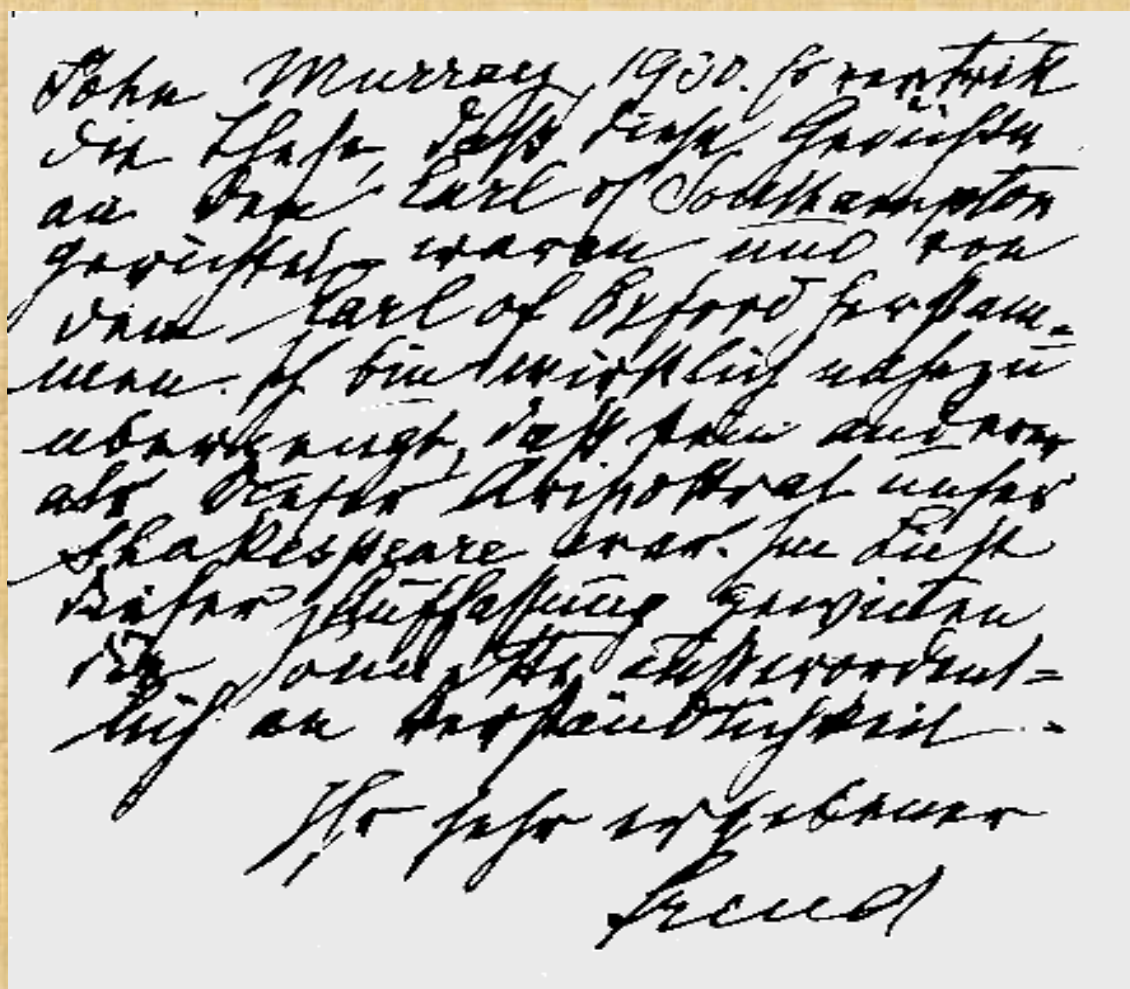


Lecturas Clínicas

Revista de Psicoanálisis e Investigación en Clínica Transferencial

Bordes del Psicoanálisis: De Lecturas y Escrituras



Carlos Faig - Omar Fernández - Andrea Gonzalez

Año 3 N° 3 – Diciembre 2011

ÍNDICE

EDITORIAL	3
------------------------	---

LECTURAS CLÍNICAS

El orden del gallinero nos concierne a todos	
Omar Fernández	6

Un p-acto para vivir	
Andrea Gonzalez	26

Cuando un aleteo no anticipa un despegue...	
Andrea Gonzalez	31

PSICOANÁLISIS Y POLÍTICA

Notas sobre la teoría de Lacan y el objeto del poder. La maleabilidad de las personas	
Carlos Faig	35

Psicoanálisis y política. El sujeto	
Carlos Faig	41

HOMENAJE A JORGE FUKELMAN

Jorge Fukelman, in memoriam	
Carlos Faig	46

BORDES DEL PSICOANÁLISIS

Sobre el Joyce de Lacan, el Maelström, la creación literaria y la pregunta más elemental del psicoanálisis	
Carlos Faig	54

Mercado sexual, género y nuevas sexualidades	
Carlos Faig	73

Reflexiones	
Omar Fernández ..	77

EDITORIAL

DE LECTURAS Y ESCRITURAS

Nuestra cultura occidental contaría con dos tradiciones acerca de la noción de libro. La primera es la del libro sagrado, la segunda la del libro clásico. Ambos conceptos, tanto el del libro sagrado, como el del libro clásico, son conceptos análogos pero opuestos ya que a este último se lo considera mutable en el tiempo, se lo estudia históricamente y, se lo sitúa dentro de un contexto en vez de sentirse lo admirable letra por letra.

La antigüedad pensaba al libro como sucesor de la palabra oral. Según Plutarco, en la carta que Alejandro de Macedonia le envía a Aristóteles, éste le reprocha haber publicado *La Metafísica* porque ahora todos podrían saber lo que antes sólo los elegidos sabían. La sinceridad de Aristóteles argumenta en su defensa: *"Mi tratado ha sido publicado y no publicado"*. Con esto, no pensaba que un libro expusiera totalmente el saber sobre un tema, sino más bien, que se constituía en una cartografía que acompañaba a una enseñanza discursiva.

Pitágoras no dejó una línea escrita. Conjeturan quienes entienden, que él no quería atarse a ningún texto y por lo tanto pudo "escribir su lectura". Después de su muerte, su pensamiento vivió y se ramificó en el pensamiento de sus discípulos. Borges señala que de aquí proviene la famosa sentencia -siempre absolutamente mal empleada cuando se acude a su cita-, "Magister dixit" que no quiere decir "el maestro lo ha dicho" dejando cerrada la cuestión. Por ejemplo, si un pitagórico leía en sus escrituras una doctrina ajena a la ortodoxia de la tradición, con todo derecho podía proclamar: "Magister dixit", lo cual le permitía innovar. Así, como Pitágoras pensaba la atadura de los textos, su doctrina pudo transmitir -para decirlo en palabras de la Escritura-, que "la letra mata y el espíritu vivifica".

En la noción de libro sagrado, para los cabalistas, fueron sagradas no sólo sus palabras sino también las letras con que fueron escritas. Probablemente el deseo haya sido incorporar pensamientos gnósticos a la mística judía, para justificarse con la escritura, para ser ortodoxos. Para ellos el Pentateuco, la Thorá son productos de la condescendencia de una inteligencia infinita que accedió a la tarea humana de la literatura escribiendo un libro donde nada puede ser casual. Pero para los Talmudistas la transmisión pertenece al registro oral, por eso no es sorprendente que -Lacan dixit-,: *"La pertenencia al pueblo judío se transmite por la madre. Pero es la pertenencia lo que se transmite por la madre, no el significante. La pertenencia a la comunidad analítica se transmite por el analista en posición de madre, en la transferencia. La transmisión del psicoanálisis no es el mismo problema que la pertenencia a la comunidad analítica, a la A.P.A. o a la escuela. Pero la pertenencia es algo que se transmite también [...] El pasaje de una tradición psicoanalítica a una transmisión del psicoanálisis es algo que es necesario encarar de una manera diacrónica."*

Sobre este punto, la historia del judaísmo testimonia al menos de esto: uno puede, como Freud, sentirse perteneciente al pueblo judío, sin ser Talmudista.

El Talmudista se identifica a una madre que es la Thorá como cuerpo, y lo que dice, es lo que Dios desea.

Si algo de todo esto se transmitió a Freud, que lo autorizó a fundar en su judeidad la emergencia del psicoanálisis, esto no ha de ser sino el chiste. El chiste judío, que se

específica por ser siempre la forma más depurada de uno de los múltiples métodos talmúdicos”.

¿De qué hablás?

De Lecturas y Escrituras.

Entonces, me decís que hablás de Lecturas y Escrituras, para que yo crea que hablás del Psicoanálisis y su Transmisión; ¡Pero yo sé muy bien que hablás de Lecturas y Escrituras! entonces, ¿por qué mentís?

Una vez más comprobamos que la religión comienza cuando los textos se dejan de leer.

LECTURAS CLÍNICAS

El orden del gallinero nos concierne a todos

Omar Fernández
omardanielfernandez@ymail.com

1

Voz, muerte y sexualidad.

La sexualidad, o mejor dicho, la marca **de** la sexualidad, -en el doble sentido del genitivo-, plantea un tema central respecto de la pérdida, es decir, de aquello acerca de lo cual carecemos de experiencia posible. Podríamos decir, que es posible establecer una relación entre -voy a plagiar a Agamben-,¹ **la facultad del lenguaje** y la **facultad de la muerte** entorno de la pérdida que inscriben. A su vez, esta pérdida, nos ubica **en** relación, nos ubica **con** relación, **en una** relación, con respecto a aquello que nos constituye como sujetos.

Voy a dar un rodeo. El comienzo de la conformación de aquello que Lacan nos enseñó como imagen especular concurre con la particularización del laleo Universal del bebé, en un **laleo de una lengua**, es decir, un laleo **en una lengua** específica y **para una lengua** específica. Como verán, en este pasaje del laleo Universal al laleo **de** una lengua, se produce a partir de una pérdida que establece **una relación** y, nos establece **en una relación de separación** de la **voz** y el **cuerpo**. Esta separación sitúa un ordenamiento entre la **voz perdida** y **una escucha** de esa **pérdida**. El escuchar no es más -como señala Fukelman-, que "*la reacción entera de un cuerpo entero*",² es decir, que al transformarse este laleo Universal en laleo **de** una lengua, no sólo se particulariza este laleo **en** una lengua sino también los **oídos** que lo escuchan **en** esa lengua. Por esto, podemos distinguir que luego de los seis meses, no son los mismos sonidos aquellos que un bebé produce en una lengua que en otra.

Cuando estos sonidos devienen sonidos **de** y **en** una lengua, se produce la pérdida de la voz en cuanto tal, deviniendo **una voz inaudible** y, en este sentido, se produce **un querer decir** que nunca podrá llegar a lo dicho efectivamente. En esta línea, Fukelman dice que: "*El querer decir es una potencia. Lo dicho, efectivamente es un acto realizado, vaciado de esa potencia. Este querer decir, esta voz inaudible, esta voz que puede ubicarse en relación al shifter, aunque sea un shifter en menos, es del lenguaje y la palabra*".³ De este modo: "*esta voz inaudible, en tanto inaudible carece de experiencia posible; o mejor dicho, una voz que no se escucha nos permite en todo caso construir la experiencia de aquello que no podemos experimentar. Esto es paralelo, -como Freud nos ha enseñado-, a la experiencia de la propia muerte. Nosotros no tenemos la*

1 Agamben, Giorgio: "EL LENGUAJE Y LA MUERTE. Un seminario sobre el lugar de la negatividad", Editorial PRE-TEXTOS, España, 2003.

2 Fukelman, Jorge: "Sonidos: Juegos", en *Revista Fort-da* N° 5, www.fort-da.org/fort-da5.htm, Junio 2002.

3 Fukelman, Jorge: *Ibídem*.

experiencia de la propia muerte, salvo la experiencia de no tener esa experiencia.

Entonces, lo que me interesa por el momento subrayar es la relación de esta voz inaudible, esto que queda en menos en nuestra experiencia, en el olvido, por ende que queda en menos en cualquier tipo de articulación inconsciente con la muerte.”⁴ [Las negritas son mías]

Esto nos permite diferenciar **la dimensión del decir**, de **la dimensión del hablar**. El hecho **del hablar**, sitúa **un ritmo** que se encuentra **escondido en el hecho del hablar mismo**.

Al respecto Fukelman establece dos precisiones importantes; en la primera señala que como los sonidos valen por ser a partir de sus diferencias, los fonemas no tienen significación propia a excepción de la significación que podamos encontrar en este ritmo, que transmite una memoria.⁵ En este sentido, **esta memoria** supone la existencia de **un pasado**, pero a su vez, **el hecho del ritmo** supone una reiteración, **una repetición que el ritmo nos provee**; sin embargo sobre este ritmo podemos establecer que la lengua sitúa una melodía, sitúa y establece una melodía que otorgaría **un valor específico a este ritmo en una lengua**. El segundo punto de importancia que señala, es que este ritmo establece **un orden que permite una cuenta**, permite que se pueda contar, establece **una relación entre el cero, el uno y la operación de sucesión**, es decir, que el orden numeral se establece por medio de una operación la sucesión. Desde este punto de vista, el hecho de que podamos contarnos **nos inscribe en una genealogía, nos inscribe en el orden de un linaje**.

Hasta acá tenemos que hay una pérdida de esta voz que deviene inaudible y, que esto permite la posibilidad de instalar un querer decir. **Esta separación de la voz del cuerpo, deja en este una marca de esta pérdida**. Esto nos lleva a preguntarnos acerca de, **¿cuál es la marca de esta pérdida que queda inscripta en el cuerpo?**

Una de las respuestas posibles es aquello que Freud nos enseñó a plantear como **los agujeros del cuerpo**. Estos agujeros **del** cuerpo, son agujeros **en** el cuerpo; agujeros que **el símbolo** produce **en** el cuerpo. De estos agujeros que el símbolo produce en el cuerpo, -como bien señala Fukelman-, nos encontramos con un agujero en particular que **atañe a la filiación**. Ahora, sobre este agujero en particular Fukelman señala una precisión que parte del planteo anterior de la no experiencia radical en relación a la voz que se constituye a partir de una pérdida, específicamente de la pérdida de la voz animal, quiero decir, por un lado, **de esta voz pegada al cuerpo** y, por otro lado, **a la muerte**. El lugar agujereado donde esto habita, donde esto se instala y toma lugar, **conciene y afecta a la filiación**. De esta manera, podemos ubicar que **la filiación, el cuerpo, el lenguaje, la sexualidad y la muerte quedan imbricados** planteándonos la problemática de aquello que desde la teoría analítica entendemos en relación **al falo y a la castración**. Otra manera de situarlo es decir que

4 Fukelman, Jorge: *Ibídem*.

5 Fukelman, Jorge: *Ibídem*.

cuando **la voz deviene inaudible, queda alojada** en relación a un agujero particular del cuerpo, **al agujero que nos liga con la filiación**. Entonces **cada vez que hablamos** perdemos aquello que Freud planteaba como **el objeto de la pulsión**. La consecuencia importante de esto es que sitúa un **punto de fijación**, un punto o **puntos de anclaje que impide una deriva infinita de la lengua**. Estos puntos de anclaje que **nos dan fijeza** en tanto logran establecer **"una relación entre el real de la lengua y el universo simbólico en el cual - digamos entre comillas lo del universo - nos movemos y aseguramos que la libertad no sea infinita**.

*Esto es algo, dicho sea de paso, esta relación **entre el real de la lengua y el símbolo**, esto es una relación que en una primera instancia **aparece sostenida, soportada, por los padres**. Los padres son - somos - quienes **se hacen cargo de esto que en su momento será relevado por la problemática de la castración**. Es la problemática fálica la que asegura una relación entre lo real y lo simbólico. **Pero para que la problemática fálica asegure esta relación, se requiere la imagen del cuerpo**. Se requiere la imagen del cuerpo - lo puedo decir así brevemente - para que esto me importe.*

*Ahora, si la **voz no se ubica en este agujero no hay pérdida de este objeto parcial** que me ata, entonces **quedo a la deriva**.*

¿Qué quiere decir? Cómo puede transformar el taponamiento y ubicarlo en una escena lúdica. Y es menester que lo pueda ubicar en una escena lúdica para que allí pueda ubicarse un chico. Y es menester que allí pueda ubicarse un chico para que la voz inaudible, esto que implica la muerte, la filiación y algún tipo de normativización en relación al sexo, se ubique en su lugar.

*Si el analista logra en este momento reconstruir el espacio lúdico, reconstruir este espejo, se acrecientan las posibilidades de la reubicación de una voz. **Es decir, que lo que se pone también en juego allí es la relación del analista con esta experiencia de lo que no tenemos posibilidad de tener experiencia**. Lo que se pone en juego **es la relación del analista con la muerte y con la falta**. Por eso es que fácilmente podemos pensar en qué diría Lacan; es decir, que lo ponemos a Lacan en el lugar difícil de falta nuestra. ¿De falta de qué? **De falta ligada a la potencia del querer decir, del querer decir que porta significación. La significación ocupa el lugar faltante del querer decir que no se realiza**.*

*Y en ese momento en que nos faltan las certidumbres, porque la potencia es potencia de ser y es potencia de no ser; es al mismo tiempo potencia de hacer y potencia de no hacer; en ese lugar que algunas antiguas religiones planteaban así la creación del mundo que era el efecto de Dios que es sumergiéndose en su propio no ser. **La posibilidad de sumergirse en el no ser es la posibilidad para el caso, de ayudar a reconstruir una cierta significación**.*

*Fíjense que si hablamos de **significación**, hablamos necesariamente de **imagen especular, de voz y de muerte, muerte ligada a la sexualidad**.*"⁶ [Las negritas son mías]

¿Cómo opera esta marca de la sexualidad en la infancia, en la constitución del niño como sujeto con respecto a la relación del juego y sus límites?

El juego -decía Fukelman- es **el espejo en el que un sujeto se refleja como niño** y, la posibilidad de poder ubicar a un **sujeto como niño**, implica que para él debe existir una cierta **barrera con respecto a la sexualidad y a la muerte**. Por esto, Lacan señala que **el juego** es un **fantasma inofensivo** y que a su vez se encuentra en una relación de **disyunción** respecto de **la Verdad**, esto es, que para que el juego se constituya en cuanto tal, la verdad queda fuera de juego; con lo cual la **relación entre juego y Verdad es "de jugando"**. A su vez, este **"fuera de juego"**, implica su borde, su límite.

A partir de esto que acabo de plantear les propongo que trabajemos un caso que considero paradigmático al respecto ya que nos permitiría abordar estos puntos entorno **a los límites, la sexualidad y los deseos incestuosos**. Me refiero al caso Arpad de Ferenczi; es por esto que considero que -retomando el título-, **El orden del gallinero nos concierne a todos**.

2

Presentación del material clínico sobre Arpad.

En castellano hay dos traducciones de este escrito de Ferenczi -tal como está consignado en la bibliografía-, y entre ambas se presentan algunas diferencias referidas a los dichos de Arpad que son significativas; debido a esto, voy a alternar entre una y otra siguiendo la lógica del caso ya que la alteración que se presenta entre ambas la traducciones de los dichos de Arpad cambia el sentido de los mismos. Hecha esta aclaración, vamos al material que presenta Ferenczi.

Él se entera de la existencia de Arpad, cuando éste tenía ya cinco años, a través de una ex paciente suya quien le señaló el caso de un niño que podría interesarle. Relata que hasta los tres años y medio -según referencias de algunos vecinos-, Arpad se había desarrollado sin dificultades tanto en lo físico como en lo psíquico, hablaba correctamente y -según Ferenczi-, el pequeño *"daba muestras de gran inteligencia en sus palabras"*.⁷ Pero bruscamente en las vacaciones del verano de 1910, a la edad de tres años y medio, el niño cambia su comportamiento *"cuando la familia acudió a un balneario austríaco donde ya había estado el verano precedente, y alquiló una habitación en la misma residencia"*.⁸ En primer lugar, varía su foco de atención desde su llegada, deja de tener un interés

⁶ Fukelman, Jorge: *Ibídem*.

⁷ Ferenczi, Sandor: "Obras Completas", Psicoanálisis Tomo II, Ed. Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1984.

⁸ Ferenczi, Sandor: *Ibídem*.

general a centrarse sólo en el gallinero que se encontraba en el patio de la granja. Todos los días al amanecer iba al gallinero, contemplaba a las aves imitando su andar y sus ruidos, llorando y gritando cuando se lo alejaba del gallinero. **Deja de hablar y aún estando lejos del gallinero solo respondía a las preguntas emitiendo sonidos de cacareo y cloqueo que podía prolongarse durante horas, a tal punto que su madre temió que el niño "olvidara hablar".**

Ferenczi señala que esta conducta de Arpad dura durante todo el verano hasta que la familia regresa a Budapest donde el pequeño vuelve a hablar normalmente pero sus charlas estaban centradas exclusivamente en la temática de gallos, gallinas y pollos, a lo sumo agregaba patos y gansos.

Ferenczi describe que **su "juego"** habitual -y señalo "juego" entre comillas-, que repetía varias veces al día consistía en **hacer gallos y gallinas con el periódico, ofrecerlos a la venta, tomar un cepillo que denominaba cuchillo, llevaba su "gallo" a la pileta bajo la canilla donde la cocinera mataba a los pollos, y le cortaba el pescuezo a su pollo de papel.** Mostraba como sangraba el gallo imitando con perfección con gestos y con su voz la agonía de su muerte. Si bien presentaba un temor importante ante los gallos vivos, deseaba presenciar el degüello de los mismos.

Cuando los padres en reiteradas ocasiones le preguntaron acerca de su temor, el niño respondía contándoles siempre la misma historia: En cierta ocasión cuando se había metido en el gallinero, había orinado en un nido, luego un gallo de plumaje amarillo o marrón fue y le dio un picotazo en el pene entonces la criada le vendó la herida. A continuación, se le cortó el cuello al gallo, -y aquí de acuerdo a la traducción dice: **"que murió"** o **"que reventó"**. Prefiero esta segunda expresión ya que en Arpad la relación entre su temor al gallo vivo y su deseo hacia él no es que muera sino descogotarlo, **"reventarlo"**.

Con respecto a esta historia, los padres recuerdan que este incidente había ocurrido el primer verano que había estado de vacaciones en el balneario cuando Arpad tenía dos años y medio. Un día la madre -en el curso de ese verano-, había escuchado gritar muy fuerte y con temor, enterándose a través de la empleada que un gallo había intentado picarle en el pene. Aquí, Ferenczi señala **que -como la empleada no continuaba trabajando para la familia-, había sido imposible averiguar si realmente el gallo le había picado o, -como creía recordar la madre-, la empleada sólo le había aplicado una venda para calmarlo.** Es curioso que el recuerdo del incidente se presente de esta manera imprecisa y algo dudosa para la madre.

Una digresión. En primer lugar, cuando deja de hablar **con lenguaje "humano"** -como dice Ferenczi-, la madre teme que **"se olvide de hablar"** y, en segundo lugar, no solo **no hay opinión del padre** al respecto sino que tampoco **ninguno de los dos hace nada.** Luego, con relación a este recuerdo **no puede la madre recordar si su hijo de dos años y medio había sido efectivamente lastimado en el pene o no y, el padre nuevamente aparece ausente** en este incidente que recordaba.

Hasta acá, tenemos este hecho acaecido, la posición de los padres al respecto, un período aparente de un año sin que Arpad manifestara síntoma alguno y, en la segunda visita al lugar el desencadenamiento de esta conducta sin que los padres interrumpieran sus vacaciones por este hecho. Luego de la vuelta a Budapest, la remisión a nivel del lenguaje con la consiguiente fijación en el tema de los pollos, gallinas y su degüello.

Tal como presenta el material Ferenczi tenemos las dos escenas, la primera traumática, el período de salud aparente y la constitución del síntoma. Siguiendo con esta teoría, Ferenczi le pregunta a los padres si el niño se masturbaba y si se le había proferido la amenaza de cortarle el pene. Los padres refieren *"de mala gana"* que *"alguien"* le había proferido esta amenaza, pero no sabían si este hábito lo tenía durante el período de latencia.

Aquí Ferenczi establece dos hipótesis:

1.- La amenaza proferida en el intervalo provoca un estado emocional tan intenso que excita al niño de modo tal que cuando vuelve de vacaciones al mismo lugar, revive la primera experiencia terrorífica en la que de manera similar había sido amenazada la integridad de su pene.

2.- El susto fue excesivamente intenso debido a que la amenaza de castración ya había sido proferida con anterioridad al suceso y la excitación devenida al visitar el gallinero por segunda vez puede atribuirse, -y aquí de acuerdo a la traducción dice: *"al crecimiento de la libido ocurrido en el intervalo"*⁹ o *"atribuida a un aumento del "hambre sexual" que se había experimentado mientras tanto."*¹⁰ Refiere en base a estas dos hipótesis que debe contentarse con establecer **una relación causal** debido a que **es imposible la reconstrucción temporal**.

Lo que resulta llamativo con relación a ambas hipótesis es que **no importa el orden temporal en que la amenaza fue proferida**, es decir, si fue antes o después del suceso denominado traumático ya que según la explicación de Ferenczi, **el exceso de excitación está en relación directa con la amenaza proferida**, que por otro lado, los padres precisan vagamente y tampoco queda claro el agente que la pronunció; esto es, **el agente tanto como el tiempo quedan indeterminados**. Lo que resulta significativo de esta indeterminación, es la fórmula que sostiene la hipótesis ya que Ferenczi intenta encontrar un hecho determinado que se refiera a los efectos traumáticos que produce la articulación de la amenaza y la prohibición con el suceso traumático de la realidad sobre el cual recaería retroactivamente el valor de la amenaza y prohibición y esto le daría el valor de trauma. Ahora, al no encontrarse con esto, Ferenczi sostiene sus hipótesis bajo la fórmula: "Ya los sé..., pero aún así...", **claramente renegatoria**.

9 Ferenczi, Sandor: *Ibídem*.

10 Ferenczi, Sandor: *Ibídem*.

Esto nos tendría que llevar a pensar si el hecho de sostener estas hipótesis bajo esta fórmula está relacionada o no con Arpad y, si fuera así, ¿de qué manera lo estaría?

Por otro lado, la argumentación de Ferenczi sostiene la idea del trauma efectivamente acontecido pero no puede explicar la "excitación sexual". Si se recuerda la primera teoría traumática de Freud, es necesario no sólo dos escenas sino el advenimiento de la pubertad para que la escena de la "vivencia sexual prematura" de la primera escena, devenga sexual y traumática por efecto de retroacción de la segunda escena sobre la primera. Lo curioso, es que no hay escena de seducción ni que ésta sea sexual producida por un adulto sino que además es un gallo; por esto, más adelante Ferenczi al referirse al gallo va a hablar de "**animal sexual**".¹¹ Arpad tiene a la fecha de la observación cinco años y, la segunda escena se produce a los tres años y medio. ¿Cómo explicar entonces lo traumático de la sexualidad? y ¿en qué sentido ubicar la sexualidad como traumática prepuberlamente?

¿Se entiende el problema que se le presenta a Ferenczi a nivel teórico?

Luego de esto, tiene una entrevista con Arpad y señala que el examen personal que le hizo no reveló nada sorprendente ni anormal en el niño.

Refiere que cuando Arpad entró en "*su despacho*"¹² o "*habitación*"¹³ -no dice a su consulta o consultorio, por lo tanto no tendría estatuto de paciente pero a su vez, le presenta un interés clínico-; nuevamente aparece la fórmula renegatoria que sostiene sus hipótesis. Prosigo con el relato, el pequeño entra a su despacho y le llamó la atención un pequeño gallo de montaña en bronce y se lo pide. Ferenczi le da un papel y un lápiz e inmediatamente Arpad dibuja un gallo, acto seguido, Ferenczi le pide que le cuente el "*asunto del gallo*", a lo que Arpad responde jugando con "*sus cosas*" y aquí Ferenczi señala que el niño **estaba cansado y aburrido y por tal motivo no puede proseguir con su investigación**.

Un primer punto es que no le sigue el juego y las quejas de Ferenczi son un "cacareo", pero, por otro lado quiere "desgranar" la cuestión y seguir investigando. Cabe recordar que Freud escribe en el historial del pequeño Hans: "*suelo, desde hace años, instar a mis discípulos y amigos para que **compilen observaciones sobre la vida sexual de los niños** que las más de las veces se pasa hábilmente por alto o se desmiente adrede*".¹⁴ [Las negritas son mías]

11 A la altura de *Totem y Tabú*, el padre traumático es el padre de la fantasía y no el de la realidad.

12 Ferenczi, Sandor: Ibidem.

13 Ferenczi, Sandor: "Un pequeño Hombre gallo", en *Sexo y psicoanálisis*, Hormé, Bs. As., 1959, pp. 171-8.

14 Freud, Sigmund: "Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans)", AE., X, 8, Las remisiones corresponden a O.C., Amorrortu Editores (A.E.), Buenos Aires, 1978-85; las revisiones para la traducción del alemán corresponden, salvo aclaración, a *Studienausgabe*, S. Ficher Verlag, Francfort del Meno, 1967-77.

El material sobre el caso Arpad, se lo envía Ferenczi, analizante y discípulo quien en la correspondencia con Freud, le dice: *"tengo en este momento un caso sensacional, un hermano del pequeño Hans por su importancia."*¹⁵ Freud le manifiesta su interés en utilizar el caso Arpad para su ensayo sobre el totemismo. Frente a este interés por parte de Freud, Ferenczi responde: ***"Le envió el pequeño hombre gallo, le ruego servirse como mejor le parezca. Me sentiré muy feliz si puede utilizarlo para el trabajo sobre el Tabú."***¹⁶ [Las negritas son mías]

En la carta del 1 de febrero de 1912 que le envía a su discípulo leemos: *"comencemos por su hombrecito gallo. Es un regalo y tendrá un gran porvenir. Espero que no vaya a creer que quiero simplemente confiscarlo para mí; eso sería una bajeza de mi parte. Pero no habrá que publicarlo antes de que yo haya podido sacar el retorno infantil del totemismo, a fin de que allí, entonces, me refiera a ello."*¹⁷ [Las negritas son mías]

Ferenczi como analizante de Freud, le envía este regalo *"un pequeño hombrecito gallo"*, se lo envía para "alimentar" *"la teoría del Tabú"* de Freud. Se sitúa aquí su posición de "hijo-padre".¹⁸

Volviendo al caso, Ferenczi queda fascinado por el *"gallito de vigoroso cacareo"*¹⁹ que es Arpad en tanto cacarea, como un gallo al amanecer despertando a la familia.

Hay un hecho significativo respecto del carácter de Arpad: era desafiante, no lloraba y casi nunca pedía perdón pero lo más sobresaliente es que como no acepta prohibiciones lleva a los padres a que le compraran *"varios pájaros de juguete pero hechos de un material irrompible con los que llevaba a cabo toda clase de juegos fantasiosos."*²⁰ Cabe preguntarse a esta

15 Freud S., Ferenczi S.: "Correspondance 1908-1914", "Carta 268 Fer", 18-I-12, Calmann-Lévy, París, 1992, p. 347.

16 Freud S., Ferenczi S.: Idem, "Carta 271 Fer", 27/31-I-12, p. 356.

17 Freud S., Ferenczi S.: Idem, "Carta 275 F", 1-II-12, p. 359.

18 Hay que recordar al respecto la referencia de Lacan que hace en relación al deseo de Ferenczi en la clase 12 del Seminario 11: *"Además, también podré entretenerme señalando los márgenes de la teoría de Ferenczi, con una célebre canción de Georgius -Ya soy hijo-padre."* [las negritas son mías]

Esto nos llevaría a otro tema que sería la relación entre el deseo y el deseo del analista, pero lo que quiero señalar es que la posición de Ferenczi en este caso abastece una fantasía suya respecto de alimentar a Freud con un hijo. (hijo- padre, en francés significa: padre soltero), esto es concurrente con el deseo de Freud de ser: un padre que se autoengendra –al respecto hay un libro muy interesante de Chawki Azouri: "He triunfado donde el paranoico fracasa" ¿Tiene un padre la teoría?-. Podemos sostener que la imposibilidad de Ferenczi para jugar con Arpad está sostenida desde el acting transferencial con Freud para abastecerlo. He ahí una pelea respecto del hijo – padre. Podemos decir que en razón de la prohibición que escribe Freud en la carta mencionada referida a la publicación del caso, Ferenczi, "se la deja picando".

Por otro lado, si apreciamos la indiferencia de los padres respecto de Arpad, podemos decir que para ellos no hay nada que "les pique" acerca de su hijo. No hacen nada cuando el niño cacarea, luego no recuerdan si fue herido o no por el gallo en el pene. Esto nos lleva a pensar cómo Arpad queda atrapado en el mito de adultos donde ese padre no puede "picar a la madre".

19 Ferenczi, Sandor: "Un pequeño Hombre gallo", en *Sexo y psicoanálisis*, Hormé, Bs. As., 1959, pp. 171-178.

20 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

altura si realmente se trata de un juego ya que parece importante para los padres que las aves sean irrompibles, con lo cual, no pueden tomar el degollar los pollos de papel como un juego de Arpad.

En lo atinente a los dichos de Arpad, éstos giran entorno a degollar las aves o verlas muertas –pero tal como precisamos anteriormente es más bien reventarlas que verlas muertas en un sentido pasivo-. Y, dice Ferenczi que el niño frecuentemente ¿jugaba? con manzanas y zanahorias diciendo que eran pollos, "*cortándolas en pequeños trozos con un cuchillo.*"²¹ Ferenczi sugiere que si estos síntomas correspondieran a un "*enfermo mental adulto*" la interpretación correspondiente consistiría en que este amor y odio excesivos hacia las aves como la transferencia desplazada y desfigurada en los animales de aquella correspondiente a los padres o familiares. Los deseos de cegar y despulmar se interpretarían como "*símbolo de intenciones castradoras y se consideraría el conjunto de los síntomas como una reacción frente a la angustia que inspira al enfermo la idea de su propia castración. La actitud ambivalente llevaría al analista a sospechar que en el psiquismo del enfermo se equilibran mutuamente los sentimientos contradictorios; y, debido a numerosas experiencias psicoanalíticas, llegaría a suponer que esta ambivalencia se refiere al padre, el cual, aun siendo respetado y amado, es al mismo tiempo odiado a causa de las restricciones sexuales que impone. En resumidas cuentas, la interpretación psicoanalítica se enunciaría así: **el gallo significa el padre en este conjunto de síntomas.***"²² [las negritas son mías] Pero dice que **esto es imposible** en el caso de Arpad porque el **trabajo de represión no pudo ser capaz de ocultar el significado real de las manifestaciones que el niño presenta** ya que el **fenómeno originario se manifestaba tanto a nivel de su lenguaje como sus acciones de manera cruda** y con una **crueledad sorprendente** dirigida también **hacia las personas y contra la región genital**. Cita al respecto frases tales como: "*Te daré una en las heces, **en tu trasero***"²³ o "*Te voy a cortar la **del medio***".²⁴ [Las negritas son mías]

La idea de cegar –según nos refiere Ferenczi–, resultaba insistente en Arpad como así también su interés por los genitales de las aves al punto tal que cada vez que mataban a un ave tenían que aclararle si era gallo, gallina o pollo.

Aparecen una serie de **fantasías canibalísticas**; respecto de una muchacha adulta que estaba en la cama a la cual le dice: "*Te cortaré la cabeza, la pondré en tu panza y la comeré*".²⁵ En otra oportunidad esta fantasía se refiere a la madre y dice repentinamente: "*Me gustaría comer guiso de madre*" (por analogía con el guiso de gallina); "*tienen que poner a mi mamá en la cacerola y cocinarla; entonces sería guiso de madre a la*

21 Ferenczi, Sandor: "Obras Completas", Psicoanálisis Tomo II, Ed. Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1984.

22 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

23 Ferenczi, Sandor: "Un pequeño Hombre gallo", en "Sexo y psicoanálisis", Hormé, Bs. As., 1959, pp. 171-178.

24 Ferenczi, Sandor: "Obras Completas", Psicoanálisis Tomo II, Ed. Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1984.

25 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

cacerola y yo la podría comer" (mientras gruñía y bailaba). "Le cortaría la cabeza y me la comería de este modo" (haciendo movimientos como si comiese algo con un cuchillo y un tenedor)."²⁶

Arpad se encuentra atrapado en estas fantasías canibalísticas ya que Ferenczi nos precisa que luego de estas manifestaciones, el niño decía: "Quiero ser quemado",²⁷ decía; o "Romperme un pie y ponerlo en el fuego"²⁸ o "Me voy a cortar la cabeza".²⁹ "Me gustaría cortarme la boca así no la tengo".³⁰

Cabe señalar lo siguiente: En primer lugar, Ferenczi describe estas escenas del niño como "*deseos canibalísticos*"³¹ y los dichos subsiguientes como "*ataque de remordimiento*"³² en los cuales el niño "*anhela crueles castigos*".³³ Según esta apreciación -a pesar de que había dicho que no se lo podía interpretar como a un adulto neurótico-, no deja de hacerlo con cada manifestación sintomática de Arpad. Podemos preguntarnos, si por ¿qué no puede dejar de verlo como adulto? Y si esto nos dice algo respecto del material o constituye un error de Ferenczi. Lo primero que podemos decir es que Ferenczi reniega de su visión, es como si dijera: "ya lo sé..., pero aún así..."; y, al renegar de su visión por verlo como niño, lo ubica en otro lugar y no puede ver el juego del que se trata, o mejor dicho, qué juego quedó interrumpido. Por lo tanto, no puede ver de qué la juega este gallito. Lo segundo que podemos aproximar es que esta ceguera tiene un valor renegatorio y el punto donde el juego está interrumpido tiene esta característica; de ahí, una de las consecuencias respecto de la dificultad que aparece por parte de los padres en cuanto a poder "ponerle límites". Me refiero a que se pone en escena una modalidad de operatoria de la castración, que establece de esta forma una legalidad renegada.

El pequeño Arpad instituye la siguiente ecuación simbólica: "*Ahora soy pequeño, ahora soy un pollito, cuando crezca seré un pollo, cuando sea más grande aún seré un gallo, y cuando sea el más grande de todos seré cochero*".³⁴ Valiéndose de esta ecuación, Ferenczi llega a afirmar que en la persistencia del pequeño en observar el orden del gallinero se debe a que allí **"podía observar convenientemente todos los secretos de su propia familia sobre los cuales no le era brindada ninguna información en su casa; los "útiles animales" le mostraban abiertamente todo lo que quería ver, especialmente el movido comercio sexual entre el gallo y la gallina, la puesta de los huevos y la salida de los pollitos del cascarón. Las condiciones de vivienda de Arpad eran tales que sin duda él había sido testigo auditivo de procedimientos similares entre los padres. Entonces, tenía que satisfacer la curiosidad de ese modo despertada, observando insaciablemente a los animales."**³⁵. [Las negritas

26 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

27 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

28 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

29 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

30 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

31 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

32 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

33 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

34 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

35 Ferenczi, Sandor: *Ibidem*.

son más] Pero si por las condiciones edilicias había podido ser excitado por la escena primaria parental ¿Qué sentido encontraría en la observación de las gallinas que pudiera excitarlo si tenía acceso a la observación “auditiva” que las condiciones edilicias le posibilitaban? Se advierte –en lo que señala Ferenczi- una escena dividida en dos partes auditiva y visual, parental y con los animales (gallinas), en el dormitorio de los padres y en el gallinero. Ferenczi trata de ensamblar las dos escenas para hacerlas coincidir forzosamente ya que si Arpad podía oír claramente los sonidos de la habitación de los padres, no imitaría a las gallinas sino a los sonidos escuchados. Pero, de acuerdo con la hipótesis de Ferenczi una sola escena (la auditiva) no alcanzaría para que tuviera efecto traumático en Arpad sino que es necesario que haya otra escena que ubique en otro lado (el gallinero) lo escuchado para que Arpad quede excitado sexualmente. Este forzamiento teórico lleva a pensar primero la insistencia de que haya dos escenas para justificar el valor traumático de lo sexual pero en esta insistencia olvida el factor temporal ligado a la pubertad y el efecto de retroacción respecto de la significación sexual. Este olvido no es menor porque lo que está diciendo es que Ferenczi reniega del efecto traumático de la sexualidad ligado a las dos escenas, es decir, aquello que se encuentra renegado ubicaría la pregunta acerca de cómo la escena que se produce en la pospubertad recae sobre una escena sexual producida en la infancia otorgándole retroactivamente un valor sexual traumático. Las dos escenas en el caso de Arpad se producen en la infancia, es decir, que la distancia temporal que Ferenczi anula (distancia entre latencia y pospubertad) tiene el valor de anular una distancia. ¿Pero entre qué y qué? Si precisamos que el borramiento de esta distancia queda en la infancia, este borramiento indica que no hay distancia entre realidad y juego o dicho de otra manera, que no hay distancia entre “de jugando” y “en serio”, y la verdad que tendría que quedar excluida de la pantalla que el juego provee, entra perforando esta pantalla como un picotazo. Por esto podemos decir que claramente la justificación de la hipótesis formulada por Ferenczi, presenta un matiz renegatorio que repite la fórmula: “ya lo se..., pero aún así...”, **no por anular esta distancia sino por insistir en justificar esta anulación** esto es, que **si la distancia desaparece, entonces no hay límite**, o más bien, **el límite queda borrado como tal**. Por esto, a su vez, Ferenczi insiste con la afirmación de su hipótesis entre el terror de Arpad por los gallos y su causa: La amenaza de castración por su onanismo. Esta insistencia tiene un valor: **tratar de ubicar un límite donde no lo hay**. Desafortunadamente Ferenczi no puede extraer consecuencias de esta insistencia de su lado. Es posible que para Ferenczi se jugara en esto algo de la transferencia no limitada con Freud en tanto él era paciente y discípulo a la vez, al tiempo que Freud no pudo tampoco maniobrar sobre su propia contratransferencia hacia Ferenczi, y en este sentido, quedaban desdibujados los límites entre la escena analítica y la de la realidad compartida para ambos. Hay que destacar al respecto que Freud a su vez quedaba demandante con relación a sus discípulos en tanto les pedía “un regalo”; y en este marco aparece el caso Arpad.

Hasta aquí si analizamos el valor de la insistencia de Ferenczi respecto de la relación entre el temor de Arpad y la amenaza de castración por su onanismo, podríamos decir que él trata de unir lo que Arpad separa. En este sentido, trata de armar una cabeza, podríamos decir un Totem, ahí donde

Arpad intenta derribarlo. Un dato que aporta Ferenczi que concurre con esta afirmación son las siguientes preguntas que hace Arpad a su vecina: "*Dime, ¿por qué muere la gente?*". (Respuesta: Porque envejecen y se cansan). "*¡Hm! ¿Así que mi abuela también era vieja? ¡No! Ella no era vieja y sin embargo se murió. Oh, si hay un Dios ¿por qué siempre deja que me caiga y por qué la gente tiene que morir? Entonces empezó a interesarse por ángeles y almas, se le explicó que sólo eran cuentos de hadas. Ante esta respuesta se puso rígido de miedo y dijo: "¡No! ¡Eso no es cierto! Hay ángeles. He visto uno que lleva los niños muertos al cielo". Entonces preguntó horrorizado: "¿Por qué mueren los niños?". "¿Cuánto puede vivir uno?". Sólo con gran dificultad se calmó.*"³⁶ Nuevamente aquí Ferenczi sitúa estas preguntas producidas por la angustia de castración. Trata de sostener esta hipótesis remitiéndonos a una escena ocurrida ese mismo día cuando la mucama en esa misma jornada al levantar sus sábanas lo encontró tocándose el pene y lo amenazó con cortárselo. De esto deduce que el odio de Arpad por el gallo es que éste había pretendido hacer con su pene efectivamente lo que los adultos habían amenazado con hacerle; y el temor por ese "*animal sexual*" "*que se atrevía a hacer todo lo que le aterrorizaba*";³⁷ y, siguiendo en esta línea, Ferenczi sostiene que los castigos que se infligía Arpad hacia sí mismo se debían al onanismo y sus fantasías sádicas.

Por lo desarrollado hasta el momento -siguiendo la observación de Ferenczi-, no se trataría de un juego sino más bien de un ritual que impide la posibilidad de que el juego se instale en cuanto tal. Esto denota que algo no se logra en la operación de metaforización que el juego vehiculiza, me refiero específicamente a la dimensión del "como si". De modo tal que esto -por lo que es tomado Arpad-, no termina de separarse de su cuerpo. Ferenczi en una nota a pie de página -posterior a la publicación de Totem y Tabú de Freud donde en referencia al artículo mencionado-, dice que Freud califica a Arpad de un caso raro de totemismo positivo, sin embargo no extrae ninguna consecuencia de esto. Si el Totem se caracteriza por operar con sello negativo, por representar al animal muerto y en este sentido su función metafórica consiste en que se erige como sostén del sistema de prohibiciones, el totemismo positivo debiera haberlo referenciado a la relación con la renegación frente a la prohibición, que por otro lado, refiere respecto de rasgos de carácter de Arpad cuando señala que no acepta prohibiciones al punto tal que los padres acceden a comprarle una gallina pero irrompible. ¿Cómo queda instalada la prohibición sino de manera renegatoria? A su vez, para Ferenczi, es el *animal sexual* el que puede efectivizar la amenaza y no el padre.

"Para completar el cuadro, por así decir, más tarde comenzó a ocuparse grandemente con pensamientos religiosos. Viejos judíos barbudos lo llenaban de una mezcla de respeto y temor. Rogaba a su madre que invitase a esos mendigos a su casa. Sin embargo cuando realmente uno vino, se escondía y lo miraba a una distancia respetable; cuando uno de ellos se iba, el niño dejó que su cabeza colgase hacia abajo y dijo: "Ahora

36 Ferenczi, Sandor: *Ibíd.*

37 Ferenczi, Sandor: *Ibíd.*

*soy un ave mendiga". Los judíos viejos le interesaban, decía, porque vienen "de Dios" (del templo)."*³⁸

Ferenczi concluye su exposición situando el siguiente dicho que el niño le dijo a una vecina: *"Un día [...] me casaré con usted, y con su hermana, con mis tres primas y la cocinera; no, en lugar de la cocinera, prefiero a mi madre."* [...] **"Evidentemente quería ser un verdadero "gallo en el gallinero"**.³⁹ [Las negritas son mías] Al respecto cabe señalar una observación de George Steiner; él dice que: *"Como otros glosarios indoeuropeos, el alemán es pródigo en su identificación de la penetración sexual masculina con el picoteo de los pájaros (en inglés, pecker, en francés, becqueter). En alemán, esta equivalencia va más lejos. El acceso sexual es literalmente "pajarear". El alemán parece ocupar un acorde capital en la gama de los sonidos que abarca desde la fornicario latina hasta el francés foutre, el italiano fottare, el inglés fucking. (¿Qué pasa con esa f?). El alemán vögeln está lleno de picos y garras."*⁴⁰

3

Comentarios sobre Arpad.

Algunos elementos que presentifica Arpad, están en relación a determinados elementos tales como **el disfraz, los límites, el papá, los animales y el juego.**

Si pensamos que **la niñez**, es **uno de los nombres** que toman **los deseos incestuosos**;⁴¹ la práctica con niños se constituye como lugar privilegiado para que los analistas *"ubiquen allí la validación o confirmación de las teorías que los sostienen en relación a sus deseos. Quiero decir que el orden del gallinero nos concierne tanto como a Arpad."*⁴² En este sentido, Arpad, nos lleva a reflexionar sobre el lugar de **la amnesia infantil, el complejo de castración, la latencia, la pubertad y el parricidio.**

La relación que se establece entre pubertad y parricidio, sitúa la posición de **par supuesto con el padre.** Ahora, si este supuesto fracasa, el padre nunca llegará a ser un par en tanto no lo fue.

La latencia (prepubertad) está caracterizada por la relación de pares, *"que transcurre bajo una mirada que en la pubertad se transformará en voz"*.⁴³ Si esta **mirada que soportan los adultos, entrara en contacto con los chicos, el juego queda trabado, traba la posibilidad del chico de seguir jugando.**

38 Ferenczi, Sandor: *Ibídem*.

39 Ferenczi, Sandor: *Ibídem*.

40 Steiner, George: "Los idiomas de Eros", en *Los libros que nunca he escrito*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Ediciones Siruela, Primera edición, Argentina 2008. pp. 91-92

41 Fukelman, Jorge: "A propósito de Arpad. Encuentro con animales", en *Conjetural Revista Psicoanalítica* N° 5, Sitio, Bs. As., 1984, p. 17.

42 Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 17.

43 Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 18.

El juego anterior al período de latencia, (amnesia infantil) no es un juego entre pares sino **"con pequeñas cositas en las que, y alrededor de las cuales, se irá plasmando el disfraz que el significante obliga. Dicho de otro modo, cuando Lacan festeja la metáfora "el gato hace guau-guau y el perro hace miau-miau, nos permite evocar la máscara."**⁴⁴

En cuanto a Arpad, cabe preguntarnos **si está jugando o es el juguete de un juego, es decir, si quedó preso del orden del gallinero. ¿Juega o está preso en un mito de adultos?**

Hay una observación que sitúa Ferenczi, -sobre la cual no extrae consecuencias-, pero sitúa que Arpad en la casa **"¿juega?"** con animales. Si esto fuera así, toda la observación que hace sobre el Totemismo no tendría sentido, pero Ferenczi, más bien describe un momento en el que **la distancia entre juego y "en serio", parecen anularse ya que si es "en serio" no es juego.**

Un dato antropológico sumamente importante se debe **al pasaje del matriarcado al patriarcado y, cómo varían el tipo de pinturas.** Las pinturas de predominio masculino coinciden con la aparición de las máscaras y de la representación de la creación. Esta relación entre las máscaras y la representación establece el orden de una presencia y una ausencia, la representación de algo que ya no está, salvo representado. Con lo cual el estatuto de la representación sitúa la presencia sobre el fondo de la ausencia, esto hace a la significación.⁴⁵

En los juegos infantiles, encontramos una particularidad de presentación del significante bajo la forma de personajes, conforman personajes: personas, animales, etc. Es por esto que Fukelman sitúa que: **"Si un chico juega sólo con agua, no nos vamos a quedar tranquilos hasta que este jugar con agua pase a personificar algo, o a inscribirse en una relación entre personajes. El problema de Arpad se manifiesta en un juego que aparece como ilimitado."**⁴⁶ [las negritas son mías] Cuando Ferenczi se encuentra con Arpad, se encuentra con que había pasado el tiempo suficiente como para que los padres del niño, aceptaran que se trataba de jugar. Pero cuando Arpad se dirige a Ferenczi como a un par ("me regalás eso"), esta ubicación no es aceptada por Ferenczi. Este hecho nos llevaría a reflexionar acerca de **las imágenes circulantes en la latencia o prepubertad, no sólo respecto de su estatuto, sino sobre la dimensión de representación, la relación con el Otro, el reconocimiento y la mirada.** Nos llevaría a la pregunta de **cómo se sostiene el juego en la niñez, en la latencia, y qué sucede si quienes representan al Otro no reconocen al juego como tal, es decir, no pueden verlo.**

Si el juego no es de verdad, es decir, es una barrera **frente a la Verdad,** implica **un orden interno y una defensa frente a la falta.**

44 Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 18.

45 Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 19.

46 Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 19.

Defensa necesaria, hasta que no se produzca el movimiento lógico que conocemos como pubertad.

Si el juego no es reconocido como tal, el niño queda ubicado en un lugar de omnipotencia en relación al deseo parental.⁴⁷ Desde esta perspectiva, afirmamos que **el juego es sostenido desde la relación de los padres con su propia falta.** Por lo tanto, **es ésta relación la que posibilita o no que el límite a la omnipotencia se constituya o no.** *"Un modo de plantearlo sería decir: **donde los padres faltan a su palabra** (y su palabra implica **esta relación con la historia**), **los chicos se ponen en cuerpo.**"*⁴⁸ [Las negritas son mías]

La posibilidad como analistas en la práctica con niños, ubicaría nuestro trabajo en torno a la posibilidad de que **aquello que parecía no ser de juego, es decir, ser objeto para los padres-, sea reubicado como juego, sea mediatizado por la pantalla del juego.** Esto permitiría **pasar del juego a solas al juego con pares.** El juego con pares plantearía un pasaje, una distancia y **una heterogeneidad entre el sujeto y el objeto; éste es el movimiento de la castración.**⁴⁹

Cuando Arpad vuelve a los tres años y medió, **no habla más que el idioma del gallinero y parece implicar a toda la familia en esta empresa.** A su vez, podríamos decir, que el juego que implica a la familia, consistiría **en jugar a que los animales hablan y no que Arpad habla como los animales, sino que éstos pueden hablar.**

Si situamos en un plano general los juegos infantiles en distintos momentos, podríamos decir que primero los niños juegan con cositas y **"el campo delimitado por este juego es la máscara que incluye al jugador en un universo humanizado.** Por otra parte, **este campo de juego es un campo sustraído a la omnipotencia simbólica de la madre.**

Si al chico no se le reconoce el despliegue de este campo pasa como imagen real a ser un juguete de la madre. De todos modos, esto queda modificado en relación al punto que **no es nominable por la madre, el "¿qué es esto?" frente a la erección, no tiene respuesta.**⁵⁰ [Las negritas son mías]

Aquí nos encontramos que de acuerdo a cómo la madre responda frente a este **punto de no respuesta, ante la erección,** se posibilitará para el **niño la salida o no de la omnipotencia materna en la que podría quedar atrapado.** Con esto, quiero decir que si **lo que no puede aparecer en el juego es introducido por la mirada del Otro, el niño queda imposibilitado en poder continuar jugando, queda preso y es presa del mito familiar.**

47 Fukelman, Jorge: *Ibídem*.

48 Fukelman, Jorge: "El niño y el psicoanálisis". Vertex, Revista Argentina de Psiquiatría, N° 5, Buenos Aires, Editorial Pólemos. S.A., Septiembre/Octubre/Noviembre 1991, p. 191.

49 Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 191.

50 Fukelman, Jorge: "A propósito de Arpad. Encuentro con animales", en *Conjetural Revista Psicoanalítica* N° 5, Sitio, Bs. As., 1984, p. 19.

Aquí, la fobia es una salida estructural -diferencio la fobia en cuanto a la posibilidad de constituir una pantalla con el juego-, y que el juego pueda hacer pantalla ante este "síntoma primario de defensa". **La dificultad se produciría cuando el juego no queda reconocido como tal y esta mirada perfora la pantalla que el juego establece.**

"Luego, aquello que no puede aparecer en el juego (y el complejo de castración no habla de otra cosa) produce relaciones imaginarias que se juegan con pares.

Abreviando: una cosa es que un chico juegue con gallitos y además sea el pollito de mamá, y otra cosa es que sea el pollito porque no juega."⁵¹[Las negritas son mías]

Fukelman situaba en este artículo que un juego no reconocido por la familia en Arpad -al menos parcialmente-, es, jugar a que *"los animales hablan, no que él habla como los animales sino que éstos pueden hablar."*⁵² En esta línea, cuando Ferenczi rechaza el lugar en el que Arpad lo ubica cuando le pide que le regale el gallo de bronce, Ferenczi no acepta el lugar de par, esto es, ubicarse como otro niño. Esto tiene su importancia porque si nos referimos a la relación que se plantea entre pubertad y parricidio, tendríamos que decir que *"el parricidio conlleva la posición de par supuesto con el padre. Es a partir del fracaso de este supuesto que el padre nunca puede ser un par porque nunca lo fue. La latencia, la prepubertad, se caracteriza por la relación de pares, relación que transcurre bajo una mirada que en la pubertad se transformará en voz."*⁵³

En Austria, una forma que *"asume el espíritu del grano es la del gallo"*⁵⁴ y, los adultos advierten a los niños que *"no se alejen por entre las mieses, pues el gallo del grano está allí y les sacaría los ojos a picotazos"*⁵⁵

Frazer comenta en *La rama Dorada*⁵⁶, que en ciertas regiones de Alemania, Hungría, Polonia y, Picardía, *"los segadores ponen un gallo vivo en la última mies que va a ser cortada, lo persiguen por el campo o lo entierran hasta el cuello en el suelo, y después lo decapitan con una hoz o guadaña."*⁵⁷ Si bien respecto de Arpad, *"desconocemos el valor que tenía para los padres el mito del espíritu del grano, el sacrificio ritual, o los significantes del gallo, etc."*⁵⁸ Sin embargo, por el relato de Ferenczi, reconocemos que Arpad conformó la siguiente equivalencia: **pollo – pene** y en esta equivalencia, el pene real fue confirmado como *"en juego"* de este modo Arpad pasa **de jugador a juguete.**

⁵¹ Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 19.

⁵² Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 19.

⁵³ Fukelman, Jorge: *Ibídem*, pp. 17-18.

⁵⁴ Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 18.

⁵⁵ Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 18.

⁵⁶ Frazer, J. G.: "La rama dorada", Editorial F.C.E., 1951, pp. 494 - 495.

⁵⁷ Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 18.

⁵⁸ Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 20.

*Esta equivalencia **pene – pollo – Arpad** es la que va desgranándose y/o deslindándose en los juegos subsiguientes, y que Ferenczi no deja de relatar.”⁵⁹ [Las negritas son mías]*

Podríamos aproximar que el juego no reconocido -en este caso- es el juego **del desgrane** y, si atendemos a su matiz sexual, el gallito se come el choclo. Al respecto no podemos dejar de ubicar esta correlación -señalada por Fukelman-, con relación a la serie que se establece entre los juegos de la infancia y la posición postpuberal vinculada al parricidio. En este sentido el matiz sexual de este juego no reconocido -en el cual Arpad queda tomado por el espíritu del grano-, y, lo que no es de jugando -ser comido por el gallo-, retornaría pospubertad constituyéndose como síntoma. En este punto resultaría paradigmático el análisis que hace Helene Deutsch de un caso de **fobia a las gallinas**⁶⁰, en el cual un joven de veinte años la consulta y en el curso de ese análisis vuelve al episodio de su infancia respecto de la fobia a las gallinas donde, se ubica ahí el episodio de abuso por parte de su hermano mayor quien cuando el paciente tenía siete años y estaba jugando de cuclillas “saltó sobre él desde atrás, lo aferró por la cintura y gritó: **“Yo soy el gallo y tú eres la gallina”**. Se trataba claramente de **un ataque sexual en broma del hermano**, que terminó en una pelea dado que nuestro pequeño amigo rehusaba terminantemente ser una gallina. De todas formas, tuvo que ceder ante la fuerza del hermano mayor, que **continuó aferrándolo en la misma posición hasta el momento en que, presa de la ira, exclamó: “¡No quiero ser una gallina!”**.”⁶¹ [Las negritas son mías]

No voy a desarrollar un análisis al respecto, simplemente quiero señalar la siguiente reflexión. Si **el juego** se presenta como **pantalla ante lo que va en serio**, ante **lo que es de Verdad**, en Arpad -y en el caso de Helene Deutsch- la pantalla del juego queda perforada, lo cual nos lleva a reflexionar acerca de que **el juego** ubica **la problemática del límite en la infancia** para que el niño quede constituido como sujeto **en y por el juego**.⁶²

El límite, atañe a una zona que se corresponde **con los deseos incestuosos**, y en este sentido, podemos decir que todo **límite que se ubica en la infancia en la constitución del sujeto**, se sostiene en la **prohibición del incesto** en tanto **la infancia se sostiene en los deseos incestuosos que quedan fuera de juego**.

Ese **límite separa la escena de la infancia de lo que no lo es**, es decir, de aquello que **conciernen a los adultos** y el juego **como la contratara de la Verdad** presentifica al límite como aquello que atañe a la

⁵⁹ Fukelman, Jorge: *Ibídem*, p. 20.

⁶⁰ Se puede consultar el análisis posterior que Arpad efectúa con Helene Deutsch en el artículo de esta analista, “Un caso de fobia a las gallinas”, en *Conjetural Revista Psicoanalítica* Nº 23, Ediciones Sitio, Buenos Aires, 1991.

⁶¹ Deutsch, Helene: “Un caso de fobia a las gallinas”, en *Conjetural Revista Psicoanalítica* Nº 23, Ediciones Sitio, Buenos Aires, 1991.

⁶² Pero además, en el caso de Helene Deutsch se aprecia la correlación entre el juego perforado en la infancia y la constitución del síntoma pospubertad.

prohibición del incesto que no se subsume únicamente al Edipo, sino también a la problemática respecto del parricidio, el Totem y el objeto Tabú.

Cuando Ferenczi llama al gallo de Arpad, **animal sexual**, sitúa la **identificación de Arpad con el animal** y, en este sentido, **Arpad se identifica al objeto Tabú (Totemismo positivo)**; que **se diferencia del objeto de la fobia infantil (Totemismo negativo)** donde -al menos uno de los sentidos- **es el llamado al padre para que no desfallezca en su función respecto de la separación**, es decir, en cuanto ejercer la **separación de la omnipotencia materna**. En este sentido, el **Totemismo positivo** no sería la contrapartida del **Totemismo negativo** ya que **en el primero** lo que aparece **en cuestión es el límite mismo** y con esto **la renegación de la operación de castración**, en cambio en el **totemismo negativo es un llamado al corte**.

Volviendo a Arpad, la **identificación con el objeto tabú** (las gallinas) lo circunscribe en torno **a la ambivalencia** y **no al temor como en la fobia**. A Freud esto le abre una pregunta ya que si bien establece una correlación entre el **Totem y el padre**, **no transfiere la ambivalencia a un animal sobre el que surge el Totem sino que se enmarca la ambivalencia misma**. **De modo tal que se elimina la distancia entre la verdad y lo que está en juego**, entre la **ficcionalidad que el juego instala como pantalla de la realidad** (en el doble sentido del genitivo) en tanto permite el **"de jugando"** en lugar del **"de verdad"**.

Ahora, la pregunta que podemos hacernos es acerca de la causa de esta identificación y, acerca de **¿qué posibilita que el sujeto quede identificado al Totem?**

Freud establece una articulación de esto entorno a la pregunta sobre **¿qué es un padre?**

Y en el origen instala un mito, una operación extraña sostenida desde un proto-padre que no es un padre.

De este modo la idea mítica de que un padre, es un padre o debe ser un padre, lleva necesariamente a la declinación de la figura parental porque la operación que lo sostiene como padre es una operación donde **en el inicio (proto-padre) y en el final (Totem) un padre no es un padre**. Por lo tanto, una primera conclusión es que el resto, el resultado de la operación que el mito instala y que finaliza en la constitución de un Totem se produce como consecuencia de **dos operaciones, el asesinato y el banquete Totémico**. Esto lleva a que ordene bajo la legalidad de una ley (Prohibición del incesto y prohibición del canibalismo), **al padre como nombre, como nombre impar**. Este nombre impar que es el padre, en el principio es agente de una exclusión radical de verificación de la alteridad de la relación sexual por parte del conjunto de pares. El acto en cuestión atañe al asesinato del Ur Vater (proto-padre) y al final de esa búsqueda de paridad, se resuelve con una nueva imparidad (Padre como nombre), en consecuencia no hay paridad posible.

Una consecuencia de esto con respecto al juego es que **dentro del juego** se establece **una paridad posible** sostenida desde **una imparidad exterior**. El jefe muerto, asesinado y su retorno como padre muerto, marcan momentos de constitución del jugar. Si tenemos **protopadre (imparidad) – asesinato (paridad) – banquete totémico y Totem (imparidad)**, hay aquí tres tiempos constitutivos respecto de la constitución de la ley. Ahora, si en el juego decíamos que el niño juega primero con **cositas (imparidad)**, luego en **la latencia prepuberal se establece el juego de pares (paridad)**, **la pubertad y los juegos puberales (nueva imparidad)** presentan un vuelta sobre el parricidio y una relación distinta con la palabra en términos de las consecuencias y responsabilidad de la relación que se establece **entre palabra-cuerpo (sexualidad)**; otra manera de decirlo es que los **juegos puberales van en serio**.⁶³

¿Qué sentido extrae Freud respecto de estos dos momentos: Asesinato del Ur Vater y el retorno del padre muerto?

El asesinato del Ur Vater para Freud tiene dos momentos: **Asesinato y comida Totémica**. Recién con la asimilación que se produce en el banquete Totémico el Ur Vater se constituye como padre muerto pero es necesario luego la constitución del Totem. El Totem constituye la conclusión de esta operación del padre muerto y su retorno. Desde esta perspectiva, la identificación se produce con la operación de asimilación en el banquete totémico y no con la identificación al Totem, ya que la identificación al padre muerto resulta vía inscripción de una marca que el Totem representa y presentifica.

Entonces podemos decir que si el asesinato sitúa el momento de la paridad, **en el juego infantil algo de la paridad es lo que posibilita el juego** (en el doble sentido de la expresión) con un niño. Por lo tanto, podemos afirmar, haciendo referencia a *Totem y Tabú*, que venimos de una imparidad, entramos al juego desde una imparidad (juego con cositas), nos constituimos en el juego con una paridad (juego de pares – latencia prepuberal) y salimos del juego con una imparidad distinta de aquella de la cual venimos (juegos puberales).

La imparidad por medio de la cual salimos posibilita la constitución del **lazo social** y la constitución de la neurosis como aquello que Freud nos enseñó como neurosis infantil. Por esto, **el nombre del padre** como **nueva imparidad**, la operación que posibilita en relación al todos, en relación a los pares, es la posibilidad de participar, estar incluidos, en el lazo social sin perder la individualidad (imparidad).

El problema que Arpad nos trae, es que si **el límite entre “lo serio” y “de jugando”** queda **indeterminado**, es decir, lo serio quedara dentro del juego, **no habría posibilidad de salir de la imparidad inicial** y es **desde ahí**, que la **identificación es al Totem** al quedar -al menos **en suspenso**- la operación de asimilación del **banquete totémico**. Como apreciarán esto

⁶³ Se puede consultar al respecto un artículo de Marta Beisim: “Juegos Puberales”, Revista “La Porteña”, N° 10.

situaría para Arpad –si no se pudiera resolver dentro del juego-, una relación distinta frente a la ley pospubertad ya que **la relación con el padre muerto sería para él de paridad indeterminada.**

Bibliografía

Agamben, Giorgio: "EL LENGUAJE Y LA MUERTE. *Un seminario sobre el lugar de la negatividad*", Editorial Pre-Textos, España, 2003.

Agamben, Giorgio: "Infancia e Historia". Adriana Hidalgo editora. Buenos Aires, 2001 – 2003.

Azouri, Chawki: "HE TRIUNFADO DONDE EL PARANOICO FRACASA" ¿Tiene un padre la teoría?, Ediciones de la Flor, Argentina 1994.

Ferenczi, Sándor: Obras Completas, Psicoanálisis Tomo II, cap.XI. "Un Pequeño Hombre Gallo", Ed. Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1984.

Ferenczi, Sándor: "Un Pequeño Hombre Gallo", en "Sexo y psicoanálisis", Hormé, Bs. As., 1959, págs. 171-8.

Freud, Sigmund: "Tres ensayos de teoría sexual" (1905), en Obras Completas, Volumen VII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1985.

Freud, Sigmund: "Totem y Tabú" (1913), en Obras Completas, Volumen XIII, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1985.

Freud, Sigmund: "Apéndice C. Palabra y cosa", Volumen XIV, en Obras Completas, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1988.

Freud Sigmund, Sandor Ferenczi: "Correspondence 1908 – 1914, Carta 268 Fer", 18-I-12, y "Carta 275 F", 1-II-12, ob. Cit., págs. 349 y 359.

Fukelman, Jorge: "Sonidos: Juegos", en "Revista Fort-da Nº 5", Junio 2002, en: www.fort-da.org/fort-da5.htm.

Fukelman, Jorge: "A propósito de Arpad. Encuentro con animales", *Conjetural Nº5*, Ediciones Sitio, Bs. As., 1984.

Un p-acto para vivir

Andrea Gonzalez

E-mail: andrea.ecba@live.com

"Por una parte el padre castra, por la otra, esa castración misma permite apropiarse de la lengua: en efecto, gracias a su operación, el ser hablante hereda un nombre que lo hace sujeto de sus propias frases..."⁶⁴

Gerard, Pommier

I

*"Ante semejante locura, las personas razonables decidieron no volver a hablar."*⁶⁵

Tenía 10 años, sus padres se habían separado hacía muy poco. No sabía bien por qué, pero notaba en su casa, cierta tranquilidad que no estaba acostumbrada a vivir, ya que los gritos y los golpes entre ellos, eran la forma de comunicarse.

Recuerda que, *temerosa*, **esperaba** a su padre, que vendría a buscarla para ir de visita al zoológico. Nunca llegó.

Preguntó una sola vez a su madre, ¿qué le había pasado? y ésta le contestó que no sabía.

Diecinueve años después refiere en su análisis, *"ella no contestó nada y yo, me quedé esperando."*

Su adolescencia transcurrió entre un secundario privado -del que su madre le reprocharía que "debía estudiar" ya que ha ella le constaba mucho pagar-, y un taller de costura que su madre tenía con su abuela -lugar que tenía destinado como *"trabajar por el deber de ayudar"*. De eso señalaba, *"yo tengo la obligación de trabajar para ellas"*.

En esos silencios de costuras estragantes -que se rompían solo para las críticas-, sin amigos, sin lazo, a los 18 años sale por primera vez a bailar. De su primer encuentro amoroso dice *"haber sido la mujer más feliz del mundo"* por espacio de dos meses, hasta que su príncipe le anuncia que tenía que dejarla porque sería papá; pero al mismo tiempo, éste le pide que lo **espere** ya que regresaría a buscarla.

64 Pommier, Gerard: "Nacimiento y renacimiento de la escritura", Ed. Nueva Visión, Bs. As., 1996, p. 316.

65 Blanchot, Maurice: "La última palabra", en *Tiempo después, precedido por La eterna reiteración*, Ed. Arena Libros S.L., España, 2003, p. 47.

Otra vez **esperar**, una marca en el drama de su historia.

Luego conoce a su actual marido y habiendo hallado la llave para su libertad se casa un año después. Recuerda que veinte días antes de su casamiento su primer novio regresa a buscarla y ella rechaza su propuesta.

"Yo en ese momento no le creí. ¿Cómo iba a dejar todo? Hoy sé que equivoqué mi decisión, yo solo me quería ir... de casa."

Deja su carrera de abogacía cuando queda embarazada, **-mi carrera era mi pasión-**.

El acta de matrimonio necesitaría un paso previo, había que hallar a su padre para que firmara el consentimiento matrimonial.

Su madre otra vez no responde, entonces decide buscarlo por sus propios medios.

Encuentra a su padre luego de nueve años deteriorado por el alcohol, quien la desconoce y concluye diciéndole que si realmente él era su padre no podría **esperar nada de él**.

II

*"El sujeto, para se/pararse del significante bajo el cual sucumbe por la operación de alineación ataca a la cadena en su punto de intervalo. En ese intervalo, va a ubicar su por propia carencia, bajo la forma de la carencia que produciría en el Otro su propia desaparición"*⁶⁶

-Cuando mi papá se fue se vino todo abajo-

Un intento de amarre, tres meses de quejas y renunciadas. Los excesos de trabajo, las discusiones con su madre, con su abuela, con su esposo. Repetía una y otra vez, *"no sé que quieren, siempre piden más, nunca les alcanza. Mi hermana no se ocupa de nada, ella vive su vida. En cambio yo, siempre corriendo, siempre tengo que poder, siempre ocupándome de todo y de todos, no puedo dejar de trabajar, no alcanza el dinero."*

Intervenciones fallidas a modo de pregunta que solo conseguían dis-parar un discurso sin corte, sin barradura.

Había comenzado a caerse, literalmente terminaba en el piso, había parado de correr a costa de su desvanecimiento.

Consultas al neurólogo, derivación a psiquiatría, aparición de la urgencia.

Una primera internación funcionó como recorte a la pura presencia.

⁶⁶ Lacan, Jacques: "POSICIÓN DEL INCONSCIENTE, En el Congreso de Bonneval reanudada desde 1960 en 1964", en *Escritos 2*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 1987.

Insiste en la clínica para su externación, era y no era para ella, pero suponía que ella sola podía manejarlo. Regresa a su casa convencida que nadie cuidaría mejor que ella a su hijo y que no podía estar lejos de él.

Se intentaron distintas estrategias de tratamiento, con las que nunca acordaba, se deslizaban transferencias de amorosas a estragantes.

Secuencias de frases al estilo:

- *"Quiero dejar la medicación porque estoy engordando".*
- *"Si Ud., no puede seguir atendiéndome me avisa y busco a -Otro-".*
- *"Quiero dejar la medicación porque quiero quedar embarazada, siento que es lo único que quiero en la vida".*
- *"Ya no puedo venir a tratamiento, no tengo tiempo para trabajar".*

Impulsiones, un equipo tratando de escribir, tratando de armar una Pared, (Padre), para que se produzca una marca, una huella que habilite una cadena.

III

*"En la constitución del sujeto, se pone en juego, ya sea en la estructura formal o en el campo semántico creado por las metáforas que introducen esa estructura, alguna forma de suicidio- como advenimiento del sujeto"*⁶⁷

¿La muerte, puede elegirse? Elegir la muerte, no digo perder la vida.⁶⁸

Caídas del cuerpo, ausencia de palabras.

Un comienzo discursivo, esbozo de diferencias.

- *"Todos me piden a mi porque saben que yo puedo, pero no puedo más, estoy cansada, estoy sola y nadie me ayuda. Nadie me reconoce...nada".*
- *"Quiero desaparecer, quiero dormir, estoy cansada, no soporto más".*

Otra vez las impulsiones, los excesos de pastillas, los riesgos. Desapariciones temporales del tratamiento. Luego llegaron los cortes, marcas en el cuerpo, llamados a Otro que no respondía.

67 Jinkins, Jorge: "El suicidio pasión de ser", *Conjetural N° 10*, Ediciones Sitio, Bs. As., 1986, p. 27.

68 Jinkins, Jorge: Op. cit., p., 28.

Después las sombras. Esas que le ordenaban matarse para parar, intento de transmisión de un malestar del que su familia no creía.

- *"Los pensamientos se me ponen en la cabeza, las sombras me dicen que tengo que desaparecer, de esa manera ya no me harán daño".*

- *"Parecía que el alma se me levantaba".*

- *"Hay lugares en los que no quiero estar".*

Ya no quiere que le digan lo que tiene que hacer, ella sabe.

Abandono de la medicación, nueva internación.

IV

"Una cadencia, es una sucesión regular o medida de sonidos o de movimientos.

*En italiano cadenza, significa, caída"*⁶⁹

Un retorno con interpelación a la analista.

- *"Ud., me abandonó se fue de vacaciones".*

- *"Quiero volver a empezar, me quedo con la Dra. y con Ud., no voy a volver a abandonar la medicación, ni el tratamiento".*

Cuenta que su madre se había caído, que estuvo internada mucho tiempo y mientras la cuidaba había tenido *tiempo para pensar*.

Quería saber cómo se hacía para poner límites y para decir lo que no le gustaba.

Allí, en los vaivenes de las quejas, de su esposo, de su madre, de su hermana, escucha que *tiene miedo a salir sola*.

- *"Yo acompaño a mi esposo al fútbol, él se va al gimnasio cuando quiere y yo le pedí que me acompañe a un recital y me dijo que no tenía ganas".*

Se le pregunta porqué no buscaba a otra persona para que la acompañe.

Responde: *"Doctora Ud., está loca, no tengo amigos y no me gusta salir sola".*

Se ausenta dos sesiones.

Regresa contando que volvió a caerse, pero esta vez, ubica que empezó a pasar, cuando tuvo que llevar al hospital a su madre porque había

69 Diccionario del uso español actual, Editorial SM, España, 2000.

descubierto que ésta había ingerido una sobredosis de tranquilizantes; *"Yo se de eso, no me puede engañar"*.

- *"Estaba hablando con la médica en el hospital y me desmayé- terminamos las dos internadas"*.

Cuando todo parecía que advendría el eterno retorno de lo igual, señala.

- *"Mi marido me regaló la plata para ver a los Auténticos Decadentes y me va a acompañar pero ahora no se si quiero ir"*.

Se interviene diciendo que tendrá que decidir entre VER SU DECADENCIA O ESCUCHAR LA CADENCIA DE ESA BANDA.

Luego, diría que, decide ir, que iría a comprar las entradas porque ese grupo le gusta pero que LA CANCIÓN QUE LA RE-PRESENTA SE LLAMA **UN PACTO PARA VIVIR**. (Bersuit).

Se la invita para la próxima sesión hablar de ELLO.

Hasta Aquí.

Cuando un aleteo no anticipa un despegue...

Andrea Gonzalez
E-mail: andrea.ecba@live.com

"El espacio no es idea, el espacio es algo que tiene cierta relación, no con la mente, sino con el ojo...."

Jacques Lacan
Sem. 10. clase 22/5/63

Se escuchan ruidos, fuertes ruidos, gritos, llantos y de repente... golpes en la puerta del consultorio, como si no existiera diferencia entre pasillo y consultorio, sin esperar la invitación a entrar, irrumpen dos niños en el consultorio; luego de un rato, una señora con un bebé en brazos -que a los gritos pregonaba el nombre de sus hijos y pedía disculpas porque estos no le hacían caso-, mientras los niños desarmaban cajas y repartían juguetes por el consultorio, la señora se quejaba del psiquiatra que atendía a su hijo y me indicaba porque no le había dado la medicación que el profesional había prescrito. ¡VAMOS D-ESPACIO! reacciona la analista a poco del colapso.

¿Quién es el niño al que tengo que atender? La madre lo señala sin nombrarlo. Continúa la terapeuta tratando de reponerse, y dice: ¡El resto afuera!

Sugiero al niño que se quede allí jugando, acompaño a la señora a la sala de espera, realizo indicaciones a modo de ordenar la entrada a la clínica y el lugar de espera hasta el momento de ser llamados, y la necesidad de dirigirse al médico correspondiente para consultar por la medicación.

Como podrán anticipar ninguna de estas indicaciones tuvieron algún efecto hasta pasado varios meses de tratamiento del niño.

Cuando vuelvo al consultorio casi no encuentro al niño ya que estaba tirado debajo del escritorio y encima suyo a modo de cobija una pila de juguetes. Le pregunto donde estaba y se asoma, le pregunto su nombre y con voz enérgica le digo lo que haríamos primero: ORDENAR LOS JUGUETES EN SUS CAJAS; y continúo diciendo ¡con esta mezcla! ¿cómo podemos elegir algún juego?

El niño se calma, toma un revolver de la caja apunta a mi cabeza y dice que me va a pegar un tiro, a esa altura -como la inquieta era la analista-, ésta pregunta ¿y este juego, cuál es?, contesta que le gustan las armas, que le pegaron un tiro en un dedo y se la tuvo que aguantar...

Las sesiones siguientes tomaron este carácter, agarrar revólveres, querer matarme con frases como *te voy a cagar.... a tiros*; hasta que le digo que no quiero más morirme, pide jugar al ajedrez (juego del que desconoce las reglas), pero insiste en decir **jaque mate** con todas las piezas. Luego, pide jugar a las escondidas, le sugiero que escondamos a los juguetes, no acepta, toma las cartas y las reparte cara arriba, selecciona los números más altos para él y los más bajos para mí. Los dos participantes bajan una carta al mismo tiempo y ganaba la carta más alta. Cuando confirma que había ganado, suspende su mirada y comienza a aletear, ¿era ese movimiento una expresión de alegría, era ese ausentarse un intento de constituirse?

A partir de aquí las sesiones eran juegos de repartos de cartas altas y bajas. A la vista distintas cartas y trampas, ganador y aleteo en un juego de repetición.

Un día señalo que estaba cansada de perder, que jugáramos a otro juego, ya que lo había descubierto, él me hacía trampa y esto no me gustaba.

Y cada cual, cada cual, que atienda su juego, al don, al don...

"Juego cuya apuesta, al suprimir aquello que separa a la suerte de la mala suerte, consiste en volver a lanzar incesantemente la pluralidad. Jugar, entonces, es jugar *contra* la suerte y la mala suerte -la lógica binaria...- *a favor* de la pluralidad del juego. Pero ¿jugar? Si, jugar, incluso aunque no puedas. Jugar es desear, desear sin deseo y, ya, desear jugar."

Maurice Blanchot

Las escaleras ya no resonaban en la sala de espera, allí estaba, un niño, esperando ser llamado.

Se trabajó con la mamá algunos aspectos como la necesidad de sostenimiento del tratamiento psiquiátrico del niño y su reinserción escolar, también se le sugirió que pensara en la posibilidad de un tratamiento psicoterapéutico personal.

Llegó la era de los modelados, se armaban muñecos de plastilina y masa a los que llamábamos Don Nadie. Se caían, se les salían los brazos, el niño protestaba porque se mezclaba la masa, la revoleaba por el aire cuando no salía alguna forma y un día tomo una pistola y comenzó a matar a todos los Don Nadie desarticulados. Quedó todo tan destrozado que a esa altura sólo se podría nombrar el modelado como restos. Se enoja dice que no sirve nada y toma una caja que había traído y me dice que allí había una gema preciosa.

Espero mirando la caja y cuando la abre como con cierto suspenso dice: *Tiene cartas Yu Gi Oh de verdad*. Me enseña a jugar y me advierte que esta vez será sin trampa, pero que lo tengo que ayudar a leer los conjuros.

iSeguirán advirtiéndome qué clara tenía las reglas con dichas cartas!; así es que perdí en el intento, cuando advierte que él había ganado vuelve a aletear. La forma era más exacerbada y, además se agregaba un torcimiento de la cabeza. Cuando retorna se calma y lo despido.

Siguen los modelados, la impresión de huellas sobre la masa con distintos objetos, hasta que un día me pide que lo ayude a construir una persona, tomamos pedazos de muñecos rotos y los unimos con masa; pide ayuda para que ni los brazos ni la cabeza se caigan. Cuando terminamos con el muñeco comienza a aletear en forma diferente; sus brazos ya no se agitaban al lado de su cuerpo, sino que sus manos recorrían su cuerpo como si se hubiese enterado en ese momento que lo tenía.

Comenzó la escuela, se reubicó el horario de atención y empezó a trasladar sus hábitos escolares al consultorio, dibuja, escribe su nombre, jugamos al dominó, al ludo, recorta y pega hasta construimos cartas con sus respectivos sobres a los que le colocamos figuras adentro de ellos. Comenta que estos sobres los puede mandar a una tía que vive en el exterior.

Se transitó desde una demanda de espacio, alocada, desenfrenada a la localización de un niño, función de nombre que se abrió paso en los desfiladeros de la diferencia. Ya no es la masa indiferenciada de un cuerpo biológico que no podía parar, que no podía llorar si le molestaba algo, solo patear y gritar.

Un niño que espera ser llamado, que trasmite afecto, que pide, que ya no arrasa, que comienza a decir, esbozo de adivinanzas e historias fantásticas. Un niño **que desea jugar**.

Jorge Fukelman en *La angustia en niños y púberes* refiere que *el juego es el espejo en el cual un sujeto es reconocido como niño*, ¿qué quiero decir? Que hay algo en lo que se constituye la niñez, que precede a la constitución de cualquier niño en particular y que este espacio se construye desde otro lado, empíricamente se construye desde los pares, este espacio, este espejo es el juego, es decir, que si no hubiera este espacio, si no hubiera este espacio lúdico, **no habría niño**. Este espacio lúdico quiere decir que lo que allí se instala es "de jugando". 70

Supervisando este recorrido me advierten ante mi frase -a este niño le hicimos una pared- (haciendo alusión a los profesionales involucrados en este tratamiento) Pared es anagrama de Padre. Otra vez notarán, un padre que no ha sido nombrado por la madre -tal vez, esbozado por el niño-, narrado en algunos momentos en el recorrido de algún juego. Juego que en los niños puede construir la pista de despegue de un sujeto, entonces por qué no, imaginar que a partir de un padre de jugando como DON NADIE, se produzca -al decir de Blanchot-, el "*juego cuya apuesta, al*

70 Fukelman, Jorge: "La angustia en niños y púberes", clase XIV. Parte I, en *La angustia su razón estructural y sus modalidades clínicas*, publicación realizada por el Servicio de Psicopatología del Hospital Gral. de Agudos Dr. José Ramos Mejía, Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Colección Seminarios, Buenos Aires, Septiembre 2001, p., 313.

suprimir aquello que separa a la suerte de la mala suerte, consiste en volver a lanzar incesantemente la pluralidad.”⁷¹

Muchas Gracias.

Psicoanálisis y Política

⁷¹ Blanchot, Maurice: “El paso (no) más allá”, Colección pensamiento Contemporáneo 32, Editorial Piados, 1ª edición, España, 1994, p., 59.

Notas sobre la teoría de Lacan y el objeto del poder. La maleabilidad de las personas

Carlos Faig
cfaig750@gmail.com

Solo unas pocas indicaciones podrá encontrar aquí el lector sobre el concepto de poder en la obra de Lacan, que está muy lejos de haberse centrado en ese término. Las referencias a aquel concepto son escasas y dispersas. Así, podríamos encontrarnos en el caso de que pidiéramos a un sistema teórico que dé cuenta de problemas para los que no fue ideado. Esto ocurrió con el marxismo, cuando se le preguntaba si el lenguaje era o no una superestructura.

Hecha esta salvedad, podemos comenzar por una observación elemental. La fuerza que adjudicamos al poder, su vector de fuerza, se opone a otro vector; no puede pensarse por sí solo y en el aire. No me refiero a una "coyuntura", un equilibrio o un campo de fuerzas, tal como el del campo político. Este otro vector concierne a los grupos humanos, las masas, los ciudadanos. Intentaré situar aquí, y respecto de estos grupos, algo que puede extraerse de la práctica más corriente del psicoanálisis: *la debilidad, la maleabilidad de las personas*. El poder se aplica, se contrapone, conduce o manipula a gente cuya situación es mucho más precaria, en diversos aspectos, de lo que parece a primera vista. Es de este segundo vector, el objeto del poder, del que me ocuparé sobre todo, aunque no exclusivamente, en esta reflexión.

Esta "debilidad", esta situación de precariedad del ser humano, fue tempranamente ubicada por Lacan mediante la cuestión de la prematuración. Su alcance no concluye, por ejemplo, con una mielinización suficiente de las vías de conducción nerviosa. Persiste por siempre. Se ve encubierta por la vida en sociedad. El hombre, se nos repite, es un ser social. La sentencia, nos parece, tiene un revés: comporta una inadvertida sumisión de las personas, una viscosidad lista para usar.

I. Infraestructura. En el análisis social, en los fundamentos de la reflexión sociológica, especialmente bajo la influencia marxista, encontramos dos problemas poco situados y que de cobrar estatuto podrían modificar sustancialmente los planteos:

—Un primer problema atañe a los cuerpos en cuestión. Todo puede ser ideología, todo puede ser historizable; los hombres viven y no trascienden su época. Sin embargo, las zonas erógenas son las mismas que hace diez

mil años atrás, veinte mil. No todo es historia, y todo es ideología salvo las ideas, las marcas que portamos, en sí mismas. Tegumentos y cicatrices conllevan la cuestión del goce –cuestión ajena, hasta el momento y que sepamos, a la reflexión social, política–. Lacan llegó a decir que las ciencias humanas pululan alrededor de ese término, de ese dato, como nubes, condensándose, y sin siquiera sospecharlo;¹

–El lenguaje no puede reducirse a lo social. Incluso, perfectamente al revés, podríamos decir que el lenguaje posibilita la existencia de la sociedad. Sabemos que fue a partir de la interdicción de la pregunta sobre el origen del lenguaje que surgió la lingüística contemporánea. Recordemos, asimismo, el argumento que encontramos en *Introducción a la obra de Marcel Mauss*,² de Lévi-Strauss. Este autor señala una petición de principio que debe evitarse: ¿cómo habrían hecho los hombres para ponerse de acuerdo sobre el significado de las palabras si para eso necesitaban hablar? El lenguaje no puede reducirse a la producción social, a los modos de producción, a la economía, ni siquiera a los intercambios sociales.

El cuerpo. Entre las zonas erógenas (que no pueden flexionar sobre sí) y el lenguaje (que no provee el significante apto para situarnos en un sexo) circula el rechazo del goce. Entre las zonas erógenas y el lenguaje (que son cosas, admitamos, que en principio no tienen mucho que ver entre sí) circula la castración, es decir, lo real. En términos más simples: un objeto empalmado de alguna manera con una zona erógena determina muy diversos niveles de la conducta subjetiva. Se ve por dónde el psicoanálisis despega de la ética tradicional (el goce es otra cosa que el placer; por varios de sus costados es un mal). Y, en cuanto a lo que nos ocupa, se intuye por dónde el status del goce cambia el alcance de la reflexión histórica y sociológica, los análisis sobre el poder.

Veamos a este respecto un párrafo del seminario XVI: “Se nos cuenta (en la obra de Sade) los excesos más extraordinarios ejercidos respecto de víctimas de las que podemos sorprendernos de su increíble supervivencia. Pero ni uno solo de esos excesos deja de ser, no solo comentado, sino fomentado por un orden. Lo más sorprendente es que esto no provoca ninguna revuelta. Pero, después de todo, nosotros también hemos podido constatar por ejemplos históricos que las cosas pueden suceder así. En esas tropillas que han sido empujadas hacia los hornos crematorios no se ha aparentemente jamás visto a alguien ponerse de golpe simplemente a morder el puño del guardián. El juego de la voz halla aquí su pleno registro. (...) Tal es la estructura de esas pulsiones, en la medida en que revelan que un agujero topológico puede por sí solo fijar toda una conducta subjetiva.”³

Alcanzamos así uno de los ejes de la debilidad, la maleabilidad, sobre la que se aplica el poder. Esta extraña relación entre la habitación del cuerpo, la lengua y, para decirlo como Lacan, el ser-para-el-sexo,⁴ vale decir, la no-relación sexual, constituye en cierta forma el “hardware” del hombre, la “infraestructura” de la cuestión. El ser humano, y no Dios, decía Lacan, es un compuesto trinitario. Sobre esta “infraestructura” encontramos montadas a las personas, que son la mira del poder. Y estas personas se las ingenian, con las historias que inventan y con los sueños que sueñan, para circular por el mundo donde se representan.

El hombre dice que tiene un cuerpo y allí radica la trinidad a la que aludíamos. No dice que lo sea. No lo es, lo tiene. Lo que él entonces "es" (que irá sobre todo por el lado de la palabra y las historias y el ser que esta moviliza) necesita hacerse del cuerpo para habitarlo. El estrago del lenguaje es tal que ni siquiera somos el cuerpo que tenemos. Lo habitamos únicamente porque podemos construir un pedestal que le dé sentido.⁵

El lenguaje. "El dicho primero –sentenciaba Lacan– decreta, legisla, aforiza, es oráculo, confiere al otro real su oscura autoridad."⁶ En términos clásicos, el significante tiene función activa en la producción del sentido; y, por lo demás, es esta instancia la que hace surgir al sujeto. Más allá y con independencia de lo que opinemos de esto, nos domina porque nos precede y constituye.

George Steiner, recordemos, aborrecía al Barthes –ni siquiera lo menciona por su nombre– que sostenía que el lenguaje es fascista. Sin duda, el genio de Steiner es grande. Pero hay que reconocer que Barthes sabía de qué hablaba. El lenguaje tiene propiedades hipnóticas y moviliza un sueño al que despertamos cuando despertamos.

El lenguaje hace que vivamos inmersos en el sueño de la representación, es decir, en el sueño del Universal.⁷ Somos aristotélicos, por el lenguaje y porque hablamos, aunque ignoremos por completo la mira y la obra del filósofo. Soñamos no solo cuando dormimos. Soñamos despiertos, casi todo el tiempo (por no decir, soñamos siempre). Freud intentó despertarnos y esto duró lo que dura un instante. No lo consiguió. Perdió la oportunidad. Quizá despertamos brevemente en el análisis personal, en nuestra experiencia de análisis. Quizá el "pase" fue algo básicamente destinado a situar esa experiencia: la destitución, la caída del Universal (o la aprehensión del Universal de la falta).

Con el símbolo, transcurriendo en él, estamos pues inmersos en una película. En algún momento, tal vez nos está permitido ver la pantalla en blanco. No es seguro.

II. Superestructura. Aquel "hardware" está encubierto, racionalizado, y, si se prefiere, incluso ideologizado por toda la actividad social, y hasta por los síntomas que individualizan al hombre. Pero, en particular, en la obra de Lacan encontramos por lo menos tres términos que hacen de *pendant*, en otro nivel de análisis, de la "infraestructura" de zonas erógenas y lenguaje: el sentido común, la circulación, y el fantasma colectivo.

a) *El sentido común:* Convengamos en que no es del todo fácil "meterle" algo en la cabeza a la gente. Ya tienen bastante con lo que tienen dentro (incluyendo el cuerpo, aunque precisamente no esté en su cabeza). Si se trata de manipular y conducir, de ejercer algún tipo de poder, mejor aparentar "meterle", y no meterle, lo que ya está ahí. Y lo que las personas tienen en la cabeza es, en parte al menos, sentido común.

Ahora bien, ¿qué es el sentido común? Respondamos rápidamente: es el comentario de la película, del sueño en el que existimos. Es el comentario que la reproduce, la resume o la multiplica. Es la faz amable y onírica del poder del símbolo. La faz tan verbal como hedonista de nuestras existencias.

Tal como en el caso de la elaboración secundaria del sueño, el sentido común, y asimismo tal como un elemento de puntuación del discurso onírico, provee una fachada manifiesta a nuestras vidas, a nuestro andar. Aceita un poco las cosas. En algunos casos permite seguir el camino, en otros lo facilita. Y, a veces, el sentido común sirve hasta para reducir la angustia.

En la práctica analítica, en el poder, en el micropoder del consultorio, el sentido común es, o representa al menos, nada menos que la sugestión.⁸

El sentido común es una forma atenuada, light, de la hipnosis, del carácter eminentemente imperativo del lenguaje.

Lo vemos operando, por ejemplo, cuando el analista, el psiquiatra, el psicólogo, le dice a su paciente: "Usted a su edad... ¿Para qué se va a hacer problema?"

Si el paciente tiene setenta y nueve años, ¿para qué se va a hacer problema de su vida? Ya la vivió. Poco puede cambiar. Pero si tiene dieciséis, y todavía no la vivió, ¿para qué se va a hacer problema? Solo hace falta un poco de sentido común.

Si esto funciona, estamos en el terreno de la sugestión y su eficacia.

La sugestión, como el yudo, trabaja con la fuerza del otro. No aporta nada nuevo. Todo está allí y simplemente se trata de aprovecharlo.

b) *La circulación*: La sugestión de masas también existe. Pero en cuanto al poder y la política las cosas presentan varios giros diferentes. El sentido común, perdiendo su significado, vira hacia la circulación, se emparenta con ella. Se trata de que haya un sentido, una dirección (la izquierda, la derecha, por ejemplo). Hay circulación cuando hay una dirección, cuando las cosas marchan o se dice que se las va a hacer marchar. Cuando hay una dirección, un sentido que nos indica hacia donde ir, entonces hay una buena dirección. Es una de las preocupaciones fundamentales, observaba Lacan, de la policía: ¡Circulen!

Que alguien –el político, el Amo– sepa hacia dónde ir, hacia dónde va, es otra cuestión. No se trata de que se sepa, se trata de ir. De encaminarse. Allí radica, según la teoría de los cuatro discursos, la eficacia, el éxito del discurso del Amo: la apariencia de una dirección. "¡Continúen trabajando!"

El poder no es más que parte del sueño que sueñan los soñantes, los individuos de nuestras sociedades. Es también una forma de intervención en esos sueños. Se encabalga en ellos, los cierra, los completa, los comenta. Es una voz que adquiere su tono imperativo en función del sueño mismo y su fuerza propia. Es otra forma de manifestación, como hemos

observado, del Universal. Y por eso Lacan sostenía la idea de que un saber totalizado, completo, es esencial a la política.⁹ Quizá por esta razón no se ha revisado nunca la influencia de la filosofía nominalista inglesa en nuestras democracias. Con Guillermo de Occam muy alejado en el tiempo, pero detrás de los desarrollos de Thomas Hobbes y John Locke. Se trata de la representación universal del sujeto político, y de la teoría del signo que le es concomitante.¹⁰

c) *El fantasma colectivo*: El sentido común y la circulación comunican y convergen con lo que Lacan llamaba "fantasma colectivo". Este término comporta una identificación del cuerpo con la vida (la pila de cadáveres y las estatuas, son ejemplos de esta identificación). Se trata de un hápax. El término figura solo una vez, y tangencialmente, en la obra de Lacan. Es lo que hace, decía Lacan con resignación, que cuando la votación es secreta, resulta el nombre de dos o tres personas y no más. Las menos peligrosas.

Tal como en el caso de los dos términos anteriores que hemos presentado aquí, el fantasma colectivo también retrae las cosas al principio del placer, aunque no sea este el principio que lo define. El principio del placer es la función, se sabe, del fantasma (a secas). Puesto que así se llama en Lacan a este principio. Resulta entonces una distribución: el fantasma es el principio del placer; el fantasma colectivo es el principio de realidad.

"Se advierte que todos los pequeños fantasmas colectivos se juntan, se unen en un ramillete (...) No es sorprendente si se piensa en la relación de la Cosa con la muerte, en tanto que a este respecto evoqué el buen sentido: lo no demasiado peligroso. Es lo que se llama el principio de realidad y que en tanto se opone al principio del placer, aquí se opone muy rigurosamente, puesto que el principio del placer tiene sólo una definición posible. Es la del menor goce posible."¹¹

Si miramos ahora nuevamente, y después de este breve recorrido, a "las personas", a los ciudadanos, a los objetos del poder, podemos apreciar un poco mejor las cosas. Nuestros cuerpos, al estilo de una vacuola, agujereados (el cuerpo interesa al psicoanálisis en tanto agujero), adquirieron contornos inciertos, vaporosos. Nuestra personalidad –nuestros juicios y convicciones, nuestras creencias– se tornó, para decirlo suavemente, un tanto *flou*.

De un lado, y como decía Lacan: "Esto deviene muy divertido si, en lugar del otolito, ponen un pedacito de hierro, y después juegan con imanes alrededor. Esto la hace gozar (a la pulga de mar) (...) Es exactamente como un hombre en su vida moral."¹²

Del otro lado, recordemos que ciertas especies *del objeto (a)*, es decir del pedacito de hierro, se encuentran hoy a *nivel planetario*: la mirada y la voz.¹³ En mi opinión, este dato nos dice claramente en que nivel encontramos los hechos de poder en el mundo actual. La sugestión, el discurso del Amo, o su variante capitalista,¹⁴ y el buen sentido (la realidad que suponemos y a la que nos aferramos), se pueden potenciar prácticamente hasta donde se quiera.

Notas

- ¹. Cf. J. Lacan, *Discurso de Tokyo*, en el sitio WEB de la ELP, "pas tout lacan", esp. los dos o tres párrafos finales del texto.
- ². Lévi-Strauss, *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, en *Sociología y antropología*, de Marcel Mauss, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 38-39.
- ³. J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, ed. du Seuil, París, 2006, p. 259.
- ⁴. J. Lacan, *Discurso de clausura de las jornadas sobre psicosis infantil*, en *Psicosis infantil*, AA.VV., Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, pp. 150-161. Todo el texto de Lacan gira alrededor del término "ser-para-el-sexo".
- ⁵. Cf. J. Lacan, *Joyce le symptôme*, en *Joyce avec Lacan*, París, Navarin, colección "Bibliothèque des Analytica", 1987. Se trata del escrito que Lacan entrega a Jacques Aubert, por pedido expreso de este, y que fuera publicado inicialmente en ed. CNRS, 1979.
- ⁶. J. Lacan, *Écrits*, ed. du Seuil, París, 1966, p. 808.
- ⁷. J. Lacan, *Le rêve d'Aristote*, en *Bulletin de l'Association freudienne internationale*, n° 86, París, 2000, p. 3.
- ⁸. Cf. J. Lacan, *Télévision*, ed. du Seuil, París, 1974, p. 19.
- ⁹. J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, ed. du Seuil, París, 1991, p. 33.
- ¹⁰. Cf. J. Lacan, seminario XV, *L'acte psychanalytique*, lección del 7 de febrero de 1968, inédito. Lacan señala en esta lección la vinculación de la política con la metafísica (que no se ocupa de otra cosa que de rellenar el agujero político), y especialmente con la filosofía nominalista inglesa. Los sistemas representativos (parlamentarios, presidencialistas, etc.) se basan todavía hoy en una teoría del signo y una síntesis entre Universal y Particular muy precarias.
- ¹¹. J. Lacan, *Séance de clôture, Lettres de l'école freudienne de Paris*, n° 18, publicación interna de la EFP, París, 1976, p. 269.
- ¹². *D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 233.
- ¹³. En cuanto a la escalada planetaria del objeto (a), cf., por ejemplo, J. Lacan, *Breve discurso a los psiquiatras*, en el sitio WEB de la ELP, "pas tout lacan". Hay versión castellana: ficha publicada por la EFBA.
- ¹⁴. Para el discurso capitalista, cf. J. Lacan, *Du discours psychalytique*, en *Bulletin de l'Association freudienne*, n° 10, París, 1984, pp. 3-15 y esp., para la escritura del discurso del capitalista, p. 8. En la revista *Psyqué* (n° 22, Buenos Aires, 1988) circuló una traducción de un sector de la conferencia de Lacan que incluía la referencia al discurso del capitalista.

Psicoanálisis y política. El sujeto

Carlos Faig
cfaig750@gmail.com

Se tratará aquí de justificar una oposición que resulta de confrontar al concepto de sujeto en el psicoanálisis lacaniano con el sujeto en la política, el sujeto jurídico, o aun, el sujeto en la teoría de la ideología.

I. El sujeto en psicoanálisis. En psicoanálisis el sujeto se define como una "S" barrada (para graficarlo: escribimos la "S", la abreviatura de "significante", y luego la tachamos), $\$$. Esto significa que el sujeto consiste en un significante elidido. Voy a tematizar de cuatro formas el alcance y los dominios de esta definición.

–*Fórmula de representación del sujeto* (el trabajo de la significación): $S_1 \$ S_2 (a)$. El significante representa al sujeto para otro significante, y (a) designa el resto de la operación. Esta es la lectura clásica y más corriente de la fórmula de Lacan. Leámosla de otra forma: el sujeto es idéntico al intervalo significante, y (a) cubre el intersticio. Luego, el objeto causa la representación del sujeto, que hasta entonces era intervalar. Dicho todavía de otra forma: es necesario que el objeto se separe del cuerpo para que el sujeto pueda leerse.

–*Transferencia*: En cuanto la representación que cuenta es sexual, el sujeto se halla representado ante el partenaire. La suplencia de la no-relación nos instala en la transferencia. El analista funciona en principio como el Otro sexual (por la suposición que implica la transferencia que opera el objeto). De allí resulta lo que se llama caída del SSS (el final del análisis de la transferencia). La operación comporta dos ramas: $\$$ y (a): la destitución subjetiva y el deser. Al desunir $\$$ de (a) –la operación es la misma que en la fórmula de representación del sujeto, en otro nivel de análisis– encontramos nuevamente la producción del significante elidido. La $\$$ se produce correlativamente a la ausencia de relación sexual.

–*Cinta de Moebius*: Esta cinta es, como sabemos, el símbolo del sujeto. ¿Por qué? Si en un primer movimiento ambas caras se hallan "separadas", la aplicación de una cara sobre otra comporta autorreflexión. Se trata del sentido de la representación del sujeto, de su significación. El "pienso" parece ser objeto del pensamiento. Pero la inexistente flexión sobre sí, el corte que define a la banda, y en el que consiste, hace desaparecer al significante que pretendía aprehender al sujeto: obtenemos $\$$.

–*Sujeto cartesiano*: Recuerdo brevemente el origen cartesiano de la subjetividad moderna. El Genio Maligno puede engañarme sobre las representaciones que me doy del mundo, la matemática, la física, etc. Me engaña una y otra vez. Pero en un giro aprehendo que para que me engañe sobre todas y cada una de las cosas que pienso, debo estar allí, debo existir. La deducción del sujeto que hace Descartes en esta vuelta de la duda metódica se produce sobre la carencia de representación y a partir de ella. Es identificable pues al conjunto vacío, y, luego, a \emptyset . Con esto se funda nada menos que la ciencia. Se trata de una categoría de sujeto, de una forma histórica de la subjetividad, de la que estamos lejos de salir (El postmodernismo, en mi opinión, no hizo más que tematizar al sujeto cartesiano con atributos psicológicos, es decir, perdió el rumbo). Y que está llegando a su acmé con la escalada del capitalismo (el correlato de la ciencia) a nivel global. Convengamos que habría que distinguir y precisar el concepto de sujeto tal como lo utiliza el psicoanálisis respecto del sujeto de la ciencia. (Para ampliar este punto, cf. *La ciencia y la verdad*, en *Écrits*, Ed. du Seuil, París, 1966, pp. 855-877.)

Estas cuatro tematizaciones se ligan entre sí y son convergentes. Cuando, en la cinta de Moebius, aplico una cara sobre otra para aprehender al sujeto, lo obtengo como falta de representación, puesto que solo hay una cara. Este movimiento confluye con la deducción del *cogito* en Descartes (que produce al sujeto como representación vacía, puesto que si quisiera saber quién es o asignarse algún contenido, el Genio Maligno lo engañaría). El trabajo de la significación en tanto consiste en la representación del sujeto entre S_1 y S_2 se equipara a la cinta de Moebius (los significantes 1 y 2 son sus caras). Y lo mismo ocurre con la transferencia (la fórmula de representación del sujeto es de por sí transferencial): si el sujeto funciona únicamente como suposición es porque carece de representación sexual, no puede ser representado ante el Otro sexual (el signifiante índice 2). Toda la transferencia se equipara así a la ilusión de que la cinta tiene dos caras y el sujeto puede afrontar la imposibilidad de la relación sexual. Cuando este movimiento llega a su fin, el sujeto surge como \emptyset .

II. El sujeto en política. La subjetividad correspondiente al otro lado de la oposición que estoy desarrollando dispone de una representación efectiva. El sujeto se apropia del S_2 (el saber) que comporta la representación. Así, ya no podemos de ninguna manera notar al sujeto como \emptyset .

Doy algunas definiciones rápidas:

–*Sujeto político*: Es la clase social, el partido, un sujeto colectivo. Remite en todos estos casos y en otros a formaciones “ya allí”: la familia, el contrato social, incluso la transformación de lo real. Una de las definiciones que encontramos: “Tonalidad de una persona o un conjuntos de ellas”.

–*Sujeto jurídico*: Se trata de las personas naturales o jurídicas (individuos o personas ficticias) titulares de un derecho (entes o seres).

–*Sujeto en teoría de la ideología*: Hallamos aquí una operación de desalienación (de donde el recurso a la teoría de la constitución especular del yo en Lacan) que apunta a una representación “correcta”. Esto, obviamente, supone la existencia de un mundo, una objetividad, que sirva de referente. (Hoy ya no es seguro que exista un mundo.) El sujeto en juego en la teoría de la ideología se encuentra, como se puede apreciar, muy próximo al sujeto del conocimiento.

–*Sujeto en Marx*: Respecto de Marx hallamos una polémica sobre el hombre (alienado o no), la humanidad, que no podría, se aduce, presentarse como concepto o categoría. Pero dejo aquí de lado esta objeción que se ha planteado a Marx.

En todos los casos, se da un saber que se apropia. Es un saber que se alcanza en la representación. Es la historia, la teoría de la historia (el materialismo histórico, si se prefiere), o el corpus del Derecho, incluso la conciencia de clase.

Este saber legítimamente alcanzado, pasible de ser usufructuado, utilizado, debemos oponerlo al saber supuesto, que no tiene solución y cuyo destino es ser evacuado.

Observemos que la operación de representación no comporta resto y que no hay elisión de significante. El sujeto está lejos de ser intersticial. No se sitúa en el intervalo de la cadena. Podemos notar entonces a este sujeto como “S”.

III. Oposición de una categoría y otra de sujeto. De un lado, hallamos la \$, un sujeto que se define por la elisión del significante, del otro, hallamos un sujeto siempre representado, es decir, S.

\$ versus S

Esta es la oposición central que encuentro entre el sujeto en el psicoanálisis y el sujeto tal como aparece definido en diversas teorías políticas y sociales. Y es lo que hace que la compatibilización de estos dos planteos sea en extremo dificultosa, si no imposible.

IV. Intentos de síntesis. Diversos autores han tomado la teoría de Lacan (y el psicoanálisis en general) y la aplicaron a una reflexión política o ideológica.

Zizek: Sobre este autor observaría que toma y pasa en bloque la cuestión de lo simbólico y el sentido para trabajar en teoría de la ideología. Por esto, pierde especificidad la ideología (se hace equivalente al sentido). Si todo es ideología, si puede efectivamente demostrarse todo, no puede demostrarse nada.

Althusser: En su obra encontramos la famosa frase “el sujeto sin proceso ni fines”. No hay sujeto agente, y el lugar de la historia como causa queda

vacío. Recordemos que esto responde a una fuerte identificación del marxismo (del Partido, de la conciencia de clase, etc.) con la historia. No obstante, el problema consiste en saber si la modificación de lo real que acciona el sujeto político (aun devenido aleatoriamente), o la historia, o la praxis, ya estaba allí o no.

El imaginario colectivo: Esta suerte de sintagma congelado aparece en muy diversos autores. Es un concepto útil, suerte de comodín, para operar en teoría de la ideología o para escribir un artículo periodístico. Introduce otro sujeto bien bizarro: hecho con fragmentos de Sartre, Freud y Lacan, Jung.

Recuerdo, para concluir, que Lacan prefería el término "mitología de la representación" al de "teoría de la ideología".

Homenaje a Jorge Fukelman

Jorge Fukelman, in memoriam

Carlos Faig
cfaig750@gmail.com

Cuento, sucintamente, para comenzar, la trayectoria de Jorge Fukelman: aun cursando medicina Jorge participa en las actividades de la Escuela de Psiquiatría Dinámica de Pichón Riviére. Simultáneamente, cursa algunas materias de Psicología. Luego, en sus inicios, tiene un paso de alrededor de un año por APA, y renuncia a la formación. Desde aquel entonces permanece relativamente por fuera de las instituciones psicoanalíticas, salvo de la Facultad de Psicología (en esa época, Carrera) donde comienza como Jefe de Trabajos Prácticos y luego pasa a ser Adjunto en la cátedra de Rolla (Orientación Psicológica, si no recuerdo mal), poco después se lo nombra titular de Psicopatología, estamos en los años 73 y 74. En el 73 los teóricos se dictan en el hospital Borda y los prácticos en Independencia. Recuerdo estos datos a raíz de una anécdota del año 73 que me contó Jorge. Dictando el teórico en el Borda, ve que se sienta alguien entre los alumnos vestido con el pijama del Borda. Hasta ahí, nada fuera de lo común. Suele ser habitual que ocurra esto. Cuando termina la clase, esta persona se acerca a Jorge y le dice que tiene que hacerle una consulta. Muy compungido, relata que estaba cursando la materia cuando se brotó y lo internaron en el Borda. Desde entonces, se arregla bien con los teóricos pero no sabe cómo solucionar el tema de los prácticos. Se va a quedar libre porque no lo dejan salir.

Este período de la Facultad termina con la misión Ivanisevich. De ahí en más Jorge sigue con su enseñanza en privado, da charlas en distintos lugares, pero ya no vuelve a la Facultad.

Decía que Fukelman estuvo relativamente fuera de las instituciones analíticas. Pero también tuvo un breve paso por la EFBA. *El Lugar* (era un pequeño hospital de día para niños y adolescentes), donde trabajan Fukelman, Marchilli, también concurría Masotta, etc., en Billingham 366, pasa a ser la EFBA. Cuando se cierra este centro de atención, es ocupado, realquilado por la EFBA. Fukelman les pasa la locación. Y queda inscripto como miembro durante un tiempo, a pesar de no haber firmado el acta de fundación que había redactado Oscar Masotta. Finalmente lo expulsan por no pagar la cuota social.

Jorge, podríamos decirlo así, introduce Lacan en Psicología. Si Masotta introdujo a Lacan en Argentina, Jorge participa de una segunda fundación: hace que la cosa lacaniana, por decirlo así, adquiera una dimensión masiva. Haciendo abstracción de sus clases, los teóricos de Fukelman, son todavía muy recordadas las clases de Masotta, tres charlas sobre *Edipo, castración, perversión* (años 72 y 73; en *Cuadernos Sigmund Freud* N° 4, Buenos Aires, 1975).

Otra anécdota: en el 74 la cátedra de Jorge, divide al alumnado. Las 50 preguntas a libro abierto que constituían el primer parcial de la materia disparan una gran resistencia. Yo, por ejemplo, no sé si hoy día podría contestar algunas de aquellas preguntas: ¿la facilitación somática en la histeria forma parte de la sobredeterminación? Algo así decía una de las preguntas.

Estamos en junio/julio de 1974. Recuerdo la conversación con una amiga, al pie de una de las escaleras de Independencia. Estaba literalmente rabiosa, sacada. Me decía: "Hay que llamar a una asamblea. Primero los kleinianos, después la Psicología del Yo, y ahora "esto" que no se entiende un carajo. Yo quiero recibirme." Esta historia termina con una asamblea en Independencia, casi sin gente y Jorge sin voz. En esa asamblea se acusaba a la materia de ser cientificista. La reunión, que por suerte, o gracias a Dios, fue un sábado a la mañana, no tiene éxito por falta de público y unos días después la Carrera se cierra, como decía antes, mediante la intervención de Ivanisevich. Eran años turbulentos.

Quería mencionar también la suerte de influencia que ha tenido Jorge a lo largo de los años sobre el público psicoanalista, por decirlo así, y que se liga en este caso a la circulación de determinados autores. Foucault se populariza a partir de Psicopatología. La edición resumida de *La historia de la locura*, en los breviarios de FCE, se agota. Años después, bastantes años, Fukelman introduce, o mejor dicho, recomienda también a Giorgio Agambem, aunque el filósofo italiano ya era bastante conocido entre nosotros, a Pascal Quignard (*El sexo y el espanto* era uno de los textos que recomendaba leer), y también a algunos otros autores.

Quería destacar asimismo, en relación con la circulación de autores e ideas, que hay dos expresiones que Jorge en parte acuño. Una de ellas es la siguiente: "Es muy psicóloga". Para referirse a las psicólogas, valga la redundancia, que son muy psicólogas. Circuló mucho en los '80, cuando el lacanismo estaba en su apogeo. La otra expresión es menos conocida: "la casita Lacan". Y se refiere a la prisa que manifiestan muchos para volver al referente, para demostrar su orientación y su militancia rápidamente. Sin duda, esto se debe a la tan famosa prisa identificatoria (digo, con toda la intención de volver yo mismo a "la casita Lacan", aludiendo al tiempo lógico y al aserto de la certidumbre anticipada).

En cuanto a la producción de Jorge, hallamos una obra relativamente escasa (existen unos cuantos artículos, textos, pero no en la cantidad esperable) y dispersa, muy ligada, creo, a su confianza en la formación por otra vía (como si dijera, y era su convicción: no solo de conceptos se forma

un analista). Y ahora se publicó el libro *Conversaciones con Jorge Fukelman*, que apareció hace uno o dos meses.

Siendo que la de Fukelman es quizá una de las más importantes reflexiones sobre el psicoanálisis en argentina, no podemos dejar de notar, paradójicamente, su costado silencioso, callado. Y esto lleva a preguntarnos, *¿por qué no hizo escuela?* Es la pregunta que nos plantea la muerte de Jorge, la clausura inesperada y tan dolorosa de su enseñanza. Y que nos remite al lado, si se quiere, un poco socrático de Jorge. Algo de esto aparece y alguna respuesta se puede leer entrelíneas en el libro *Conversaciones con Jorge Fukelman*, que citaba recién. (Ed. Lumen, Buenos Aires, 2011.)

Quería comentar un poco en qué andaba cuando nos dejó, cuando andaba cerca ya de todo, como dice Daniel Viglietti. En los dos últimos años (yo iba cada tanto a tomar un café y a charlar con él a su consultorio) estaba leyendo a Etienne Gilson, y después lo he visto con un texto sobre la apuesta de Pascal. Casi premonitorio.

El texto se llama *Le pari de Pascal*. Autores: L. Dugas y Ch. Riquier, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Felix Alcan ed., 1900. Etienne Gilson, es el famoso medievalista –que fuera maestro de Lacan, si no recuerdo mal en el colegio Stanilaus–, autor de *El ser y los filósofos*, por ejemplo; del más conocido: *La filosofía en la edad media*. El libro que había interesado a Jorge es de 1948: *El ser y la esencia*. Jorge estaba pensando el tema de cómo se plantea la existencia en lógica, en relación con el cuerpo, el goce, etc. Y esto es de gran importancia porque remite a la cuestión de cómo reconocer que haya psicoanalista (*du psychanalyste*): la tan famosa nominación. Lamentablemente no lo desarrolla en el libro *Conversaciones*.

Jorge empieza a faltarnos en la presentación del libro de Arturo López Guerrero, *Habitación de la palabra*, que publicó Letra Viva, y que cuenta con un prologo que él redacta. Fukelman debió formar parte de la mesa que presentó el libro en Psicología, en Independencia, a mediados del año pasado. Se trata de un libro que según comentaba Jorge “mordía”. Le había gustado mucho. En cierta forma y en tren de comparar a Jorge con Arturo, diría que Jorge iba contra el prejuicio (trabajaba con frecuencia este punto en las supervisiones), y Arturo (que también fue uno de mis maestros) contra la convención. Zurdo contrariado –cada tanto, cuando venía a cuento, lo recordaba–, Arturo, mostraba una suerte de perplejidad ante las convenciones lingüísticas y sociales, semióticas, que pasaban por naturales, desde el tubo del teléfono, a la derecha del aparato, por ejemplo, hasta la reflexión de Freud que funda la importancia del pene en su papel en la conservación de la especie, y de allí su extraordinaria catexia. Un natural, me explico, en el texto de Freud, usurpa indebidamente el terreno de la representación.

Existía, entonces –aunque quizá exagero–, una correspondencia, o mejor una consonancia, entre uno y otro. Entre Jorge y quien fuera probablemente su mejor amigo.

Dejo de lado hoy las referencias más clásicas, más conocidas, de Fukelman en relación con el psicoanálisis de niños, que solo voy a mencionar: la idea del juego como espejo del niño, por ejemplo; el fuera de juego como el lugar donde se sitúa el sujeto (lo que serviría para compatibilizar el análisis de niños con el concepto de sujeto en Lacan, con el sujeto de la ciencia –al pasar, quiero recordar que Lacan reconocía que el análisis de niños era un campo que ofrecía dificultades específicas, que un niño no es un adulto chiquito–); la forma en que Jorge tomaba la latencia o la pubertad, los juegos reglados en la latencia; asimismo, la protoimagen (la constitución de la imagen corporal, del espejo, a partir de ritmos muy primarios y del laleo universal –dejando de lado la expresión que utiliza Lacan, lalengua, todo junto, quizá el único lugar donde Lacan se refiere directamente al laleo es la conferencia en Niza *De James Joyce como síntoma*, de 1976–, y en relación a esto último, el pasaje entre el laleo universal y el comienzo de inscripción en una lengua particular –alguna referencia encontramos en un texto de Jorge a Bobby Mc Ferrin–); etc. De esto, de lo que dejo de lado, solo voy a extenderme un poco sobre la idea de que el juego toma al niño en su cuerpo, y a los objetos en presencia. Mientras no podamos lograr una articulación con algo que falta en la lengua para designar nuestra posición sexual (cuestión que nos conecta con la diferencia de los sexos, con la castración, con la muerte), mientras esto no resulte articulado, el cuerpo está tomado, comprometido. De ahí, las lecturas de Jorge en relación al juego, las apreciaciones clínicas, por donde el cuerpo del niño aparece en relación a la neurosis infantil de los padres, al retorno de lo reprimido de los padres, como un lugar de inscripción, incluso como síntoma y ofrecido a una lectura. Lo explico brevemente. La lengua en Lacan está constituida, para dar una imagen rápida, como un juego de senku. Está referida al goce. La ausencia de relación sexual es la pieza que falta y la que hace posible al faltar el movimiento de los significantes, el resto de las fichas. Posibilita así condensación y desplazamiento. Esta falta situada en la lengua se conecta con otra, con las pulsiones parciales, con la pérdida que sufre el viviente, con la imposibilidad de la zona erógena de flexionar sobre sí. Estas faltas convergen. Mientras la relación al lugar del significante faltante no se sitúa –mientras el Otro no esté marcado–, y esto es lo que permite que haya sujeto, el cuerpo abastece la relación faltante. Es la razón, si se quiere, del juego. En ese sentido, por muy cultural, histórico e ideológico que se considere al juego, presenta una vertiente por donde escapa a esas consideraciones, y es por esta faceta que encontramos lo propio de la niñez.

(Observo al pasar lo de transhistórico en el psicoanálisis: ni el lenguaje es un producto social (para empezar a hablar los hombres tendrían que haberse puesto de acuerdo sobre el significado de las palabras, y para eso necesitaban hablar; hay aquí una petición de principio que observa Lévi-Strauss en su prólogo clásico a la obra de Marcel Mauss, *Sociología y antropología*), ni las zonas erógenas han cambiado en por lo menos los últimos 20.000 años.)

Voy a tratar de decirlo de una manera todavía más simple: si hubiera un significante que fijara nuestra posición sexual, no habría posibilidad alguna de hablar del niño como “perverso polimorfo”, y quizá ni siquiera las etapas del desarrollo sexual serían las que conocemos, o, al menos, no se desarrollarían como sabemos que se desarrollan. Además, se seguirían una

serie de consecuencias que no voy a enumerar en su conjunto. Me voy a limitar a una: el padre real no sería "aquel que coge", como decía Jorge, el lugar del goce, el que se hace cargo del goce. No sería lo que construimos como referencia ante nuestras dificultades con el goce sexual. Exagerando, Freud no hubiera escrito *Tótem y tabú*. Si hubiera significativa de la posición sexual, que nos instalara sexualmente, no habría parricidio.

Voy a tomar ahora tres cuestiones teóricas (también clínicas) que hacen a la enseñanza de Jorge y que se ligan, aunque no directamente, al análisis de niños. Elegí estas tres cuestiones porque se encuentran relacionadas por un efecto de cierre, de clausura.

1-. Empiezo por recordar la pregunta que hacía y se hacía Jorge supervisando, emblemática. *¿Por qué me lo cuenta?* Esta pregunta está destinada a situar el lado fuera del mundo, fuera de los dichos, que comporta la transferencia. Está lo que el paciente dice. Pero también está que me lo dice. ¿Dónde poner que lo que cuenta *me lo cuenta*? ¿Dónde poner que en algún punto por leve, por *flo* que sea, el analista se encuentra interesado, implicado en los dichos del paciente? Si buscamos una referencia teórica deberíamos dirigirnos, aunque no haga falta para entender a dónde apuntaba Jorge, a *L'Étourdit*: "Que se diga resta olvidado detrás de lo que se dice en lo que se oye."

La formación del analista, la habilidad para desplegar el material, se juega en la posibilidad de trabajar sobre ese punto. En lo que el analista es capaz de armar con el material y la manera en que se incluye para armar lo que arma. En cómo trabaja lo que lo concierne. En cómo contesta la pregunta sobre por qué el paciente le cuenta lo que le cuenta.

Visto al revés, si el sujeto que habla pudiera ubicar este punto, o al contrario esta nuliubicidad, podría acceder al sentido de lo que dice. Podría oírse hablar, y estaría perfectamente representado ya que sería idéntico a lo que enuncia. Es el primer efecto de cierre que deseaba comentar. Desde ese "me" de "me lo cuenta" se oye hablar (podría oírse hablar, si accediera).

(Una digresión ahora. Todo esto conduce a un concepto todavía poco elaborado y difundido que es el de caídas parciales del SSS. Esta idea lleva a revisar casi toda la teoría. Las consecuencias del abordaje de la transferencia en esa mira tocan al deseo del analista, el fantasma fundamental, el pase, la ubicación de la pulsión, etc. Al trabajar con caídas parciales, es decir, al tomar la transferencia como parte del material e interpretarla, el deseo del analista como resultado de la no-interpretación sistemática de la transferencia (esta suerte de núcleo real que se constituye por su evitación repetida y como una consecuencia de la técnica que se utiliza) no se produce. Asimismo, se corta la conexión automática entre fantasma y transferencia; si se interpretan fantasías transferenciales durante el tratamiento, la coalescencia de los dos términos del fantasma no puede mantenerse y hay que buscar cómo se sostiene libidinalmente la transferencia por otra vía, y particularmente por vía de la pulsión.)

2-. En su última presentación, en un reportaje en *Ensayo y crítica* (en la revista *Conjetural*, n° 54, Buenos Aires, abril del 2011, p. 34), en diciembre del año pasado, Fukelman menciona el uso de la expresión *representante representativo* en *Proposición*. La cosa queda ahí. Pero esto, si lo ampliamos, liga en general con la cuestión de la inversión de la demanda entre niñez y pubertad. Particularmente durante el reportaje, quiero aclararlo, se trata del predominio escópico en la latencia y el invocante en la pubertad. Por supuesto, estas cuestiones también remiten a que el concepto se adquiere en la pubertad. Estamos entonces cerca de las citas de Lev Vygotski y Piaget en el seminario XII. La inversión de la demanda es un hecho más o menos conocido: un niño muy exhibicionista deviene quizá un púber tímido. Se trata del tema de los giros de la demanda y su ligazón con la cuestión especular. Así como la aparición del partenaire sexual, en la pubertad, invierte los valores especulares, invierte también los giros de la demanda. La *Vorstellungsrepräsentanz* (VR) aparece entonces como correlativa del objeto (a). Ahora bien, el término representante representativo que Lacan menciona en *Proposición* es raro, si es que no se trata de una única mención, un hapax. Lacan siempre criticó la traducción del alemán VR por representante representativo. Y, sin embargo, en *Proposición* utiliza, como si cayera por su peso, ese término. Puede tratarse de una referencia irónica a Laplanche o algún otro autor que lo traducía así y que, además, había sido o era paciente de él. Porque en ese momento del texto está hablando del final del análisis y pone dos ejemplos que bien podrían ser propios. A este respecto, quería comentar al pasar que se conoce una charla de Lacan donde se da algo parecido: la *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*, de 1975. Allí Lacan le atribuye a Lagache la autoría del *Vocabulaire de la psychanalyse*. Y hace un juego de palabras con “echar a perder”, basado en el apellido Lagache. Por eso, en parte, yo tendía a pensar que en *Proposición*, aunque son textos muy disímiles y de importancia completamente dispar, ocurría algo similar, aunque sin un lapsus de por medio.

Pero también puede tratarse, y ahí estaba tal vez la idea de Jorge, de que si hay representante representativo es porque no se completó la demanda sobre el toro, no hay un giro que represente al conjunto; por tanto este giro no va a formar parte del otro toro, que trae una dirección inversa (tampoco se da la equivalencia a nivel de la imagen, a nivel especular). Y esto sería la situación estructural de la niñez: sin objeto constituido y desde entonces sin VR (el correlato a otro nivel del fantasma). Obvia decir que en la idea que tenía Jorge del análisis de niños encontramos que no tiene mayor peso el fantasma y que la cosa transcurre por el lado del juego. Si no hay partenaire sexual, hablar de fantasma no tiene casi sentido, aunque haya fantasías en la niñez. Cuando se constituye en la pubertad el objeto sexual, el partenaire, la estructura (psicosis, neurosis, perversión, por ejemplo) halla su clausura.

El párrafo en cuestión dice: “Y este otro que, niño, encontró su representante representativo en su irrupción a través del diario desplegado en el que se abrigaba el campo de expansión de los pensamientos de su genitor...” (*Scilicet* N° 1, p. 26).

El otro ejemplo que encontramos en *Proposición*, al que Jorge también le había prestado atención, y que decía antes que aparece en el reportaje, alude a un pasaje entre mirada y voz. Es aun más difícil de seguir que el anterior, en parte porque cambia de la versión oral a la versión escrita. "Así, el psicoanalista solo puede aguardar una mirada de aquel que ha recibido la clave del mundo en la hendidura de la impúber, pero se ve devenir una voz". (Cf. *Ibid.*)

3-. Una última cuestión, con la que voy a concluir: el plus de gozar y su relación con el final del análisis. Jorge tenía la idea de que un analista podía proseguir un análisis solo hasta el punto en el que lo había dejado su propio análisis. El punto de detención más frecuente, para él, aparecía muy ligado a la "visualización", la aprehensión de *los padres como* niños, esto es, como *perversos polimorfos*. Un sentido muy pesado de la castración se juega ahí.

Uno de los correlatos teóricos de este desarrollo, si lo buscamos en Lacan, es el plus de gozar. Lacan dice que este concepto es la clave de la disolución del Edipo. (Si desean buscar el texto de Lacan: *Conferencia en la Escuela Belga de Psicoanálisis*, es un texto de 1972, y en el original, reproducido en el sitio WEB de la ELP, esta cita está en la página 20.)

Esto bastaría para afirmar que el objeto (a) es el objeto incestuoso.

Si hay castración, si no hay relación sexual, el sujeto se las arregla para dar con una situación donde si no es activo, al menos es el agente: vuelve a la infancia, donde no había de hecho relación sexual, vuelve al Edipo, si se quiere. Y cierra, mediante una suerte de mandato, la ausencia de relación. El plus de gozar se monta sobre la castración, la repite. Es todo el goce permitido al ser hablante: la castración. Y esto cierra la deriva del goce, el hecho de que el goce sexual es sustitutivo. El goce del Otro, en tanto el Otro se ve limitado, perforado, cierra la deriva.

Voy a citar un sector de otro texto que va en una dirección parecida (y donde Lacan vuelve sobre la cuestión del falicismo, los tipos de falta que aparecen en el seminario IV, la frustración, la castración y la privación; y donde se retoma la frustración con el concepto de plus de gozar, para decirlo directamente): "¿No es precisamente de allí que el deseo infantil toma su fuerza? Su fuerza de acumulación respecto de este objeto que hace la causa del deseo, a saber, lo que se acumula de capital de libido por, justamente, la no-madurez infantil, la exclusión del goce que se llama normal". Se trata de la exclusión del coito, de la relación sexual. (Cf. seminario XVII, Seuil, París, 1991, p. 112.)

A esta sobredeterminación que aporta el deseo infantil –Freud, el Freud de *Die Traumdeutung*, se refiere obviamente en lo que cita Lacan al sueño–, debemos agregar la sobredeterminación que se produce entre la analidad, por ejemplo, de los padres, y la fase anal en el niño (u oral, o fálica). El tiempo de la evolución psicosexual ya no es lineal: se cierra, se sobredetermina. Se trata de la analidad del niño sumada a la analidad de los padres.

Bordes del Psicoanálisis

Sobre el Joyce de Lacan, el Maelström, la creación literaria y la pregunta más elemental del psicoanálisis

Carlos Faig
cfaig750@gmail.com

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 borromeos 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 *pasticher*, 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 Fallo, o entre el significante de la falta del Otro y el Fallo. 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 euclidiano – 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*. 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, quizá, 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

(*tourbillonner*) 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 goces –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 ejemplificar 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.

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

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 decirles 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 esfuercen 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 *bèance*, 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 la lengua.

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 quizá 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, extraíganos 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* n° 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 explicita, 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*, n° 17, París, 1986, p. 12.)

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

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 errent=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.

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 influenciado, 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 despega 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 que 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 quizá 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. Quizá 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 aproximarle 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 sentirlo, 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 *consciencia 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 incomprensible 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, quizá 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*, n° 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 quizá 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 el 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 Phillipe Sollers. Este novelista compara a Lacan con Melchissédéch, en su novela *Paradis*. Habla del contexto esotérico de esos años, de los años del *Sinthome*. Se habla también de la Cábala, de algunas otras cuestiones y autores ligados al esoterismo. Miller escribe: "¿Hay tales secretos en *Le Sinthome*? 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 engorroso, 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?

.

Mercado sexual, género y nuevas sexualidades¹

Carlos Faig
cfaig750@gmail.com

Voy a tomar tres puntos del “temario” que fue publicitado para esta reunión, a los que voy a limitarme: el mercado sexual, la cuestión de género, y las llamadas “nuevas sexualidades”.

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, quizá con algunos aditamentos menos (no existía la pastilla Extasis, 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 sexos, de dos roles sexuales, pero tiende a que haya uno o ninguno. En un primer movimiento, toma la oposición y la existencia de dos sexos, 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 partenaires sexuales (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 que 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 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.

Notas

¹. Texto leído 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*", el 19 de julio de 2011, en el teatro Andamio 90.

Clínica Transferencial: Reflexiones¹

Omar Daniel Fernández
omardanielfernandez@ymail.com

Buenos días.

En primer lugar quiero agradecer la invitación a este espacio para poder compartir hoy con Uds. algunas reflexiones que me interesan respecto de la clínica transferencial y lo contemporáneo.

En el curso de la conversación telefónica que tuve con Sandra cuando ella me hizo la invitación para la charla de hoy me sugiere que el título de esta conversación podía ser: **Clínica transferencial** al que hoy agrego: **Reflexiones**. Este agregado -como habrán podido notar-, no deja de remitirnos al espejo y en este sentido al lugar mismo **de la palabra** que en tanto y en cuanto, nos constituye como sujetos, **mediatiza una distancia entre presencia y representación**, podríamos decir, entre **cuerpo y lenguaje**. A su vez, esta relación con la palabra y en la palabra que se produce en nuestra praxis, **es transferencial** y, de acuerdo a cómo nosotros podamos tomar lugar ahí, nos remite siempre a la posibilidad de darnos a pensar acerca de la problemática de lo contemporáneo en lo que hace a la constitución del malestar en su actualidad. Pero, para poder decir algo con respecto a este malestar, yo creo que es necesario en primer lugar considerar **¿cómo podemos definir y pensar esta actualidad en la que vivimos?, ¿qué podemos decir y hacer al respecto?** Para esto, es imprescindible precisar en **qué mundo estamos**, de modo tal de poder situar esta particularidad del malestar en su actualidad y, preguntarnos en este horizonte: **¿Qué lugar queda para la palabra?**, sobre todo si corremos el peligro de que **la palabra se deslice hacia la posibilidad de que pierda su condición de tal**. Y, entonces, **¿Qué podemos hacer respecto de este riesgo en el que nos encontramos en la relación que se nos presenta con el lenguaje?**, en la medida en que nos estamos acercando cada vez más al límite de encontrarnos con la pérdida de **la función metafórica de la palabra** quiero decir, que el lugar mismo de la diferencia corra el fuerte riesgo de quedar convertida en signo o, más bien, en **un símbolo dictatorial que implique un saber absoluto**.

Como en todo análisis, -disculpen la obviedad-, el análisis es el análisis del lugar donde un sujeto se articula en un discurso, esto implica poder pensar acerca de **qué hacemos cuando nos hablan**. De mínima, podemos decir que cuando nos consultan, entre otras cosas que pasan, ocurre que nos pasan alguna ubicación real de la cual en general no sabemos de entrada cual es. Y, lo que eventualmente podemos hacer y tratamos de hacer, es

trabajar (metabolizar) esta ubicación, de modo tal, que se restablezca la relación con ese punto en el que se perdía la categoría de sujeto. Con esto quiero decir que tenemos que tener en cuenta **en qué Otro encontramos a aquél que ubicamos como sujeto** con respecto a la relación que se establece **en y con** la lengua de ese análisis.

Dicho esto, mi idea es poder explorar algunos puntos que considero, hacen al planteo de ciertas dificultades con las que nos encontramos en nuestra praxis:

- 1.- La palabra, la presencia y la representación: El abandono de la palabra.
- 2.- Imagen de lo contemporáneo.

1

La palabra, la presencia y la representación: El abandono de la palabra.

Para poder precisar esto que adelanto en el título, voy a dar un rodeo acerca de la relación entre **la palabra, la representación y la realidad**.

Lacan en la Clase Nº 18 del 2 de mayo de 1962,⁷² establece en primer lugar, que el estatuto específico de la constitución del sujeto es **consecuencia del significante** a condición de precisarlo como **"excluido del significante que lo determina"**⁷³ y, señala que si esto es así, entonces habría que poder precisar y específicamente **"saber en qué nivel se hace intervenir el término sujeto."**⁷⁴; ya que en esto se juega aquello que **situará la manera en que el sujeto accederá a su propio cuerpo**. Y, en este nivel señala no sólo que es esencial establecer el **"(a) que soy para el fantasma del Otro"** sino también **situar las consecuencias de la falta de mediación de lo imaginario**, es decir, del **i(a)** que **"está allí en función"**.⁷⁵ [Las negritas son mías]

De esta cita podemos precisar entonces tres puntos a tener en cuenta:

1.- El hecho del acceso al cuerpo y la constitución del yo, nos lleva a la pregunta acerca de ¿qué ocurre con la relación que se establece entre cuerpo y goce, en la medida en que es necesario situar no sólo el **objeto que soy para el fantasma del Otro** sino también **situar las consecuencias de la falta de mediación de lo imaginario [i(a)]**, que **"está allí en función"**, esto es, **la relación que se establece entre cuerpo y representación**.

2.- La relación entre el **Otro y el deseo**, ligado **a la relación respecto del propio cuerpo**. Dicho de otra manera, tendríamos que pensar acerca de

72 Lacan, Jacques: "Clase Nº 18 del 2 de mayo de 1962", en *El Seminario 9, La Identificación (1961 – 1962)*, inédito.

73 Lacan, Jacques: *Ibídem*.

74 Lacan, Jacques: *Ibídem*.

75 Lacan, Jacques: *Ibídem*.

“cuáles son las relaciones entre lo que el otro me pide y lo que yo deseo, y a su vez, entre lo que yo pido y el otro desea”.⁷⁶

3.- Si el lugar mismo del decir quedara problematizado en cuanto tal, la constitución del sujeto se situará respecto de la presencia y no de la palabra. Y si esto se diera así, ¿Habría alguna posibilidad de ubicar un sujeto ahí?

Desde este planteo, se abre la problemática de la función concreta del saber y del deseo y de qué manera específica es posible que tengan lugar. Alrededor de estos puntos creo, es necesario pensar el planteo que suscita el malestar en su actualidad. Podemos decir entonces que si **el lenguaje es el espejo en el que nos reflejamos como sujetos**, si el marco de este espejo que es el lenguaje desapareciera; se rompería entonces la relación entre **significante y sexo**, es decir, entre **palabra y cuerpo** ya que **no habría representación**; -dicho en términos lacanianos-, no habría **comunidad topológica entre la cadena significante y el sexo** o, entre **pulsión y lengua**, y desde esta perspectiva nos encontraríamos con serias dificultades con respecto nuestra ubicación en la operación transferencial **en tanto el análisis se sustenta en esta comunidad topológica entre pulsión y lengua**. Entonces, para abordar la posibilidad de que haya transferencia es necesario poder **precisar como paso previo, la relación entre la palabra y el cuerpo**.

En el siglo XIX con la aparición de la fotografía, se concibe la idea de que si se podía tener la fotografía de los delincuentes, se los podía reconocer en cualquier lugar. La psiquiatría comienza paralelamente a describir minuciosamente los diversos cuadros psicopatológicos pero, al mismo tiempo, aparecen una serie de estudios muy detallados acerca del gran ataque histérico; uds. conocen la historia con Charcot, la hipnosis, el método catártico, luego Freud y la teoría del trauma y la creación del Psicoanálisis que produce una distancia respecto de esta nosografía psiquiátrica como presencia de los cuadros psicopatológicos. Entonces, se concibe desde la nosografía psiquiátrica una clínica de la mirada pero específicamente en el sentido de **suponer una identidad en una imagen**. Esto es importante porque suponer **una identidad en una imagen nos acerca a la presencia que la imagen supone y borra el hecho de la representación** y de esta manera, se construyeron los **“cuadros” psicopatológicos** en lo que se llama una clínica de la mirada. Dicho sea de paso, el tema del diagnóstico o de los mal llamados síntomas contemporáneos nos llevarían a retroceder a esta clínica que está retornando con una intensidad creciente a tal punto que lleva a borrar esta distancia que inauguró Freud. Este planteo sitúa las cosas en otra dimensión ya que sería sumamente difícil -desde la perspectiva abordada por la psiquiatría o la ciencia-, **pensar la salida del problema que se plantea, en términos de nuevos cuadros diagnósticos**; porque si así lo hiciera, tendría que pensar en este problema como **un diagnóstico que preexiste a mi ubicación allí**. Me refiero a que daría razones que dieran cuenta de una nosología que no se sustenta en la **relación constitutiva**

76 Fukelman, Jorge: Novena Conferencia, 2/9/1996, *Ponerse en Juego*, Círculo de Estudios Psicoanalíticos del Litoral Caribe, Cartagena de Indias 1996.

con el lenguaje. De modo tal, que si partiera de **los síntomas contemporáneos, partiría de una nosología preexistente** y, de esta manera esto me dejaría ubicado **en la psiquiatría o en la ciencia,** estableciendo con la presencia y formalización de los distintos cuadros diagnósticos el **eufemismo que implica la suspensión de la función subjetivante, filiatoria de la lengua.** En este sentido, **"sostener que hay una clínica de los goces, o de lo real o de los bordes o de las psicosis o del fantasma o de la angustia, es el intento de construir un muro, justamente frente a la angustia. Querer saber antes –de que estalle la angustia–, lo imposible de saber."** (de un trabajo inédito de David Krezes). Y, de este modo adquirir una imagen plena de los diversos cuadros.

En una conferencia que realizó Jorge Fukelman el 3 de septiembre de 2007, 77 hablando en esa ocasión sobre Nebreda, sobre su exposición de fotos y, sobre sus efectos respecto de la imagen, el cuerpo y la palabra; nos enseña que si **la imagen plantea una representación y, no una presencia,** Fukelman decía que las fotos de Nebreda, trasmitían *"algo de una presencia"* en tanto y en cuanto Nebreda intentaba hacer *"algo así como tomar la foto de una imagen imposible, [...] porque si la imagen es representación ¿qué clase de imagen es esta que nos muestra algo de una presencia?"*78 [las negritas son mías]

Fukelman explica que estas fotos no sólo tienen una cualidad **de ícono** en **tanto representan algo** sino fundamentalmente que **muestran algo de una presencia.** Quiero destacar en este punto preciso una diferencia que se establece respecto de la imagen. Por un lado, la imagen del espejo, la imagen especular que depende del reflejo y, por otro lado, las imágenes *"que tienen un lugar en la pintura"*79 que son imágenes construidas a partir del punto de fuga pero fundamentalmente que esto está en relación con **la pérdida de la mirada, lo cual permite adquirir un punto de vista.**

Ahora bien, si nuestra relación con la imagen fuera una relación con los espejos, es decir, una relación con el reflejo, sería una imagen cambiante y, he aquí, que se necesitaría poder ubicar **algún tipo de mediación** para enmarcar una imagen en el espejo que me represente más allá del reflejo. Esto implicaría la posibilidad de extraerme del espejo y estar de este lado distanciado de la imagen que me representa. Si la imagen del espejo **tuviera una fuerza tal que impidiera esta distancia, entonces no dejaría lugar para el sujeto, es decir, no dejaría lugar para la palabra porque la imagen del espejo (en el doble sentido del genitivo) y, el reflejo serían uno, estarían unificados.** Por esto, para que esta distancia entre el reflejo y lo reflejado tenga lugar es necesario que algo falte a partir de una pérdida que entra en juego. De este modo, este vacío que queda entre **el reflejo y lo reflejado** remite a la distancia entre **un significativo y otro;** *"como se dice por ahí, un vacío imposible de llenar, que se refiere al vacío del Otro. ¿Qué hacemos nosotros con el vacío del Otro? Podríamos decir, que en el vacío del Otro ubicamos*

77 Fukelman, Jorge: "Dar a pensar", Conferencia dictada en la institución *Psicoanálisis en Lectura* el 3 de Septiembre de 2007.

78 Fukelman, Jorge: *Ibídem.*

79 Fukelman, Jorge: *Ibídem.*

una falta, es decir, que lo limitamos. Fíjense que el límite, para esto, es lo que nos permite salir"⁸⁰, es lo que nos permite estar del lado de acá del espejo. "***Esta ubicación de la falta, decía, no es que llene el vacío sino que produce una ubicación, una delimitación. Es alrededor de esto que se pone en juego la pulsión***"⁸¹ Esto que pone en juego la pulsión, a partir de lo que **se llama el trabajo de la pulsión, atañe a la significación** en tanto refiere "*a cómo ciertos elementos[...], pueden ubicarse en la cadena, tratando de paliar lo que en la cadena falta.*"⁸² [las negritas son mías] Esta falta en la cadena implica nuestra ubicación en el campo de lo visible, en tanto la mirada como faltante es lo que –siguiendo el planteo de Lacan–, organiza el cuadro.

Esta falta se sustenta en una relación con la castración, quiero decir, que la relación con la castración es **una relación mediada** ya que **aquello que falta en el Otro, si no faltara realizaría la existencia de la relación sexual**. Desde esta perspectiva, podemos decir que aquello por lo cual quedamos extraídos del espejo está referido a **la falta del falo** (en el doble sentido del genitivo) **en la cadena significativa de tal suerte que es imposible encontrarlo en la cadena**, esto sostiene no sólo el punto de falta de la mirada que permite adquirir un punto de vista sino fundamentalmente –como dice Fukelman–, "**el espesor corporal. El espesor corporal quiere decir que no nos podemos superponer a la imagen en el espejo; los objetos que carecen de espesor, pueden superponerse a su imagen, hacerse uno con la imagen.**"⁸³ [Las negritas son mías]

En un viejo texto de Lacan, *La familia*, cuando se refiere a la función que ejecuta el complejo de Edipo en el sujeto, en el punto que describe la **constitución de la realidad**, comenta que es a consecuencia de este pasaje por el Edipo **cómo la realidad adquiere profundidad**, es decir, el cuerpo adquiere volumen, tiene espesor, esto es, sale de la imagen plana. Podríamos decir, queda del lado de acá del espejo estableciéndose la distancia entre **presencia y representación**.

Ahora, **si la imagen no queda extraída del espejo, ¿Hay alguna posibilidad de que la falta tenga lugar?, ¿Hay alguna posibilidad de que se produzca el trabajo de la pulsión?**

Si recordamos el artículo de Freud *La Negación*,⁸⁴ respecto de lo que él plantea entorno al **juicio de atribución**, podríamos decir **que el cuerpo que le falta a la imagen, este cuerpo que no se ve, "no es un cuerpo homogéneo, no es homogéneo tampoco al sujeto que habita en relación con este cuerpo, hay algo allí de otro orden. Este otro orden lo podemos ubicar en relación a lo que Freud nos plantea como juicio atributivo que establece cierto tipo de heterogeneidad en el mundo; digamos que, como mínimo, hay cosas que nos gustan y cosas que no nos gustan, Juicio**

80 Fukelman, Jorge: *Ibídem*.

81 Fukelman, Jorge: *Ibídem*.

82 Fukelman, Jorge: *Ibídem*.

83 Fukelman, Jorge: *Ibídem*.

84 Freud, Sigmund: "La negación" (1925), *Obras Completas, Volumen XIX (1923 - 1925)*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979.

atributivo que continúa, que se relaciona con lo que Freud plantea acerca del **complejo del semejante**, es decir, con todo aquello que no podemos aprehender de quien hasta ese momento era semejante a nosotros, es decir, que se **establecen diferencias en el mundo**.

Freud las plantea como comenzando con lo que llama **signos de percepción**. Es decir, **una primera traza que marca en el cuerpo diferencias**, traza que se caracteriza, entre otros puntos, porque está **fuera del tiempo**; hay una relación de **instantaneidad [y simultaneidad] de los distintos signos de percepción**, y en tanto traza, Freud la plantea como **imposible de llegar a la conciencia**. Creo que podemos entender una traza, **una inscripción que no corresponde a una escritura**; en este sentido los signos de percepción **son marcas pero no son**, salvo traducción **accesibles a la conciencia**.

Nos importa señalar esto de los signos de percepción para **ubicar de un lado esta especie de interior desconocido y, del otro lado, qué es lo que podría llevar a que estas trazas se pudieran retranscribir de modo tal que pudieran entenderse**. Que pudieran entenderse quiere decir, simplemente, que **una suerte de memoria en el cuerpo pudiera pasar a los distintos juegos del lenguaje**. Lo que hace falta para que esto se produzca es que, desde el lado del Otro, se responda a estas trazas con **posibilidad de nominación**.⁸⁵ [Las negritas son mías]

Este **sistema de representaciones** se ubica "en relación a lo que Freud nos plantea como **represión primaria**, es decir, **la caída de lo que Lacan subraya en la obra de Freud como representante de la representación**. Es a propósito de la caída del representante de la representación que los signos de percepción de los que hablaba antes, tienen la posibilidad **de pasar a un sistema de escritura**."⁸⁶ [Las negritas son mías] Es necesario señalar que Fukelman habla aquí de **caída del representante de la representación** y, no dice pérdida del objeto de la pulsión. Por un lado, hay que destacar el doble sentido del genitivo, esto es, que cae el representante de la representación y, que aquello sobre lo que cae el representante de la representación, el agujero en el que cae. Esta caída, podríamos decir, es lo que denominamos como **el trabajo de la pulsión**, esto es, **la significación**.

Ahora bien, estos **signos de percepción que no pasan al sistema de escritura, son idénticos al objeto**, o dicho de otra manera, "**tienen presencia de objeto** en el mismo sentido que cuando nosotros, por cualquier receptor de contacto. Contactamos, olemos o saboreamos; **allí no estamos en presencia de un signo de un objeto que por ende no está, sino que estamos en contacto con el objeto mismo**."⁸⁷ [Las negritas son mías] La palabra en la actualidad en la que nos encontramos, en este sentido, quedaría planteada como un signo en impasse. Este impasse –simplemente lo menciono–, nos llevaría a situar una articulación

85 Fukelman, Jorge: "Sin nombre", en *Conjetural Revista Psicoanalítica* Nº 54 *La cuestión del nombre – Reportaje a Jorge Fukelman – Locos por la lengua*, Buenos Aires, Abril de 2011, pp. 16-17.

86 Fukelman, Jorge: *Ibídem*.

87 Fukelman, Jorge: *Ibídem*.

que gira entorno a **la marca, la falta y las consecuencias respecto del peligro que entraña que la forclusión del decir se instituya como el lugar de la palabra.**

A mi entender, una primera aproximación a este planteo se anticipa en la nota N° 3 a pie de página del prólogo de la tesis de Anika Rifflet Lemaire, - que fue suprimida de la edición en castellano-, donde Lacan precisa que: *"El rechazo -el término que emplea Lacan es **refus**-, de la segregación se halla naturalmente en el principio del campo de concentración".*⁸⁸ Lo que se pone en juego en el campo de concentración es una respuesta a la articulación entre **la marca, la falta y el decir, forcluyéndolas**; y en este sentido Faig aclara que: *"la idea de Lacan con esto es que hay una forclusión de la segregación,"*⁸⁹ -acá es necesario señalar que reemplazar el término *refus* rechazo por forclusión es una interpretación acertada que hace Faig sobre esta nota a pie de página, ya que al utilizar el término "forclusión" en lugar del término "rechazo", explica con esto: *"que hay una diferencia de registros y que lo que hacía a las marcas, lo que hacía a la segregación en el sentido de la diferencia simbólica, de la diferencia de marcas, la circuncisión, ser negro, ser amarillo, etc., **pasa a instalarse en lo real.**"*⁹⁰ **"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 sólo a una diferencia cualitativa sino de registros. El Lager hace que nada quede afuera."⁹¹ *"Entonces lo que yo diría es que en el campo de concentración, a diferencia de lo que ocurre con la segregación, no hay nada que quede afuera. O sea, lo que antes estaba segregado y aparecía como opuesto, ahora **queda directamente forcluido, ubicado en lo real**"*⁹² *"(Esto mismo nos permitiría definir provisoriamente y desde otro ángulo qué es **un sistema totalitario.** El sistema se 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.)"***⁹³

Si retomamos esta interpretación presentada por Carlos Faig, yo diría que la hipótesis que se establece sería la siguiente: **lo que está en el horizonte al forcluirse los rasgos, afecta directamente la lengua en su conjunto, esto es, la relación del sujeto con el lenguaje. Y si el agujero queda expulsado, se borra la diferencia sexual, el lenguaje se cosifica, se desexualiza y no hay diferencias. El imposible del no**

88 Lacan, Jacques: Nota N°3, del Prólogo al Libro *Lacan*, de Anika Rifflet-Lemaire, Editorial Madarga, Bruselas 1970, p. 12.

89 Faig, Carlos: *Ibidem*.

90 Faig, Carlos: *Ibidem*.

91 Faig, Carlos: "El sujeto Cartesiano y el racismo", Conferencia dictada en el Seminario Central "Die Gefahr – El Camino hacia el Otro pensar", de la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, Publicación de la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, p. 5.

92 Faig, Carlos: "El sujeto Cartesiano y el racismo", versión oral de la conferencia dictada en el Seminario Central "Die Gefahr – El Camino hacia el Otro pensar", de la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino.

93 Faig, Carlos: "El sujeto Cartesiano y el racismo", Conferencia dictada en el Seminario Central "Die Gefahr – El Camino hacia el Otro pensar", de la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, Publicación de la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, p. 5.

hay relación sexual redoblado por la prohibición -constitutiva de la cultura como prohibición del incesto-, quedaría fuertemente cuestionado. Este planteo converge y se afirma con lo que Lacan sostiene en la clase 5 del 6 de Enero de 1972 en *"El Saber del Psicoanalista"*⁹⁴ Seminario que dio en Saint Anne; De esta clase -para lo que nos interesa-, solo voy a señalar el siguiente punto:

Lacan sostiene que **el rechazo, -utiliza el término *Verwefung*-, de la castración fuera de todos los campos de lo Simbólico** que inaugura **el discurso del capitalismo produce que todo discurso que en él se entronque (*deje de lado las cosas del amor*), forcluya el decir** ya que la relación con **la falta aparece aniquilada de plano** y, a su vez, **la castración es el retorno desde lo real de esta forclusión del decir, bajo la forma del discurso analítico** y, no poder situar las consecuencias de esto llevaría nuevamente a reforzar este rechazo que el discurso del capitalismo inauguró.

Un corolario de lo dicho hasta aquí, es que la **pérdida de objeto** que se produce cuando hablamos de verdad, es aquello que nos constituye **como semejantes**. *"Este es un punto importante con relación a lo insustituible del sujeto."*⁹⁵ Por esto, la importancia de todo aquello que Lacan plantea entorno a la falta ya que justamente sitúa lo que no se puede sustituir. En este sentido Fukelman plantea lúcidamente que **el terrorismo constituye la verdad del sistema actual en tanto lo que éste plantea es que no hay semejante**.

Una de las consecuencias de esto, entre otras cosas, es que **al quedar en cuestión la castración, la constitución del deseo queda suprimida y con ello la constitución de sujeto**, es decir, **la concepción de sujeto no es que adviene al lugar vacío sino que además ese lugar queda suprimido**. Esto ubica una naturaleza paradójica de la noción misma de sujeto ya que definiría al sujeto por su supresión. Ya no tenemos el sujeto elidido de la ciencia, el sujeto vaciado que se planteaba con Descartes, sino un sujeto aniquilado, suprimido, forcluido, que retorna en lo real reducido a la categoría de objeto, es decir, que **esta supresión implicaría que se podría hablar sin decir**.

Ahora, **si el sujeto queda forcluido**, si quedan forcluidas las diferencias, si queda forcluido el decir, entonces, **la sexualidad quedaría desligada de la transferencia** dado que **sería imposible capturar la operación en juego con relación al decir**. Por lo tanto, si esto quedara forcluido, **lo que nos retorna de lo real no sería otra cosa que una mediación instrumental de aplicación global, común para todos, donde nada queda afuera**. En este sentido, el efecto del discurso del desarrollo científico-tecnológico del neo-capitalismo, genera no sólo la prevalencia de las políticas de desubjetivación sino que la consecuencia de esto llevaría, a que **la función filiatoria de la lengua pueda quedar borrada, suprimida y aniquilada**. Yo diría, que al quedar en cuestión la castración,

94 Lacan, Jacques: Clase 5 del 6 de Enero de 1972, en *El Seminario de Saint Anne: "El Saber del Psicoanalista"* (inédito).

95 Fukelman, Jorge: "La ley y la verdad", *Primer Coloquio Internacional. Deseo de ley*, Editorial Biblos, Argentina, 2003.

la constitución del deseo queda suprimida y con ello la constitución de sujeto, es decir, la concepción de sujeto no es que adviene al lugar vacío sino que además ese lugar queda suprimido.

2

Lo dicho nos lleva de lleno al planteo de aquello que se constituiría en la **"Imagen de lo contemporáneo"**.

Las actuales democracias instauradas por el capitalismo plantean un sistema organizado bajo la política **no ya de representación sino basada en el estado de excepción** llevando a constituir la posibilidad del **exterminio de la subjetividad en tanto el habla queda reducida a un signo que adquiere la forma de dictatorial**, a raíz de lo cual **resulta alterada de manera radical la relación con el significante**.

Yo diría entonces que el estado de excepción, la nuda vida, la biopolítica convergen en la inauguración de un cuadro que supone una identidad en una imagen es decir, en una imagen que presenta la particularidad de **ser una presencia y no una representación**. Esta imagen paradigmática es *Auschwitz*.

Auschwitz nos remite a la siguiente construcción: **Aus-(I)ch-witz**. En Alemán *Witz* es chiste, *Aus* fuera de, y la *I* del *Ich* está suprimida en la palabra *Auschwitz*. Esta construcción no es metafórica, y esta palabra así construida, no es tampoco una **catacresis**⁹⁶, una metáfora naturalizada o que la lengua ganó gastando su valor de metáfora, sino que es una de las pocas palabras reales en tanto *Auschwitz* es su traza sin traducción. *Auschwitz* **no representa su escritura**, sino que configura una presencia real en tanto es la presencia misma del "chiste" de la supresión del *Ich*, de la supresión misma del sujeto; **su escritura, no es representación**. "Es muy probable –dice Agamben–, que *Auschwitz* haya sido un fenómeno único (por lo menos con respecto al pasado; en cuanto al futuro no se puede otra cosa que esperar)."⁹⁷ Por eso, a mi entender, en el futuro **sea el lenguaje mismo el que adquiera esta condición**.

Auschwitz –por primera vez en la historia de la humanidad– inaugura, instala y nos instila la presencia brutal de la imposibilidad misma de decir, al punto tal que cambia el sentido de la palabra testigo en tanto que **el testimonio de esa experiencia se sustentará en la imposibilidad de testimoniar, en la imposibilidad que la palabra tenga lugar**. Quiero decir, que esta imposibilidad de que la palabra tenga lugar implica que la palabra pierda su función de representación y se borre esta distancia entre presencia y representación con lo cual la palabra como **presencia o como símbolo dictatorial, testimoniaría la instilación de la imposibilidad misma de decir de la palabra y su expansión**. Es por tanto **este**

96 Tropo que consiste en dar a una palabra sentido traslaticio para designar algo que carece de nombre especial, ej.: hoja de papel, hoja de la espada.

97 Agamben, Giorgio: "I. El testigo", en "LO QUE QUEDA DE AUSCHWITZ. El archivo y el testigo. HOMO SACER III", editorial PRE-TEXTOS, 2ª edición, 1ª reimpresión, España febrero de 2009, p., 31.

género de real, la imposibilidad de decir la verdad desde el interior y el exterior a la vez. Esta imposibilidad implanta la verdad como imposibilidad misma del levantamiento del develamiento del decir. Esto llevaría a situar que no hay nuevos síntomas o síntomas contemporáneos, sino que **el estatuto mismo del síntoma, la función del síntoma, es lo que está en cuestión en tanto el síntoma planteaba desde Freud el estatuto de una extraterritorialidad**, y en la actualidad esto **queda desterritorializado**.

Desde esta perspectiva, es precisamente este umbral de indiferencia entre el dentro y fuera, algo completamente distinto de un "puente" o un "diálogo" que habría podido conducirnos a una comprensión de la estructura del testimonio lo que queda en cuestión. Y es menester que podamos no **sólo reflexionar** –parafraseando a Agamben-, **sobre este balbuceo inarticulado, sobre este estertor de un moribundo para ubicar acaso, la posibilidad de hacer algo.**

"En Auschwitz Levi había ya hecho la experiencia de esforzarse por escuchar e interpretar un balbuceo inarticulado, algo como un no lenguaje, o un lenguaje mutilado y oscuro. Fue en los días subsiguientes a la liberación, cuando los rusos transfirieron a los supervivientes de Buna al "Campo Grande" de Auschwitz. Aquí la atención de Levi se sintió atraída de forma súbita por un niño al que los deportados llamaban Hurbinek.

Hurbinek no era nadie, un hijo de la muerte, un hijo de Auschwitz. Parecía tener unos tres años, ninguno sabía nada de él, no sabía hablar y no tenía nombre: ese curioso nombre Hurbinek se lo habíamos dado nosotros, puede que una de las mujeres, que había interpretado con aquellas sílabas uno de los sonidos inarticulados que el pequeño emitía de vez en cuando. Estaba paralizado de la cintura para abajo, y tenía las piernas atrofiadas, delgadas como palillos, pero sus ojos, perdidos en su cara triangular y demacrada, emitían destellos terriblemente vivos, cargados de súplica, de afirmación. De la voluntad de desencadenarse, de romper la tumba de su mutismo. La palabra que le faltaba y que nadie se había preocupado por enseñarle, la necesidad de la palabra, afloraba en su mirada con explosiva exigencia... (Levi 4, p.21).

Pero a partir de un cierto momento, Hurbinek empieza a repetir incesantemente una palabra, que nadie del campo consigue entender, y que Levi transcribe dubitativamente como massklo o matisklo:

En la noche aguzábamos el oído: era verdad, desde el rincón de Hurbinek nos llegaba de vez en cuando un sonido, una palabra. No siempre era exactamente igual, en realidad, pero era una palabra articulada, con toda seguridad; o, mejor dicho, palabras articuladas ligeramente diferentes, variaciones experimentales en torno a un tema, a una raíz, quizás un nombre (Ibid, p. 22).

Todos escuchaban y trataban de descifrar ese sonido, ese vocabulario incipiente: pero aunque todas las lenguas europeas estaban representadas en el campo, la palabra de Hurbinek permanece obstinadamente secreta:

No, no era desde luego un mensaje, ni una revelación: puede que fuera su nombre, si es que alguna vez había tenido alguno; puede (según una de nuestras hipótesis) que quisiera decir "comer" o "pan"; o tal vez "carne", en bohemio, como sostenía con buenos argumentos uno de nosotros que conocía esta lengua... Hurbinek, el sin nombre, cuyo minúsculo antebrazo llevaba la marca del tatuaje de Auschwitz; Hurbinek murió en los primeros días de marzo de 1945, libre pero no redimido. Nada queda de él: testimonia por medio de estas palabras mías (Ibid, pp. 22-23).

Es posible que fuera esta palabra secreta lo que Levi sentía perderse en el fondo de la poesía de Celan. Pero en Auschwitz se había esforzado, en todo caso, por escuchar lo no testimoniado, por recoger su palabra más secreta: mass-klo, matisklo. Quizás toda palabra, toda escritura nace, es este sentido, como testimonio. Y por esto mismo aquello de lo que testimonia no puede ser ya lengua, no puede ser ya escritura: puede ser sólo lo intestimoniado. Éste es el sonido que nos llega de la laguna, la no lengua que se habla a solas, de la que la lengua responde, en la que nace la lengua. Y es la naturaleza de eso no testimoniado, su no lengua, aquello sobre lo que es preciso interrogarse.

1.15. Hurbinek no puede testimoniar, porque no tiene lengua (la palabra que profiere en un sonido incierto y privado de sentido: mass-klo o matisklo). Y, sin embargo, "testimonia a través de estas palabras mías". Pero tampoco el superviviente puede testimoniar integralmente, decir la propia laguna. Eso significa que el testimonio es el encuentro entre dos imposibilidades de testimoniar; que la lengua, si es que pretende testimoniar, debe ceder su lugar a una no lengua, mostrar la imposibilidad de testimoniar. La lengua del testimonio es una lengua que ya no significa, pero que, en ese su no significar, se adentra en lo sin lengua hasta recoger otra significación, la del testigo integral, la del que no puede prestar testimonio. No basta, pues, para testimoniar, llevar la lengua hasta el propio no sentido, hasta la pura indeterminación de las letras (m-a-s-s-k-l-o-, m-a-t-i-s-k-l-o; es preciso que este sonido despojado de sentido sea, a su vez, voz de algo o de alguien que por razones muy diferentes no puede testimoniar. O, por decirlo de otra manera, la posibilidad de testimoniar, la "laguna" que constituye la lengua humana, se desploma sobre ella misma para dar paso a otra imposibilidad de testimoniar: la del que no tiene lengua.

La huella, que la lengua cree transcribir a partir de lo intestimoniado, no es su palabra. Es la palabra de la lengua, la que nace cuando la lengua no está ya en sus inicios, baja de punto para –sencillamente– testimoniar: "no era luz, pero estaba para dar testimonio de la luz".⁹⁸

Si el lenguaje mismo corre el riesgo de presentificarse como un símbolo dictatorial, no sólo no habría pérdida en juego sino que el cuerpo y su imagen quedarían unificados, habría una identidad entre imagen y representación. Esto nos ubicaría en una posición con respecto a la ausencia de deseo y a un sujeto forcluido, lo cual nos plantearía en una relación no ligada a la falta sino a una carencia "del

98 Agamben, Giorgio: *Ibidem*, pp. 37-38-39-40.

artefacto simbólico al que pudiéramos dirigirnos” y entonces intentaríamos dirigirnos a lo real dado que esto sucede cuando las certidumbres faltan. Y en ese momento en que nos faltan las certidumbres, nos encontramos **en potencia**. Que nos encontremos **en potencia** quiere decir que **nos ubica ante la potencia** teniendo en cuenta que *“la potencia es potencia de ser[lo que puede ser (lo posible)] y es potencia de no ser[lo que puede no ser (lo contingente)]; es al mismo tiempo potencia de hacer y potencia de no hacer; en ese lugar que algunas antiguas religiones planteaban así la creación del mundo que era el efecto de Dios que es sumergiéndose en su propio no ser. La posibilidad de sumergirse en el no ser es la posibilidad para el caso, de ayudar a reconstruir una cierta significación”*⁹⁹ [...] *“Fíjense que si hablamos de significación”, [...] “hablamos necesariamente de imagen especular, de voz y de muerte, muerte ligada a la sexualidad.”*¹⁰⁰ [Las negritas son mías]

Significación no es sentido, atañe al deseo en cuanto lugar de la enunciación. Una obviedad, pero para que haya un deseo, este deseo para un sujeto debe estar ubicado en Otra escena, para que se constituya como deseante. **Entonces la** posibilidad de poder **incidir respecto de la palabra**, nos ubica ante el hecho de que puede haber verdad lo que puede ser (lo posible) y lo que puede no ser (contingente). En este sentido la palabra es una palabra de verdad que afecta al cuerpo. Que haya palabra y que haya verdad, que haya verdad que de cuenta de algo remite a que este algo atañe a la filiación que ubicamos con relación al saber inconsciente que tiene que ver con nuestros goces, con nuestras satisfacciones con nuestros gustos y que sabe pero no sabe sobre aquello que lo organiza. Esto que falta en el saber inconsciente pero que a su vez lo organiza como tal es lo que *“a nosotros nos han enseñado a nombrar como la castración. Luego, la verdad vehiculizada en y entre las palabras, la verdad que atañe a este saber inconsciente será una verdad, que se relaciona con la falta, con la castración. Esta verdad de la palabra requiere, por así decirlo, de los artefactos simbólicos en los que esta palabra pueda ser sancionada como palabra, es decir, los artefactos que digan, “esto es una palabra”. ¿Qué quiere decir “esto es una palabra”? Que una palabra refiere a un sujeto y en tanto refiere a un sujeto refiere a una singularidad, lo cual no es intercambiable.*

*Es importante subrayar estos artefactos a los que podemos dirigirnos, porque serán los que permitan el acceso a aquello que ha marcado al cuerpo en cuestión. Es decir, una primerísima relación entre sonidos y cuerpo: estos sonidos que nos mecen, que podemos situar, en realidad, desde los primeros meses de vida, estas marcas en el cuerpo requieren de estos artefactos simbólicos para que la voz pueda transportar las marcas de la palabra.”*¹⁰¹ Es necesario este aparato simbólico que sanciona *“una singularidad para que este cuerpo marcado, las marcas llevadas por la voz, accedan a la palabra. Decir que acceda a la palabra significa que, cuando hablamos, perdemos. Cuando hablamos de verdad, perdemos lo que la*

99 Fukelman, Jorge: “Sonidos: Juegos”, en *Revista Fort-da* N° 5, www.fort-da.org/fort-da5.htm, Junio 2002.

100 Fukelman, Jorge: *Ibíd.*

101 Fukelman, Jorge: “La ley y la verdad”, en *Primer Coloquio Internacional Deseo de ley*, Editorial Biblos, Argentina, 2003, p. 193.

teoría analítica ha ubicado como el objeto. Aún siendo un concepto casi elemental, es importante señalarlo porque esta pérdida del objeto es lo que nos hace semejantes. La posibilidad que tenemos de encontrarnos entre semejantes se sustenta en que, si bien singularmente, de todos modos la pérdida del objeto nos afecta a cada uno de nosotros.”¹⁰² Esto nos lleva a una pregunta de primera importancia que permitiría llegar a introducirnos en la posibilidad de constituir la operación de **suposición de una fantasía** ya que esto nos acercaría **a la aprehensión del objeto y la falta**, en tanto es la fantasía la que apunta en esa dirección. En este sentido hay una pregunta necesaria que debemos a Jorge Fukelman que no podemos omitir: “¿Por qué me cuenta esto el paciente? Jorge Fukelman agregaba que el objeto comienza a presentirse cuando se advierte que lo que el paciente **me cuenta** no coincide con el hecho de que **me lo cuenta**.”¹⁰³ “Entonces, llegar a **situar esta pregunta** implicaría que **ese cuerpo, este cuerpo, y todo esto que va a representar estos cuerpos en tanto estamos hablando, me sitúa en una ubicación distinta; en una ubicación respecto de la palabra**. Y el desarrollo de un discurso que se va constituyendo, no depende de una entidad nosológica, sino que **depende de la complicada relación que tenemos quienes nos dedicamos al análisis, con el análisis, con el deseo, con nuestro cuerpo, y con el goce**.”¹⁰⁴ [Las negritas son mías] De modo tal, que esto ubicaría la manera en que podemos salir de este sistema de prescripciones religiosas que presenta este sistema como un sistema sin fallas **“mediante el análisis continuado de aquello que nos falta. Mediante la ubicación y reubicación constante de aquello que no sabemos, es decir, de aquello que falta en el saber con relación a un sistema de prescripciones que se presenta como un saber totalizado”**,¹⁰⁵ y concentrado del Lager. [Las negritas son mías]

La posibilidad de construir una escena corre de nuestro lado como analistas y de lo que hacemos en lo que concierne a nuestras marcas y nuestros objetos, en tanto y en cuanto nos remite a la pregunta de: **“¿qué hacemos con nuestros padres? ¿Cómo logramos pensar a nuestros padres como chicos perversos polimorfos? ¿Qué estoy diciendo? ¿cómo logramos desasirnos de los deseos incestuosos de nuestros padres? Pero para desasirnos de esos deseos incestuosos tenemos que, mínimamente poder reconocerlos y si queremos plantear cómo alguien termina un análisis, cómo alguien puede desasirse de aquello que lo mete en análisis: tenemos que pensar cómo nos desasimos nosotros de aquello que nos tiene “agarrados”**¹⁰⁶, tarea que nos lleva toda la vida. [Las negritas son mías] De nosotros va a depender qué hacemos ante situaciones en las que no sabemos -desde el sujeto-, **cómo, para qué y por qué hicimos algo, lo cual nos llevaría a establecer una relación entre “...esto real que efectivamente ocurrió**

102 Fukelman, Jorge: Ibidem, p. 194.

103 Faig, Carlos: Faig, Carlos: “¿Por qué me lo cuenta?”, en *Lecturas Clínicas*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires, 1991.

104 Fukelman, Jorge: Charlas sobre autismo, apuntes personales.

105 Fukelman, Jorge: *Ibidem*.

106 Fukelman, Jorge: “Octava Conferencia”, 1 de Septiembre de 1996, en *Seminario Ponerse en Juego*, Cartagena de Indias, Círculo de Estudios Psicoanalíticos del Litoral Caribe, 1996, p. 93.

y la ubicación simbólica nuestra. Esta relación entre lo real y lo simbólico, que planteamos como el falo, [...] implica la castración.”¹⁰⁷
[Las negritas son mías] Fíjense que **la castración** introduce entre otras cosas la problemática de lo que, “**refiere a la falta, a la imagen y refiere a ciertas prohibiciones sobre las que se organiza nuestra sexualidad.** Seguramente esto debiéramos plantearlo en relación **a cómo algo real se articula con algo imaginario, con nuestra imagen y cómo esto se articula con una ubicación simbólica, cómo se articula con las palabras que efectivamente pronunciamos.**”¹⁰⁸

Resumiendo. La tecnología, la globalización, el estado de excepción, la biopolítica, la nuda vida, etc., **plantean una idealización extrema, un saber absoluto sobre los cuerpos, un símbolo dictatorial que toma el lugar de una presencia con la consecuente supresión del semejante y en esto, la supresión misma del sujeto.** Pero aún –al menos por el momento–, tal como dependerá **de cada pareja cómo se juegan estas relaciones simbólicas, los efectos en lo real y las relaciones imaginarias, de tener hijos,** –como decía Fukelman–, “**en un estilo “más artesanal”** que suele existir todavía. Digo más artesanal a propósito, porque **la artesanía implica un cierto gusto en lo que se hace**”¹⁰⁹[Las negritas son mías] Un cierto gusto por lo que se hace que atañe también a nuestra praxis.

Bien, hasta acá.

Nota.

^{1.} Esta charla fue dada en el Hospital Municipal Carolina Tobar García el 27/10/11.

¹⁰⁷ Fukelman, Jorge: Charlas sobre autismo, apuntes personales.

¹⁰⁸ Fukelman, Jorge: *Ibidem*.

¹⁰⁹ Fukelman, Jorge: “Novena Conferencia”, 2 de Septiembre de 1996, en *Seminario Ponerse en Juego*, Cartagena de Indias, Círculo de Estudios Psicoanalíticos del Litoral Caribe, 1996, p. 109.

