada vez más capital invertido de un lado, y menos ganancia de otro. Para que la cosa funcione, se hace necesario, entonces, avanzar sobre otros mercados, ampliar la clientela, por decirlo así. Este movimiento origina el pasaje del capitalismo al imperialismo. En la situación actual, ya no hay mercados reales, existentes, a los que conquistar. El imperialismo "clásico" terminó; encontró su tope. Y por eso vemos, entre otros fenómenos, que se avanza sobre mercados potenciales.

El sexo, en cierto aspecto –y vuelvo al tema que nos ocupa–, es un mercado potencial; ideal, si se quiere. Hasta hace unas décadas se mantuvo relativamente ausente de la expansión del capitalismo, pero hoy se nos presenta claramente como parte de él, como mercado. El sexo es global, universal por sí mismo, y en cierta forma esto lo pone a la par de la mundialización de los medios y la técnica, aunque más no sea analógicamente.

Desde Kinsey hasta nuestros días ha corrido mucha agua. En especial, en dos vertientes. Una corresponde a Internet y los medios en general, otra al avance de la cirugía y la biología sobre los cuerpos, la ciencia aplicada, la tecnología médica. Convengamos en que es posible ser hombre o mujer, cambiar de sexo, por lo menos en los signos manifiestos, exteriores, con solo disponer de algún dinero. Por otro lado, Internet, la Red, ha cambiado en mucho a la sexualidad humana. Todavía no apreciamos el alcance que ha tenido y tendrá.

Nos encontramos pues con una situación nueva en la historia humana, y en particular en la historia del sexo. Si comparamos el mundo griego o romano con el nuestro, vemos que las opciones sexuales se han ampliado considerablemente. Existían en aquel entonces las prácticas heterosexuales que conocemos, quizás con algunos aditamentos menos (no existía la pastilla Éxtasis, por ejemplo, o el Viagra), se utilizaban juguetes sexuales (probablemente menos que hoy en día), y trascendieron

los siglos ciertas prácticas homosexuales (a las que muchos autores se han referido abundantemente). Las orgías romanas son asimismo muy conocidas. Y eso era todo.

Por lo que sabemos, no había mucho más. Con el travestismo, el transexualismo, los cross-dressers, y algunas otras prácticas, el menú ha cambiado. Un hombre, nacido hombre, puede operarse y devenir mujer. Y, luego, si lo desea, puede estar con mujeres. Lacan diría, entiendo, que era heterosexual y que lo sigue siendo a pesar de sus esfuerzos. Reconozcamos que es raro y posible. Sabemos que las identificaciones que cubren la ausencia de relación sexual son muy complejas: un hombre puede estar con una mujer identificado con una mujer, como decía antes. Este descubrimiento del psicoanálisis –lo bizarro que es el sexo– hoy está presente por todos lados. No hace falta más que mirar un poco.

La pregunta que debemos hacernos en este punto es si el forzamiento real, quirúrgico, de los cuerpos produce un goce mayor del que obtenían los “precarios” e “ingenuos” griegos y romanos. ¿Se gozará (o deseará) más y mejor con un pene implantado por el cirujano que con la vagina que la naturaleza había provisto a la señora? Es difícil imaginarlo. Debemos admitir que si medimos con parámetros psicoanalíticos la reivindicación de ciertas posiciones sexuales es relativamente ideológica. Ni el deseo ni el goce pueden sostener esos enunciados. Y esto sin apelar a ninguna cuestión de orden moral o social. Simplemente se trata de evaluar si el goce resulta más concernido por estas prácticas que por otras.

¿Qué ideología acompaña al avance de la globalización, el capitalismo y la ciencia, sobre la sexualidad? ¿Dónde dirigirse para hallar la “superestructura” de la “infraestructura sexual” en mutación? En principio, y sobre todo, debemos orientarnos hacia la cuestión de género. Voy a intentar situar por qué razón. ¿Qué obstáculos habría que derribar para que el sexo se transforme en un producto que pueda circular sin encontrar límites? Una de las barreras es la familia; otra, de la misma importancia, la identidad sexual.

Para que sea un “todos con todos” o, si se prefiere, un “todos contra todos”, para que no haya barreras dentro del mercado sexual, para alcanzar el ideal de funcionamiento y performance de ese mercado, hay que derribar esos dos obstáculos. Y bien, la cuestión de género es la forma ideológica (una de las formas) que acompaña a la expansión de la ciencia sobre el mercado sexual y su creciente transformación. En este discurso aparecen dos ideas predominantes: la primera es que el rol sexual, el género, es cultural. No está determinado por la anatomía ni por la biología. Si cambia el paradigma cultural, cambia la sexualidad. Para esto, por supuesto, la forma histórica de la familia, que ya se encuentra desde hace tiempo en descomposición, debe cambiar.

La segunda cuestión que trae el tema de género, un poco menos visible, es que tiende a la indiferenciación sexual. Podríamos decir que se halla aquí la paradoja de esta forma ideológica. Parte de dos性os, de dos roles sexuales, pero tiende a que haya uno o ninguno. En un primer movimiento, toma la oposición y la existencia de dos性os, de sus roles. Pero de modo menos manifiesto tiende a subrayar finalmente el intervalo de aquel binarismo –la cuestión de género hace Uno del intervalo–. Por eso citaba antes el informe Kinsey y la cuestión de la bisexualidad. Es el antecedente más o menos lejano de este presente. Uno de los resultados del informe es que la heterosexualidad pura, y la monogamia que podría hallarse ligada a ella, son un tanto raras. En la monogamia podríamos hablar incluso de dependencia o servidumbre sexual, es decir, poco menos que de una patología. Este es uno de los extremos de un segmento donde reina la bisexualidad y por tanto cierta indeterminación sexual. Lo mismo ocurre con el otro polo del segmento, la homosexualidad masculina y sus formas puras. Y algo similar podría enunciarse del informe del '53, del lado femenino.

Entonces, sin la familia y su restricción de los posibles partenairesexuales (todos los subrogados edípicos, la represión, etc.) y sin un sexo determinado biológicamente, el mercado no encuentra límites para expandirse. El sexo deviene definitivamente mercancía en una zona liberada, franca. Este es, podríamos señalar, el espacio de despliegue de las “nuevas sexualidades”.

¿En qué se corresponde, más profundamente, la ciencia con estos hechos o estos discursos más allá de la tecnología operando sobre los cuerpos? El sujeto que moviliza la ciencia, sabemos, es el sujeto cartesiano. Este sujeto lo podemos identificar al conjunto vacío. Es una subjetividad que carece de representación, y cuya fuerza, y su definición, es precisamente la de ser un significante elidido, tachado. No voy a extenderme sobre este punto, solo voy a recordar que se inicia allí la ciencia: cualquiera puede ocupar el lugar desde donde se sigue y deduce la argumentación. Este lugar vacío del conjunto vacío, de la falta de representación, es lo que está en el origen de la ciencia, de la Física del siglo XVII. Si Descartes hubiera tenido alguna idea del complejo de castración, el psicoanálisis hubiera surgido mucho antes. Descartes habría encontrado en la castración su glándula pineal.

El anonimato de las relaciones por la Red, la carencia de identidad sexual (en la realización completa del mercado sexual), por ejemplo y para tomar solo dos referencias, convergen con este sujeto, el sujeto de la Modernidad, que llega hoy a su acmé con la globalización.

Atendamos todavía a otro efecto. Todo está al alcance de la vista: los reality shows, o la gente que resulta filmada días y días, las veinticuatro horas. La visión se torna abarcativa, deviene omnivisión, se mimetiza con la globalización. Lo privado, en la porosidad de los medios, deviene público. Estos dos espacios quedan cuestionados. Sus membranas acusan recibo de la nueva situación. Con solo encender el televisor, a cualquier hora, con solo buscar en Internet, podemos observar un coito continuo y repetido: la intimidad es revelada, es por completo visible una abstracción de ella. Todo se sabe y el saber no presenta poros que resguarden la subjetividad, que resulta hallarse cada vez más rechazada.

Resumo: la falta de representación sexual, de marcas familiares, de psicología, convergen con el sujeto de la ciencia.

En cierta forma, todo esto nos recuerda a Deleuze y Guattari en su *Antiedipo*. Es el cuerpo sin órganos (sin anatomía, en este caso, que se haga destino sexuado), son los flujos deseantes, la histeria partout (de donde, la insatisfacción, no solo propia de la cuestión gay y dependiente entonces de que el orificio anal no produce orgasmo) que se habían anticipado en aquel texto. Cuatro décadas después habría que revisitarlo desde otra óptica.

V. COMENTARIOS

COMENTARIO DE UN TEXTO DE COLETTE SOLER

C. Soler nos presenta tres aspectos del cuerpo. En principio, como organismo; seguidamente, el cuerpo es capturado por la imagen espectral; en tercer lugar, nos recuerda una cita de *Radiofonía* referente al cuerpo de lo simbólico. Estamos así en plena *doxa* lacaniana.

El recorrido por estos tres registros –R,S,I son citados en la continuación del artículo de Soler– deja escapar (o, directamente, ignora) que *el cuerpo para el psicoanálisis es un agujero*. Situada esa cuestión, que simplifica todos los desarrollos, la relación entre pulsión y lenguaje se ordena de otro modo. Para decirlo como Lacan: *lalengua es pulsión*.

Un error secundario de Soler consiste en la identificación del objeto perdido de Freud con el objeto (a), y de ambos con el objeto de la pulsión (nuevamente la *doxa* se inscribe en la monografía de Soler). Esta posición ha sido duramente criticada por Lacan en su intervención a la exposición de Serge Leclaire “*L’objet (a) dans la cure*” (cf. *Lettres de l’école...*, n° 9, París, 1972, pp. 445 sq). La función principal del objeto (a) no es la de ser un objeto perdido, es la homotopía. (Otro texto al respecto que puede consultarse, *Del Trieb de Freud y del deseo del psicoanalista*.)

COMENTARIO DE LACANIANA. *LOS SEMINARIOS DE JACQUES LACAN*, DE MOUSTAPHA SAFOUAN

El primer volumen de *Lacaniana*, editado por Paidós (Buenos Aires, 2003), recoge los resúmenes de los seminarios de Lacan entre 1953 y 1963 (desde el seminario I al X). Ha sido íntegramente redactado por Moustapha Safouan. Al final el texto trae un glosario, bibliografía e índice de conceptos.

El segundo tomo ha sido escrito por diversos analistas. Entre ellos cuentan Vandermersch, Hoffmann, Simonney (todos ellos intervienen en el resumen de varios seminarios), Roland Chemama, Alain Lemosof y otros. Se extiende entre 1964 y 1979, entre los seminarios XI y XXVI. También fue editado en castellano por Paidós (Buenos Aires, 2008). Contiene un anexo, bibliografía y un índice de conceptos.

Lacaniana es de utilidad para una introducción rápida en la enseñanza de Lacan, o para asimilar el lenguaje utilizado en alguno de los seminarios.

Los resúmenes son correctos. En mi opinión, no falta ningún concepto ni desarrollo de importancia en ellos. Los dos volúmenes son, pues, recomendables.

No obstante, el proyecto encabezado por Safouan carece de ilación. Si bien acierta en considerar el Seminario como *work in progress*, no atiende en ningún lugar a su ilación. No encontramos un plan de la obra, ni la indicación de que éste exista. La situación se agrava si consideramos que tampoco persigue la ilación de los seminarios en sí mismos, tomados uno por uno. Solo se expone un resumen. Las líneas principales de las demostraciones, el eje del desarrollo, faltan. Se puede resumir, y no decimos que sea el caso, sin entender.

En varias ocasiones, se nos dice que el seminario que va a ser condensado constituye un punto de giro en la enseñanza de Lacan (cf. pp. 118, 169, 189 y 194, por ejemplo, del tomo II). Frente a estas afirmaciones, nos podemos preguntar si todos los seminarios no comportan, entonces, un punto de giro. Y si no hay algo de coartada en decirlo.

El volumen redactado por Safouan se encuentra muy influido, según creo, por una indicación de lectura de Lacan, en el seminario I: buscar en un texto de Klein las contradicciones (Seuil, París, 1975, p. 88, p.e.). Safouan sigue este método y lo aplica con rigor a su lectura de Lacan. Pero esta forma de lectura, nada desdeñable –porque sitúa lo que no se comprende–, tampoco aporta al hilo principal de la demostración, no sigue su curso.

Apliquemos, para concluir, el método que Lacan festejaba en el comentario de Mlle. Gélinier a la colección de resúmenes que encontramos. Desde su introducción al segundo volumen Safouan nos alerta que el sujeto de la ciencia, el *cogito*, y el sujeto del psicoanálisis son una sola cosa: “Lacan tiene sus motivos para insistir sobre esto: el sujeto cartesiano es tanto el de la ciencia como el del psicoanálisis” (p. 16). En el primer resumen del segundo tomo, que toma el seminario XI, leemos: “El sujeto del análisis no es otro que el sujeto forcluído de la ciencia” (p. 35). Y, sin embargo, en la página 125 encontramos la siguiente reflexión: “El *cogito*, como ha explicitado reiteradamente (Lacan), es ejemplar por cuanto se presenta como una aporía, una contradicción radical al estatuto del inconsciente” (p. 125).

SOBRE EL CURSO “EL SER Y EL UNO” DE JACQUES-ALAIN MILLER

En quince lecciones (la última compartida con una invitada: Clotilde Leguil), Miller interroga la ontología lacaniana. Su estilo, a pesar de los años que lleva el *Curso*, se mantiene fiel a la periodización⁽¹⁾ de la enseñanza de Lacan y a un binarismo siempre presente (no solo en lo que respecta a los conceptos, sino a su “Lacan contra Lacan”).

Es este uno de los *Cursos* más filosóficos de JAM. La referencia a la literatura, muy presente en otros, se limita aquí a un sector de *Madame Bovary*, a Flaubert. JAM da a leer la novela a una especialista en el tema y el desarrollo se retoma en función del “*bout de réer*” (para el caso, un barómetro).

JAM distingue tres períodos en el Seminario: Hegel, Sartre y el síntoma, para decirlo con sus nombres propios. Con Hegel estamos en el deseo del Otro, en el reconocimiento; con Sartre en la falta en ser que caracteriza al sujeto (de ahí las dos referencias a este autor: *La trascendencia del Ego*, y *El ser y la nada*); con el síntoma salimos de la ontología. La falta en ser, nos dice JAM, deviene agujero en el nudo. La ontología, entonces, resulta dominada y se hace tributaria de la henología (teoría del Uno). Este corte, decisivo según Miller, comienza en el seminario XIX, con *Y a de l'un*. Así, concurriendo con el Uno hallamos otras dos oposiciones binarias: ser/existencia, y un par que se hace correlativo: S/s.

Hay, nos dice Miller, una primera ontología ligada a lo imaginario, una segunda que se atiene al lenguaje (ontología semántica), pero que básicamente pasa, en los primeros seis seminarios, por las formaciones del inconsciente. La imago, el fantasma y el síntoma hacen serie en la enseñanza de Lacan.

El *Curso* –en una mira explícita e implícita a la vez– va retomando el tema del pase, hasta encontrar una de sus conclusiones más importantes: el final del análisis resuelve la falta en ser y produce la deflación del deseo, pero más allá se desanuda la existencia. En lenguaje freudiano, son los restos sintomáticos. Tras ellos habita la pulsión. JAM encuentra entonces una paradoja: el ultrapase es en soledad (el Uno es sin dos) y se somete, no tiene más remedio, a la ficción del Otro en el dispositivo institucional.

Insistimos sobre la tripartición que recorre el *Curso* 2011, cuando se deja atrás la cuestión de la imago: el primer período se liga a las formaciones del inconsciente (y JAM observa y subraya que la pulsión no es considerada por Lacan como tal); el segundo, al fantasma; y el tercero al síntoma. Los dos primeros se caracterizan por la relación entre verdad y deseo, y el último pone en juego la cupla pulsión/goce.

El itinerario de Lacan se prosigue, entonces, desde el inconsciente a lo real (el inconsciente se define en un seminario como real, cf. *Le sinthome*, Seuil, París, 2005, p. 129). Asimismo, transcurre desde la ontología a la henología. Y, finalmente, JAM agrega por su cuenta, un recorrido que parte del pase y apunta al ultrapase.

La primera pregunta que JAM realizó en público a Lacan, en 1964, queda así reivindicada. Se trataba entonces del estatuto ontológico del inconsciente. Lacan, aunque esto no se diga directamente en el *Curso*, lo “chicaneó” con su respuesta: ese estatuto, le dice Lacan, es preontológico.

El esfuerzo filosófico de JAM debería retomarse en una vía clínica. ¿Qué falla (qué falló) en el pase? Esta pregunta obviamente ha sido cuidadosamente evitada en tanto lleva a revisar y cuestionar la teoría de la transferencia, del final del análisis, de la técnica⁽²⁾.

Al tomar el síntoma directamente como real, o como *Erzats*, la aporía del pase se repite. Si el síntoma es metáfora del sujeto y lo desplaza, ocupa su lugar, ya no puede reconocerse la S elidida que constituye al sujeto porque se le otorga representación. Es por eso que el síntoma exige entrar en transferencia para que el análisis tenga eficacia

(y esto porque el sujeto vuelve a ser supuesto)⁽³⁾. Al independizar al síntoma de la transferencia se lo hace inanalizable. El planteo de JAM es, pues, errado pero muy coherente: lo que de hecho no se analiza (hasta el final del análisis y técnica lacaniana mediante) deviene de derecho no analizable en el ultrapase. En este sentido, el pase es la verdad del lacanismo. El ultrapase un subrayado más. En un blanqueo que hay que saludar debidamente, JAM nos conduce de la *passe* al *impasse*.

La crisis del psicoanálisis en 1920 es el trasfondo de estos desarrollos. Entre la RTN y el carácter real del síntoma y el ultrapase la distancia es corta y la semejanza notable.

No obstante, no hay que creer que todo esto estaba en la mira de Lacan en sus últimos seminarios. Respecto del pase lo animaba una pregunta: ¿cuál es el truco para cesar el síntoma? Era lo que quería oír en los testimonios. Y es por completo contrario a lo que enuncia Miller. Respecto de la práctica analítica su mira estaba centrada en ubicar su eficacia. En este punto, la lectura de JAM es muy forzada.

La pregunta más ingenua que nos impone el *Curso* 2011, *El Ser y el Uno*, de JAM es la siguiente: ¿por qué se puede tratar a Lacan como a un filósofo? La respuesta queda a cuenta y cargo del lector.

Notas

- 1.- La periodización se multiplica incesantemente. JAM ordenó, clasificó, periodizó el Seminario tantas veces y de tan diferentes maneras que, como en lógica, si todos los resultados son posibles ninguno vale.
- 2.- Para un desarrollo crítico sobre este punto, véase, por ejemplo, *Adiós, Lacan*, Carlos Faig, en elsigma.com.
- 3.- Este concepto de síntoma –cuyo descubrimiento es atribuido por Lacan a Marx– es perfectamente compatible con el seminario XXIII: el nudo de tres trabaja sobre un sujeto mítico, con el síntoma (el nudo de cuatro) se restablece la cuestión del sujeto. En esta mira, la idea de JAM de que la suposición del inconsciente es ontológica (en la séptima clase del *Curso*) merece ser calificada de síntoma. Por lo mismo, el concepto de un inconsciente preontológico es atendible (visto cómo se desarrolla la transferencia, por ejemplo) y no parece haber sido una “chicana” dirigida al joven Miller.

LOS BINARIOS DE JACQUES-ALAIN MILLER

La idea central del artículo de J.-A. Miller, *The second pass* (http://www.lacan.com/symptom/?page_id=226), consiste en plantear la existencia de un segundo pase. A un primer movimiento que nos lleva del inconsciente transferencial al inconsciente real, sigue un segundo pase que conduce del inconsciente real al transferencial⁽¹⁾. El texto de base para esta elaboración es *El prefacio a la edición inglesa del seminario XI*.

Para refutar esta construcción basta recordar que la transferencia no se transfiere (los efectos de un análisis son inanalizables, decía Lacan)⁽²⁾, aunque se trate de transferencia a la Escuela, o de una puesta en escena de la soledad implicada por el final del análisis en el teatro del primer pase y como su revés moebiano. Por lo demás, una Escuela se funda en una enseñanza y no en la transferencia (incluso la transferencia de trabajo). La lectura del texto de Lacan por parte de JAM es precaria en muchos aspectos y un tanto intencionada. En *El prefacio...* Lacan no hizo más que presentar los cuatro conceptos, que va abordando uno por uno. No hay allí una nueva idea del pase, por mucho que se violenta la lectura.

Encontramos, pues, otra de las formas que adquiere la Psicología del Yo en la actualidad lacaniana de la AMP. Pero esta vez se acerca al falso Self⁽³⁾: una dirección errónea también se va precisando.

Notas

- 1.- Verdadero minué, baile de pasositos.
- 2.- Del mismo modo, no hay Otro del Otro. Y lo que está en juego, se entiende, es la cuestión nada menos que de la castración. Obviamente, si se pretende construir un sistema cerrado de saber más vale esquivarla.
- 3.- En otro plano, el citacismo tan característico en los “papers”, la aplicación de la teoría lacaniana a la clínica (al material), analogías mediante –ambos rasgos definen la producción teórica del millerismo–, concurren con este falso Self.

SOBRE “LA INVENCIÓN PSICÓTICA”, DE JACQUES-ALAIN MILLER

En este archivo hallamos “*La invención psicótica*”, de JAM, conferencia del 24 de noviembre de 1999, en el seminario de la sección clínica de París, Île-de-France. Un interesante texto que nos provee un recorrido por diversas estructuras psicóticas. JAM nos muestra las dificultades del psicótico con sus órganos y su cuerpo (otro órgano), y las invenciones que suplen a un discurso que no lo socorre. Al no acertar que *el cuerpo es un agujero* –y que es por esto que se lo habita–, Miller se ve llevado a desplazarse en un nivel puramente descriptivo. De allí mismo procede un segundo error que consiste en generalizar la esquizofrenia y el fuera-de-cuerpo del órgano.

¿ES POSIBLE LA TRANSFERENCIA EN LA PSICOSIS?

El objeto (a) fue caracterizado por Lacan como un amboceptor. Esto quiere decir que su separación implica dos cortes no coincidentes (cf. *La angustia*, lección del 15 de mayo de 1963, p.e., en la ed. Seuil, pp. 269 sq.). Nuestra hipótesis es que en la psicosis falta uno de esos cortes. Si el corte que separa al niño del seno no es idéntico a aquel que separa al seno de la madre y si suponemos que falta el corte que separa al niño del seno, entonces la separación del objeto arrastra al cuerpo.

Esta reflexión que vale para el destete no es menos válida para precisar el desarrollo transferencial en la psicosis. En efecto, si la transferencia consiste en la instalación del objeto en el Otro, ¿cómo no esperar que el psicótico abastezca la transferencia con su cuerpo?

Tras esta situación se perfila la cuestión del brote. La falta de corte en el terreno subjetivo impide el drenaje del goce fálico. Esto conecta al psicótico con el goce del Otro, pero esta falta de mediación lo distingue el perverso.

Es posible, desde entonces, aventurar que el tratamiento de la psicosis debe progresar en el sentido del principio del placer. El analista, concernido por el conjunto de los momentos de la cura, tiende a transformarse en este principio. Y esto en razón de que el corte faltante es el problema que debe resolver el proceso transferencial. Por definición, el principio del placer consiste en esta separación lograda.

CIENCIA Y BARROCO

En el capítulo nueve del seminario *Encore* encontramos una afirmación que guía el desarrollo: para hablar de la ciencia habremos de pasar por el barroco. Se sabe que este nace simultáneamente con la ciencia moderna. Pero, ¿cuál es la conexión? Y, ¿en qué esto puede enseñarnos o aclararnos algo?

Santa Teresa o Cristo –y el retorno a las representaciones religiosas que propicia la Contrarreforma, en general– concurren en un punto: permiten leer un goce fuera de escena, obsceno, más allá del mundo. El parentesco entre el arte barroco y la física del siglo XVII se hace entonces evidente. Las letras que abren la combinatoria científica apuntan también a un más allá. El mundo comienza a descomponerse lentamente. El goce del Otro es tan imposible como lo real en la física⁽¹⁾. (Queda por situar la importancia en este movimiento de la perspectiva lineal puesto que ahora –*item perspectiva*– es el mundo el que se hace ventana y muestra el horizonte.)

Hay pues, al menos, isomorfismo entre el más allá del mundo en la ciencia y el goce del Otro (Santa Teresa hace que leamos sin falo⁽²⁾). Una sin partenaire, otra sin mundo. El barroco toma así función de letra.

“En lo que respecta al goce del Otro –dice Lacan en *La troisième*– no hay más que una manera de llenarlo, y es propiamente hablando el campo donde nace la ciencia.”⁽³⁾ (Cf. *Letras de la Escuela Freudiana de París*, 18, p. 202.)

Pero las ilusiones terminan rápidamente: en ese espacio la ciencia produce hasta el momento solo gadgets.

Notas

1.- El maestro de Lacan en este punto es Alexandre Koyré, cf. *Estudios galileanos*, Siglo XXI, 1991. En la página 263, por ejemplo, leemos: “La física de Galileo explica lo que es a partir de lo que no es. Descartes y Newton van más lejos: sus físicas explican lo que es a partir de lo que no puede ser; explican lo real a partir de lo imposible.”

2.- Esta problemática se presenta en los primeros desarrollos de Lacan sobre la cadena significante. *Fi* vulnera la identidad del sujeto con el significante y por la misma razón queda ubicado fuera de la cadena. La distinción entre término y lugar, por ejemplo, no puede aplicársele. Esta cuestión se cierra después de años de Seminario, según todo parece indicarlo, con el goce del Otro, que indica el lugar vacío del Falo y, por tanto, limita la infinitización de la cadena y el goce fálico.

3.- Otro maestro de Lacan, Alexandre Kojéve, en *El origen cristiano de la ciencia moderna*, escribe: “Si entonces el cristianismo es responsable de la ciencia moderna, es el dogma cristiano de la encarnación quien lleva la responsabilidad exclusiva. (...) Si, como los cristianos creyentes lo afirman, un cuerpo terrestre (humano) puede ser “al mismo tiempo” el cuerpo de Dios y entonces un cuerpo divino, y si, como lo pensaban los sabios griegos, los cuerpos divinos (celestes) reflejan correctamente relaciones eternas entre entidades matemáticas, nada ya impide buscar esas relaciones aquí-abajo como en el cielo.”

La lectura de Kojéve de El Nuevo Testamento complementa y finaliza el concepto de Koyré. Este autor hacia del Antiguo Testamento la condición de posibilidad de la ciencia al instalar un más allá del mundo que siglos después será poblado por la combinatoria.

CONCLUSIONES (FRAGMENTO), DE JACQUES LACAN*

"(...) No es sorprendente, no me sorprende que me haya referido a la lingüística, porque la lingüística –no quisiera forzar la nota– también es una estafa.

Diría, no obstante, que sobre el tema de la distancia de la lógica a la lengua quisiera hacer todavía un seminario⁽¹⁾. (...)

Pero hay algo que es sin embargo interesante: el asunto que se abre (*c'est déclarée*) cuando Newton habla de la gravitación. Él dijo que los cuerpos –los cuerpos, es decir, la materia– gravitan entre ellos según la masa de otros cuerpos. Esto no pasó así como así en tiempos de Newton, porque la gente de su época se rompió la cabeza sobre el hecho de que en la fórmula hay una cuestión de distancia, la gente de la época de Newton se interrogó para saber cómo cada cuerpo podía saber sobre esa distancia.

Es ciertamente la misma cuestión que se nos plantea sobre el tema de saber la distancia a la que se halla la lengua de la lógica⁽²⁾. La lengua ex–siste a la lógica, ¿pero cómo lo sabe el inconsciente? ¿Cómo se orienta en función de lo real, real del que la distancia forma parte? (...)

¿Cómo puede concebirse que personas, así, desviadas (*tordues*) se esfuerzen por reconstruir lo que llamé la ex–sistencia de la lengua a la lógica? De dos cosas una: o el inconsciente sabe ya por anticipado todo lo que se construirá en la historia, lo que se llama, yo llamé a eso, la historia es la histeria; o sabe ya la distancia en que está de la lógica, o la elucubración⁽³⁾ que traté de proveer a Freud, al horrible Freud (*affreux Freud*), el sostén, no tiene ninguna especie de sentido. ¿Qué es una neurosis? Esto me condujo a elucubrar esta historia de nudo, que llamé borromeo. (...)"

Notas (C.F.)

1.- Se trata del seminario XXV, *El momento de concluir*. Las Jornadas de Lille tuvieron lugar entre el 23 y el 25 de septiembre de 1977. La última lección del seminario XXIV es del 17 de mayo de 1977, y la primera del seminario siguiente fecha el 15 de noviembre de 1977.

2.- A partir de la simplificación del nudo borromeo que implica la distancia entre lengua y lógica, y tomando en cuenta que la sexualidad se haya forcluída, podríamos buscar la fórmula de un *Planet Sex* ("Yo no hago hipótesis", no hay sujeto).

3.- El sujeto supuesto saber, básicamente.

* J. Lacan, Congreso de Lille, Letra nº 22, marzo de 1978, p. 500, traducción Carlos Faig.

OTRA FORMA DE DECIR QUE LA CASTRACIÓN NO PUEDE SABERSE

A cuento de que la sublimación no puede devenir de forma directa de la castración. Asimismo, y esto comporta consecuencias mucho más amplias, puede aquí leerse una limitación interna del psicoanálisis (a su formalismo), recordando el célebre título de Jean Lacan.

"Si es verdadero que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, la función de la castración le es necesaria. Esto es exactamente lo que implica algo que escape a ella. Sea lo que fuere que escape a ella, no es forzosamente algo humano."¹

"A savoir que, s'il est vrai que l'inconscient est structuré comme un langage, la fonction de la castration y est nécessité. C'est exactement ce qui implique quelque chose qui y échappe. Quoi que se soit qui y échappe, ce n'est pas forcément quelque chose d'humain."²

¹ ...o peor, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 199.

² ...ou pire, Seuil, París, 2011, p. 203.

LO INHUMANO Y LA CASTRACIÓN



"Si es verdad que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, la función de la castración resulta exigida. Es exactamente lo que implica que algo escape. Sea lo que fuere que escape, no es forzosamente humano."¹

¹ ...ou pire, Seuil, París, 2011, p. 203.

VI. CONSECUENCIAS TÉCNICAS

PREGUNTAS ELEMENTALES

En el lacanismo y su sofisticada teoría, admirable –el esfuerzo de Lacan en este aspecto es extraordinario–, han faltado siempre las preguntas más elementales. Se dice, y con razón, que lo más importante no está en los libros. Y lo que falta de una punta a la otra, en la práctica tanto como en la teoría, son las preguntas que podrían situarnos y permitirnos pensar el material concreto de una sesión.

Esto ha ocurrido, en buena medida, porque Lacan y sus discípulos atendían contados minutos. El trabajo analítico no tiene presencia, no se produce. Casi no hay asociación libre en algunos testimonios de pacientes de Lacan. Saludo y despedida. Siempre cordial, muy educado, Lacan –como testimonia Elizabeth Gebleesco– rechazaba la transferencia.

La simple pregunta: *¿por qué me lo cuenta?*, si obtiene una respuesta medianamente encaminada, sitúa al analista frente a la transferencia y abre las vías del trabajo analítico sobre la transferencia. Es cierto, no es fácil de contestar. Pero, en fin, hay que trabajar un poco.

Asimismo, *¿dónde estoy en el decir?* Es otra de las preguntas ausentes en la clínica lacaniana. El discurso del paciente me implica. En algún punto, como analista estoy interesado. Todo está en saber por qué.

El postlacanismo y su construcción de un sistema cerrado de saber, empeoró bastante las cosas. Y hoy la situación de la clínica lacaniana es muy pobre. Si antes era prepuberal (esperaba desarrollo), ahora todo gira en los ritos de pasaje e iniciación. Ya no espera nada. Se cerró.

La *película* se repite una y otra vez. Y no se ha subrayado nunca que el objeto está ahí, solo cuando el analista sale del film. La película, a esta altura más vale decirlo, es la historia del paciente.

Otro dato de la mayor importancia obedece a que Lacan trabajó con una teoría de la transferencia macrotransferencial. Quizá más apta para pensar procesos históricos y sociales, incluso epistemológicos, que una simple sesión de análisis. Pero esto puede corregirse fácilmente: solo hace falta trabajar con *caídas parciales del sujeto supuesto saber*. Claro que hay que saber hacerlo. (Las preguntas anteriores que hemos subrayado ayudan a ello.) Y claro que esto cambia todo. La transferencia no sigue una dirección unívoca, se independiza del fantasma, la pulsión se vuelve pregnante, y el deseo del analista pierde peso. Lo real lacaniano, podemos pensarlo así, se hace tributario de la no interpretación sistemática de la transferencia, de su falta completa de trabajo sobre ella.

Nos queda, pues, mucho por revisar. ¡Mala suerte!

EL PENSAMIENTO ES UN AFECTO

Pour épater les bourgeois...

¿Cuántos afectos hay en Lacan?

Nos encontramos con el valor ejemplar del cogito cartesiano. Se trata de pensar la relación entre la angustia (aprehensión del objeto como perdido) y el momento en que el pensamiento pretende situar esa suerte de cero que se produce cuando el pienso es tomado como objeto. El afecto en su sentido etimológico: de afectar, perseguir, buscar alcanzar (cf. Bloch et Von Wartburg).

El orgasmo, en tanto angustia realizada, se sitúa en un extremo de esta idea.

L'envers de la psychanalyse

Éditions du Seuil, Paris, 1991, p. 176.

"La pensée n'est pas une catégorie. Je dirai presque que c'est une affect. Encore ne serait-ce pas pour dire que c'est le plus fondamental sous l'angle de l'affect.

Que d'affect, il n'y en ait qu'un, c'est ce qui constitue une certaine position, nouvelle à être introduite dans le monde..."

"El pensamiento no es una categoría. Diría casi que es un afecto. Aunque sólo fuera para decir que es el más fundamental desde la perspectiva del afecto.

Que sólo haya un afecto, es algo que constituye cierta posición, introducida como nueva en el mundo..." (p. 162, Paidós, 1992).

ENTREVISTAS PRELIMINARES

Estamos hoy en una Babel del psicoanálisis; y también en lo que concierne a las entrevistas y la idea que los analistas se hacen de ellas. El dispositivo del pase no arregló nada en lo que respecta a la transmisión. Quizá, incluso, empeoró un poco las cosas: ahora existen las entrevistas postanalíticas, el pase, el ultrapase, los efectos terapéuticos rápidos, etc. Estamos cómo antes, como siempre, o peor. Pero, iquizá no haga falta hablar de todo! Y nos podamos cernir a un tema aunque resten problemas de importancia mayor que el lacanismo no alcanzó a resolver.

Si las entrevistas son preliminares, partamos del abecé, es porque anteceden a la asociación libre. Se caracterizan por eso. No acuerdo con lo que dicen algunos autores. Michel Silvestre por ejemplo afirma que se trata de saber dónde va a meter los pies el analista. En tal caso, el paciente ya estaría en análisis, o bien se puede hablar desde afuera de la experiencia analítica.

Si se ubican las entrevistas preliminares en relación a la demanda, se topa con la idea de que al principio del tratamiento está la transferencia y no la demanda (aun la de análisis). Cf. *Proposition*.

Por esto, parece sensato ubicar las entrevistas preliminares en relación con la cuestión del síntoma (ajena por completa a *Proposición* y por buenas razones). Esto hace *pendant* con la entrada en análisis (el paso al diván y la comunicación de la regla fundamental). En la asociación libre se tiende a producir al sujeto como significante elidido, por su parte el síntoma desplaza al sujeto. Hay razón para jugar con el equilibrio de los términos.

Los síntomas neotransferenciales y la precipitación sintomática consecutiva a la entrada en análisis parecen ir en esta dirección y corroborarla.

FRAGMENTO DE NUEVAS LECCIONES INTRODUCTORIAS AL PSICOANÁLISIS*

En el superyó freudiano, desde el punto de vista del niño o del paciente en análisis, se saltea una generación. Desde un punto de vista más amplio, el superyó liga con la sucesión de las generaciones hasta llegar al asesinato del padre y el origen de la ley. Freud consigue, asimismo, explicar el carácter de mandato verbal, de frase aislada, con el que irrumpen la conciencia moral.

"De este modo, el superyó del niño no es construido, en realidad, conforme al modelo de los padres mismos, sino al del superyó parental; recibe el mismo contenido, pasando a ser el substrato de la tradición de todas las valoraciones permanentes que por tal camino se han transmitido a través de las generaciones."

Para ampliar esta idea:

– *Tótem y tabú*, como resulta obvio.

– *El cierre del congreso de psicosis infantil*, de Lacan. Recopilado en *Otros escritos* con el título *Alocución sobre las psicosis del niño*, pp. 381-391, y esp p. 382: "(La pertinente observación del doctor Cooper) para obtener un niño psicótico es necesario el trabajo de al menos de dos generaciones, siendo él mismo el fruto en la tercera."

– Guy Rosolato, *Tres generaciones de hombres en el mito religioso y la genealogía*, en *Ensayos sobre lo simbólico*, Anagrama, Barcelona, 1974, pp. 66-108.

– Para la relación entre *Untergang* del Edipo, superyó y plus de gozar, cf. *Conferencia de Lacan en la Escuela Belga de Psicoanálisis*, 14 de octubre de 1972.

– La relación entre superyó, neurosis obsesiva femenina y adicción sexual, cf. en *Zappings*, Carlos Faig, Ricardo Vergara ed., Bs. As., 2013, *Descripción sobre las mal llamadas "putas de Internet"*, pp. 43-56.

* Sigmund Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 3138.

LA OTRA ESCENA

La estructura, entre otras posibilidades, puede ser abierta o cerrada, o aun continua o discontinua. Se puede, por ejemplo, plantear la estructura (o la cadena significante) como un saber cerrado. Sabemos que esto ya se ensayó (cf., los primeros textos de Serge Leclaire). Asimismo, se puede trabajar con una estructura agujereada (cf., sobre todo, la enseñanza de Lacan). Es el caso del significante de la falta del Otro. No es un verdadero matema, nos decía Lacan. Es el magma del cual surge el matema. Así, la estructura puede abrirse a lo excluido y mostrarse discontinua. Pero no puede ser tragada por lo que ella misma excluye. Por definición, se negaría como tal.

En algún momento –y si la suerte nos acompaña–, nos encontramos con lo que decimos. En tal caso, no hay origen. Todo se invierte, como ocurre con frecuencia en el sueño. Pensemos en una línea en el espacio, una recta, o mejor, el corte de una recta, un segmento. Parece llevar una dirección, estar orientado. Pero se da vuelta. La falta de origen, el fondo sin fondo, y la escena que nos captura son la misma cosa. No hacemos ya pie con nuestro personaje. Y lo sabemos, entonces, una formación del inconsciente. Un sueño despierto. Esto reivindica al falso self que todos somos como verdadero. Pero, sobre todo, reivindica a la otra escena sobre la que tanto insistió Freud.

Quizá con el tiempo el psicoanálisis devino un poco pacato.

EL NOMBRE DE FREUD

Puedo nombrar algo. Cualquier cosa. Y, luego, preguntarme cómo se llamaba antes de que lo nombrara. ¿Cuál era el nombre que tenía antes de tener uno? Asimismo, puedo medir cualquier objeto y preguntarme, una vez medido, cuánto medía antes de que lo midiera.

En algunos textos de Lacan, la Cosa gira en esos términos. Por eso, la represión secundaria del Falo viene a designarla (cf. *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 693). Aquello que no puede decirse resulta recubierto por lo no dicho. En cambio, si el Falo se reprimiera originariamente o bien si el significante reprimiera al goce todo sería diferente. Si el goce resultara reprimido es obvio que no podría sostenerse que el inconsciente se halla estructurado como un lenguaje. Si el Falo fuera del orden de lo reprimido originario la pregunta sería retórica (el Falo es un significante).

A lo real del sexo le sigue \$. El sujeto, recordemos, no es más que un significante elidido, tachado, como su grafía lo indica claramente. Esta elisión del sujeto, como sabemos, es correlativa de la división entre cuerpo y goce. A un primer corte sobre el organismo, que constituye a la zona erógena, le sigue \$ (y a continuación todo el sistema identificatorio), que viene a instalarse en relación con ella. La suposición del sujeto frente a la imposibilidad de la diáda sexual es contemporánea de este movimiento. Dos faltas, para decirlo como Lacan, convergen.

La escala invertida de la ley del deseo se impone (cf. *Écrits*, p. 827) y el goce no puede tratarse *independientemente* de ella. Son las dos caras de una moneda, incluso una cinta de Moebius. La regresión del goce progresiva en la vía del deseo.

La teoría de la represión en Lacan es discontinua, y se opone a la continuidad de la teoría freudiana en este punto preciso (por mucho que se piense lo reprimido originario como un agujero). El freudolacanismo resulta una vez más refutado. Lacan, en efecto, presenta dos niveles para situar la cuestión: imposibilidad y prohibición (o represión, si se prefiere). (Cf. para ampliar este punto, mi artículo *Toponimias clínicas*, en *Ensayos III*, Ricardo Vergara ed., Bs. As., 2014, p. 72, nota 3.)

La constitución après coup del campo del goce lo determina como un deber ser, puesto que carece de estatus ontológico. Al constituirse retroactivamente, como imposible, queda indicado que (en cualquiera de sus especies) no es accesible más que por el plus de gozar (castración, deseo). La cuestión ética se identifica con la castración.

El goce no es un concepto freudiano.

LA PÉRDIDA DE GOCE Y LA TÉCNICA

Si el sujeto cede goce, se representa (es la función del objeto en el fantasma), por tanto se produce resistencia. Una primera consecuencia de esta técnica es justamente, entonces, producir resistencia. Pero esta resistencia se produce en una vía aún más inmediata: ¿por qué alguien se analizaría para abandonar sus posesiones de goce?

Si consideramos que el goce se encuentra forcluido y que todo el horizonte de un análisis refiere al plus de gozar, ceder goce de una tal forma, si es que esto resulta posible y supongamos que sí, lo positiviza. Luego, un tal corte de manga a la castración puede remitir tanto al órgano real como a la masturbación: consecuencias seguramente indeseadas.

En las primeras charlas de una pareja que se está formando suele preguntarse: ¿cómo venís? Y, a continuación, exigir que el partenaire termine sus cosas pendientes. La exigencia de cesión de goce va en esa misma dirección para que se constituya una "pareja analítica". Por sí mismo este hecho no hace problema. Pero es obvio que hace falta interpretarlo.

Otro ángulo. Sabiendo que la pérdida se ubica en el intervalo que deja la imposibilidad del significante de significarse a sí mismo, se sigue que la transferencia cursa mediante la asociación libre y no por vía de una técnica intervencionista y más o menos superyoica.

En definitiva, en toda esta técnica y la reflexión que le sigue resulta mal ubicada la función del plus de gozar. No hay otro goce al que apunte un análisis. Todo su horizonte se halla en aquel plus. Correlativamente, la cuestión fálica es la referencia necesaria de la interpretación (hace agujero en la cadena).

Actualmente nos vemos con el ultrapase, el aspecto real y de goce del síntoma, el "así sea" del síntoma (un síntoma amenizado). Estamos ante el revés del mismo error y esto evidencia el fracaso de la técnica anterior. Se intentó perder algo, ahora se pretende recuperar. Un balance histórico, quizá.

LA FÁBULA DEL GOCE

La teoría de la pérdida y recuperación de goce es un tanto burda –la de acotar o limitar el goce del paciente, en general–, y se emparenta con un abordaje insuficiente del concepto de pulsión. En el nivel en que se sitúa esta reflexión no cabe distinguir entre pérdida y recuperación puesto que estos movimientos se producen de una sola vez. Si se los distingue es porque es preciso subrayar que la castración se opera en la pérdida de goce; y, por tanto, se unifican rápida e incorrectamente dos pérdidas de una naturaleza diferente: la del hablante y la del ser sexuado. Se esquiva así la castración, para decirlo directamente. Y para decirlo de otra manera, la idea es que se coge con la palabra. Esta flexión incorrecta produce una serie de corrimientos muy visibles.

Es de importancia, por ejemplo, que se señale tanto que el objeto debe ubicarse en relación al deseo del Otro mediante una maniobra del analista que no debe aparecer completo (y superyoico). La regla de abstinencia bastaría por sí sola para que el analista (que no tiene que hacer nada para ser sexuado) se sitúe en falta. Asimismo, la teoría de la distinción entre el objeto (a) imaginario y el (a) real se produce a partir del mismo corrimiento: el objeto es nada como pérdida de goce y semblant en la recuperación (el plus de gozar). Esta distribución deja sin lugar a la menos fi ($-\varphi$), al objeto (a) en tanto falta a nivel copulatorio.

En una línea de menor importancia, que se sostenga que no hay fantasma en la psicosis responde al mismo embarazo, y otro tanto ocurre con la idea de que el obsesivo ataca al analista en tanto objeto (a). Lacan siempre sostuvo que el obsesivo “ataca” al analista por confundir la imagen espejular con el (a), de donde es posible distinguirlo de un verdadero sádico.

La pérdida de goce, decía Lacan, es una fábula freudiana.

Si se reflexiona el escrito Del “Trieb” de Freud y del deseo del psicoanalista, se ve que la pulsión no puede separarse, y por buenas razones, del deseo del analista. El deseo y la pulsión son cuestiones ligadas. La pulsión responde por la inexistencia del goce, tanto como el sujeto supuesto saber responde por la inexistencia de la verdad.

El movimiento de pérdida y recuperación del (a) –según el modelo del objeto perdido en Freud– se sitúa, y ese es el problema y el error, en el plano de la existencia; el objeto estuvo, y motiva una búsqueda nostálgica.

De allí la idea de Lacan de que las pulsiones son mitológicas: mitologizan lo real. En efecto, la pulsión –por mucho que remita a un trabajo de recorte y restauración del objeto en el campo del Otro– es el montaje de la castración.

La pulsión, que despierta ocasionalmente vocaciones de cura, surge con la pregunta: ¿quién se satisface? Y consiste en la retroposición del goce.

Se ve entonces que la pérdida asigna un propietario ilusorio e impotente a la imposibilidad de goce; ni la Cosa se confunde con el objeto ni el goce puede reclamarse en una oficina de objetos perdidos.

UNA PARTITURA SIN NOTAS O LA FALTA DE ANÁLISIS

Lacan prefiere un discurso sin palabras. La técnica del corte y el objeto-analista, pétreo, acompañan la práctica. Los contenidos desaparecen. El resultado del análisis, el que se pretende, es la estructura misma. El rechazo del sexo deviene agujero de la estructura y se identifica con ella, constituye su imposibilidad de base¹. De todo esto, entonces, resulta la *falta de análisis*, característica propia del lacanismo. Por eso, que *Proposición* no aborde el síntoma ni lo mencione no debe sorprendernos. Ni tampoco que no se halle allí el "medio juego"².

La problemática inicial ajustó el modelo estructuralista³, extrapolado al psicoanálisis. Para eso fue necesario perforar la estructura: el sujeto⁴. Hacia el seminario XV, se llega a una sofisticación de estos modelos que hemos exemplificado en otro lugar con *Las estaciones* de Arcimboldo. El grupo combinatorio, vía el complejo de castración, muestra que el sexo, el contorno vacío del cuadro, sólo insinuado, se halla forcluido y suplantado.

La partitura carece de notas. La fórmula ha tomado el lugar del ejercicio que permitía resolver la ecuación analítica⁵.

Notas

- 1.- La herencia del estructuralismo en la enseñanza de Lacan es la imposibilidad. Por ejemplo, la relación sexual, la posición del psicoanalista, el así llamado fantasma fundamental, etc. La primera tesis del Seminario es solidaria del estructuralismo y es la marca quizá mayor de la importación al psicoanálisis de sus modelos. La segunda, en cambio, se orienta hacia la especificidad que toma la estructura en la obra de Lacan. Esta vía nos conduce, más lejos, a una concepción de la lengua muy diferente de aquella de la que se había partido: la lengua es otro nombre de la pulsión.
- 2.- De allí el aspecto "macro" de la teoría, la macrotransferencia (como le llamamos en otro sitio) que impide un trabajo puntual y localizado, diario. La conexión entre fantasma y transferencia lleva a un automatismo que obliga a no interpretarla. La teoría justifica la técnica, teoría y técnica convergen y son coherentes, y nos hallamos frente al huevo y la gallina. El deseo del analista, la no-relación y otros conceptos advienen como resultado de esta elisión sistemática de la transferencia que produce un núcleo real. Entendámonos. No se trata de que estos efectos no se produzcan. Y ese justamente es el problema. Se producen. Pero son causados por una técnica, y entonces conviene preguntarse si son los efectos más deseables y convenientes que el análisis puede producir.
- 3.- El notable forzamiento del material de Juanito en el seminario IV ilustra el precio de aquel ajuste. El daño que esto produjo en el abordaje del análisis de niños todavía persiste.
- 4.- El estructuralismo importado sin más al psicoanálisis no resultaría útil. Para dar cuenta del deseo es necesario que haya en algún punto un desfase, un agujero, una falta. Una de las primeras formas que toma ese desfase es la barra entre significante y significado. Si los dos órdenes fueran biunívocos no habría lugar ni para el deseo ni para el sujeto. De ahí el estructuralismo intervalar, minimalista, de Lacan: se elige el corte, la falta de significante en el intervalo por sobre la oposición binaria (el Falo, el Otro como menos uno, etc.). Permítasenos asimismo consignar aquí que años después el fantasma resume la problemática estructuralista en Lacan de un modo que quizá sorprenda. Bajo la forma de "i", por ejemplo, remite a la fórmula canónica del mito en Lévi-Strauss: la circularidad entre el uno y la serie. Hasta allí llega el mito individual del neurótico.
- 5.- La teoría, desde entonces, sufre una hipertrofia. La distancia a la práctica –y hasta cierto punto la falta de formación– muestra cierto aspecto caricaturesco de los desarrollos teóricos.

EL POR QUÉ DEL ACTO

Si hay acto, en lugar de hacer o representación, es porque en la cadena no se halla el S_2 , no figura el segundo término. Desde entonces, un significante se repite, se significa a sí mismo, o lo intenta, y gira sobre sí con el propósito, y sin más remedio, que producir un semblant. De ahí el carácter fallido del acto, su esencia de acto fallido. El saber no se produce. La representación escapa.

Así, el acto responde a la falta de significante. Por esto, existen dos campos privilegiados de aplicación: el sexo y el análisis. Si hubiera *du psychanalyste* no existiría el acto analítico (el analista sufre la condena de ser un eterno analizante); si hombre y mujer pudieran significarse como tales y encontrar su lugar en el símbolo, el acto sexual sería un hacer.

En otros términos, si no existiera el significante del Otro barrado –no es un matema verdadero, nos dijo Lacan– no habría acto ninguno.

La importación de la estructura al psicoanálisis exigió perforarla, producir la falta en algún punto para situar allí al sujeto. Si el acto, luego, responde a la castración, al límite impuesto al sexo, vemos que lo real termina por ser la última transformación de un apresurado comienzo estructuralista de Lacan. La extensión de aquella extrapolación, pasando por una nueva articulación del complejo de castración, lalengua, el enjambre que constituye el S_1 , lleva a lo real. De lo falso, se sabe, resultan consecuencias verdaderas. *Ex falso sequitur quodlibet*.

Una observación final. Por hipótesis (dado el S de A barrado), la cadena significante, o dos cadenas significantes (una de ellas inconsciente), no bastan para dar cuenta de la estructura: hace falta el recurso a dos escenas. De allí la cuestión de los registros y el nudo borromeano. Los últimos seminarios de Lacan vuelven tanto a la teoría de los registros como al concepto de estructura.

UN CORTE DE TÉCNICA LACANIANA

Voilà pourquoi votre fille est muette!
(proverbio citado por Lacan)

¿Qué produjo el lacanismo?

En la historia del psicoanálisis se ha visto que ciertas técnicas conducían a actuaciones, perversiones transitorias o simples interrupciones del tratamiento. Kris resultó paradigmático, representando a la Psicología del Yo, por el acting que nos cuenta en su caso de plagio. Ruth Lebovici merece asimismo ser destacada: su *Hombre del fly-tox*, si se nos permite expresarnos así, el caso de ese paciente que termina espiando en un cine hacia el baño de damas, a "la buena distancia del objeto", marca una época de la técnica analítica. Recordemos la cuestión de la "paranoia postanalítica" y su vinculación con las formaciones imaginarias cuando toman el lugar de lo real; en parte esa técnica nos lleva al kleinismo, en general a la situación del psicoanálisis en los '50. En esa lista de famosos y técnicas precarias y un tanto ridículas, *démodes* –lista que no queremos proseguir–, aún no figura Lacan, cuyo prestigio se mantiene más o menos intacto.

Si así están las cosas, anticipémonos: ¿qué produjo el estilete lacaniano aplicado a la sesión? El corte es el emblema y el instrumento de esta técnica. Sabemos de los problemas que trajo a Lacan con la Internacional. Conocemos menos sus efectos, en los que hoy estamos todavía relativamente sumergidos.

El objeto (a), cortado del discurso, señalado más allá de la significación, es el fundamento que encuentra la técnica de sesiones breves, aun cuando esto nunca se haya explicitado y no exista, por ejemplo, un seminario que se ocupe directamente del tema. En rigor, esta técnica antecede unos siete años a los primeros desarrollos sobre el (a); se remonta a principios de los cincuenta. La justificación de la sesión breve se halla en esa época en el concepto de puntuación. Hay que observar, entonces, que no es la invención o la idea del objeto (a) la que comporta una técnica. La clínica, la práctica precede a la teoría en contradicción abierta con algunos enunciados de Lacan. Además, la técnica se topa con el (a) de un modo, hasta cierto punto, accidental; al menos, se intuye que el encuentro podría no haber ocurrido, y esto le da un aire fortuito, contingente. Entre teoría y técnica –la técnica siempre fue un poco denostada por Lacan– las cosas nunca terminaran de componerse. En una entrevista de 1966 Lacan todavía pedía algunos años más para basar su práctica. Finalmente los tuvo, pero no parece que los haya usado para ese fin.

Recordemos, en tren de orientar nuestra crítica, una idea del seminario *La angustia*: el objeto (a) es un amboceptor. Esto quiere decir que se produce merced a dos cortes. Un corte separa al niño del seno, para tomar como ejemplo el objeto oral, otro corte separa al seno de la madre, en el que el objeto está emplacado, succionando el cuerpo materno. Por eso se explica que el lactante se separe del seno –se destete– como de algo que le pertenece.

Demos un paso más y extendamos la descripción que hacía Lacan del (a) hasta disolverlo en esos mismos cortes. El objeto es la coincidencia de dos cortes. El concepto de objeto (a), en nuestra óptica, puede entenderse como la superposición, el campo de coincidencia de dos marcas. Si trasladamos esto a otro terreno, más general, notamos que las marcas afectan a la lengua y la sexualidad. De una parte, el objeto es

no representable, de otra se encuentra separado del cuerpo. Esto lo define y lo constituye. La lengua y el sexo, el cuerpo y la representación presentan marcas que convergen y producen lo que acostumbramos a denominar objeto (a). En la medida en que no hallamos nada positivo del lado del cuerpo (o de lo que está separado del cuerpo) ni del lado de la representación, y que ante todo se presentan faltas o pérdidas, nada impide que sustituymos al objeto por los cortes. El (a) no está en otro sitio y (salvo el sillón de analista) tampoco dispone de otro lugar donde estar. La situación sería otra si el objeto tuviera sustancia o representación: en ese caso la identificación con los cortes resultaría inapropiada. (Se ve, por otro lado, en qué consiste y de dónde procede la función homotópica del objeto (a) respecto de la castración: el falo no opera a pura pérdida –ni siquiera es separable del cuerpo– y no es meramente una falta.)

En el horizonte de esta sustitución conceptual se halla el axioma italiano, que aislamos en un artículo anterior: la idea de una circularidad entre las faltas que afectan al lenguaje y el sexo, entre la pérdida que atañe a la relación sexual y la estructura del lenguaje en tanto correlativa de la carencia de significante sexual.

La instalación del (a) en el Otro, movimiento que define a la transferencia, puede plantearse también, se lo ve fácilmente, como una superposición de marcas, y de allí la vinculación estrecha entre fantasma y transferencia. El correlato de esta instalación –permítasenos una digresión instructiva y que se atiene a los efectos del significante impar– es la figura de la madre fálica y, más atrás, el padre como portador del falo, como se decía hace unos años. En cierta forma, los conceptos del psicoanálisis se presentan por parejas, duplicados, en cuanto se advierte que lo que ocurre del lado de la lengua encuentra una equivalencia del lado del sexo, y viceversa (la transferencia encuentra su *pendant* en ciertas figuras edípicas, en nuestro ejemplo).

El análisis es concebible, para dar una imagen rápida, en función del deslizamiento de dos láminas agujereadas, una sobre otra. El objeto figura y cubre –insistimos en esto– la distancia inadvertida, que se halla plegada, entre un agujero y otro; permite el abrochamiento de esas faltas que deslizan. Como en el origen de la computación, se trata –en esta ilustración– de tarjetas perforadas. Pero estas tienen la particularidad de que disponen de una sola perforación; o bien, para el caso es lo mismo, muestran una tendencia a concentrar todas las perforaciones en una (en dos superpuestas).

Pasemos al dispositivo y la técnica, y traslademos nuevamente las marcas. Un corte se ubica del lado de la asociación libre (lengua) y otro del lado del analista (sexo, transferencia). Cuando se corta la sesión, sea o no arbitrario el momento que se elija, obviamente se detiene la asociación libre y se produce un más allá del discurso. La cadena significante resulta situada en su valor metonímico, y funciona desde entonces como una pantalla, un velo que indica el desprendimiento del objeto. Sobre esta cuestión existe, como ya señalamos, una fundamentación amplia. El corte se justifica porque supuestamente produce el objeto como metonimia, pero lo que se corta es el discurso: la asociación libre. *Se pierde la palabra en lugar del objeto.*

Si aceptamos este estado de cosas, ¿qué ocurre con la transferencia? No se ha vinculado con el proceso, aunque se produzca luego, porque se ha operado en función de un solo corte. Solo se ubica la perforación en una tarjeta –para seguir con nuestro ejemplo–, la otra queda librada a sí misma, por mucho que se la suponga (perforada). Esta suposición resulta obligada, ya que de otro modo ni siquiera estaríamos en el campo del psicoanálisis; y es lo que permite apreciar por qué costado el lacanismo se desliza a la psicoterapia: el trabajo analítico se ubica sólo del lado del analizante y la transferencia queda fuera de juego.

Es ese el problema más serio, y no tanto si el corte de la sesión resulta arbitrario. La arbitrariedad, si es cierto que el lenguaje apunta a su más allá, se corregiría a posteriori automáticamente.

Veámoslo desde otro ángulo e intentemos una suerte de demostración por el absurdo. Si la técnica del corte liga el lenguaje con el objeto, si el corte presentifica el peso propio de la transferencia y (uno de los costados) del (a), no hay modo de que falle. Cada vez que se hace exhibición del estilete, el objeto resulta alcanzado. Una técnica con esas características debió haber barrido hace tiempo el campo de las psicoterapias y las prácticas psicoanalíticas no lacanianas, porque su eficacia sería extrema y continua. La presentificación del inconsciente y su función en la formación de los síntomas, su conexión con la transferencia y la multitud de fantasías que habrían sido deducidas desde allí, constituirían datos abrumadores. Una técnica infalible y de fácil uso se hubiera impuesto en todos los frentes, y hace ya tiempo que habría cesado toda discusión a su respecto. (Esta cuestión converge con otro problema: el lacanismo está poco capacitado para pensar y situar el hecho de que un análisis pueda ir mal.)

Asumiendo que un tratamiento navega entre dos marcas, ¿qué comporta reducirlo a una? Si se espera que la marca faltante advenga, habrá un efecto mesiánico o de militancia, según el grado de actividad que se imponga al asunto. El lugar de esa marca faltante quedará señalado por el futuro del psicoanálisis, la escuela, la transferencia de trabajo (así llamada), y, no lo olvidemos, el pase y su institución. Ese mañana esperado en el que las marcas van a resolverse constituye un nuevo "domingo de la vida", para retomar la expresión de Raymond Queneau.

Lacan puede agregarse a la lista que mencionamos al inicio si se acepta que el esfuerzo transferencial por alcanzar y abastecer el corte sustraído hace perder la palabra al analizante. Hay una sola marca que se exige a sí misma valer por dos y, duplicándose o adquiriendo otra función, pretende tomar el lugar del objeto. En tanto falta el corte que introduce al (a) como intervalar, el discurso es aspirado por el agujero. Los elementos discretos que componen el lenguaje quedan equiparados –una suerte de composición de figura y fondo– a los intervalos que los separan.

El efecto más visible de la técnica lacaniana –contrariando las consignas que se hallan en el origen de la enseñanza y el proyecto teórico de Lacan: la escucha, el énfasis en el campo del lenguaje, etc.– es pues la pérdida de la palabra. Ciertamente, la primera asociación que se nos ocurre refiere que el lacanismo casi no produjo analistas que sostuvieran una palabra propia. Se ha caracterizado, por el contrario, por la repetición y la sumisión a un sistema cerrado de saber que en cuanto se anuncia se escabulle.

Hasta cierto punto, y por paradójico que resulte respecto de la renovación que Lacan introdujo y su vindicación del freudismo, el lacanismo produjo una expansión del campo de las psicoterapias analíticas.

Se impone ahora una pregunta ingenua: ¿por qué razón justamente aquel que inventó el concepto de objeto (a) lo utilizaría indebidamente?

Por un lado, en Lacan el tema del amboceptor y los cortes es una característica más del objeto. La simplificación –la escobilla que nos permitiría barrer el campo teórico– que proponemos aquí, y que se extiende a múltiples sectores de la teoría y no solamente a los desarrollos de *La angustia*, no existe en el Seminario.

Por otro lado, en la obra de Lacan siempre hay un importante automatismo transferencial en cuestión, aunque el concepto no termine de explicitarse claramente nunca. Llevado al extremo ese automatismo podría formularse como una ley del saber

supuesto. Y hace juego, como vimos aquí, con una técnica también automática –al menos en cuanto a sus efectos– del corte.

Pero quizá lo más importante, en tercer lugar, se atiene al hecho de que el proceso que se da entre el (a) y los cortes no es reversible. Si se ajustan las marcas (si hay análisis y transferencia) se produce el objeto, así como cuando enfocamos el microscopio se produce en algún sitio virtual una imagen –y la imagen es de Freud–. Pero apuntar al (a) directamente no produce de forma necesaria una convergencia de cortes (produce un saber ectópico o en cortocircuito). Estaríamos en este último caso en una situación similar a la de aquel que toma la fórmula por el ejercicio, es decir, suprime el desarrollo imprescindible para resolver una ecuación, por ejemplo, y en su lugar presenta la regla que debería aplicarse. Si esta fue la vía de Lacan es porque quería ahorrarnos el trabajo.

TÉCNICA Y ESTRUCTURA

En un antiguo reportaje, Lacan pide tiempo para justificar el corte, la sesión breve. Tuvo desde aquella entrevista ocasión de hacerlo. El Seminario, sin embargo, no siguió en esa vía. En cierta forma, según creo, esto se debió a que la enseñanza de Lacan ya había abordado ese tema en casi todos sus rincones. Lo veremos rápidamente.

Una primera aproximación a la extrapolación del concepto de estructura al psicoanálisis muestra dos problemas. El primero de ellos consiste en adaptar la estructura, tal como era utilizada en lingüística o en antropología, al psicoanálisis. Para esto fue necesario hacerle lugar al deseo (lo hemos desarrollado en otro sitio). Un segundo problema hace a la inscripción y el status de la estructura. Si ya está allí, si la estructura es inmanente, por ejemplo, el modelo no sirve. Esta problemática es tan complicada de resolver como la anterior y se desarrolla en forma paralela. En efecto, la metáfora del sujeto y la metonimia del objeto permiten perforar la estructura y asimismo posibilitan que se la pueda temporalizar. La estructura debe ser escandida para no ubicarse ya allí, en cuyo caso contradeciría el despliegue transferencial. *El corte introduce al tiempo en la estructura*¹. También se trata, entonces, de una cuestión técnica. Lacan ya trabajaba con sesiones cortas cuando se encuentra con Lévi-Strauss y luego con Jacobson, aunque este encuentro con el estructuralismo de una u otra forma se veía venir².

Hasta *Proposición* (le sigue el grupo combinatorio del (a), pero no entraremos aquí en ese detalle), texto que se sabe recoge todos los desarrollos anteriores en 1967, y pasando por el grafo (el tipo de cruzamiento que presenta nos muestra que algo que está allí primero, viene después) una serie de maniobras teóricas se hacen necesarias para barrer con lo que ya está antes y amenaza la construcción. Citemos solo dos cuestiones: el Edipo, es una de ellas; la repetición, otra. Respecto de la primera cuestión, en el seminario III encontramos al Edipo como encarnación del significante. Luego vendrá la metáfora paterna, los tres tiempos del Edipo. La segunda cuestión queda resuelta en el seminario VIII: el elemento de creación de la transferencia la distingue de la repetición.

Pero si la estructura no es un ya allí es porque el corte al dejar al objeto al borde de la sesión y del discurso (la falta de significante de un lado, el objeto del otro) permite plantearla a posteriori. Desde entonces, debemos observar la estrecha relación entre la técnica que Lacan introduce y la teoría. Asimismo, y se trata de otro error, la transferencia deviene coextensiva del fantasma en el mismo movimiento.

No se trata tanto de observar el empobrecimiento de la práctica que la técnica del corte introdujo, ni de la suerte de vocación psicoterapéutica que acompañó a Lacan desde el inicio (hoy a la búsqueda de su acmé), como de señalar hasta qué punto insospechado moldeó a la teoría, hasta dónde se imbricó con ella. No era necesario justificarla.

Notas

1.- La topología lacaniana trabaja en la misma dirección. Cf. *La topología y el tiempo*, el seminario XXVI.

2.- Lacan adujo haber solo rozado el estructuralismo. No obstante, el uso del término fue constante en su enseñanza.

TESTIMONIOS DEL FILM

Supongamos que nos están filmando. Filman nuestra vida y no lo sabemos. O mejor, vamos al cine y nos encontramos de pronto subidos a la pantalla, sumergidos en ella y formando parte de la obra, actuando, perdidos en el film. Al final de la proyección se nos advierte que estuvimos dentro de una película. Una voz en off, casi familiar y detrás de nosotros, nos lo dice. Recuperados de la sorpresa, podemos preguntarnos qué papel jugamos. Y quizás podamos aproximar esa identificación, acertarla. No sería tan difícil ni tan raro. No obstante, a poco andar observamos que este conocimiento, esta interpretación, no afecta lo que ya se filmó. Un tal tipo de corte se desenvuelve, por completo y enteramente, en el plano del saber⁽¹⁾. Para tener alguna importancia y consecuencias, el planteo debió realizarse antes, durante el transcurso de la filmación. En tal caso, nos hallaríamos en condiciones de cambiar de personaje. Pero aunque no hiciéramos el esfuerzo, y decidiéramos seguir en la misma vía, igualmente todo giraría, sería diferente. Se sabría que se juega un personaje –que incluso los personajes son varios, se multiplican–. Eso cambia todo. Al salir del cine, ya es tarde. Por esto, los testimonios de los que fueran inadvertidos actores, cuando los interrogamos al respecto, son esquivos, parcitos, académicos, prefreudianos. Muestran, en el mejor de los casos, la insuficiencia del film así recortado⁽²⁾; o aun, no recortado.

Estuvimos soñando sueños y sentidos, y despertamos. Pero este sueño –al revés que en la teoría de Freud, agreguemos, debió interpretarse durante su transcurso–, ya no puede analizarse. Se despierta sin haberlo analizado. Y todo lo que desde entonces podamos decir de él solo suma en el activo del saber. Ya no puede modificar su transcurso.

Se obtiene así un “personaje fundamental” a fuerza de dar con una película unificada, y no salir del film, del sueño o del sentido. Pero nada indica, y sobre todo nada justifica, que se trate de una sola y única película. El film podría no ser tan continuo como parece, tan unánime como se nos presenta a primera vista. Podría tratarse de una superposición, un cut up, o aun un collage, de cortometrajes. Todo está en la técnica (de montaje). Entonces, ¿qué nos obliga en una película a no despertar hasta el final?⁽³⁾. ¿Qué exige que un análisis solo pueda pensarse desde su término y *après coup*? En principio, hay que decirlo, una cierta idea de la estructura.

Compliquemos un poco más esta historia. Puede darse el caso que el espectador y actor improvisado sienta deseos de contar la película. En tal supuesto, y en un ejercicio de ficción, admitamos que existen personas designadas socialmente a tal efecto: “oidores de films” (que a su vez, y se prefiere que así sea, han pasado o están en tren de pasar por una experiencia similar: ellos también han ido al cine, sueñan y viven inmersos en el sentido). ¿Qué ocurre entonces? El actor-spectador vuelve a retirarse del film. Por segunda vez toma distancia. Este desplazamiento corrige, se sobreagrega a la falta de movimiento a la que se vio sujeto durante la proyección⁽⁴⁾. Al volver a pasar, restituye un movimiento que debió ser y no fue, el que lo hubiera extraído del film y le hubiera posibilitado cambiar de posición⁽⁵⁾. Digámoslo directamente, se localiza una imposibilidad que bien podríamos aproximar a un deseo. Este deseo, como se ha podido ya intuir, transcurre en la “estructura del film”. Es un deseo no solo emparentado sino consustancial con esta estructura⁽⁶⁾.

Notas

1.- De ahí el ejemplo del transfinito, del álgebra, en Proposición (cf. Scilicet nº 1, París, Seuil, 1968, p. 21): todo ocurre como si se tratara de demostrar e indicar que el saber es quien

padece. Por supuesto, esto concurre con el hecho de que la estructura legisla, por decirlo así, sobre objetos formales (aun cuando de ellos puedan deducirse imposibilidades).

2.- Al preguntarse qué pasó en un análisis, cuando llega su final, la cosa solo transcurre en el terreno del saber: las consecuencias son hasta cierto punto cauterizadas. Somos representados, y estamos jugados en la representación. Pero la identificación no se pierde fácilmente. No se refuta en un solo movimiento ni de un solo impulso. Y quizás lo que hemos llamado fantasma fundamental le da una unidad ficticia al movimiento de análisis de diverso tipo de fantasías y etapas, movilizando asimismo diferentes identificaciones. El fantasma fundamental, si lo ponemos en otros términos, equivale a la identificación fundamental que sostenemos y padecemos en tanto estamos representados. Por eso, Proposición advierte sobre el hecho de que la identificación no puede sostenerse al final del análisis.

3.- El despertar se plantea un tanto dramáticamente porque no hay "salidas" durante la proyección. De ahí adquiere su importancia, al mismo tiempo que se deduce que es imposible.

4.- El pase corrige la falta de análisis. Aquello que no se movilizó durante el tratamiento es objeto de pase. Se pasa, pues, porque no hay, no hubo, desplazamiento. Por esto, para situar los desgarres de la teoría, el pase debe ser abandonado. No se puede sostenerlo y sostener a la vez una posición crítica respecto de la teoría de Lacan. La utilización de modelos provenientes de la topología, puede verse, hace al mismo problema. Las vueltas de la demanda sobre el toro y el giro de más que ciernen, por ejemplo, exigen un planteo estructural del análisis, una concepción que incluya la totalidad de su desarrollo. Por supuesto, algo similar ocurre con la estructura: no hay estructuras parciales (un poco de estructura de un lado y de otro no). Además, si el sexo y la interpretación no son formalizables –Lacan dixit– nos vemos llevados obligadamente a una teoría del acto (que corrige los deslizamientos). El acto analítico se impone en razón de la óptica macroscópica que adopta Lacan. En el acto se trata mucho menos de un hallazgo, de una elaboración teórica, que de una exigencia que se produce en función de la perspectiva que adopta el Seminario. Inicialmente, es en razón de un planteo formal (extraer el (a) como letra, el SSS como construcción *après coup*, etc.) y en función de un programa "estructuralista" –por muy sofisticado que se lo quiera y enrarecido que esté– que toda esta problemática se presenta.

5.- Nos vemos frente a una cuestión técnica: la no interpretación sistemática de la transferencia termina por consolidar el deseo del analista y el núcleo real al que se apunta. A fuerza de "perelaborarlo", esquivándolo una y otra vez, se lo produce y consolida (casi podría decirse como un negativo). Por otra parte y concomitantemente, el "fenómeno elemental", que hace a todo este movimiento y lo repite, es, lo hemos dicho en otro lado, el corte de la sesión.

6.- Hay que recordar, por obvio que resulte, que la teoría tiene por objeto el final del análisis y no el pase. Este último no es más que un dispositivo. Por tanto, no puede ser "falso". Se abre a una suerte de encuesta universal, y solo queda juzgarlo por los resultados. La crítica debe focalizarse, pues, en lo que hay de incorrecto en la teoría del final del análisis que propone Lacan. Recordemos el criterio de pase de la Maison de la Chimie: aquello que Lacan buscaba, hacia el final de la experiencia del pase en la EFP, es que alguien le dijera cuál era el truco para disolver el síntoma y cómo lo había aprehendido. ¿Existe algún testimonio? Treinta y tantos años después de que Lacan enunciara ese criterio no parece haberlos. Un tal testimonio nos situaría más allá del bla bla bla sobre el deseo y el SSS. El criterio, en esas Conclusiones, se vuelve práctico. La enseñanza en las instituciones conservó un dispositivo que Lacan ya había desechado cuando disuelve la École. Si el pase aislara algo cierto debería producir resultados más contundentes. Algo similar puede decirse de la técnica del corte. Debió barrer con otras técnicas si su grado de eficacia fuera tan alto como se pretende. Sin interpretación –y el corte podemos aducir tiende a eliminarla o minimizarla– no hay formación. No necesariamente hablamos aquí de la interpretación de la transferencia. La aprehensión de la posición transferencial puede usarse para construir el más diverso tipo de fantasías. Recordemos por último el sector de Conclusiones al que aludimos antes: "Debo decir que en el pase nada testimonia que el sujeto sepa curar una neurosis. Siempre aguardo que algo me esclarezca al respecto. Quisiera saber de alguien (...) que sea capaz de hacer más que el parloteo ordinario" (J. Lacan, Lettres de l'École freudienne de París, nº 25, vol. II, París, junio de 1979, p. 220).

DIFERENCIA EN CUESTIÓN

Aceptemos que a partir de un agujero, ligado a lo real o incluso a la pulsión, se instala el sujeto, un significante elidido se inscribe allí, y que luego siguen las identificaciones, y en especial el fantasma.

No-relación → sujeto → identificaciones

Ubiquemos ahora este esquema sobre un plano proyectivo, homologando las identificaciones con el (a), y por tanto obteniendo el fantasma(1), a saber, cierto tipo de marca.



El pasaje entre la indeterminación pulsional del objeto (al menos una de las formas de la no-relación) y la realidad de la diferencia sexual (o las diferencias) nos muestra que la marca tiene alcance sobre lo real. Considerando, además, que lo real es fragmentario (puede mutar), y que el sentido suple a la no-relación, debemos admitir que estos niveles no pueden resolverse dándoles un estatuto independiente.

Así, tanto las nuevas sexualidades como la cuestión de género interesan al psicoanálisis.

Queda por decidir si es posible que un nivel jurídico político funcione aislado de la infraestructura, para decirlo en términos de Marx. O, de otro modo, si existen marcas de segundo grado, que sólo duplican o simbolizan a las primarias, "verdaderas", únicas atinentes al sexo y con eficacia sobre él.

¿Se puede legislar el sexo? ¿Se puede imponer un cambio en lo real a partir de convenciones sociales? ¿O nos hallamos frente a *gadgets*?

Notas

1.- El fantasma no comporta identificación sexual. No determina la posición sexuada del sujeto. Si ocurriera de otra forma, las fórmulas de la sexuación no habrían sido objeto del Seminario. Recordemos, asimismo, el texto de Freud, *Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*, donde el agujero del sexo se hace patente. Las fantasías de violación, prostitución indican que la sexualidad es un hecho exterior a la subjetividad; de modo similar, la escena primaria dispara, en varios desarrollos freudianos, la sexualidad.

LACAN Y LAS CARICATURAS

La interpretación, y la interpretación de la transferencia –en relación sobre todo con la detección de fantasías inconscientes– y en menor medida el corte de la sesión –hasta Lacan–, la construcción, la supervisión (si se quiere sumarla) constituyen buena parte del arsenal existente de la técnica analítica. De *Die Traumdeutung* pueden extraerse una gran cantidad de reglas técnicas. Han dejado de usarse hace años. El análisis de los sueños viró tempranamente hacia la transferencia. Desde entonces casi no fueron retomadas. La contratransferencia, su ubicación e interpretación, constituye otro ítem de la técnica analítica. Y con ella está más o menos completo el cuadro.

Si de estos cinco o seis rasgos amplificamos uno, siguiendo el procedimiento utilizado para obtener una caricatura (por ejemplo, ojos o nariz enormes, en un rostro; las piernas larguísima en una figura), vemos aparecer distintas escuelas. En Freud el recorte y la exageración del simbolismo resultan de la utilización más o menos constante de una técnica mixta que combina la interpretación por clave fija con la asociación libre y los juegos significantes. De ahí la caricatura tan frecuente del freudismo en relación con los símbolos sexuales. Un freudiano es un analista obsesionado, apasionado por el símbolo.

El kleinismo, por su lado, encuentra su retrato caricaturesco en la rápida interpretación de la contratransferencia. Y esta lista podría proseguirse con la psicología del yo, la escuela francesa de relaciones de objeto, el análisis del Self, Winnicott, etc.(1)

El lacanismo exagera la importancia del corte de la sesión y acorta su tiempo. Así obtiene el rasgo que lo caricaturiza. También en la teoría se privilegia el corte: el intervalo significante se impone a la oposición. El efecto del dibujo se extiende sobre los desarrollos teóricos: la no-relación sexual, el deseo del analista, la salida de concurso en el tratamiento de la pulsión, etc.(2)

Heredamos de Lacan una teoría estrambótica cruzada de chispazos de genialidad. El resultado fue ciertamente seductor y produjo amor y una gran idealización(3).

Más lejos, Freud ya mostraba cierta cosa bizarra. No hay más que pensar en *Tótem y tabú* para situarla: suerte de bricolaje sobre objetos heteróclitos.

Notas

- 1.- No es nada seguro que la técnica analítica vaya a encontrar su equilibrio con el tiempo. Puede que tanto como la teoría siempre asiente mal.
- 2.- La no-relación se presenta en razón de que la caída de la transferencia se produce únicamente como final de análisis. Si tomamos al partenaire sexual como Otro, se ve por qué. El deseo del analista resulta de la elisión sistemática de la transferencia (que en buen lacanismo no debe interpretarse –a riesgo de producir un acting, se nos dice–). Esta elisión produce asimismo un “real lacaniano”. La cuestión de que la pulsión pueda abordarse una vez liquidada la transferencia deviene de la conexión automática entre transferencia y fantasma (un punto álgido del estructuralismo de Lacan). Observemos, además, que esto desexualiza el proceso analítico. De donde otro rasgo del lacanismo un poco menos notable: su asepsia, ligada a una reflexión con frecuencia más epistemológica que analítica. No debe entenderse que sostengamos que todo esto esté mal y sea incorrecto. Es solo una forma precaria de trabajar que presenta efectos tan necesarios como innegables.
- 3.- Se entenderá que el problema que enfrentamos no es el postlacanismo: se halla en primer lugar y sobre todo en Lacan. Por ejemplo, la constante utilización de analogías para revisar y releer la clínica (cf., los casos citados en el Seminario de Bouvet, Lebovici, Ella Sharpe, Pearl King, etc.) contrasta por completo con “la escucha” y la lógica del significante. La altísima sofisticación de la teoría de Lacan cortocircuita abruptamente en un uso de la teoría como función narrativa.

VII. EL LENGUAJE Y LAS MARCAS

¿DÓNDE ESTÁ EL LENGUAJE?

La pregunta de nuestro título nunca, que sepamos, fue planteada hasta el extremo. Y, tal vez, la idea de la imagen mental de Ferdinand de Saussure la contestó un poco rápidamente. Pero aun aceptando que esta idea dé cuenta del problema que se plantea, el signo que se asocia a la imagen sigue siendo exterior.

El problema parece ingenuo porque la ciencia nos acostumbró a sus objetos formales. Pero, la lengua se habla. Entonces, ¿está en el aire? ¿Es la materia sutil de la que habla cada tanto Lacan? ¿La lengua habita la vida social? Pero, en tal caso, ¿en qué sitio preciso?

Una de las primeras reflexiones de Lacan sobre el concepto –neologismo– de lalengua se halla en *Subversión del sujeto*, cito brevemente: "Nuestro grafo completo nos permite ubicar la pulsión como tesoro de los significantes, su notación \$ <> D..." (*Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 817.) Desvanecido el sujeto y eliminada la demanda, queda el corte –agrega Lacan–. El Otro, ubicado en la parte superior del grafo, a la derecha, el Otro que duplica la función del código y funciona en simultaneidad con él, no es otra cosa que la pulsión.

La cuestión de que el cuerpo sea el verdadero lugar del Otro –agrego y aclaro, el lenguaje, lo simbólico, como sabemos– fue esquivada o directamente oscurecida por la *dóxa* lacaniana. A este respecto, otra cita, esta vez correspondiente al resumen del seminario XIV: "Ese lugar del Otro ha de tomarse en el cuerpo y no en otra parte, que no es intersubjetividad sino cicatrices sobre el cuerpo tegumentarias, pedúnculos que se empalman sobre sus orificios para oficiar de tomas corrientes, artificios ancestrales y técnicas que lo roen" (*Ornicar?* 29, Navarin, París, 1984, p. 17). De ahí, como es obvio, al cuerpo parlante hay un solo paso. Pero no se extrajeron las consecuencias del caso.

Insisto y subrayo de la cita anterior: *Ese lugar del Otro ha de tomarse en el cuerpo...* Y para decirlo de la forma más clara: el lenguaje, lo simbólico, ha de tomarse en el cuerpo, dándole al Otro el valor y el sentido que toma en Lacan.

En tercer lugar, recordemos la sustitución del sentido al sexo, el cifrado de goce, la deriva de la lengua, que introducen los nudos borromeos ("el sentido no es sexual, sustituye a lo sexual que falta", recordaba Lacan en el seminario XXI). De aquí, la constitución de lalengua a partir y en base al Uno, el cifrado, y, por sobre todo, el proyecto matemático de Lacan que sustituye a los veinte años de un estructuralismo ya extenuado, que comenzó en el *Discurso de Roma*.

La lengua gira sobre la *Bedeutung* del Falo, sobre una pieza faltante. Tal como un juego de Zenku. Pero, si observamos que no hay sexualidad en otro lado, por hallarse forcluida, la lengua deviene pulsional.

Por último, en el reportaje que Lacan concede a la editorial Salvat define directamente a lalengua como pulsión. "Prefiero dejar que la descubran quienes me lean. (Lacan se refiere a la buena oreja.) Al *Trieb* (la traducción de este término) en ocasiones lo designo como lalengua" (p. 14 del reportaje, cf. Biblioteca Salvat, 28, Barcelona, 1975).

La reflexión de Lacan sobre la lengua es inédita. No cabe en ninguna lingüística. El punto de partida es otro. Y tan radicalmente diferente que cuestiona el conjunto más o menos científico de lo que se ha producido hasta el momento sobre el tema¹. Todo lo que se ha hecho es una elucubración de saber sobre lalengua –aun los signos negativos, opositivos y diferenciales de Saussure–.

Por otra parte, deja ver la importancia de la zona erógena y la pulsión en la práctica. Entre la lengua y los bordes corporales se extiende el goce. Esto hace al nudo mismo.

Sobre este *topos* del lenguaje (o de la lengua) hallamos el fundamento más sólido que se ha dado hasta la fecha, en mi opinión, sobre el estatuto del inconsciente.

Asimismo, encontramos una inversión notable: si el Seminario había partido de su encuentro con el estructuralismo, en su culminación da vuelta todo y sitúa pulsionalmente a la lengua. Toma asiento en pendúnculos, tegumentos, cicatrices; en el cuerpo, para decirlo sin más.

El siglo XX se caracterizó en parte por la habitación del hombre en el lenguaje. Ahora, la pregunta se invierte y ese Dios, caro a Kierkegaard, que daba esencia a la lengua, busca su sitio, su óntica (como se expresa Lacan, "la única que nos interesa" – agrega–). Quizá hasta ese momento el psicoanálisis estuvo tomado más de lo que creía y estaba dispuesto a admitir por la filosofía, la seguía al pie, a Heidegger en especial, y no solo a Jakobson y Lévi-Strauss.

El menos uno, el lugar del Otro (el Otro es todos los significantes menos uno, luego el uno lo define) da habitación al lenguaje. De dónde, por otro lado, la importancia de la letra. Castración y signo cohabitaban.

Es notable que la posición tan rara y poco cuestionada de la lengua (se acepta sin más el ajedrez sígnico de Saussure) no haya conducido antes a la topología (el lenguaje, descriptivamente, está muy claramente adentro y afuera), hubo que esperar hasta el seminario IX para que Lacan la introduzca².

Notas

^{1.} Para otra opinión, cf. *L'amour de la langue*, Jean Claude Milner, Seuil, París, 1978. Milner, influido en este texto por el seminario *Encore* y también por el escrito *L'étourdit*, no aborda en ningún desarrollo a la lengua como pulsión. Por eso, hacia el final del texto leemos: "Para algunos, el Otro puede presentarse tanto con rostro de lengua como con rostro de mujer. Tal es el caso de Dante, para quien Beatriz y la lengua italiana están en posición idéntica. (...) La lengua goza, es la suposición extraña que se emite aquí" (cf. pp. 131 y 132).

^{2.} En Lovaina el 13-10-1972, Lacan, en términos convergentes a los que intentamos situar en el texto, expresa: "Cuando dije que el inconsciente está estructurado como un lenguaje (...) Lo divertido es que nunca se prestó atención a lo que decía, absolutamente nunca, porque el lenguaje no tiene nada que ver con un lenguaje. Nunca nadie ha visto el lenguaje fuera de un lenguaje, solo que esto no impide que el lenguaje quiera sin embargo decir algo. Quiere decir tanto algo que incluso hay gente que creen en esto; se los llama, lingüistas. Tratan de hallar en cada lengua algo que sería el lenguaje. Quizá lo conseguirán; incluso se puede afirmar que están sobre la vía, pero es arduo (*coton*).". En Italia Lacan expresaba: "Estamos en el lenguaje, y no me creo para nada en condiciones de decirles por qué estamos allí, ni de cómo ha comenzado. Es incluso así que pudo comenzar a decir algunas cositas sobre el lenguaje: liberados del prejuicio que es esencial de que tenga un sentido. No es esencial que tenga un sentido." (Cf. *Du discours psychanalytique*, conferencia en Milán.)

EL DISCURSO INTERRUMPIDO, LAS MARCAS

Se sabe que Lacan habló en sus primeros seminarios de una ley del discurso interrumpido. Quizá su inspiración partió de aquella conversación, tan recordada, de Freud con su interlocutor turco, y la sustracción del nombre del pintor italiano Signorelli. Alguna forma de presencia –el recuerdo vivido, ultraclaro, o la pura presencia del otro– intercepta el discurso y lo detiene. Se trataba entonces de la primera aplicación de los modelos ópticos, de la transferencia y su báscula hacia la presencia del analista. La retoma de la interrupción obviamente también es ley. Se habla a partir de ella. Y remite, por poco que la analicemos, a las redes de la sobredeterminación en *La carta robada*.

Trazando un paralelo un poco audaz podríamos decir que la interrupción del discurso y su relanzamiento figuran una suerte de revés de lo que años después se llamó “intertextualidad” en el grupo *Tel Quel*. Los textos se hablan entre sí, se entrecruzan, los sentidos se diseminan, fluyen. Pero, nos interesa aquí señalar que la Red, Internet o el Facebook, carece de presencia. El otro con quien se conversa en este tren no está allí, frente a uno. Y, además, la conversación es un tanto bizarra, casi un producto mixto –diría Freud– de palabra y escrito.

La transferencia, en una de sus formas más elementales, no se presenta. No hay detención ninguna y luego tampoco compromiso. La sustracción, en este medio, hace al cuerpo propio, si cabe el término, y se contrapone a una masa “fónica”, literal, continua.

Digámoslo directamente. En Internet, y en especial en el Facebook, no se trata de interrupción sino de marcas. La política, el marketing y el sexo lo dominan. En la primera, creemos que se trata de restituir una situación que se agrava: la falta de representación política. El sujeto, en este caso, no encuentra lugar en un Otro completo. En el marketing, las marcas ya están allí. No hace falta buscarlas mucho. Y, finalmente, en el sexo hallamos la marca más básica que nos constituye (hoy en cuestión). En este sentido, si en un caso se trataría de marcar al Otro (que no nos hace lugar), las marcas del sexo ligadas a lo virtual concurren con los ataques de pánico, el piercing y las cortaduras corporales. La marca se produce del lado del sujeto.

EL SÍNTOMA LACANIANO Y SU IMPORTANCIA

Si convenimos en que la forclusión del sexo se puede equiparar a la castración, y que no hay Otro que simbolice al sexo (de allí que la sexualidad sea un defenderse contra la inexistencia del Otro –enunciado nada fácil de seguir si no se llega con la lectura apropiada del órgano y los cuatro seminarios siguientes–), entonces podemos concebir al síntoma como lo que cubre, suple al Otro del Otro real. En otros términos, el síntoma irrumpen en el campo del sentido, que cubre la sexualidad. Esta irrupción del carácter inesperado, de sorpresa del sexo proporciona una abertura a lo real, un limitado pero cierto acceso. Y de ahí mismo su importancia.

Del "truco" para cesar el síntoma depende entonces la fórmula de la transmisión del psicoanálisis, puesto que liga con lo real (si aceptamos, además, que hay un real al que la transmisión debe supeditarse), nada menos que el real en juego en la experiencia analítica.

Vuelve a presentarse así la vieja idea freudiana: el síntoma como brújula.

De la resistencia al análisis interminable, de las obras lingüísticas e iniciales al *Malestar en la cultura* –según la toponimia que traza Lacan sobre la obra de Freud– se transforman en Lacan en un amplio circuito que lleva desde la formación, la transmisión y el pase hasta la disolución.

EL SÍNTOMA Y EL POST-LACANISMO

Voy a comenzar citando, con bastante extensión, un texto que nos va a situar respecto del tema del síntoma (en *Lettres de l'Ecole freudienne de Paris*, junio 1979, nº 25, tomo II, pp. 219-220, esta *Letra* recopila las intervenciones en el IX Congreso de la EFP, sobre la transmisión del psicoanálisis):

Cito: "¿Qué hace que después de haber sido analizante se devenga analista? Debo decir que me he preguntado al respecto; y es por eso que hice mi *Proposición*, la que instaura lo que se llama el pase, con la cual confié en algo que se llamaría la transmisión, si hubiera una transmisión del psicoanálisis.

El psicoanálisis, tal como ahora llego a pensarlo, es intransmisible. Es enojoso. Es muy enojoso que cada analista se vea forzado –puesto que es necesario que sea forzado– a reinventar el psicoanálisis.

Si dije en Lille que el pase me había decepcionado [comento al pasar que en las *Lettres* no está transcripta esta intervención de Lacan en Lille, sí se encuentran otras intervenciones], es por eso, porque es necesario que cada analista reinvente, después de lo que ha logrado retirar del hecho de haber sido psicoanalizante un tiempo, que cada analista reinvente la manera por la cual el psicoanálisis puede durar."

Señalo que en diversas líneas del postlacanismo se tomó esta idea de "reinventar". Pero, para nosotros es una introducción al punto que queremos alcanzar en esta cita y que ataña a lo que dice aquí Lacan del síntoma.

El segundo fragmento que quería leer, saltando algunos párrafos del texto, dice: "Entonces, ¿cómo es que por la operación del significante, hay gente que cura? Pues, claramente de eso se trata. Es un hecho que hay gente que cura. Freud subrayó que no hacía falta que el analista estuviera poseído por el deseo de curar; pero es un hecho que hay gente que cura, y que cura de su neurosis, incluso de su perversión.

¿Cómo es posible? A pesar de todo lo que dije en aquella ocasión, no sé nada de ello. Es una cuestión, para el caso, de trucado (*truquage*). Cómo es que se susurra al sujeto que les llega a análisis algo que tiene por efecto curarlo, hay allí una cuestión de experiencia en la cual juega un rol lo que llamé sujeto supuesto saber. Un sujeto supuesto es un redoblamiento. El sujeto supuesto saber es alguien que sabe. Sabe el truco, puesto que he hablado, respecto de eso, de trucado [*truquage*, el término está cerca del falsamiento, de lo ilusorio, de los efectos especiales en cine y también del fraude, que incluye en francés el sentido electoral]; sabe el truco, la manera por la cual se cura una neurosis.

Debo decir que en el pase nada anuncia eso; debo decir que en el pase nada testimonia que el sujeto sepa curar una neurosis. Aguardo siempre que algo me aclarezca al respecto. Quisiera saber, por alguien que testimonia en el pase, que un sujeto –puesto que es de un sujeto que se trata– es capaz de hacer más de lo que llamaré el charlataneo ordinario; pues es de esto que se trata. Si el analista no hace más que charlatanear se puede estar seguro que falla su golpe, el golpe que consiste en levantar efectivamente el resultado, es decir, lo que se llama el síntoma."

Esto, vuelvo a decir., está en la *Letra* 24, el texto se llama *Conclusions*.

No sería fácil decir más claramente qué buscaba Lacan en la encuesta del pase: ¿Cómo se hace cesar, se levanta, el síntoma? Este texto, el que Lacan menciona al pasar en Lille, y algunos otros, dispersos en *Lettres*, preanuncian la disolución de la EFP. Por ejemplo, pero no es esta la única causa, porque la reinención del psicoanálisis a cuenta de cada uno [evito decir, por cuenta propia: el cuentapropismo] no podría encontrar un criterio que justificara el mantenimiento del dispositivo del pase.

Se perdió, con la rapidísima reinstauración del pase, la oportunidad de revisar qué había llevado a su fracaso. Esta omisión (que hizo y hace sobre todo a una política dentro de la *petite politique* del psicoanálisis), el mantenimiento del *statu quo*, y del pase como insignia lacaniana, explican en buena medida lo que ocurrió en los últimos treinta y tantos años de postlacanismo.

Señalo otra cuestión, la que más nos interesa hoy, en esta charla. Lacan muestra aquí una concepción del síntoma que está en las antípodas de considerarlo inanalizable, colmado de goce, o en sí mismo real. Al punto tal que, insisto, es el no encontrar en los testimonios el truco que lo hace cesar lo que lleva a disolver la Escuela. No podríamos, entonces, leer el seminario XXIII buscando en el sinthome ese factor real. Lacan no se contradecía tanto, y estos desarrollos son prácticamente contemporáneos. La idea de lo insoslayable del síntoma-goce no se sostiene, no se haya en Lacan; es una idea postlacaniana.

Con el aspecto real del síntoma, el *ultrapase* (gente que hizo el pase y tiempo después vuelve a analizarse, por ejemplo; o bien, que en una vía paradojal, testimonian de su pase, aparentando un interlocutor, cuando saben que el sinthome no tiene remedio y los condena a la soledad), y algunos otros conceptos en esta órbita que aportó el postlacanismo, nos hallamos en una *situación parecida a la crisis de 1920*. La interpretación, la cura, perdió eficacia. Y, con la *constatación de esta reacción terapéutica negativa* (el concepto o la idea de sinthome como goce inanalizable sería su eufemismo), vemos que conviene invertir los términos. No se trataría ya de lo que hay de real en el síntoma, de su faz de goce irreductible, sino de un tema técnico: tal como está enfocado el análisis lacaniano o mejor postlacaniano actual no funciona bien o, directamente, no funciona. Y la misma terminología en uso da cuenta de esto, lo denuncia. En algún sentido, lo dice directamente.

Un agravante: el psicoanálisis actual carece de programa teórico. Lo tuvo con el estructuralismo durante veinte años. Luego, Lacan consideró que solo la lógica-matemática podía encauzar al psicoanálisis, en 1973, en Montpellier (*Letra* nº 15, pp. 238 y 244 esp.).

Dije, citando a Lacan, lo que no era el síntoma. Ahora, voy a tomar su concepto en forma positiva. Voy a tratar de enlazar con algunas citas la idea que tiene Lacan del síntoma en los seminarios de la última época de su enseñanza, en la línea de la cita anterior de *Conclusiones*, y dirigiéndonos hacia la equivalencia entre el síntoma y el psiquismo.

En el contexto de sostener que el hombre es un compuesto trinitario, decía Lacan: "Nos imaginamos ser una sustancia. Es evidentemente muy difícil sacarles eso de la cabeza, aunque todo demuestre que cada uno de ustedes no es más que un pequeño agujero, un agujero en verdad complejo y torbellinante..." (*Séance de clôture*, p. 267, *Letra* 18, sobre las *Jornadas de estudio de cartels*).

El cuerpo para Lacan básicamente es un agujero. Ahí se "anida", por decirlo así, el lenguaje, el sentido, el sujeto. Y el síntoma es lo que tenemos de singular en ese anudamiento entre el agujero del cuerpo, el agujero de la lengua (que excluye la relación sexual y gira a su alrededor) y lo real: agujero triple. Al representar ese agujero triple, el síntoma hace signo de nuestra relación a lo real. El síntoma nos singulariza así y por eso, decía Lacan, es lo último de lo que los pacientes quieren hablar. El principio del placer, en este momento de la enseñanza de Lacan, se define por esquivar toda particularidad (el trabajo sobre lo particular lleva a lo singular, termina por cernirlo).

Entonces, el sentido principal de la ortografía antigua (*sinthome*) a la que Lacan acude significa que *el hombre es el síntoma privilegiado* (el *homme de sinthome*). Y aquí radica toda la dificultad que se da cuando se aborda el seminario XXIII. No es lo que uno espera. No es lo que uno tiene en la cabeza cuando lee *Joyce le sinthome*.

Penúltima cita: "Es por el intermediario del síntoma que podemos decir lo que es realmente ser un hombre, o sea, situarse por completo por el síntoma." (*Conclusions*, p. 249, en *Letra 24*).

Dicho en otros términos, no hay nada dentro de la cabeza de la gente que tenga la menor importancia para el psicoanálisis; dicho más "gentilmente", que tenga una importancia y existencia ajena al síntoma. Y la denominación "psicoanálisis" para nuestra práctica ha perdido capacidad de descripción; ya no nombra lo que ocurre con el "psicoanálisis" actual, el estadio al que llegó su teoría y su práctica. Hoy, después de Lacan, después de *El sinthome*, no se trata de un análisis de la mente.

Finalmente, pues, el psiquismo mismo es situado como síntoma (y hay que atenerse a las consecuencias que esto comporta): "El *sinthome* es sufrir de tener un alma. Es la psicopatía hablando propiamente, en el sentido de que un alma es lo más enmerdante que puede encontrarse." (Cf. nuevamente en *Conclusions*, *Letra 24*, p. 248.)

Es una idea, se ve claramente, aun peor que la de pensar en el síntoma como no analizable.

Concluyo señalando que nos hallamos en todo este contexto quizá en uno de los puntos mayores de la identificación de Lacan con Joyce, que quería el fin de la literatura.

PARASITISMOS

Si el nudo puede simplificarse atendiendo a la distancia entre la lengua y la lógica (el número no es la cifra, que la lengua vehiculiza), al mismo tiempo encontramos el parasitismo del sexo (especialmente del goce fálico, pero también aquel que se atiene al cifrado del sentido, y sabemos que aunque descifremos podemos topar con otro cifrado, y, finalmente, el goce del Otro, del cuerpo, y su obscenidad). Así, es posible establecer una suerte de ecuación:

$$\frac{\text{número}}{\text{la lengua}} \equiv \frac{\text{sexo}}{\text{cuerpo}}$$

El número es a la lengua lo que el sexo al cuerpo. Existe al menos una homología entre el cuerpo parasitado por el sexo y el borde por donde se atisba, desde la lengua, el goce del número. Esta proporción tiene alcance sobre buena parte de los desarrollos de los seminarios XXI, XXII y XXIII.

El proyecto teórico de los nudos remite, se sabe, al Uno. Es el número privilegiado al que se refieren. El único, valga la redundancia, sobre el que valdría la pena saber algo. El enjambre del Uno constituye el cifrado del goce. Hace a la identidad entre la lengua y la pulsión.

Recordemos que en desarrollos más antiguos, Lacan señalaba que el corte correcto pasaba entre lo psíquico y la lógica, y no entre cuerpo y psiquismo. En algún sentido, el psiquismo aquí sería equivalente a lo que fue la fonética antes de la constitución de la fonología como ciencia.

Por su parte, el síntoma (tan vapuleado entre *sinthome* y *symptôme*) debemos considerarlo como la letra que cierra el conjunto del nudo (en otros términos: el retorno de lo reprimido). El cuarto nudo, en efecto, cierra el nudo cuando este presenta una falla. El síntoma *representa* al nudo. Duplica al goce, que solo proviene de lo real (parasitando, a su turno, a lo simbólico). Se pone así en cruz: el sentido obrando sobre lo real lo perturba.

En cuanto el psiquismo resulta refutado por el nudo, todo gira, para poner una imagen, sobre el trabajo al que se entrega la pulga de mar: construye su caparazón sobre una pequeña piedra, un grano de arena. La zona erógena se asemeja a ese encapsulado: el objeto cosquillea el vacío que rodean sus bordes. Somos manejados por un objeto, por nuestra extimidad. Es otra referencia antigua, pero que esta vez anticipa y recrea directamente al nudo: el cuerpo (zonas erógenas, un agujero), el objeto y el goce.

SITUACIÓN DEL ÚLTIMO LACAN

Los seminarios XXIV, XXV y XXVI resultan, casi directamente, del planteo del psiquismo como síntoma. Alcanzado este punto, el último mito que afectaba al psicoanálisis, se hace evidente que primero el lapsus (XXIV) y luego el hombre como *trique* (XXIV y XXV¹), y por último la correspondencia entre la topología y la práctica (XXVI²) prosigan el desarrollo del Seminario.

En efecto, al desalojar el psiquismo la formulación general del sentido como sustitución del sexo se particulariza entre el psiquismo y su habitación en el agujero que es el cuerpo. Dicho de otro modo, los últimos seminarios se orientan con la pregunta: ¿qué es un agujero?³

$$\frac{\text{sentido}}{\text{sexo}} \equiv \frac{\text{psiquismo}}{\text{agujero del cuerpo}}$$

La dóxa lacaniana partió mal. El seminario IX se leyó descuidando por completo la relación entre la identificación y el deseo, es decir, el agujero del sujeto. De otra forma, se hubiera comprendido de qué es solidaria la topología y por qué permite una vecindad con esa exterioridad.

Claro está que en la doxa todo se mezcla y este no es el único problema que debe despejarse. También el freudolacanismo puso lo suyo. Es difícil abandonar la enseñanza freudiana: el aparato psíquico y las tópicas. Asimismo, el sentido común, a su turno, juega en contra.

Aun otro recorte debe corregirse. La topología no comienza en el seminario IX. Si se acepta que el sexo se halla excluido, el esquema L es topológico. El más allá del velo sitúa un campo excluido, lo produce. Los grafos se encuentran en la misma órbita. El cruzamiento doble e invertido de sus líneas perfora la representación. Y siempre, obviamente, se trata del mismo agujero.

Que el nudo borromeo sea la estructura –y antes, que la topología sea la estructura– implica que aquello de lo que se goza, lo real, se encuentre forcluído. Esta exclusión es el concepto mismo de la topología de Lacan.

Notas

- 1.- En el *trique* hay necesidad, sostenía Lacan, de que el interior devenga precisamente el agujero.
- 2.- La primera lección del seminario XXVI comienza con la frase que reproducimos en el texto, y agrega: "Consiste en el tiempo".
- 3.- Por supuesto, esta investigación es correlativa del funcionamiento defectuoso del pase en la EFP. Lacan busca un argumento exterior al bla-bla-bla corriente, a las historias. Este argumento exterior, este axioma, se quiere también un agujero.

VIII. FRAGMENTOS SUBRAYADOS

CONEXIÓN ENTRE PLUS DE GOZAR Y DECLINACIÓN DEL EDIPO*

El lector debe advertir que Lacan habla aquí de una reflexión del psicoanálisis sobre sí mismo. El fragmento no sólo presenta una lectura freudiana. Ofrece varios planos. Uno de suma actualidad, porque se pretende hoy que el pase sea un testimonio de algún arreglo con el goce (y que sea así).

"Es la óptica, en fin, que se desprende de lo que he tratado de mostrar: la referencia del discurso analítico es propiamente hablando el goce, y no cualquiera, el plus de gozar. Por paradojal que esto parezca, eso es la esencia misma del mandamiento, de la conciencia moral; no el goce en sí mismo, sino algo que resulta de que el goce es un mandamiento; es un mandamiento imposible de satisfacer, nos vemos reducidos a ese más (plus), a ese más mejor (plus mieux). (...) No hay medio de detenerse, es un abismo. Entonces, es con esto que hubiera podido (...) retomar la declinación del complejo de Edipo, que Freud nos presenta tan alegremente haciendo esa primera apertura de la diferencia que hay entre esa declinación en la niña y el varón, y mostrándonos hasta qué punto para la niña es más fácil."

* Fragmento de la conferencia de Lacan en la Escuela Belga de Psicoanálisis (14-10-72). Tr.: Carlos Faig.

EL PADRE, LAS MULTINACIONALES Y LA SEGREGACIÓN*

Reflexión ofrecida a un tema de moda. Explotado quizá de una forma un tanto amarilla. Título de algún congreso que manifestaba la confusión actual. Ritornello, para decirlo todo.

Lacan, subrayémoslo, no centra la cuestión en el padre. En el siglo V a.c., en la Grecia antigua, esto ya era un problema.

"Creo que en nuestra época, la huella, la cicatriz de la evaporación del padre es lo que podríamos ubicar bajo la rúbrica y el título general de la segregación. Creemos que el universalismo, la comunicación de nuestra civilización homogeniza las relaciones entre los hombres. Pienso, al contrario, que lo que caracteriza nuestro siglo, y no podemos dejar de advertirlo, es una segregación ramificada, reforzada, recortándose en todos los niveles, que no hace más que multiplicar las barreras, dando cuenta de la esterilidad sorprendente de todo lo que puede suceder en todo un campo; creo que es necesario ver allí el nervio de la cuestión..."

* Fragmento de la respuesta de Lacan a De Certeau, "Ce que Freud fait de l'hystérie: note a propos de: "Une névrose démoniaque au XVIIIe. siècle". En Lettres de l'école, número 6, octubre 1969, París, p. 84. Tr.: Carlos Faig.

UNA NUEVA PERSPECTIVA SOBRE LA LLAMADA “EXCAVACIÓN EN DOBLE TÚNEL”*

Ya no se trataría, como hemos leído siempre, de la ternura y el sexo que viene con la metamorfosis de la pubertad. Si recordamos que el niño es un perverso polimorfo, la formulación que sigue de Lacan adquiere todo su sentido.

Aún otra cuestión: la importancia que adjudica aquí Lacan a la irrupción de Freud en la historia la atribuye al descubrimiento de que el sentido se encuentra sustituyendo al sexo. La *jouissance*, como se dice con tanta propiedad en lengua francesa.

“No es un verdadero duelo”. Decir eso está al alcance de todo el mundo. En fin, ¿es que se imaginan que esta cuestión se podía discutir antes de Freud? Yo mismo la he escuchado, y es lo que prueba que ha sucedido algo. Sí. Esta dimensión del sentido se identificó al goce, con el añadido de que nadie lo había expresado antes (de Freud). La conciencia, el pensamiento, el dominio (maestría), un muy gran número de categorías que tenían claramente su valor pero que estaban un poco infladas. (...)

Ciertamente, en Freud hay esto en principio: muestra que el goce sexual es el punto ideal en relación con el cual se ubican los diversos goces perversos. Esto por un lado; por otro lado, toda suerte de comportamientos que juegan con el deseo lo hacen de una manera tal que se trata de que en ningún caso se alcance el goce. Y esto se llama la neurosis. Las dos perforaciones, los dos agujeros que plantea Freud consisten en eso. Es lo que significan Los tres ensayos sobre la sexualidad.

* Fragmento de una conferencia de Lacan en Lovaina, el 13 de octubre de 1972. Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTO DE *LOS NUDOS Y EL INCONSCIENTE*, JACQUES LACAN*

El sinthome, como su nombre lo indica, es el hombre (que, ocasionalmente, Lacan escribía LOM). Si esta referencia puede despejar algunas ideas delirantes sobre el síntoma y el nudo, asimismo, recusa a la teoría de conjuntos como fundamento de la teoría analítica.

"No hay conjunto de lo simbólico, lo imaginario, y lo real. Hay algo que se funda sobre una heterogeneidad radical, y que sin embargo, gracias a la existencia de este utensilio que es el hombre, termina por realizar lo que se llama un nudo, y que no es nudo sino una cadena. Que el hombre se halle encadenado por esta cadena no presenta dudas."

* En *Lettres...*, 21, oct-nov. 1976, pp. 472-475. Tr.: C.F.

POSIBLE Y CONTINGENTE*

«Vous voyez bien qu'entre le «*ne cesse pas de s'écrire: p*» et le «*ne cesse pas de s'écrire: non-p*», nous sommes là dans l'*artefact* dont témoigne justement, et qui témoigne en même temps de cette béance concernant la vérité, et que l'ordre du *possible* est comme l'indique ARISTOTE, connecté au *nécessaire*.

Ce qui cesse de s'écrire, c'est *p* ou *non-p*.

En ce sens, le *possible* témoigne de la faille de *la vérité*.

À ceci près qu'il y a rien à en tirer.

Il y a rien à en tirer et ARISTOTE lui-même en témoigne.

Il y témoigne de sa confusion.»

* Lección del 19 de febrero de 1974, seminario XXI.

FRAGMENTO DE LA CONFERENCIA EN LA ESCUELA BELGA DE PSICOANÁLISIS (14-10-72)*

En la vía de que no hay mundo...

"No existe una sola persona que no tenga su pequeña idea total del mundo. Quizá, es como un órgano, como el pulmón. No es tan seguro que no se pueda respirar de otra manera. (...) En fin, es algo en verdad enorme que Freud sea fragmentario."

* Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTO DE TÉLÉVISION*

El freudismo es ovíparo o el pecado original.

"Los esquemas de la segunda tópica en los que Freud se esfuerza (*essai*), el célebre huevo de gallina por ejemplo, son un verdadero pudendum, y se prestarían al análisis si se analizará al Padre. Pero doy por excluido que se analice al Padre real, y con mayor razón al manto de Noé, cuando el Padre es imaginario."

* P. 35, Seuil, París, 1974. Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTO DE *BREVE DISCURSO A LOS PSIQUIATRAS* *

No se ha señalado que una primera formulación de la ley en términos edípicos (No reintegraras tu producto; No te acostarás con tu madre) dejó paso a una segunda formulación –en la que el Edipo no cuenta demasiado–: el ser hablante debe situarse y adquirir la falta de significante para ser sexuado. Tal la ley.

"En lo que está primordialmente interesado en la función del significante predomina una dificultad, una falla, un agujero, una falta de esta operación significante que se liga muy precisamente a la declaración, la articulación del sujeto en tanto que afectado por un sexo. (...) Algo representa ni más ni menos que el escamoteo simbólico (...) de una cosa absolutamente singular que es muy precisamente el órgano de la copulación. (...)

Lo que se llama la castración es eso, es por lo que viene a articularse en función significante –del significante en tanto es primordial al sujeto– algo que porta al sujeto sobre el plano sexual (...) es necesario que sea como faltante que el órgano sea representado. (...) Hagan lo que hagan, señores, señoritas, no estarán jamás completamente seguros de ser machos o de ser hembras."

* (10-11-67), tr.: Carlos Faig.

LA MALDAD SEGÚN LACAN*

Cuánta maldad...

"Yo estoy más bien inclinado a pensar que la maldad es del orden del acto fallido. Solo se hacen maldades para el bien de alguien. Excepto que se falla."

* Fragmento de la Lettre 17, París, marzo de 1976, p. 222. Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTO DE LUGAR, ORIGEN Y FIN DE MI ENSEÑANZA (1967)^{*}

No hay sujeto en la niñez.

"Vigotski (...) había retomado muy bien a Piaget, y no era psicoanalista en absoluto, había advertido que, cosa curiosa, la entrada del niño en el aparato de la lógica no debía ser concebido como un hecho de desarrollo interior psíquico, sino que era necesario considerarlo, por el contrario, como algo equivalente a su manera, si se puede decir, de aprender a jugar.

Constata que la noción de concepto, lo que responde a un concepto, es algo a lo que el niño no entra antes de la pubertad, por ejemplo. ¿Por qué?"

* Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTO DE DECLARACIÓN A FRANCE-CULTURE A PROPÓSITO DEL XXVIII CONGRESO INTERNACIONAL DE PSICOANÁLISIS*

Hacia una concepción impiadosa de la interpretación

"La nueva forma que Freud sustituye por la interpretación es, diría, del orden de la traducción, y la traducción, todos saben lo que es (...), es siempre una reducción y hay siempre una pérdida en la traducción. Y bien, de lo que se trata, en efecto, es que se pierde. Se intuye que esta pérdida es lo real mismo del inconsciente, incluso lo real a secas. Lo real para el ser hablante consiste en que se pierde en alguna parte. ¿Y dónde? Es allí que Freud puso el acento: se pierde en la relación sexual."

* Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTO DE EXCURSUS*

Una sociología lacaniana...

"Hay una relación fundamental que se establece por el lenguaje y que es necesario no desconocer: el insulto.

El insulto no es la agresividad, es otra cosa. El insulto es grandioso, es la base de las relaciones humanas (...) Verán que cada uno toma su estatuto de los insultos que recibe."

* En, *Lacan en Italia*, Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTO DE *EN ITALIE*^{*}

La forclusión del goce

"Al fin de cuentas, todo lo que Platón evoca bajo la diáda es una aproximación de esto: no hay verdadera posesión del goce... El goce se reduce siempre al plus de gozar." (Cf. Alla scuola freudiana, en *En Italie*, Lacan, Milán, ed. La Salamandra, 1978, pp. 104-147.)

* En, *Lacan alla Scuola Freudiana*, Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTO DE *ALLA SCUOLA FREUDIANA*^{*}

Dimensiones de la madre

"Algo hace que el "partenaire", entre comillas, sea en sí mismo Otro, Otro con una gran O. No es el otro, justamente, el partenaire, el alter, es *alius*.

A Dios gracias, disponemos de dos palabras en latín para distinguir al alter, aquel del que se está en compañía, no es así, mientras que el sexo es Otro, y la madre está allí, si oso expresarme así, en engaña ojo."

* Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTO DEL SEMINARIO IX, LECCIÓN DEL 17 DE ENERO DE 1962. EL NOMBRE DEL PADRE Y LOS PROFESORES

"Que même ici [2 vide] où il n'y a que des pères pour qui la fonction du père est, si je puis m'exprimer ainsi, de pure perte, le père non-père, la cause perdue sur laquelle a terminé mon séminaire de l'année dernière, c'est nena moins en fonction de cette déchéance, par rapport à une première leksis qui est celle du Nom du père, que se juge cette catégorie particulière. L'homme ne peut faire que son affirmation nous a négation, avec tout ce qu'elle engage, celui-là est mon père, ou celui-là est son père, ne soit pas entièrement suspendue à une lexis primitive dont, bien entendu, ça n'est pas du sens commun, du signifié du père qu'il s'agit, mais de quelque chose à quoi nous sommes provoqués ici de donner son véritable support, et qui légitime, même aux yeux des professeurs –qui, vous le voyez, seraient en grand danger d'être toujours mis en quelque suspens quant à leur fonction réelle– qui, même au yeux des professeurs, doit justifier que j'essaie de donner, même à leur niveau de professeurs, un support algorithme à leur existence de sujet comme tel." (Versión AFI)

"Que incluso aquí donde no hay más que padres para quienes la función del padre es, si puedo expresarme así, de pura pérdida, el padre no-padre, la causa perdida sobre la cual terminó mi seminario del año pasado, es sin embargo en función de esa decadencia, por relación a una primera *lexis* que es la del nombre del padre, que se juzga esta categoría particular. El hombre no puede hacer que su afirmación o su negación, con todo lo que ella compromete: ése es mi padre, o ése es su padre, no esté enteramente suspendida a una lexis primitiva por la cual, desde luego, no es del sentido común, del significado del padre que se trata, sino de algo a lo cual estamos aquí provocados a dar su verdadero soporte, y que es legítimo, incluso a los ojos de los profesores –quienes, ustedes lo ven, estarían en gran peligro de ser siempre puestos en cierto suspenso en cuanto a su función real– que, incluso a los ojos de los profesores, debe justificar que yo trate de dar, incluso a su nivel de profesores, un soporte algorítmico a su existencia de sujeto como tal." (Tr. Rodríguez Ponte)

Dos comentarios

La ilustración de una parte del cuadrante de Pierce con el ejemplo de los profesores deja al descubierto el analfabetismo que los concierne.

Esta cita es retomada, años después, en la última línea de *Televisión*: "De lo que perdura a pérdida pura a lo que no apuesta más que del padre a lo peor."

PARA TERMINAR CON EL TEMA DE LA PÉRDIDA: QUÉ PENSABA LACAN EN LA CRÍTICA QUE HACE DEL TEXTO DE LECLAIRE*

"La función propia del objeto (a) no es la pérdida.

Mais enfin cette élaboration, disons cette construction qui vaut en fonction de ce que j'avais déjà dû formuler précédemment d'une référence de l'expérience analytique à cette structure de langage qui là est le pas que constitue mon enseignement par rapport à celui de Freud, à l'intérieur de ceci, l'objet **a** est une construction. Qu'on nous la présente comme un objet, et un objet perdu, je n'y vois pas en soi d'obstacle; c'est une prise de vue, incontestablement; ce que ça suggère, c'est: un de perdu, dix de retrouvés!

Ça ne veut pas dire que l'objet **a** en soi-même soit récupérable, mais je dirai que la perte primitive n'a pas de privilège par rapport à ces dix de retrouvés. Accentuer le côté objet perdu n'a évidemment de sens que dans la fonction de l'angoisse. C'est en tant que l'objet **a** peut être fondamentalement appréhendé comme perdu qu'il est à la source de l'angoisse. Mais enfin ce n'est pas de sa fonction propre d'être un objet perdu; c'est bien au contraire un objet qui comble quelque chose. Et ce qu'il comble, je dois dire, à suivre ce que j'énonce, ça n'est pas l'angoisse en elle-même."

"Pero, en fin, esta elaboración -digamos, esta construcción que vale en función de lo que ya había debido formular anteriormente por una referencia de la experiencia analítica a esta estructura del lenguaje –donde radica el paso que constituye mi enseñanza por relación a la de Freud– en el interior de ella, el objeto *a* es una construcción. Que se nos la presente como un objeto, y un objeto perdido, no veo en eso mismo un obstáculo; indiscutiblemente es un punto de vista; lo que sugiere es: ¡Uno perdido, diez encontrados! [*iCuando una puerta se cierra cientos se abren!*]

Esas no quieren decir que el objeto *a* en sí mismo sea recuperable, incluso diré que la pérdida primitiva no tiene privilegio respecto de esos diez reencontrados. Acentuar el lado objeto perdido no tiene evidentemente sentido más que en la función de la angustia. Es en tanto que el objeto *a* puede ser fundamentalmente aprehendido como perdido que está en la fuente de la angustia."¹

* En *Lettres* n° 9, París, 1972, p. 446. Tr.: Carlos Faig.

¹ *Lettres de l'école freudienne de psychoanalyse*, 9, París, 1972, p. 446. A la manera de Jacques Lacan escrita en castellano por Alberto Sladogna.

**UN FRAGMENTO DE LA LETRA 15, PARÍS, 1975. CONGRESO DE LA EFP,
LA GRANDE-MOTTE (1 AL 4 NOV. 1973). INTERVENCIÓN DE LACAN EN
LA SESIÓN DE TRABAJO SOBRE “LE DICTIONNAIRE”, DE CH. MELMAN**

Las tesis y el agujero del sexo

Lacan comenta allí un intercambio con Safouan y prosigue:

“(Frente) a una tesis se puede estar seguro que el libro es malo. (...) Una tesis es algo que se ofrece a la contradicción. Este siglo advirtió muy claramente que la contradicción no es (...) la clave última de la lógica.”

La continuación de la intervención de Lacan refiere a Freud y el agujero del sexo, lo real. Hay que suponer, pues, que las dos grandes tesis de Lacan apuntan en esa dirección.

INTERVENCIÓN DE LACAN EN LA SESIÓN DE TRABAJO SOBRE “LE DICTIONNAIRE” DE MELMAN*

La lógica es un borde (de un agujero)

“Nada de lo real es comunicable fuera del número, con la lingüística estamos ahora tratando de extender esta aprehensión científica al conjunto del lenguaje y advertimos que todo el lenguaje es cifra, cifra en el sentido que enuncié aquí del fundamento del inconsciente, a saber, algo que se descifra, es no obstante algo que deja intocado este hiato, a saber, que el número no es la cifra, que lo real que está en el número es de otro orden que el que está en la cifra. Pero la cifra nos permite cristalizar la potencia de lo real en el interior del lenguaje...”

* Lettres de la École, número 15, publicación interna de la EFP, Congreso de la Grande Motte (1-4 noviembre de 1973), p. 243. Tr.: C.F.

EL SUJETO, HOY COMBATIDO*

Sin sujeto=sin transferencia=sin decir

"No es entre lo físico y lo psíquico que el corte debería hacerse, sino entre "lo psíquico" y "la lógica"."

"¿Por qué introduce la función del sujeto como algo distinto de la función del psiquismo? (...) Quiero mostrarles cómo esto se aferra al "sujeto" en su función en el lenguaje, a saber, una función doble." (El texto de Lacan refiere luego al sujeto del enunciado y la enunciación.)

* Dos citas de Lugar, origen y fin de mi enseñanza, 1967. Tr.: Carlos Faig.

SEMÁNTICA

La primera discusión sería sobre semántica a la que asistí se dio en un baile que habíamos organizado en el secundario. Entré distraído, y en el patio del colegio vi a la hormiga, nuestro compañero, rodeado de unos señores del club Unión de Munro, que lo miraban amenazantes.

—Yo dije: “¡Qué negrada!” Sí, sí. Pero en el sentido de ¡Qué multitud! ¡Cuánta gente!

—y finalmente zafó.

“La semántica es lo que hace que un hombre y una mujer solo se comprendan si no hablan la misma lengua.” (...O peor, Ed. Paidós, 2012, p. 205.)

Dado que corrientemente se comprenden, no hablan la misma lengua.

GRUPOS Y ESCUELA

¿Por qué le interesa el tema a Lacan? Porque consideraba que todo el mundo es racista: "Todo el mundo emplea su tiempo haciendo todo para que la raza prácticamente termine." El psicoanálisis, por el contrario, ha llegado en su historia a despejar una función autonomizante. Desde entonces, no se será analista de padre a hijo: la vía del pase es inversa.

"Es absolutamente claro que las funciones de grupo no tienen nada que ver con la estructura; tienen que ver con lo imaginario como lo demuestra toda práctica de grupo, a cualquier nivel y desde cualquier lado que nos llegue y que se las cuelgue (épingle) con ese término."¹

"Los analistas forman grupos. He incluso tratado de ver si no se debe salir de allí, porque de esto resulta incontestablemente una vía sin salida. Se confía en las relaciones de grupo para obtener solución al problema de la reproducción de los analistas. No se llegará absolutamente a nada más que a hundirse un poco más."²

¹ *Propos en guise de conclusion aux Journées de la EFP*, en *Lettre 11*, p. 143. Tr.: Carlos Faig.

² Conferencia en la Escuela Belga de Psicoanálisis, 14 de octubre de 1972. Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTO DE LA NOTA PRELIMINAR A R, S, I

El analista como elemento y la serie

La detención de la serie es una pregunta más o menos constante en este grupo de seminarios. Desde Encore, Lacan alude a la finalización o culminación de su enseñanza. En otro plano, teórico, se busca dónde detenerse, qué hace tope. El broche se presenta, quizá forzadamente, en La disolución con el pasé de Lacan.

Por otro lado, si el analista fuera elemento pertenecería a un conjunto. Luego, haría "sociedad de analistas", sin más.

"Si yo hablo este año, tomaré las cosas por el extremo de la identidad de sí a sí. La cuestión es saber si eso se aplica al analista. ¿El analista puede ser considerado como un elemento? ¿Acaso él hace, dicho de otro modo, conjunto? Hacer conjunto, es algo que trataré de explicarles, no es hacer sindicato. Son dos términos diferentes. Hacer conjunto, eso puede querer decir, eso quiere decir: poder hacer serie. Y sobre lo que yo me interrogo, es: ¿dónde se detiene esta serie? Entre otros términos, ¿puede un analista, a ejemplo de aquello a lo que acabo de aludir en lo que concierne a la injuria, comportarse como un imbécil? Esto es muy importante como cuestión. ¿Cómo se juzga lo que yo califico como la imbecilidad?"¹

"Si je parle cette année, je prendrai les choses par le bout de l'identité de soi à soi. La question est de savoir si ça s'applique à l'analyste. L'analyste peut-il être considéré comme un élément? Est-ce qu'il fait, autrement dit, ensemble? Faire ensemble, c'est quelque chose que j'essayerai de vous expliquer: ce n'est pas faire syndicat. Ce sont deux termes différents. Faire ensemble, ça peut vouloir dire, ça veut dire pouvoir faire série. Et ce sur quoi je m'interroge, c'est où cette série s'arrête? Entre d'autres termes, un analyste peut-il, à l'exemple de ce à quoi je viens de faire allusion concernant l'injure, se comporter comme un imbécile? C'est très important comme question. Comment se juge ce que je qualifie de l'imbécillité?"²

¹ Traducción: Rodríguez Ponte.

² Versión AFI.

FRAGMENTO DE *EL PSICOANÁLISIS EN SU REFERENCIA A LA RELACIÓN SEXUAL*^{*}

La diferencia entre goce y goce sexual sitúa correctamente al semblant.

“¿Qué significa el término “pulsiones parciales”?

No es un instinto, jamás es un instinto, como se lo tradujo. No es tampoco lo que se llama, más o menos a buen título, algo del orden de la tendencia. Es un derivado: *Trieb*.

Esto significa al menos que un cierto número de goces –el de manyar, cagar, ver, o charlar, justamente– (...) resultan derivados, desviados, están tomados como sustitutos, para decir la palabra, de otro goce, que es justamente el goce sexual.

Si hay un descubrimiento, un paso clave en lo que aportó Freud, consiste en esto. (...)

Gozar de un cuerpo como tal es (...) prerrogativa del ser hablante... Él goza, digamos, juega. (...) Juega entre lo jugado y lo gozado, entre los cuerpos. (Y esto es algo que también) viene a sustituirse, a proveer el paralelo, el equivalente, de la práctica llamada en el ser hablante el goce sexual. (...)

El significante tiene efectos, se los llama el significado.

Es para lo que aparentemente sirve: para significar.

Pero justamente no es así: el significado es del orden (...) del gozar.”¹

«Qu'est-ce que veut dire le mot «pulsions partielles»? C'est pas un instinct, c'est jamais un instinct, comme on l'a traduit. C'est pas non plus ce qu'on appelle, à plus ou moins bon titre, quelque chose qui soit de l'ordre de la tendance. C'est une dérive: *Trieb*.

Ça veut dire au moins ceci: que pour un certain nombre de jouissances –celle de bouffer, de chier, de boire², ou de jaspiner, justement– (...) ça c'est dérivé, c'est infléchi, c'est pris comme substitut, pour dire le mot, à une autre jouissance, qui est justement la jouissance sexuelle.

S'il y a une découverte, un pas-clef en ce qu'a apporté Freud, c'est ça.

Jouir d'un corps comme tel, c'est (...) la propriété de l'être parlant... il jouit... disons : il joue.

...Qui joue entre le joué et le joui, entre les corps, c'est quelque chose aussi qui vient se substituer, fournir le parallèle, l'équivalent, de la pratique de (...) la jouissance sexuelle. (...)

Le signifiant, ça a des effets, ça s'appelle le signifié.

C'est à ça que ça sert apparemment : à signifier.

Mais c'est pas ça, justement : le signifié est de l'ordre (...) du jouir.»

1.- Probablement une coquille. Il s'agirait vraisemblablement de: voir. (En *Bulletin...*, pp. 9-10. Reproducido de “pas tout lacan”. De allí proviene la nota al pie.)

* *La psychanalyse dans sa référence au rapport sexual*, conferencia de J. Lacan en el Museo de la ciencia y la técnica, Milán, 3 de febrero de 1973. En *Bulletin de l'Association freudienne*, n° 17, París, 1986, pp. 3-13.

¹ En *Bulletin...*, pp. 9-10. Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTOS DE LA TERCERA, JACQUES LACAN*

Roma por tres

(La primera) "pues (...), Función y campo (...) La interpretación no es interpretación de sentido, sino juego sobre el equívoco."

(La segunda) "El sujeto supuesto saber que es el analista en la transferencia no es supuesto sin razón si sabe en qué consiste el inconsciente por ser un saber que se articula de la lengua,

(La tercera) "el cuerpo que allí habla no se halla anudado sino por lo real del cual se goza."

* Lettres de l'École, número 16, Congreso de la EFP, Roma 1974, pp. 188-189. Tr.: Carlos Faig.

FRAGMENTO DE TELEVISIÓN*

Con la verdad sobre la verdad giramos en redondo. El capitalismo es la explotación del hombre por el hombre y el socialismo es lo contrario. La relación que establece Lacan entre canallería y tontería (o cierta debilidad mental) muestra el mismo razonamiento circular y chistoso. El débil, recordemos, no está sólidamente aferrado a un discurso, da vueltas.

"Pienso que es necesario rehusar el discurso analítico a los canallas (...) Y si oso articular que el análisis debe rehusarse a los canallas es porque devienen tontos..."¹

*Télévision, Seuil, París, 1974, p. 67. (Versión española, ed. Anagrama, Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión, Barcelona, 1977, p. 132.) Tr.: Carlos Faig.

¹ Otra referencia de Lacan al tema, en La ética del psicoanálisis, Seuil, París, 1986, pp. 214-216.

FRAGMENTO DEL SEMINARIO XVIII

El Seminario, el amor y la ley de gravedad

"Todos saben que siempre termino lo que tengo para decirles con un ligero galope, porque tal vez antes dilaté mucho la cosa, perdí el tiempo. Algunos me lo dicen. ¿Qué quieren? Cada uno con su ritmo. Es así como hago el amor."¹

"Chacun sait que je finis toujours ce que j'ai à vous raconter dans un petit galop, parce que peut-être j'ai traîné, musardé avant. Certains me le disent. Que voulez-vous? Chacun son rythme. C'est comme ça que je fais l'amour."²

¹ *De un discurso que no fuese semblante*, Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 47.

² *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Seuil, París, 2006, p. 50.

FRAGMENTO DE *L'ÉTOURDIT*

En la lectura de este escrito de Lacan todo está en identificar al personaje llamado "l'Étourdit". ¿Quién es el Lelio de Lacan?

"Tu m'as satisfaite, petithomme. Tu as compris, c'est ce qu'il fallait. Vas, d'étourdit il n'y en a pas de trop, pour qu'il te revienne l'après midit."¹

"Me has satisfecho hombrecito (*petithomme*). Has comprendido, era lo que hacía falta. Anda, atolondradicho no sobra, para que te vuelva uno después del medio-dicho (*l'après-midit*) (*sic*)."²

El atolondrado o los contratiempos es una comedia de Molière, en cinco actos y en verso. Se representó por primera vez en 1655.

El argumento, muy brevemente expuesto, consiste en que Lelio, torpe y distraído, hace fracasar las sucesivas maquinaciones que Mascarille, su sirviente, imagina para que conquiste a Celia, una joven esclava que Trufaldin hospeda en su casa, desconociendo que se trata de su propia hija.

¹ *L'Étourdit*, J. Lacan, en *Scilicet* n° 4, París, Seuil, 1973, p. 25.

² *El atolondradicho*, en *Otros escritos*, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 493.

FRAGMENTO DE ...OU PIRE

Simplificación de las fórmulas de la sexuación

El lado macho, el izquierdo, se equipara a la serie de los enteros positivos, por ejemplo. El conjunto (para todo x) se haya causado por la imposibilidad de alcanzar y escribir el mayor de los enteros (existe un x que no cumple la función).

Del lado hembra, el derecho, la virgo es un transfinito (no existe x que niegue la función), y, desde entonces, la intercalación en la serie hace no-todo.

El hommoinzin (au moins un), de un lado; de otro, la un en peluce (un en plus).

En la serie de los enteros faltará siempre un uno final. Existe un x que no cumple la función Fi de x. El método de la diagonal intercala un número (conjunto) transfinito. No todo x cumple la función Fi de x.

Los cuantores (o cuantificadores) concebidos por Lacan no permiten ningún movimiento que extraiga consecuencias. Toda la construcción es una suerte de ilustración de las posiciones del hombre y la mujer, al estilo del oso y la ballena, o del pez con la manzana.

Así, una "lógica" distingue al hombre y la mujer sin ordenarlos. Se busca demostrar que no hay relación entre esos conjuntos.

El andamiaje gira en torno a la enunciación. Atiende por sobre todo a ese punto. No está hecha, insistimos, para calcular enunciados.

Por esto, en otro sentido, podemos decir que ciertos problemas lógicos son isomorfos con la castración. Pero, bien mirado, señalar un isomorfismo no implica una demostración. Un ejemplo: la bolsa de Nueva York fue isomorfa el 9 de julio de 2014 con el movimiento de la marea del puerto de Mar del Plata.

"Por eso la *virgo* no es numerable. Porque se sitúa entre el 1 y el 0, a diferencia del Uno que está del lado del Padre. Lo que está entre el 0 y el 1 es muy conocido, y, aunque nos equivoquemos, se lo demuestra en la teoría de Cantor de una manera que considero absolutamente maravillosa".¹

"C'est pour ça que la *virgo* n'est pas dénombrable. C'est parce qu'elle se situe entre le 1 et le 0, contrairement à l'Un qui est du côté du Père. Ce qui est entre le 0 et le 1, c'est très connu, et, même quand on a tort, ça se démontre dans la théorie de Cantor d'une façon que je trouve absolument merveilleuse."²

¹ ...o peor, Paidós, Buenos Aires, 2012, p. 200.

² ...ou pire, Seuil, París, 2011, p. 205.

TRES FRAGMENTOS DEL SEMINARIO XX, ENCORE*

"No tienen más que ir a mirar en Roma la estatua de Bernini para comprender inmediatamente que ella goza, no hay duda de ello. ¿Y de qué goza? Es claro que el testimonio esencial de los místicos consiste precisamente en decir que lo experimentan pero que no saben nada de él. Esas jaculaciones místicas no son habladuría ni charlatanería; en suma, es lo que se puede leer mejor –totalmente a pie de página, nota-. Añadir allí los *Écrits* de Jacques Lacan, porque son del mismo orden."

"Yo me ubico más bien del lado del barroco. (...) El barroco es inicialmente la historieta, la historietita de Cristo. Quiero decir: lo que cuenta la historia de un hombre."

"En todo lo que se desprendió por efecto del cristianismo, en el arte concretamente –y es en esto que alcanzo ese barroquismo con el que acepto ser vestido– todo es exhibición de cuerpos que evocan el goce."

La conexión entre el barroco y Lacan, así como la de Santa Teresa y Cristo, pasa por el más allá del mundo. El cuerpo lleva a leer el goce. La mujer se desdobra así y remite a la letra, al significante de la falta del Otro (= agujero). Por eso el barroco.

Y por eso también la ciencia. Koyré ya había ubicado su origen en el Antiguo Testamento. Aquí, en Encore, la referencia es Kojéve y el Nuevo Testamento.

Pero, tal vez, lo único importante que se apunte en estas reflexiones refiera a la existencia, es decir, a la castración. El Seminario, se sabe, sigue esa vía. Antes, por supuesto, debió pasar por una lógica de la castración que situara el problema.

* Seuil, París, 1975, p 70, 97 y 102. Tr.: Carlos Faig.

NOTA PRELIMINAR AL SEMINARIO XXII*

Note liminaire

"On s'Imagine à tort que l'enchaînement des séminaires de Lacan était soigneusement prémedité et que cette parfaite continuité que nous apercevons après coup relevait d'une intention affirmée. Rien de tel. En 1974 les difficultés s'accumulaient aussi bien à l'Ecole qu'au département de psychanalyse de Vincennes. La leçon prévue pour le 19 novembre 1974 avait été annoncée officieusement; la grève permettra à Lacan de ne pas la faire, d'une part parce que sa décision de faire un séminaire cette année encore n'a pas été prise, d'autre part que du fait de sa position d'enseignant, il se considérait comme solidaire des autres enseignants, ce qui avait déjà été le cas plusieurs années auparavant. Cette incertitude n'exclut pas que le séminaire ait été préparé comme toujours pendant l'été. Comme à l'ordinaire le texte ici proposé a été établi à partir de plusieurs sources, dont la sténotypie. Pour un certain nombre de figures, leur rapport avec le texte restant problématique, nous avons choisi de les placer en fin de leçon."

Uno se imagina equivocadamente que el encadenamiento de los seminarios de Lacan estaba cuidadosamente premeditado y que esa perfecta continuidad que percibimos *après coup* resultaba de una intención afirmada. Nada de eso.

En 1974 las dificultades se acumulaban tanto en la Escuela como en el departamento de psicoanálisis de Vincennes. La lección prevista para el 19 de noviembre de 1974 había sido anunciada oficiosamente; la huelga permitirá a Lacan no hacerla, por una parte porque su decisión de hacer un seminario ese año todavía no ha sido tomada, por otra parte porque por el hecho de su posición de enseñante, se consideraba como solidario de los demás enseñantes, lo que ya había sido el caso varios años antes.

Esta incertidumbre no excluye que el seminario haya sido preparado como siempre durante el verano.¹

* Versión AFI.

¹ Cita parcial de la *Note liminaire* de B. Balbure y Cl. Dorgeuille a la publicación de la transcripción del *Séminaire R.S.I.* en las Éditions de l'Association Freudienne Internationale. (R.R.P.) Traducción: Rodríguez Ponte.

FRAGMENTO DEL SEMINARIO XXIV*

“El psicoanálisis, es necesario decirlo claramente (...), es la forma moderna de la fe religiosa.”

La Iglesia paródica que fue para Lacan la EFP, los notables fenómenos de creencia y alienación que circulan en los grupos analíticos, los dioses intermediarios que cada grupo erige...

La verdad, decía Lacan, es lo que se cree tal. La verdad es la fe religiosa, que no tiene nada que ver con lo real.

El párrafo en la versión AFI:

“Le vrai, c'est ce qu'on croit tel; la foi et même la foi religieuse, voilà le vrai qui n'a rien à faire avec le réel. La psychanalyse, il faut bien le dire tourne dans le même rond. C'est la forme moderne de la foi, de la foi religieuse. A la dérive, voilà où est le vrai quand il s'agit de réel.”

* Lección del 14 de diciembre de 1976, en *Ornicar?* 12/13, p. 11.

EXTRAPOLACIÓN

FRAGMENTO DEL SEMINARIO XXV, LE MOMENT DE CONCLURE

*"L'hypothèse que l'inconscient soit une extrapolation n'est pas absurde. C'est pourquoi Freud a eu recours à ce qu'on appelle la pulsion."*¹

"La hipótesis de que el inconsciente sea una extrapolación no es absurda. Debido a esto, Freud recurrió a lo que se llama pulsión."

La extrapolación

Si descartamos la acepción matemática de "extrapolación" (inferencia, por ejemplo), la segunda acepción remite a "descontextualizar", a saber, aplicar un término tomado de un contexto conocido sobre un campo que se investiga. El riesgo, entonces, es reducir lo desconocido a lo conocido; o bien, que el campo en cuestión sobre el que se aplica la extrapolación pierda su sustancia propia. En cualquiera de estos casos, pero sobre todo si la dirección va de lo desconocido a lo conocido, ya no pueden extraerse consecuencias.

El alcance que esto tiene sobre el psicoanálisis es inmediato: se conoce la dificultad que ha sufrido desde siempre la teoría analítica para darse modelos propios. Caemos entonces en la cuenta de que Lacan tampoco produjo modelos (en el sentido más amplio) propios del psicoanálisis. El Seminario parte del estructuralismo y termina con la teoría matemática de los nudos. En el transcurso de este recorrido hallamos a la topología combinatoria, y tampoco se ve por qué razón el inconsciente (la identificación, la pulsión, etc.) tendría que seguir sus leyes. Esta justificación no se encuentra en el Seminario.

¹ En *Ornicar?* 19, París, 1979, p. 9.

FRAGMENTO DEL SEMINARIO XXV, LE MOMENT DE CONCLURE*

No hay huella de lo real.

"Dans l'analyse, on ne pense pas n'importe quoi et pourtant c'est bien ce à quoi on tend dans l'association dite libre: on voudrait penser n'importe quoi. Est-ce que c'est ça que nous faisons? Est-ce ça qui consiste à rêver? En d'autres termes: est-ce que nous rêvons sur le rêve? Car c'est ça qui est l'objection. L'objection, c'est que Freud, dans L'interprétation des rêves, ne fait pas mieux: sur le rêve, par l'association libre, sur le rêve, il rêve.

Comment savoir où s'arrêter dans l'interprétation des rêves? Il est tout à fait impossible de comprendre ce qu'a voulu dire Freud dans L'interprétation des rêves. C'est bien ce qui m'a fait, il faut bien le dire, délivrer quand j'ai introduit la linguistique dans ce qu'on appelle une pâte bien efficace, tout au moins nous le supposons, et qui est l'analyse."

"En el análisis no se piensa no importa qué y sin embargo es claramente a lo que se tiende en la asociación llamada libre: se quisiera pensar no importa qué. ¿Es acaso lo que hacemos? ¿Es en lo que consiste soñar? En otros términos: ¿soñamos sobre el sueño? Es allí que está la objeción. La objeción consiste en que Freud, en *La interpretación de los sueños*, no hace nada mejor: sobre el sueño, por la asociación libre sobre el sueño, él sueña.

¿Cómo saber dónde detenerse en *La interpretación de los sueños*? Es completamente imposible comprender lo que quiso decir Freud en *La interpretación de los sueños*. Es lo que me hizo, es necesario decirlo, delirar cuando introduce la lingüística en lo que se llama una pasta eficaz, por lo menos lo suponemos, y que es el análisis."¹

Esta reflexión constituye una de las variantes del intento fallido de los últimos seminarios de encontrar un real, sobre todo a partir del síntoma (que conserva un sentido en lo real).

El sistema Psi o "modelo del peine", como se lo llamó, es una asociación de un sueño de Freud. Los nudos borromeos, o las fórmulas de la sexuación, no podrían ponerse aparte.

* Lección n° 10, 11 de abril de 1978, versión AFI.

¹ Tr.: Carlos Faig.

INTERVENTION SUR L'EXPOSE DE M. DE CERTEAU*

Intervention sur l'exposé de M. de Certeau: «Ce que Freud fait de l'histoire. Note à propos de: «Une névrose démoniaque au XVIIe siècle», Congrès de Strasbourg, le 12 octobre 1968 après-midi, publié dans Lettres de L'école Freudienne 1969 n° 7 page 84. [...] Discussion:

J. Lacan. — Il est tout à fait frappant de voir dans Freud le polymorphisme de ce qui concerne ce rapport au père. Tout le monde a l'air de dire que le mythe d'Edipe, cela va de soi; moi, je demande à voir. La névrose démoniaque est là-dessus très importante. La possession au dix-septième siècle est à comprendre dans un certain contexte concernant le père qui touche les structures les plus profondes. Mais la question que vous nous posez est de savoir où est maintenant cette chose. Je crois qu'à notre époque, la trace, la cicatrice de l'évaporation du père, c'est ce que nous pourrions mettre sous la rubrique et le titre général de la ségrégation. Nous croyons que l'universalisme, la communication de notre civilisation homogénéise les rapports entre les hommes. Je pense au contraire que ce qui caractérise notre siècle, et nous ne pouvons pas ne pas nous en apercevoir, c'est une ségrégation ramifiée, renforcée, se recoupant à tous les niveaux, qui ne fait que multiplier les barrières, rendant compte de la stérilité étonnante de tout ce qui peut se passer dans tout un champ; je crois que c'est là qu'il faut voir le nerf de la question que vous avez soulevée.

* 1968-10-12.

DOS FRAGMENTOS DE *CONCLUSIONS*, J. LACAN*

"¿Qué hace que después de haber sido analizante se devenga analista? Debo decir que me he preguntado al respecto; y es por eso que hice mi *Proposición*, la que instaura lo que se llama el pase, con la cual confié en algo que se llamaría la transmisión, si hubiera una transmisión del psicoanálisis.

El psicoanálisis, tal como ahora llego a pensarla, es intransmisible. Es enojoso. Es muy enojoso que cada analista se vea forzado –puesto que es necesario que sea forzado– a reinventar el psicoanálisis.

Si dije en Lille que el pase me había decepcionado, es por eso, porque es necesario que cada analista reinvente, después de lo que ha logrado retirar del hecho de haber sido psicoanalizante un tiempo, que cada analista reinvente la manera por la cual el psicoanálisis puede durar.

(...)

Entonces, ¿cómo es que por la operación del significante, hay gente que cura? Pues, claramente de eso se trata. Es un hecho que hay gente que cura. Freud subrayó que no hacía falta que el analista estuviera poseído por el deseo de curar; pero es un hecho que hay gente que cura, y que cura de su neurosis, incluso de su perversión.

¿Cómo es posible? A pesar de todo lo que dije en aquella ocasión, no sé nada de ello. Es una cuestión, para el caso, de trucar (*truquage*). Cómo es que se susurra al sujeto que les llega a análisis algo que tiene por efecto curarlo, hay allí una cuestión de experiencia en la cual juega un rol lo que llamaré sujeto supuesto saber. Un sujeto supuesto es un redoblamiento. El sujeto supuesto saber es alguien que sabe. Sabe el truco, puesto que he hablado, respecto de eso, de trucar (*truquage*); sabe el truco, la manera por la cual se cura una neurosis.

Debo decir que en el pase nada anuncia eso; debo decir que en el pase nada testimonia que el sujeto sepa curar una neurosis. Aguardo siempre que algo me aclarezca al respecto. Quisiera saber, por alguien que testimonia en el pase, que un sujeto –puesto que es de un sujeto que se trata– es capaz de hacer más de lo que llamaré el charlataneo ordinario; pues es de esto que se trata. Si el analista no hace más que charlatanear se puede estar seguro que falla su golpe, el golpe que consiste en levantar efectivamente el resultado, es decir, lo que se llama el síntoma."

¿Cómo se hace cesar el síntoma? No sería fácil decir más claramente qué buscaba Lacan en la encuesta del pase. Este texto, el que Lacan menciona al pasar en Lille, y algunos otros, dispersos en *Lettres*, preanuncian la disolución de la EFP. La reinención del psicoanálisis a cuenta de cada uno no podría encontrar un criterio que justificara el mantenimiento del dispositivo del pase.

Se perdió, con la reinstauración del pase, la oportunidad de revisar qué había llevado a su fracaso. Una gran omisión, el mantenimiento del *statu quo*, y del pase como insignia lacaniana, explican en buena medida los últimos treinta y tantos años de postlacanismo, su pobreza, su anquilosamiento.

Señalemos aun otra cuestión de peso. Lacan muestra aquí una concepción del síntoma que está en las antípodas de considerarlo inanalizable, colmado de goce, o en sí mismo real. Al punto tal que es el no encontrar el truco que lo hace cesar en los testimonios lo que lleva a disolver la Escuela. No podríamos, por otro lado, leer el

* Cf., *Lettres de l'École freudienne de Paris*, nº 25, tomo II, pp. 219-220. Traducción: Carlos Faig.

seminario XXIII buscando en el sinthome ese factor real. Lacan nunca se contradecía tanto, y estos desarrollos son prácticamente contemporáneos. La idea de lo insoslayable del síntoma-goce no se sostiene.

Con el aspecto real del síntoma, el ultrapase (gente que hizo el pase y tiempo después vuelve a analizarse, por ejemplo; o bien, que en una vía paradojal, testimonian de su pase, aparentando un interlocutor, cuando saben que el sinthome no tiene remedio y los condena a la soledad), y algunos otros conceptos en esta órbita que aportó el postlacanismo, nos hallamos en una situación parecida a la crisis de 1920. La interpretación, la cura, perdió eficacia. Y, con la constatación de esta reacción terapéutica negativa, podemos preguntarnos si no conviene invertir los términos. No se trataría ya de lo que hay de real en el síntoma, de su faz de goce irreducible, sino de un tema técnico: tal como está enfocado el análisis lacaniano actual no funciona.

IX. LECTURAS CLÍNICAS

CONTRATAPA DE *DIECISÉIS FILMS COMENTADOS*^{*}

Estaba tomando un café en el consultorio de Jorge Fukelman. Me contaba una supervisión.

—Entonces le dije: Tenés que pensar la película...

—¿Qué película, Jorge? —interrumpe consternada la 'supervisante'.

—Si a esta altura no lo saben... —agregó Jorge resignado.

El Ser, decía Ansgar Klein, es la pantalla en blanco.

Canguilhem, al que tampoco le faltaba análisis, tomaba el Ser por un *passe-partout*.

* Carlos Faig, Ricardo Vergara Ed., Bs. As., 2013.

LA PUTA VOZ

—Yo estoy pagando. No hables —interrumpe el paciente a su analista.

—¿Viene de encamarse con un gato con voz de pito? ¿O acaso le hago traba?
—recibe por respuesta.

LA CLÍNICA ANALÓGICA Y APLICATIVA DE LACAN

Dos nuevos textos para ilustrar la aplicación de la teoría al material, en el primero de ellos (*El Hombre de los lobos*); y el segundo artículo, el caso Juanito, leído según Lévi-Strauss, y cuya influencia en el campo del análisis de niños todavía no ha sido apreciada en su justa medida.

I. El fantasma por la ventana Clasicismo del sueño de los lobos

El sueño princeps del Hombre de los lobos proporciona a Lacan un ejemplo paradigmático de fantasma fundamental. En el seminario X, para citar uno de los lugares donde esta idea se halla más elaborada, leemos: "El sueño de repetición del Hombre de los lobos es el fantasma puro develado en su estructura (...) Se trata esencialmente y de punta a punta de la relación del fantasma a lo real. ¿Qué vemos en ese sueño? La apertura repentina –y los dos términos están indicados– de una ventana. El fantasma se ve más allá de un vidrio y por una ventana que se abre, el fantasma está encuadrado"(1).

Es la ventana, la cita lo torna evidente, lo que predispone al sueño de los lobos a servir de paradigma al fantasma. Este dato fue subrayado –tempranamente– también por Serge Leclaire. En su libro *El objeto del psicoanálisis*, donde se ocupa en algunos sectores del Hombre de los lobos, hallamos la misma referencia –tomada aparentemente del seminario de Lacan: el texto de Leclaire se halla próximo a los seminarios XI, XII y XIII– al valor del marco y la ventana en el fantasma(2).

Freud, por su parte, más cauteloso en este punto, nunca confundió el sueño y el fantasma. De hecho, en el relato del historial distingue rigurosamente ambos términos y se disculpa por presentar a la escena primaria en un sueño y no, como hubiera deseado, en un fantasma(3). No obstante estos enfoques distintos –que no son descuidables si se piensa en la diferencia de estatuto entre la imagen onírica y el valor agálmico de la imagen fantasmática, o la cerrazón de la imagen onírica, tomando el problema más fenómeno- lógicamente–, para Freud también hay algo ejemplar en el sueño de los lobos.

Freud descubre en ese sueño el coitus a tergo como figura universal de la escena primaria(4). Esta referencia, importante en el historial, es poco conocida y quizás esto se deba a que Freud no la sostuvo más allá de ese artículo. En *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, texto al que Freud reenvía cuando aborda el problema de la escena primaria en el Hombre de los lobos, el coitus a tergo no tiene ya ese privilegio, no obstante tratarse de textos contemporáneos(5).

El sueño-a-mano y la topología

Si el sueño de los lobos no hubiera existido, Lacan (o la teoría analítica) hubiera hallado otro ejemplo equivalente sin necesidad de inventarlo él mismo. La teoría del fantasma de Lacan, es obvio, no surge del sueño de los lobos; no es una elaboración cercana ni lejana de ese sueño. En rigor, toda la topología de Lacan en esa época –hacia 1965– se presenta en función de una homología por la cual el sujeto es identificado al interior, el Otro al exterior, mientras que el objeto (a) se identifica al pasaje entre ambos, a la persiana.

Esta idea comporta a lo escópico en la base del fantasma. En efecto, Lacan lo enuncia directamente –pero de un modo curioso y sospechoso: sin mayores explicaciones, de golpe– en el seminario *La angustia*: "El soporte más satisfactorio de

la función del deseo, el fantasma, está siempre marcado de un parentesco con los modelos visuales donde funciona comúnmente si se puede decir; donde da el tono de nuestra vida deseante. En el espacio, sin embargo (...), nada está separado”⁽⁶⁾.

La ventana se impone a Lacan en función del valor que adquiere el (a) en la topología. El privilegio escópico y la investigación topológica son hechos conexos. Recuérdese, para tomar una comparación un poco irritante, que en Freud las cosas oídas y las vistas tienen el mismo estatuto en el fantasma –asimismo, en tanto disparadoras del complejo de castración–. Así pues, la ventana que se abre para dejar ver a los lobos, como se abren los ojos, es el material justo para aplicar la teoría del fantasma.

Rosolato versus Lacan

Lacan va de lo general a lo particular, de la topología al ejemplo. Rosolato, en cambio, en diversas lecturas de Freud, generaliza los ejemplos⁽⁷⁾. Algunos de los artículos de Rosolato fueron escritos –o al menos su idea central fue deducida así– siguiendo ese método. Rosolato, en todos esos casos, procede como si se tratara de restituir el alcance paradigmático a la descripción freudiana. ¿Habrá en el fetichismo una traducción siempre presente en su base de construcción como en el *Glanz auf der Nase*? ¿La escena primaria está a flor de piel en la paranoia como en *Un caso de paranoia contrario o El hombre de los lobos*? ¿En el primero de esos dos textos: el ruido –producido por la proyección de la insatisfacción genital en términos de un latido del clítoris– será un componente permanente de la paranoia?

Tal vez ciertas posiciones parciales de Lacan y Rosolato –como las que mencionamos antes– ilustren dos posiciones extremas sobre la clínica que deberíamos eludir. Una de ellas deductiva, la otra inductiva: es decir, ambas científicas.

El retorno de la teoría del conocimiento

Que el tema escópico sitúe la base del fantasma es un dato que debe considerarse con cuidado. La reflexión y toda la teoría del conocimiento, desde Descartes en adelante, se ha servido de la visión como un paradigma del conocimiento. El verse viendo es –como observó Lacan a través de la joven parca de Valery– la conciencia. Aproximar, enfocar, tener una visión más amplia, son metáforas usuales para designar el acto de conocimiento.

En la epistemología estos términos designan directamente la relación sujeto/objeto. No ocurre lo mismo en el psicoanálisis, y menos aun en Lacan.

No obstante, que la elección de los ejemplos recaiga sobre el mismo objeto es algo llamativo. Alguno de los dos discursos se equivoca, y mucho.

Notas

1.- J. Lacan, seminario X, lección del 19-12-62, Seuil, París, 2004, p. 89. Otra referencia analógica –bastante menos ingeniosa– se halla en el seminario XI (Seuil, París, 1973, p. 73), leemos: “Es por esto que la mariposa puede –si el sujeto no es Tchoang-Tseu sino el Hombre de los lobos– inspirar el terror fóbico de reconocer que la pulsación de las alitas no está de ningún modo lejos de la pulsación de la causación, del rayado primitivo que marca su ser alcanzado por primera vez por la reja del deseo”.

2.- S. Leclaire, *El objeto del psicoanálisis*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, pp. 35-36 y nota 7. Cf., asimismo, S. Leclaire, *Psicoanalizar*, México, 1972.

3.- S. Freud, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, p. 1967.

4.- *Ibid.*, p. 1972.

5.- *Ibid.*, pp. 2353-2354.

6.- Seminario X, lección del 22-5-63; cf. asimismo lección del 12-6-63, Lacan expresa allí lo siguiente: “La realidad del espacio en tanto que espacio de tres dimensiones es algo esencial de aprehender para definir la forma que toma (...) la presencia del deseo, concretamente como

fantasma. Es lo que he tratado de definir en la estructura del fantasma: la función del cuadro –entiendan de la ventana– no es una metáfora. Si el cuadro existe es porque el espacio es real". Más adelante, en la misma lección, leemos: "En el piso escópico, que es propiamente el del fantasma, a lo que tenemos relación en el nivel del Otro es a la potencia del Otro (...) el espejismo del deseo humano..."

7.- Guy Rosolato, *Ensayos sobre lo simbólico*, Anagrama, Barcelona, s/f, 1^a. ed., p.e. pp. 231-232. El autor dice allí: "Esta observación de Freud (la proyección del latido del clítoris) es lo suficientemente ejemplar como para que podamos volver a ella mentalmente cada vez que el detalle clínico se imponga para ilustrar los lazos de la paranoia y la escena original".

II. Juanito y la serie

Antropología estructural es el texto al que se le atribuye mayor alcance sobre la obra de Lacan. La impronta, para no decir universitariamente "la influencia" de Lévi-Strauss sobre Lacan va desde la acuñación de frases particulares ("mito individual" es una expresión que se halla en el título de una conferencia de Lacan y en la obra del antropólogo francés⁽¹⁾ hasta el traspaso de un proyecto teórico.

La estructura de los mitos, un artículo de aquella compilación, está muy emparentado con los desarrollos que Lacan realizó sobre el caso Juanito en el seminario IV. Lacan llega a pedirle a Lévi-Strauss que lea Juanito. La respuesta de Lévi Strauss –según testimonia el Seminario– fue risueña: el niño era perseguido por un pene dentado⁽²⁾. Esta lectura y el proyecto estructuralista aplicado al psicoanálisis, conducido por Lévi-Strauss, hubieran ido en una dirección muy distinta a la que siguió Lacan⁽³⁾.

Sea como sea, la cuestión que deseamos plantear es la siguiente: ¿cómo se las arregló Lacan para leer Juanito como un mito?⁽⁴⁾ Lacan, en efecto, como sabemos, sostiene que la sucesión de fantasías de Juanito es un mito encaminado a solucionar el pasaje fálico⁽⁵⁾.

El modelo general que hallamos en el seminario IV consiste en homologar la estructura del mito, en tanto contradicción entre el uno y la serie, con el mito edípico, en tanto éste es tributario de la contradicción narcisismo/filiación. Lacan no lo dice explícitamente, pero lo que sigue mostrará que la comparación se halla necesariamente implicada.

La contradicción narcisismo/filiación da demasiado y de golpe; explica todo sin afectar ninguna particularidad del historial. Podría aplicarse al Hombre de los lobos o a Schreber y el análisis sería el mismo. Como no se trata de desarrollar una antropología general –aunque haríamos mal en creer que este proyecto sea completamente ajeno a Lacan⁽⁶⁾– es necesario obtener otra contradicción que provenga del material y sea particular (si no singular). La pareja contradictoria es provista por el movimiento y la sustitución. Y, además, esta elección comporta una ganancia inmediata. En la medida en que el movimiento figura una continuidad real y la sustitución introduce una discontinuidad simbólica, esta pareja es equivalente (relativamente, es cierto) a la metonimia y la metáfora.

Todo mito –según Lévi-Strauss– resuelve las siguientes contradicciones:

Uno	Serie
Ser autóctono	Descender

Estas contradicciones en Juanito se trasladan a las siguientes:

Narcisismo	Filiación
Pene real	Castración

Movimiento
Continuidad real

Sustitución
Discontinuidad simbólica

Todo radica entonces para Lacan en demostrar que las fantasías de Juanito van desde un punto fijo (la primera emergencia fálica, por ejemplo, y el problema que plantea la turgencia pulsional a la simbolización) hasta la castración (sustitución peneana y simbolización genital).

De manera resumida, siguiendo el texto de Freud y el seminario de Lacan podemos presentar este movimiento así:

–Observaciones previas a la fobia: angustia (1º de enero de 1908);

–Movimiento (continuidad real) (el caballo es amovible, liga, coordina): miedo a los caballos (8-1); período de influenza y operación de amígdalas (febrero); fobia a los caballos blancos (1º al 17 de marzo); el padre realiza el falo; Juanito se defiende (por ejemplo: fantasía de las jirafas, simbolización del falo materno) (15 al 30 de marzo); “No todos los caballos blancos me dan miedo” (descarga la función paterna) (3 de abril); el caballo, cae, muerde (aceleración, caída) (5 de abril);

–Velo (representa lo amovible): calzones (velo), pueden caer; Wegen dem Pferd (a causa del caballo): transferencia de peso;

–Sustitución (discontinuidad simbólica): 1ª fantasía del fontanero; bañadera (relacionada con caer y morder, con Hanna) (11 de abril); 2ª fantasía del fontanero (no hay sustitución peneana, Juanito queda en posición narcisística) (2 de mayo).

O de un modo harto resumido:

–Fijo: pene enraizado (+) (el falo es la piedra, la herradura del caballo)

–Móvil: fontanero (1ª fantasía) (introduce lo amovible)

–Sustitución: la muñeca perforada (-) (intento de ubicar la castración)

Hemos dicho en otro lugar que la cuestión del velo es la clave del seminario IV(7). Aquí el velo produce por primera vez una cuasi sustitución –en una faz intermedia entre el movimiento y la sustitución– al ubicar al objeto más allá de sí mismo. El desplazamiento del objeto produce la concurrencia del movimiento y la sustitución, como si esta última fuera sustancialmente espacial. La observación no carece de interés, sobre todo cuando se trata de dar estatuto a la fobia.

La economía del velo lleva, siguiendo el análisis de Lacan, de un imposible a otro: del problema de ubicación de la emergencia fálica a la asunción de la virilidad mediante la castración. En este recorrido aparece el pasaje de lo imaginario a lo simbólico y después de realizar un circuito circular el problema cambia de signo.

Tanto este análisis como la comparación que establece Lacan no son factibles sin un forzamiento notable del material. Hay tres puntos principales en que esto se evidencia, y en todos ellos se trata de relaciones analógicas:

–la fijeza del primer tiempo del esquema mítico se produce tomando en el material la analogía piedra = falo(8);

–la angustia de Juanito –resulta desplazada sobre el caballo que representa metafóricamente su pregunta– se produce porque no hay representación metafórica (sustitución). Lacan traduce esto homologando el caballo herrado a la relación del sujeto con el significante faltante(9);

–el velo, cuya trama hila la exposición y determina el abordaje, se encuentra analógicamente en la historia de los calzones(10).

De manera también aplicativa y hasta cierto punto analógica, Lacan introduce la caída y la mordedura del caballo –los miedos de Juanito– al revés que Freud, puesto

que los ubica como un resultado de la inoperancia paterna que abandona a Juanito a la devoración materna. En Freud, se recordará, la mordedura representa el complejo de castración y la caída una retaliación que toca al complejo paterno.

Señalemos, por último, que todo el análisis, al girar sobre la conversión movimiento/sustitución, privilegia sólo los temas que se relacionan con ese eje. Lacan deja de lado casi por completo algunos de los problemas clásicos de la fobia: el goce fóbico, la determinación del objeto, la homosexualidad, la sublimación –tema menos clásico, pero presente en la exposición de Freud–.

Despejados estos hechos, el análisis de Lacan pierde buena parte de su interés. Se ve allí, ante todo, el proyecto de una época –el estructuralismo de mediados de los '50–. Unos cuantos años atrás (en los '80) la lectura de Lacan todavía parecía genial. Hoy se nos presenta más ideológica y obstinada.

En esa mira, no se ha subrayado suficientemente, según creemos, que Lacan no dice una palabra sobre la transferencia cuando relee Juanito. Fuera de la observación de que Freud le habla a Juanito "desde el Sinaí" –y Freud no era el analista de Juanito–, no hay ninguna otra referencia que pueda entenderse como transferencial.

La observación de algunas secuencias de diálogo es el mayor mérito del seminario IV en el terreno clínico. Y, ciertamente, en algunos casos estos pasajes son subrayados e interrogados de manera ejemplar, y aun didáctica. Sin embargo, no bastan para aprehender el conjunto del historial. Aunque notable, esta aprehensión es insuficiente.

Notas

- 1.- Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, 5^a ed. (1973), p. 180: "El enfermo neurótico acaba con un mito individual al oponerse a un psicoanalista real (...)" Cf. también, p. 208. Lévi Strauss usa la expresión cuatro años antes que Lacan. El texto se encontrará citado en *El estadio del espejo* (*Écrits*, p. 95).
- 2.- Cf. J. Lacan, *La relation d'objet*, Seuil, París, 1994, pp. 340-341. Esta referencia irónica de Lévi Strauss no fue desarrollada en el seminario: supone una inversión entre término y función equiparable a la que el mismo Lévi Strauss llamaba "fórmula canónica del mito".
- 3.- Recordemos, como ejemplo, que Lévi Strauss concebía al gabinete analítico como un lugar muy adecuado para experimentar "en vivo" sobre los mitos (*Antropología estructural*, p. 209).
- 4.- La expresión "como un mito", que prestamos de buena gana a Lacan, se emparenta con la famosa frase: "El inconsciente está estructurado como un lenguaje". Si pudiera demostrarse que el inconsciente se rige por un progreso mítico, se seguiría inmediatamente que se estructura como un lenguaje ya que no podría atribuirse al mito otro orden de realidad que el del discurso.
- 5.- *La relation d'objet*, op. cit., pp. 264 sq.
- 6.- Cf. J. Lacan, *El mito individual del neurótico o "poesía y verdad" en la neurosis*, en *Cuadernos Sigmund Freud* nº 2/3, Buenos Aires, 1972, 1^a ed., p. 155
- 7.- Carlos Faig, *El saber supuesto*, Alfasi, Buenos Aires, 1989, p. 79.
- 8.- *La relation d'objet*, op. cit., p. 266 (cf., asimismo, p. 415).
- 9.- *Id. ibid.*
- 10.- *Ibid.*, p. 298.

TRES CASOS (CITADOS POR LACAN)*

El interés de recortar los casos de Rutch Lebovici, Maurice Bouvet y Ella Sharpe, que examinaremos a continuación, dejando de lado el hecho de que por sí mismos indican y constituyen una época del psicoanálisis y de la reflexión de Lacan, radica en que convergen hacia la producción del objeto (a).

Lebovici	IV	A
Bouvet	V	Fi
Sharpe	VI	(a)

Debemos observar que no existe una base mucho más amplia de casos, sobre los que se pudiera elegir de otro modo, y nos diera otras opciones. El total de casos presentados por Lacan (en general, se trata de relecturas) no excede de diez o doce.

Nuestro interés específico consistirá en extraer de la crítica teórica y la lectura más o menos analógica practicada por Lacan, una lectura transferencial; mostrar que el material puede y debe leerse de otro modo.

UN CASO DE RUTH LEOVICI

El paciente tiene veintitrés años y padece ideas obsesivas. En algún momento, Lacan llegó a decir que sufría de ilusiones paranoides. No obstante, el primer diagnóstico, menos aventurado, es de fobia. Por sí mismo, esto constituye un hecho curioso ya que con el primer diagnóstico Lacan había discutido severamente la presentación de Lebovici. Por otro lado, el cuadro "ilusiones paranoides" no existe, ni constituye un diagnóstico.

Lacan distingue tres etapas en el análisis, efectivamente muy marcadas en el material a pesar de que este es muy flido. El paciente está sujeto a una multitud de fantasías: exhibicionistas, voyeuristas, fantasea beber orina de una mujer, etc. El material es virulento.

El primer período se ordena alrededor de la fantasía de lo que ven orinar. El segundo, remite a una fantasía en la que él es quien ve orinar. Y la tercera fase es una actuación. El paciente descubre que en el baño de hombres de un cine hay un agujero que permite espiar el baño de damas. Así, puede masturbarse mirando a través del agujero como orinan las señoras del otro lado.

Lacan sitúa los pasajes entre estos períodos a partir de las intervenciones de Lebovici, o mejor, a partir de dos interpretaciones muy precisas.

El primer pasaje, desde la primera fantasía a la segunda, se basa en una interpretación de una fantasía respecto de una mujer que estaba en el baño de al lado del paciente. Lebovici le dice que se trata de una mujer casada que él no puede abordar.

En este punto debemos consignar que el paciente fue derivado a Ruth Lebovici por su marido (también analista), de donde resulta que la mujer casada es la propia analista. A partir de aquí, Lacan deduce una inversión especular sobre el sujeto que produce el pasaje al segundo tiempo del análisis.

* Artículo tomado de *Lecturas clínicas*, de Carlos Faig, Xavier Bóveda ed., Buenos Aires, 1991, pp. 51-57.

En ese período Lebovici privilegia el tema del olor de la orina que el paciente dice en un momento haber oido en el transcurso de una sesión. Y lo privilegia en tanto supone que remite al acortamiento de la distancia entre el objeto interno y la analista –esta es la teoría con la que se examina el caso–.

El paciente, por su parte, cree que para curarse tiene que acostarse con la analista. Lebovici le dice que eso no sucederá jamás. Esto provoca el pasaje al tercer sector del material en tanto lanza la búsqueda hacia el exterior. El objeto queda “a la distancia apropiada”. El paciente descubre el baño del cine que mencionamos antes.

La crítica que Lacan hace a esta presentación consiste en una aplicación del llamado esquema L a los datos teóricos y clínicos que hemos registrado. Solo puede considerársela en un nivel general. Concretamente, Lacan afirma que el desconocimiento del lugar del Otro y la consecuente reducción del análisis a una situación dual produce una concretización de la falta. El Otro (el más allá del objeto, de lo imaginario, de la línea a a') se representa en el interior de la situación analítica. El paradigma de este movimiento será el fetichismo, pero la técnica dual tiende a producir perversiones indiscriminadamente.

No obstante, y este es el punto decisivo, el mismo razonamiento podría aplicarse a docenas de casos analizados en aquella época, en lo que se presentan con mucha frecuencia explosiones homosexuales y perversiones transitorias.

La idea que Lacan critica concibe a la situación analítica como una relación refrenada en el interior de la cual debe realizarse una distancia respecto del analista concebido como objeto exterior. Esto implica una aprehensión a distancia (el olor). Paciente y analista son dos personas separadas por una barrera convencional, en una situación en la que va a regularse la distancia al objeto.

El esquema L permite criticar estos conceptos, pero nada nos dice de las particularidades del caso, ni tampoco sobre el caso en particular.

Tomando en cuenta la tematización que hace Lacan y la periodización que propone, podemos pensar que la posición de la analista refiere a la bigamia. Lebovici está casada con la teoría tanto como con su marido. Y es lo que le dice al paciente: “Alguien casada que usted no puede abordar”. O bien, “Eso o sucederá nunca”.

Pero la posición “de casada” de la analista resulta visible también en el fuerte apego que manifiesta hacia la teoría, a la que se aferra aun con magros resultados. A pesar de que el paciente hace un síntoma transitorio no abandona su posición teórica y menos todavía su manejo técnico.

Se ve entonces que lo que Lacan apunta a rectificar no es tan importante como lo que se realiza a través de la transferencia. Aquí se ven divergir dos ópticas, y dos maneras de trabajar y abordar la clínica muy diferentes. Si cuando uno empieza a trabajar como analista se preocupa mucho por el juego de palabras –al menos esto ocurrió con mi generación, es decir, los analistas que comenzamos a trabajar en los '70 –para justificar la interpretación, con el tiempo la atención se desplaza a las consecuencias de la interpretación. La interpretación no se justifica: genera efectos, determina la posición del analista.

En este sentido, la crítica de Lacan a Lebovici no concierne a la transferencia en juego. La posición del analista, para decirlo elegantemente, es pre crítica, no es posible ser aislada críticamente. Que Ruth Lebovici confunda al Otro con el otro podría justificar que se la “boche” en un examen, pero si se trata de pensar el caso, esa cuestión debe cernirse transferencialmente.

Ahora bien, si el deseo del analista refiere a la bigamia habrá que esperar que el paciente presente fantasías fuertemente edípicas (la bigamia remite a su propia madre). Y esto, efectivamente, es legible en el material.

UN CASO DE BOUVET

El caso de Bouvet al que nos vamos a referir a continuación figura en la clase del 11 de junio de 1958 del Seminario de Lacan. Se trata de una señora mayor, madre de dos hijos adultos. Uno de ellos está a punto de casarse y resulta excesivamente viril para esta señora que quiere prohibirle el matrimonio –una de las obsesiones de la paciente es que contrajo sífilis en su juventud y la transmitió a sus hijos, que por ello no deberían casarse–.

La paciente padece de otras obsesiones, especialmente religiosas, punto en el que tiene influencia la educación que recibió de niña. Una idea obsesiva que se le presenta habitualmente es una suerte de ecuación entre la ostia y el pene, con la subsiguiente fantasía de fellatio. También se imagina caminando sobre el pene de un Cristo que está en la vidriera de una casa funeraria.

El análisis concluye cuando la paciente le deja a Bouvet a su problemático hijo en análisis. Hace un cambio. Pero los síntomas y las obsesiones que esta señora padecía permanecen intocados. El análisis parece haber transcurrido en vano.

Sobre todo, lo que la paciente no llega a reconocer es la interpretación más continua que Bouvet realiza: que ella quería ser un hombre. Por eso, cuando se va, le deja el falo en el diván.

Lacan discute a Bouvet, en la lectura que hace este caso en su Seminario, que se equivoca al tomar el falo como objeto parcial. Así como el Otro no puede ser concebido en una relación dual, el falo no puede ser aprehendido por la relación de objeto. No puede ser demandado. Y, al revés, Bouvet se ofrece como una madre buena –donadora del falo al final del análisis–, justamente porque sostiene la posibilidad de que este objeto ingrese en el registro de la demanda.

No obstante, la idea de Laca, que lee el falo en el Cristo de la paciente, en el Verbo encarnado, también es analógica. Y esta vez la analogía es aun más notable que en el caso anterior. Tanto como en el caso de R. Lebovici deberíamos evitar criticar la posición del analista –por muy imbécil que nos resulte hoy la teoría de Bouvet de la distancia al objeto–.

Dejando la crítica teórica de lado, la posición de Bouvet puede caracterizarse en términos de *statu quo*, el análisis permanece siempre igual, Bouvet permanece tal cual. El tratamiento es en extremo ineficaz, y permite que las cosas sigan como están.

Cernido este punto, la fantasía, si la vestimos un poco, rondaría alrededor de la inmaculada concepción (atendiendo a las obsesiones religiosas y advirtiendo la idea de procrear habiendo permanecido tal cual). Pero también pueden deducirse desde aquí ideas referidas a un pene contaminado (atendiendo a la virilidad rechazada de su hijo y la obsesión de la sífilis).

UN CASO DE ELLA SHARPE

Por último, vamos a abordar el sueño de la caperuza, relatado por Ella Freeman Sharpe en el texto *El análisis de los sueños* (Hormé, Buenos Aires, 1961): *“Soñé que hacia un viaje con mi esposa alrededor del mundo, y llegábamos a Checoslovaquia, donde sucedían toda clase de cosas. Encontré una mujer en un camino, un camino que ahora me hace pensar en el que le describí en los dos sueños recientes en los cuales me dedicaba a juegos sexuales con una mujer en presencia de otra. Lo mismo ocurría en este sueño. Esta vez mi esposa se encontraba allí mientras tenía lugar el juego sexual. La mujer que encontré tenía un aspecto apasionado, y me hace acordar una mujer que vi ayer en un restaurante. Era morena y tenía labios muy llenos y muy rojos, y una mirada apasionada, y era evidente que me habría respondido. Supongo*

que ella estimuló mi sueño. En el sueño, *la mujer quería tener relaciones conmigo y tomó la iniciativa, lo cual, como usted sabe, siempre me ayuda mucho*. Si la mujer toma esa actitud las cosas me resultan mucho más fáciles. En el sueño, *la mujer estaba echada sobre mí; recién me acuerdo de eso. Evidentemente, pretendía introducir mi pene en su cuerpo. Yo me daba cuenta por las maniobras que realizaba. Yo no estaba de acuerdo, pero ella se mostraba tan desilusionada que pensé que debía masturbarla*. Parece erróneo utilizar ese verbo en forma transitiva. Uno puede decir "yo me masturbé" y es correcto, pero es erróneo usar el verbo en forma transitiva.

(Analista) ¿Es "erróneo" usar el verbo en forma transitiva?

(Paciente) Entiendo lo que me quiere decir. Es cierto que sólo me he masturbado a mí mismo.

(Analista) ¿Únicamente?

(Paciente) Sólo recuerdo haber masturbado a otro muchacho y me olvido de todos los detalles y me da vergüenza mencionarlo. Es la única ocasión que recuerdo. El sueño está muy vívido en mi mente. No hubo orgasmo. Recuerdo que su vagina me apretaba el dedo. Veo sus genitales de frente, el extremo de la vulva. Algo grande y sobresaliente colgaba hacia abajo, como un pliego en una capucha. Tenía forma de capuchón y eso era lo que la mujer usaba en sus maniobras para conseguir mi pene. La vagina parecía cerrarse alrededor de mi dedo. La capucha parecía extraña."(Cf. pp. 96-97.)

Este sueño sigue a una serie de sesiones en las que el paciente anuncia su llegada al consultorio tosiendo. Cuando la analista le pregunta por qué tosía al llegar, el paciente asocia con la idea de amantes que se separan ante la llegada de un extraño, o que ella podría haber estado masturbándose.

En el comentario de Lacan, la tos es referida al S(A), el significante del Otro en mi, sigla que aparece en el seminario en el lugar más comúnmente ocupado por S de A barrada. Pero estos matemas no son equivalentes.

S(A) es un mensaje cuya significación no se conoce. El paciente cuando tose sabe que emite un mensaje, pero ignora su contenido. En esto radica la analogía.

El análisis del sueño gira en torno a la masturbación y el carácter intransitivo del verbo masturbar. Se presenta aquí una curiosa masturbación doble porque al masturbarse el paciente también masturba al otro. En este punto la analogía con el fantasma resulta patente: \$ y (a) son términos que se incluyen recíprocamente. Por eso, años después Lacan escribe la fórmula del fantasma descomponiendo en dos partes su losange:

$\mathcal{S} \diamond (a)$

\$ es menor que (a) y, al mismo tiempo, \$ es mayor que (a).

Una tercera analogía depende de una asociación del sueño relativa a la caperuza del cochecito. El paciente recuerda que de niño lo ataban al cochecito, y agrega que atado se sentía viril, mientras que al ser desatado se feminizaba. Lacan toma las correas del coche como objeto (a) porque son condición del deseo, determinan la virilidad o la feminización del sujeto. Pero ninguna indicación transferencial justifica este hecho. Es notable incluso que Lacan pase por alto el segundo nombre de la analista, Freeman (hombre libre), que tiene relación con el material en este punto.

La crítica de Lacan se dirige al elemento contratransferencial del análisis. La analista va arrinconando al paciente, y llega a comparar al análisis con una partida de ajedrez en la que la disminución de las piezas en juego permite deducir con mayor claridad los movimientos.

La crítica refiere a tres cuestiones:

—Ella Sharpe le dice al paciente que su fracaso profesional se debe a que cree omnipotentemente que debe dejar de trabajar porque de otra manera sería demasiado exitoso. (Sharpe da vuelta el material);

—Lacan sostiene que nada autoriza a postular una posición agresiva vuelta del revés —Sharpe hablaba de una agresión al padre— para plantear al falo en una relación de rivalidad temprana con el padre;

—Como señalaba antes, Sharpe lo arrincona, arrastra al paciente a una posición en la que ya no puede responder.

Las tres críticas tienen en común una inversión: la primera da vuelta al síntoma, la segunda es un vuelco interpretativo, y en la tercera Ella Sharpe aparece envuelta por su paciente (si cambiamos la óptica).

Así, el material tiene relación con la caperuza del cochecito y esa especie de falo que él se ve invaginando en el sueño, dándolo vuelta, y que aparece como una caverna —es el núcleo del sueño—.

Más allá de las críticas de Lacan, aunque no exactamente independientemente de ellas, y dejando de lado las analogías, la posición del analista puede situarse en un “dar vuelta”, darse vuelta, e incluso dar vuelta algo.

Desde esta localización de goce es factible deducir fantasías diurnas cuyo contenido sería el de “envolver” a una “mina”, empaquetarla. La fantasía inconsciente podría referirse, en algunos casos, a una penetración vaginal con un pene dado vuelta, situación en la que ya no se sabe quién penetra a quién. Nos hallaríamos ante el temor del pene penetrado, satirizando un poco sobre el temor a la penetración vaginal.

CONCLUSIÓN

El abordaje del deseo del analista en estos tres casos, en estas relecturas, es eminentemente teórico. Lo hallamos presente de diversas formas. En el primero, el error consiste en que el analista ignora al Otro como lugar; en el segundo, se trata de la concepción errónea del falo como objeto parcial; y en el caso de Ella Sharpe, la rectificación apunta a restablecer la función del lenguaje y la palabra, a la vez que se denuncian los espejismos de la contratransferencia y la situación analítica concebida como dual.

No obstante, hemos visto que la posición teórica (incluso técnica) del analista, y aun sus intenciones más explícitas, no constituyen la posición transferencial del analista, como tampoco impiden el desarrollo de la transferencia. En rigor, Lacan moviliza una intención en estos analistas y la confunde con el deseo del analista. Detiene así indebidamente la lectura transferencial, o la posibilidad de una explicación clínica más transferencial de cada uno de los casos.

En este punto se contrapone una idea teórica del psicoanálisis —en la que el deseo del analista es ante todo una instancia formal, y pasible de ser determinada “desde antes”— con la posición del analista como lugar de realización, donde las consecuencias son legibles solo a posteriori.

Agregado de 2013. Las desventuras del lacanismo comienzan en estos seminarios, quizá unos años antes, por ejemplo, en la lectura tan estructural de Juanito, tan lévistraussiana, o en el caso Dick, en el seminario I. No solo hallamos en Lacan una clínica analógica, al estilo de una función narrativa aplicada al material, también se encuentra presente una fuerte entificación de los conceptos en juego, de los términos: el Otro, el Falo (y más adelante: el goce del Otro, el semblant...), como si todos ellos existieran en algún lado, o fueran “psiquismo”. De allí las dificultades de “escuela”. Lacan transmitió poco y nada a nivel de la supervisión, y de la clínica en

general. Sus supervisiones, lo sabemos por ejemplo por el texto de Geblesco (*Un amor de transferencia. Diario de mi control con Lacan*, ed. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2009) eran pobres. Todo esto llevó, en buena medida, a la confusión y la dispersión actual. La clínica siempre fue ajena a la cosa lacaniana, mientras la militancia se expandía en razón inversamente proporcional.

X. RACCONTO

RACCONTO

- En los años '70, Oscar Masotta decía que el significante “Freud” movía todo;
- En los '90, Freud deja su lugar al “aparato institucional”;
- Llegamos a los 2000, y ya es claro que todo gira alrededor del mercado;
- Ya no hay Escuelas.

CONTRATAPA DE SER Y SINTHOME. ESCRITOS POLÍTICOS*

Nosotros, analizantes

En este bazar inesperado
por la verdad y el cosmos
–rodeados de objetos
que cierran un ojo,
y la multitud del alguien,
que signa toda una ciencia,
su cuerpo sin marca–
comunicamos de oficio nuestra falta.

(Sin mayor esperanza.)

* Ricardo Vergara Ed., Bs. As. 2014.

CÓMO ESTÁ DIVIDIDO EL CAMPO PSI

Para la reunión de mañana en la passe, tenemos que tener claro cómo está dividido el campo:

- Una transnacional llamada AMP;
- Dos pequeñas transnacionales: los Foros y la ELP;
- La fraternidad que agrupa a los huérfanitos institucionalizados (Convergencia);
- Los huérfanitos (nosotros)

EL PSICOANÁLISIS EN ACTING

Las instituciones analíticas, carentes de programa teórico y desorientadas, están buscando, por lo menos, en cuatro direcciones:

–Las teorías queer y las llamadas “nuevas sexualidades” (Beatriz Preciado, Judith Butler, etc.);

–Una tardía defenestración del padre (cuya decadencia ya había sido tratada por Lacan en el teatro de Claudel, en los años '60 –anacronismo–);

–El pase. Lacan sostenía que había escuela porque había una enseñanza, que era la suya. Pero que difícilmente los analistas pudieran hacer “sociedad”. Hoy no hay enseñanza. Los últimos treinta años carecen de ella. El resultado es que la vía administrativa en la institución, la burocracia (si se quiere), sustituye al psicoanálisis;

–El inconsciente es político. Sacada de contexto, la referencia de Lacan es otra de las líneas que conducen a la realidad.

Se reconocerán en estas orientaciones a la ELP, la AMP, los Foros, la izquierda lacaniana, y algunas otras escuelas.

Los efectos que comporta el pasaje a la realidad en perjuicio del sostenimiento de la dimensión simbólica y el deseo, son conocidos: el acting, la fetichización (las parroquias analíticas, por ejemplo; pero también la topología de los nudos hecha “clínica”), las perversiones transitorias, los enamoramientos homosexuales compulsivos y transitorios...

AL FINAL*

El sostenimiento del dispositivo del pase, la espera de sus resultados, es capital. Se liga íntimamente a la teoría, al punto que se aguarda que la resuelva. La transmisión del psicoanálisis depende de esta apuesta, se suspende a ella.

Lacan pretende pasar la experiencia analítica a un plano formal. Pero la experiencia apuntada se condensa en una sola pregunta: ¿cómo adquiere el analizante el truco que disuelve el síntoma? Lacan, nos lo ha dicho, no lo sabía.

En este sentido preciso, y diez años después de *Proposición* (1) (el tiempo que Lacan consideraba necesario para que un escrito suyo se entienda), él mismo toma el relevo. Se hace cargo de su broma (*cachotterie*) más extensa, del secreto elemental de la práctica y de su curiosidad. Con los nudos, los seminarios XXII y XXIII, busca respuesta. Pero, poco después, desiste. *L'insu* tira por la borda con todo: no hay huella de lo real.

Así, el Seminario se adjunta al test:

—Quince años nos llevan al blanco de *Proposición*. El SSS y la transmisión (la “formación del analista”) se habían vaciado juntos, en un único movimiento;

—Diez años de espera;

—Y, finalmente, acreditado el fracaso, la disolución.

La empresa es intelectualmente honesta. Al extremo. Pero tácita. O bien, formulada “para la buena oreja”. El Seminario deviene un equívoco monumental: *se tomó una pregunta como respuesta*. Hallamos aquí una de las razones del “fenómeno lacaniano”. Una laboriosa y calificada masa.

“Nunca enseñe nada”(2), decía Lacan. Y se entiende por qué.

Notas

1.- Ni el término ni el concepto de “síntoma” son mencionados en *Proposición*. Como se sabe, no puede introducirse en la definición aquello que se busca delimitar.

2.- Se transmite la fórmula, el resto es parloteo —Lacan *dixit*—.

* En Formalización del Seminario de Lacan, Carlos Faig, Ricardo Vergara ed., Bs. As., 2014, pp. 149-150.

ANECDOTARIO. PSICOLOGÍA (CIRCA 1974)

Cuando estudiábamos con Oscar Masotta. Éramos diez o doce. Dos pediatras, simpáticas. Uno al que llamábamos “el bañero”, rubio y bronceado. Su novia, únicamente rubia. Mi amigo Félix D’Addario (actualmente franciscano). Carlitos Trombetta (hoy Contador Público). Mabel, psicóloga (rubia, platinada, con muchos aires de Barrio Norte). Varias psicólogas (nunca vienen solas). Y otros y yo.

Oscar se servía Whisky en tacitas de café (literalmente, en varias tacitas). Nos contaba “un cuento teórico largo”. A esa hora (las 19 horas) se hacía difícil seguir el cuento y su dicción “disartria”. Dictaba los cursos en un cuarto, casi un garaje, al fondo del patio de *Acta Psicológica y Psiquiátrica de América Latina*, en la avenida Santa Fe, entre Scalabrini Ortiz y Araoz.

Alguna que otra vez nos sacó fuera del cuarto, a Félix y a mí, para comentar una pelea de Clay.

¡Grande el negro! Insuperable.

Nos decía que nunca había entendido los grafos del deseo y que *Kant con Sade* se le escapaba por todos los rincones. Jamás le creímos.

Al pie de la escalera que da al hall de Psicología. Me interceptó la prima de Adriana, mi amiga. No recuerdo su nombre. Cursábamos Psicopatología en el mismo práctico. Corría el año '74.

– Primero vino el kleinismo, desde que yo estoy, claro –me dijo, y me miraba expectante. Hablaba desordenadamente. Con cierta furia.

– Después la Psicología del yo –y empezaba la enumeración.

– Y después no sé qué cosa... Piaget...

– ¿...? –atrévié a decir.

– Ya vi pasar muchas escuelas. Yo me quiero recibir. ¿Vos entendés algo? Porque Lacan va a ser otra moda... ¿Otra vez hay que cambiar todo? Hay mucha gente desconforme en las comisiones.

Yo no sabía que decirle. Simpatizaba con la cátedra de Psicopatología. Se nos presentaba por delante un parcial. Cincuenta preguntas a libro abierto. No sé si hoy, libro abierto y todo, podría contestarlas con solvencia.

Otra vez la escalera. El hall de Independencia poblado de carteles, de afiches y volantes. Contra el imperialismo, los monopolios, la industria farmacéutica, el gobierno de turno, por supuesto... En las aulas de tanto en tanto algunos militantes del ERP, disfrazados con bigotes y barbas postizas, pelucas, pedían donaciones que se depositaban en alcancías. Era común que todos los prácticos se suspendieran para bajar al aula mayor. Había Asamblea. Por lo general, el viernes a la tarde temprano.

Un docente, cuestionado por científico, aquel del que hablaba la prima de mi amiga Adriana, me cuenta que acababa de dar el teórico y bajaba al hall. Ve a un tipo, en mitad de la escalera, masturbándose, tan tranquilo.

Whisky too. Ya habían cerrado Psicología. El alumnado “lacaniano” –informado más que formado, empujado por la cátedra de Psicopatología de Fukelman, por sus docentes, él mismo, y por las clases de Oscar Masotta, que funcionó en las tres históricas clases del '73 como artista invitado–, se dirige a las instituciones psicoanalíticas. Había pocas, es cierto. La EFBA todavía no se había fundado. El Profesor Tarazzi, de recordado acento libanés, siempre atildado, alquila un aula en el Centro de Ingenieros de la calle Cerrito. Contrata para dar un curso anual de Lacan a Oscar Masotta (había más apellidos que instituciones a las que dirigirse, lo hemos dicho). Freud, la otra materia, la dictaba Tarazzi y un grupo de ayudantes que

provenían de la cátedra en la que aquel era adjunto de Ostrov (Psicología psicoanalítica I).

Masotta comienza por lo que era el comienzo obligado en 1974: *El seminario sobre "La carta robada"*. Oscar bebía su whisky, se paseaba por el frente del salón. Cada tanto miraba de reojo a un trajeado Tomás Tarazzi y decía:

—Aunque algunos viejos psicoanalistas no quieran reconocerlo...

A la tercera reunión el maestro ya no viene. Le siguen Arturo López Guerrero, Isidoro Vegh, otros nombres.

Con el tiempo me cuentan que Tarazzi “no le parecía conveniente que Oscar bebiera frente a los alumnos” le había sugerido a Masotta hacer un ágape, después de la clase, aparte, en el barcito del Centro de Ingenieros. Por lo visto, Oscar no aceptó la sugerencia.

La sonrisa de Gloria. Veíamos el caso Juanito. En ese práctico de Psicopatología me divertía mucho. Me ubicaba entre Félix D'Addario y Guillermo. Ambos gozaban de un humor y una chispa inigualables. Recuerdo una situación. La ayudante leía la bibliografía. Menciona, entre muchos otros textos, al *Edipo Africano*, de los Ortigues.

—Es un trabajo de negros —suelta Guillermo, al toque.

De Félix extraje el “virtuosismo de los parecidos”. Nos ocupábamos de establecer, con rigor —hay que decirlo—, semejanzas, identificaciones entre la gente y los famosos.

Después supe de otros a los que también se les daba por ahí. Pero durante mucho tiempo creí que era un invento de Félix. Nadie es tan original.

Vuelvo al punto, al caso sobre el caso. En un momento dije:

—Juanito está obturado en posición fálica...

Lo dije con convicción, casi sin vergüenza. Traslucía todo lo que creía saber.

La ayudante reprimió una carcajada y me sonrió. Estábamos para la foto.

Cientificismo interruptus. Jorge Fukelman estaba afónico ese día. Un sector del CEP decide interpelar al titular de Psicopatología. Un sábado por la mañana, temprano. La materia era difícil. Nueva. Densa. Copiosa.

La convocatoria “se acusaba a Fukelman de ‘científicista’” termina por suspenderse.

No se reúne un número suficiente de gente. Las cátedras de principios de los años '70 habían sido sustituidas por las Cátedras Nacionales y Populares. Y quizá ya había llegado el fin de ese ciclo. Ickssisson (ya no sé cómo se escribe el apellido, me disculpo), Treyssac... Fukelman había contado con el apoyo de la Tendencia para acceder a la cátedra, aunque no era propiamente “nacional” y se había vuelto un tanto, a medias, impopular. El año era turbulento. Pocos días después, la Facultad se cierra y se lleva todas las palabras.

Una clase de Arturo López Guerrero. No es fácil imaginar hoy el desconcierto de ayer. Eran muy pocos los que entendían algo y asumían el riesgo de hablar de corrido. Otros, muchos, repetían y se sonrojaban. Los guiños eran otros. Las explicaciones giraban en otra órbita. El “*Tous lacaniennes!*” no se había producido. Jamás lo hubiéramos imaginado. Era impensable. Nadie se analizaba por conveniencia, cálculo, especulación. (La estupidez del psicoanálisis de hoy se debe, en parte, a esta canallería.) La transferencia a algunos nombres, como se dice del amor, lo cubría todo.

“*Tous noms!*” podríamos haber dicho, de haber sabido.

Los textos de Lacan que circulaban eran unos pocos. *Las formaciones del inconsciente*, de Nueva Visión, clásico de clásicos; *Lectura estructuralista de Freud*, Siglo XXI (algo así como los *Escritos I*); en ficha circulaba un resumen de Pontalis del seminario IV (*Las relaciones de objeto y las estructuras freudianas*); *Algunas*

reflexiones sobre el yo, también en ficha; la *Respuesta a los estudiantes de filosofía* había aparecido en los *Cahiers pour l'Analyse* y se tradujo en algún libro de la época, pero después dejó de leerse; un reportaje donde Lacan hablaba del "estilo jádico" (y esto dio mucho que hablar); *La familia* aparece poco tiempo después; el *Cierre del congreso de psicosis infantil*, en otro texto de Nueva visión; y alguna otra cosa. No había mucho más.

Nunca pensamos que Lacan insumía años y años de estudio. No conocíamos la serie copiosa del Seminario. Entramos, cada vez lo creo más, "engañosos". ¡Si nos hubieran advertido lo que venía!

En ese contexto toma la palabra Arturo. Comenta *La significación del Fallo*. Y comenta su comentario y la tarea del comentario. Habla una hora y pico en el Centro de Ingenieros. No se pasea, no toma whisky. Dice, entre otras cosas, que las palabras son menos que las cosas. Que por eso se multiplican. Y después calla. Espera las preguntas. Pasados veinte minutos, la clase finaliza sin intervención ni pregunta alguna.

Cerca de la escalera. Estoy sentado en el hall de Psico sobre una silla que nunca supe por qué estaba ahí, vacía. Había mucha gente. Iban, venían. Yo esperaba a alguien. Estaba distraído. Quizá buscaba parecidos. No podría precisarlo.

Recuerdo que en esa época, si se me permite la digresión, una gran parte de los alumnos asumía una posición (política, teórica, lo que fuere). Se encontraban adeptos de Fanon, de Sartre, muy pocos de Lacan, freudianos, kleinianos, leninistas, maoístas, muchísimos JP's, (en general se los reconocía, volviendo a los parecidos, por bigotes superpoblados), otros eran antipsiquiatras de Laing y Cooper –este último vivió algún tiempo en Buenos Aires por esos años, hasta que unos amigos de su pareja (una azafata argentina) decidieron hacer una colecta para comprarle un pasaje de avión y salvaron así a la señora en cuestión–.

Una chica se me acerca. Yo por suerte seguía sentado y ella no estaba embarazada. Me pregunta si sé con quién podría iniciar un grupo de estudio para hacer "una lectura estructuralista de Freud".

LAM. Líneas de acción marxistas. Uno de los grupos políticos de la Facultad en los años '70. En su programa figuraba la extensión de la revolución social a escala galáctica, al cosmos. De ahí que fueran rebautizados como "Líneas aéreas marxistas".

Otro punto llamativo que exhibían en sus volanteadas era su concepto del sexo.

Preconizaban, sugerían a los militantes tener relaciones sexuales "de costado", en el mejor estilo "cucharita", supongo. Porque, según decían, ni la mujer era superior al hombre, ni el hombre a la mujer. Había que eliminar cualquier signo de superioridad que se manifestase, molesto. Puesto que los sexos son iguales y horizontales –como dice mi amiga Adriana–.

Cátedras althusserianas. Varias cátedras daban Louis Althusser: Teoría de la ideología, Psicología Fundamental (a cargo de Marta Berlín), alguna de las psicologías generales, Historia de la psicología, etc. Con Althusser y alguna otra cosita se hacía fácilmente un programa para cualquier materia. El filósofo francés era prácticamente un *prêt-à-porter*.

Lacan aparecía entonces como un discípulo de Althusser. El jefe de escuela era el segundo de aquellos nombres. El psicoanálisis formaba parte del materialismo histórico, aunque esto no se dijera directamente.

Unos diez años después, con la nueva democracia, el lacanismo empezó a ganar Psico. Pasamos así, casi sin advertirlo, ocupados en otra cosa, de la atmósfera eléctrica pero sorda del año '74, de aquellas turbulencias, a la completa falta actual de

programa teórico en el psicoanálisis. De la ideología (en todos los aspectos, Lacan era sobre todo una ideología, una expresión de deseos, en los '70) a la falta de Ideal, de horizonte. Y esto a través de una franja que facilitó las cosas.

El proyecto de una Universidad Popular Jacques Lacan resuena hoy, se vocifera.

Suerte de epifanía. Muestra. Presenta. ¿Se trata quizás de producir y adoctrinar a una humanidad freudiana y atea? ¿Es tal el trasfondo del proyecto político milleriano y su mesías? ¿O más simplemente se trató ayer y hoy, siempre, de dar con un psicoanálisis sin transferencia, apto, muy apto, para Psicología? Y responder preguntas que nadie se planteó ni están planteadas.

**UNA CONVERSACIÓN EN LAS HERAS Y SCALABRINI ORTIZ, LIBRERÍA
PAIDÓS, CON LOS AFICHES DE PUBLICIDAD ENFRENTE:**

—Los psicoanalistas son un flan. Cualquier bajada de línea les viene bien.
—Se mueven para donde los lleven.

ACTUALIDADES. LA POLÍTICA SOBRE EL PSICOANÁLISIS

Hace tiempo que asistimos a la demolición de una puerta que nunca estuvo cerrada: el Nombre del Padre. Se embate contra la figura paterna y el Edipo, como si esto significara algo. Lacan nunca sostuvo una teoría edípica. Más recientemente, la crítica se dirigió al sujeto. Hay que decirlo, ese concepto siempre molestó. Por qué razón el inmanentismo vendría a sustituirse a él no es claro, al menos para mí. Recuerdo que Sartre, para citar solo un ejemplo, lo calificaba de mequetrefe.

Aún más recientemente, se quiere sacar al inconsciente del tablero. Es cierto que va más o menos de la mano con el sujeto. Se veía venir.

Queda poco. Bastante poco si recordamos que la regla fundamental, en estas corrientes, tiene poca vida.

En *Kafka, por una literatura menor*, Deleuze y Guattari escriben: "Tampoco buscamos (en la obra de Kafka) asociaciones de las llamadas libres (todos conocen el triste destino de estas asociaciones, el de llevarnos siempre al recuerdo de infancia, o peor todavía, al fantasma, no porque fracasen, sino porque está implícito en el principio mismo de su ley oculta)." (Ed. Claves, México, 1978, p. 16.)

Todas estas críticas rápidas y corrientemente ingenuas, precarias, parecen hallar su punto de convergencia en la idea de supeditar el psicoanálisis a la política. *Quelle horreur!*

LOS TRES TIEMPOS DEL LACANISMO, *CHEZ NOUS*

Un primer tiempo. El lacanismo entra en Psico, en la UBA, que hacía años buscaba aliarse con un psicoanálisis sin transferencia. Lacan viene como anillo al dedo. Comienza el período más feroz de la militancia lacaniana.

No hay transferencia.

Un segundo tiempo. El lacanismo, con la AMP, se transforma en un sistema teórico cerrado. La militancia lacaniana marcha a la par de la *dóxa*. Las citas se acomodan cómo pueden.

No hay castración.

Un tercer tiempo. Todo el campo se ha politicizado. Pero el desembarco aún no se completó. EE.UU. es la meta. ¿Para llevar adelante qué?

La teoría se instala definitivamente como superestructura. Ningún enunciado teórico tiene ya consecuencias. Puede decirse casi cualquier cosa en una bajada de línea, en los lineamientos de un Congreso.

No hay psicoanálisis.

UNA LENTA EUTANASIA

Psicología, 1972. Recién ingresado a la Carrera, compraba libros. Armaba mi biblioteca. En ese momento, tenía uno bajo el brazo: Psicoterapias breves, decía. Se acerca un viejo militante, barbado, tres años al menos cursando. Toma el libro, lo mira. Me dice: "Son corrientes de mierda. Leé Laing y Cooper, Lacan."

Yo no tenía idea de quién era Lacan.

Casi no puedo creerlo. Hoy, con los efectos terapéuticos rápidos, el inconsciente real, cierto retorno a Merleau (que en el '72 era parte del programa de Psicología General), y etc., etc., el lacanismo es, y se quiere, una psicoterapia breve.

Sin diván, ni regla fundamental, a pura entrevista, trabajando para obras sociales y prepagas, diez o veinte sesiones, las próximas camadas de psicólogos-psicoanalistas no tendrán ya ningún acceso a la transferencia.

Pero lo peor no es siempre seguro, afirmaba Paul Claudel. Quizá el intento de adecuarse al mercado fracase.

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