

OTROS TÍTULOS DE EDITORIAL TRES HACHES

- Jacques-Alain Miller
 - El hueso de un análisis*
 - El establecimiento de «El Seminario» de Jacques Lacan*
 - La transferencia negativa*
 - Lakant*
 - Seis fragmentos clínicos de psicosis*
 - La erótica del tiempo*
 - Filosofía <> Psicoanálisis (con otros autores)*
- Eric Laurent
 - Posiciones femeninas del ser*
 - Psicoanálisis y Salud Mental*
 - Los objetos de la pasión*
 - Ciudades analíticas*
- Marie Hélène Brousse
 - Posición sexual y fin de análisis*
- Estela Solano Suárez
 - Clinica lacaniana*
- Friedrich Nietzsche
 - El caso Wagner*
- Jacques Derrida
 - Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*
- Jean Paulhan
 - El guerrero aplicado*
- Autores varios
 - Psicoanálisis y Derechos de las Personas*
- Javier Aramburu
 - El deseo del analista*
- Juan Carlos Indart
 - La pirámide obsesiva*
 - Las fórmulas del deseo (con otros autores)*
- Adela Fryd y otros
 - Psicoanálisis con niños*
- Jorge Alemán y otros
 - Lecturas de lo nuevo*
- Carmen González Táboas
 - La salvación por el síntoma. Una apuesta lacaniana*
- Ernesto S. Sinatra
 - Nosotros los hombres. Un estudio psicoanalítico*

Javier Aramburu

EL DESEO DEL ANALISTA

•

POSTFACIO DE JACQUES-ALAIN MILLER



TRES HACHES

ÍNDICE

Diseño: J.S.P.

I.S.B.N. 987-9318-06-4

© 2000, EDITORIAL TRES HACHES

Junín 558, piso 9º, of. 905

(1026) Buenos Aires

Argentina

trershaches@argentina.com.ar

Impreso en Argentina - Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

Presentación, por Florencia Dassen	7
Prólogo, por Jorge Alemán	9
SOBRE LA INTERPRETACIÓN	
Interpretación de ciframiento	14
Los límites: Freud	18
La práctica de las vueltas dichas	24
La interpretación equívoca	28
La interpretación que no interpreta	46
Significante y discurso	52
Acerca de la interpretación	57
EL DESEO DEL ANALISTA	
La sugestión de la demanda	62
Transferencia y deseo del analista	69
La ética y el deseo del analista	76
El deseo del analista y la pulsión	84
El deseo del analista	93
Fundamentos de la clínica	95
LA CLÍNICA Y LA DIRECCIÓN DE LA CURA	
Neurosis obsesiva	106
El otro y el sujeto	125
La histeria hoy	131
Nuestra clínica en la orientación lacaniana	145
El fenómeno psicossomático y la clínica borromeana	158
Del ideal al síntoma, un cambio de orientación	163
SOBRE LA TEORÍA DEL PSICOANÁLISIS	
La ética de lo real del sueño	172
Melanie Klein: un intento de privar a la madre	175
Sexuación y perversión	182

Sobre el síntoma	194
El significante cualquiera	205
Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis	216
El rasgo unario y el objeto	218
El padre y el síntoma	228
Los lazos del amor	231
Sobre <i>Encore</i>	235

PSICOANÁLISIS, FILOSOFÍA, LITERATURA Y ACTUALIDAD

Una película, una ocasión: Más allá del bien y del mal	240
¿Quién habla?	243
Baudrillard. Un postmoderno entre el cinismo y la inocencia	247
De Antígona a Sade	251
Nuevo nudo amor	257
Escepticismo y asentimiento	261
Nietzsche: entre la metafísica y el biendecir	263
La ética y el mal.	268
Pragmatismo y metafísica	290
El limbo que viene	276
Modos de la inexistencia del Otro	281
Síntoma y modernidad	285
Derechos humanos	294
La época y la pulsión	300
Repetición de lo nuevo	304
El malestar contemporáneo	307

SOBRE EL CONCEPTO DE ESCUELA Y SUS GARANTÍAS

Los carteles y la Escuela	314
Las garantías	316
Enseñanza y control	328
¿Por qué la Escuela Una?	331
La Escuela sin Otro	334
Excepción y nominación	336

Este libro reúne una selección de ensayos y conferencias recopilados por su autor que abarca los últimos veinte años de su producción intelectual. En lugar de proceder a un ordenamiento cronológico de los mismos, que produce una concepción lineal del tiempo, preferí hacer visible los grandes temas a los que se dedicó Javier Aramburu en su enseñanza y transmisión en el psicoanálisis. Pero a su vez, poner la fecha de cada artículo permitió hacer presente de qué modo, desde los comienzos, tomaron forma interrogantes y lecturas a las que Aramburu retornó en los últimos años, aun cuando el tratamiento de los mismos haya cambiado. Este doble criterio confirma que soportaron la prueba del tiempo: temas tratados hace muchos años hoy constituyen el centro de nuestro interés.

Para la organización del libro decidí poner en primer lugar una sección únicamente dedicada a la interpretación, cuyo problema en psicoanálisis está presente de modo central porque constituye la herramienta *sine que non* de la tarea de un analista. Los siete trabajos aquí reunidos muestran el abordaje siempre renovado de lo que sin duda era una preocupación crucial para Aramburu respecto de la práctica analítica y del control y que en definitiva atraviesa todas las secciones de este libro. En segundo lugar reuní en un apartado los artículos que tienen por temática central el deseo del analista, título que Javier eligiera para el libro, y que es sin duda el Uno que recorre esta multiplicidad. La tercera sección, la clínica, incluye seis trabajos que evidencian la articulación de su práctica con la lectura de los signos de la época, Freud, las diferentes etapas de Lacan y su modo de comprometerse con la Orientación Lacaniana del Campo Freudiano, en el que siempre quiso ubicarse, lo que no impidió que su nombre resonara más allá de él. Bajo el título "Sobre la teoría del psicoanálisis" reuní diez trabajos que testimonian su posición de lectura de los textos cuando lo mueve la reflexión sobre un concepto. La quinta sección trata la literatura, la filosofía y la época actual; decidí no separar la diversidad de estos temas, que abordó con la curiosidad que lo caracterizaba y con un sentido crítico que apuntaba a desbaratar el efecto de la moda que tanto atrae en la comunidad de los analistas y en la de los intelectuales, conjugados con su sentido realista para preocuparse por los

cuestiones contemporáneas. Finalmente, la última sección reúne los trabajos sobre la Escuela de Lacan, las nominaciones, la formación del analista. Cierra el libro el artículo que escribió y pronunció al regreso de la crisis de la que fue testigo y protagonista en Barcelona en julio de 1998: “Excepción y nominación”, sobre las consecuencias en “el hacer Escuela” del concepto de la excepción y la nominación en el último Lacan. Comentó, cuando me dijo que quería que ese artículo cerrara el libro: “es preciso que quede en claro el punto de la estructura que es el padre para entender qué quiere decir ir más allá de él”.

También fue él quien sugirió que Jorge Alemán escribiera un prólogo para este libro. Agradezco a Jorge en nombre de muchos que haya aceptado y que hayamos compartido la alegría de que Javier pudiera leerlo. Finalmente el autor también participó en la elección de la ilustración de tapa, considerando que a través de la figura del tango su tarea intelectual en el psicoanálisis quedaba marcada por la presencia de la cultura argentina.

Lamentablemente este libro es póstumo, pero lleva la marca de la voluntad decidida del autor, la insistencia de su deseo hasta el final.

Debo en estas palabras finales agradecer la enorme y valiosa tarea de varios colegas. En el trabajo de desgrabación y transcripción: a Leonor Curti, Karina Lipzer, Daniel Riquelme y Diana Yassin. Contaban con material de conferencias y clases que, de no haber sido por ellos, hubiera quedado perdido o en los confines de las fotocopias que circulan entre amigos, sin la corrección del autor. En la tarea de establecimiento de varios textos, de los que sólo se contaba con apuntes o esquemas: a Guillermo Cavallero; Javier leyó y aceptó la forma final que él les diera. El doloroso imprevisto de la muerte de Guillermo lo privó de ver este libro, por el que tanto trabajó. También aportaron materiales que ya no se hallaban en circulación Susana Amado, Lucía Blanco, Osvaldo Delgado, Mario Goldenberg, Silvia Ons y Silvia Salman. Irene Kuperwajs, Gustavo Stiglitz y Patricia Montes de Oca se sumaron a la tarea de corrección y revisión junto a varios de los antes mencionados. ✍

Florencia Dassen
Buenos Aires, junio de 2000

Los amigos, algunos pasos dados en la ciudad, esas palabras que intentan volver sobre una historia, el anhelo de marcar en otras épocas, y ahora sutilmente, algún tipo de porvenir, las intervenciones habladas, los textos, la experiencia del psicoanálisis en el Campo Freudiano... Seguramente en alguno de estos puntos se trazó la línea que un día de verano, en Buenos Aires, me llevó a Javier Aramburu. No fueron las casualidades de una ciudad, que aún creo generosa para los encuentros, lo que me condujo a él. Más allá de la contingencia del caso, al comenzar a escucharlo supe que yo “tenía” que encontrarlo. Era necesario hacerlo en razón del borde que escribe la filosofía, la política y el psicoanálisis en su anudamiento...

Haber participado en una época del país donde el proyecto de emancipación compareció en todas sus consecuencias.

Haber sentido en su peso la tensión irreductible entre la puesta por una transformación colectiva y la inercia fantasmática en la configuración subjetiva de la “ideología”.

Haber conocido de un modo u otro el *impasse* de ese proyecto, sostenerse en los efectos de una crisis que hay que saber habitar, el siglo XX político, el siglo XX psicoanalítico y la prosa de sus huellas.

Haber encontrado en el psicoanálisis y su Escuela, una dimensión nueva de la política que tal vez enseñe algo decisivo sobre lo que no se deja dominar por los “sentidos históricos”.

Era en el trazado de ese “haber” que yo encontraba a J. A., esas iniciales que conozco aún más cuando se trata de alguien nacido afuera, aquí cerca, en Donostia, San Sebastián, tierra extraordinariamente hermosa, donde el artista de la piedra tomó al mar como maestro. Sólo el que tiene algo rocoso, como Javier, se dispone a captar los movimientos últimos y su retorno. En Donostia se sabe que la roca se trata inteligentemente con el vacío, y la belleza que la circunda tiene en su centro exterior, la piedra que piensa en el silencio antes que la filosofía robe su saber.

Creo haber conocido, gracias a que la península es la estancia de mi extimidad, una posible afinidad con la modulación del carácter firme de Aramburu en su decir. Por ello, tal vez, cultivamos el malentendido sobre la

“cosa vasca” homenajearlo así nuestra “exterioridad”. En esa comunión, donde lo común teje la hiancia, atisbé el programa implícito en los textos y lecturas de Javier Aramburu, a saber:

I. No se trata de hacer historia de la filosofía para luego incorporar el psicoanálisis. Si el psicoanalista se dirige a quienes presentan una elaboración sobre el *logos* que rige la época, es para deducir las estrategias de la razón imperante, las nuevas lógicas del malestar en la cultura, sus políticas terapéuticas, y el tipo de subjetividad que intentan presentar y establecer.

II. Esto implica inscribir el llamado deseo del analista –deseo de obtener una diferencia absoluta– en un procedimiento de lectura de nuevo tipo, pues no se trata de vincular el psicoanálisis y la filosofía, llamando “antifilosofía” a una filosofía que incluya a Lacan en sus presupuestos, ni se trata de poner a Lacan junto a otro filósofo para presentar sus influencias mutuas o sus críticas. Estas operaciones son insuficientes si no llevan a examinar las condiciones de posibilidad de la experiencia analítica y sus consecuencias. Si se trata de salvar la teoría es para, como lo recuerda Javier, “estar despiertos sobre la forma nueva en que se disfraza el inconsciente”.

III. Estas operaciones exigen, y esto se presenta de un modo especial en el texto de Aramburu, que aquí presentamos, no sólo captar el corte que la ciencia y el capitalismo han producido en la serie moderna, sino también la nueva torsión, que se ha producido en su interior. Esa nueva torsión, que se designa ahora genéricamente con el nombre de postmodernidad, aquí es tratada a partir de las diferencias estructurales y políticas entre la Metafísica y el Pragmatismo, manteniendo siempre la tensión con respecto al lugar del psicoanálisis y su discurso. Esta operación toma en Aramburu la forma de un debate con la época y la clínica que le corresponde, cuyas escansiones principales son: a) la diferencia entre un Padre metafísico “soportado por una creencia contundente en Dios” y el Padre postmoderno, “donde cualquiera puede ser un padre sin estar garantizado por el Otro”; b) los modos en que ese lugar vacío en la postmodernidad, ha sido suplido por los legisladores, creadores de opinión, creadores de estilos de vida y de “modos de parentesco del goce”; c) pero esto conlleva a señalar las emergencias de lo “imposible” en el proyecto de globalización, es decir, los puntos de crisis del sistema simbólico, para designar “del modo más específico posible la modalidad subjetiva de esa crisis”. Las diferencias que presenta Aramburu, entre el “segregado”, y el que está “mal en la cultura”, pues el segregado no encuentra inscripción alguna en la comunidad de valores, permiten diferenciar la clíni-

ca de la segregación del “sentimiento de exclusión” propio del neurótico. A su vez, a los efectos de segregación propios de la forclusión, les corresponden procesos de “dar a ver”, “decir todo”, “de abolición de la escucha”, de “vinculación autoerótica con los objetos”. Ambos efectos, segregación y vinculación autoerótica con los objetos, alimentan el círculo de violencia que se extiende.

IV. Para que estas distinciones clínicas alcancen su inteligibilidad, conviene recorrer la trama de implicaciones y diferencias que Aramburu establece entre el pragmatismo –y sus descripciones útiles para lograr la mayor felicidad– la Metafísica de la verdad del ser, y el psicoanálisis. La última palabra sobre el ser, propia del discurso metafísico, y el relato contingente del ser histórico del pragmatismo, comparten ambos el desconocimiento del saber en lo real, propio del síntoma, y aquello que llama a la transferencia.

V. Estas diferencias alcanzan una peculiar intensidad cuando Aramburu se dirige a la controvertida relación Nietzsche-Heidegger, no admitiendo el lugar que Heidegger preparó para Nietzsche, e indagando, entonces, el goce de Heidegger en su habla filosófica.

VI. Finalmente donde los textos encuentran una concreción y precipitado lógico es en el trabajo *Excepción y Nominación*, donde se expone el modo en que el discurso analítico puede ofrecer una operación no segregadora.

Todos estos puntos tratados en estos textos, están siempre animados por una política del psicoanálisis, que no sólo el clínico, sino el filósofo o el político de la época deberían tener en cuenta. Dejo a las palabras de Javier que finalmente muestren la orientación de su proyecto: “...que el mercado sea el Otro, en tanto sanciona lo útil y lo inútil y es el dispensador de valores y bienes, no resuelve los síntomas, que nunca son privados aún cuando sean particulares. La política, por muy democrática y progresista que sea –y no me parece que los analistas estemos en contra de ello– es otro intento de tratamiento de lo real por medio de la conversación y universalización. La cuestión que se nos plantea a los analistas hoy no es la política democrática y liberal progresista, sino las formas que toma la resistencia al psicoanálisis en la sociedad postmoderna. Que las nuevas formas del síntoma sean remitidas por la sociedad al Otro del mercado no es evitable, y no será la política, por muy democrática y progresista que sea, a la que podamos demandarle algo. Es responsabilidad de la política de los analistas que en esas nuevas formas de síntomas el psicoanálisis emplee otra forma de tratamiento que tenga en cuenta el inconsciente, la forma particular, no privada, de goce del sujeto,

que encontremos respuestas para ese exceso que son los síntomas y el inconsciente, para una sociedad que pretende encontrar una homeostasis conversacional y proporcional para tratar el malestar que es el sujeto del síntoma".

Jorge Alemán
Madrid, 4 de abril de 2000

SOBRE LA INTERPRETACIÓN

INTERPRETACIÓN DE CIFRAMIENTO

“La filosofía está escrita con letras matemáticas en el libro de la naturaleza”.

Galileo G.

Si la traducción de *Wo Es war, soll Ich Werden* representa una dificultad, es porque se impone como literalidad antes que como conocimiento, lo que nos lleva a cuestionar la opinión que implica para suponerle un saber. Pero, al suponerla fórmula, el problema de su traducción pierde pertinencia; dar cuenta de ella supone preguntarse por sus posibles “articulaciones” a otras fórmulas. Si no se trata de un problema filosófico, es porque ninguna totalidad está presupuesta en esa articulación; ninguna identidad del ser y el discurso se espera lograr superando el desconocimiento, postulando que al no haber Otro del Otro se concluya con el Otro absoluto. Si la verdad no tiene otra forma de fundarse más que por el hecho de que habla, es que, precisamente, no tiene modo de garantizarse como tal; es esta falta de garantía lo que permite que se la interroge en qué funda su saber.

Pero la distinción entre ser y lenguaje: ¿no hace inevitable la existencia de un metalenguaje, como lo postula la ciencia? O dicho de otra forma: la postulación de un metalenguaje, ¿no confiesa la división del sujeto por el hecho mismo de su decir?

Sin duda la interrogación se torna pertinente, ya que es precisamente la que permite emparentar al sujeto del psicoanálisis con el de la ciencia.

Parentesco fundamental, ya que es de la existencia de aquella de donde puede pensarse, nos dice Lacan, el “origen” de éste.

2. Si una cifra es lo que se puede entender sin comprender, es decir, funcionar más como límite que como sentido, como límite del sentido, postular el inconsciente como instancia de la letra, es postularlo como cifra.

En tanto que la ciencia ignora la dependencia del saber que articula a la letra, y no al ser, surge la necesidad de un metalenguaje; es que, al no hacer del ser algo ex-sistente, la hace de-sistir del sujeto que instaura. Así pues, el discurso científico, “no sabe” que lejos de deber su saber al ser, es el

ser el que ex-siste por el saber: de donde, nos dice Lacan, el discurso científico se transforma en una variante del discurso histérico:

$$\frac{S}{S_1} \quad \frac{a}{S_2}$$

En efecto, el cambio de los términos medios da cuenta del sinsentido del lugar de la verdad, lo que permite pensar que el metalenguaje en la ciencia no implica la pretensión de garantizar la verdad.

Es desde esta formulación del discurso científico que puede afirmarse que el psicoanálisis no es una ciencia; lo que lleva a Lacan a afirmar (lo podríamos decir de esta forma) que la ciencia, aún, no puede ser una variante del discurso psicoanalítico.

Para éste, el saber no le debe nada al ser, antes bien, es a expensas de él que se produce; surge claramente que su estatuto no puede ser ontológico; o lo que es lo mismo, no hay concordancia entre el pensamiento y lo pensado.

La preocupación por hacer del psicoanálisis una ciencia, en tanto que ésta es una variante del discurso histérico, no puede dejar de anotar implicancias engañosas en el concepto de interpretación.

La propuesta de que el sujeto de la ciencia y el del psicoanálisis son el mismo supone una transgresión del límite que el *cogito* ha impuesto al ser al hacerlo ser de pensamiento –soy donde pienso; el psicoanálisis al hacer del ser otro, inscribe el saber como inconsciente.

Es, pues, en tanto el ser ex-siste que se podría postular otro saber sin sujeto y por lo tanto, nada más que supuesto o acto; su estatuto se funda en su separación del significante Uno, no siendo sin embargo segundo, ya que el saber es primero del otro.

Si no hay universo del discurso; esto es, si el ser y el discurso, por lo dicho anteriormente, no se confunden, es necesario postular la persistencia de lo que no cesa de no escribirse.

Si el saber no es lo que se agrega a la verdad para completar con ella una totalidad, descifrar no puede ser un develamiento del sentido oculto; es antes, una suspensión del sentido; una puntuación que, al descentrar la frase, aísla un significante, dejando de escribir su sentido, precipitando un saber como letra perdido para el sujeto.

Esta operación tiene un efecto: la escritura. Sin duda, hay en la escritura una dimensión imaginaria, una fijación de sentido, en tanto que en ella se

realiza la gramática; pero, en el inconsciente no se trata de gramática. Si entonces el *lapsus*, por ejemplo, puede ser tomado por escritura, se trata de otro sentido; ese otro sentido no puede ser más que mal leído; es el colmo del sentido; o si se quiere puede ser leído de muchas formas; tiene pues la condición de una cifra, de una fórmula.

3. Si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, pero éste no es tomado por su función de comunicación, se trata de saber para qué hablamos. Si el sueño cifrando goza, el goce, entonces, no es goce de ningún sujeto, antes bien es una operación; entonces el goce es fálico, y siendo así, él es el “obstáculo” para que persista lo que no cesa de no inscribirse.

El goce, es pues, el límite para que la verdad acceda al saber, ya que de eso, él no quiere saber nada; la verdad pues al ser sin saber, se limita a ser verdad del deseo. La paradoja de la verdad es que, siendo ficción, es como sin sentido que se inscribe. Es el equívoco, el “colmo del sentido”, lo que enuncia un dicho como verdadero; es lo que se enuncia, indicándose como verdad, sin poder garantizarse.

No hay significante de la verdad, sino lugar de la verdad; en el discurso psicoanalítico ese lugar está ocupado por el saber; pero, ¿saber de qué? O dicho de otra forma: ¿saber histórico? Sin duda, hay una historia; como tal no puede ser más que un pretendido sistema; una construcción. Pero el saber de la historia: ¿qué tiene que ver con el inconsciente? Dicho de otra forma: si el inconsciente es radicalmente tal, ¿qué acceso podríamos tener a él mediante una construcción histórica? Porque, si no se puede evitar el comprender, sí podemos no apresurarnos a ello.

Si la ciencia es posible como saber sobre lo real es porque hay la posibilidad de un saber que no sea de opinión; la instancia de este saber no puede ser otra que el inconsciente, que trabaja sin sujeto y produce, con letras, cifras; cifras para el goce; un saber que pretende proceder de cifra en cifra; de-cifrado.

¿Qué puede indicar la relación del sujeto con las historias, con las ficciones, con las pretendidas verdades históricas que se construyen, si no es el goce? El goce del significante, que en tanto falta es introducido por la interpretación, y por lo tanto introduce la castración. Pero si la castración es el momento de la interpretación de la castración, lo es porque un significante de la diferencia pura la produce; un significante de la castración del sujeto; el goce, que la castración produce, es el único medio de “garantizar” que el

saber en acto, que es la interpretación, tiene alguna relación con la verdad del sujeto.

Así pues, aun si se tratara de construcciones no tendrían para el sujeto otro destino que el de encontrar en ellas un significante que lo signifique como sujeto castrado, dándole acceso a un goce fálico –esto es tonto– sin sentido.

Este significante, producido por el discurso, no puede ser más que nuevo en tanto procede de la falla, del fracaso del encuentro con lo “perdido”; en tanto repetición. En esta perspectiva, el psicoanalista, ¿no está obligado a ser o un tonto o un delirante?

La interpretación, en tanto función significante de la diferencia, al instaurar la castración, desanuda al mismo tiempo una relación bastarda entre un saber convertido en desconocimiento y una verdad convertida en queja, produciendo las condiciones de un dicho nuevo.

La interpretación como cifra dice la verdad, en tanto es sin saber y es acto, verdad a medias, irrumpe, sorprende, perturba hasta la vergüenza.

4. Si el inconsciente cifra, porque cifrando goza y no quiere saber nada más, toda demanda de conocimiento es una demanda de dominio. Pero aun, ¿se puede pensar en un deseo de saber?; dicho de otra forma: ¿el saber es el objeto del deseo o su causa? Si es su causa, este saber es la inscripción de la insuficiencia del ser del Otro tanto como la del sujeto. Si este saber supuesto es un saber de la falta, es lo que la interpretación debería preservar, en tanto que, por el contrario, es lo que pretende ignorar el neurótico con su demanda de saber. Y es por ello que el neurótico deberá, *sine qua non*, pagar con sangre al superyó el precio que éste pide para hacer conocer la ley de la falta.

Preservar ese saber como falta sólo es posible liquidando al Sujeto supuesto Saber; en ese sentido la interpretación es el momento de su supresión en tanto el saber pasa a ser acto.

Que el saber sea en acto implica que el analista no puede “saber nada” de lo que dice; incauto del saber, tonto, preso de un goce idiota, renueva por esa causa la repetición. Asegurar la repetición, preservando su causa, es a todo lo que puede aspirar la interpretación. Las historias se escribirán con eso. *es*

1978

LOS LÍMITES: FREUD

1. Quiero comenzar imaginando un momento que marca un límite: aquél en el que Freud descubrió la realidad psíquica, aquél en el que se desilusionó de sus histéricas; pero ese descubrimiento no lo hizo razonar realístamente, empíricamente y acusar a las histéricas de farsantes. No razonó tampoco como un idealista; por el contrario, dijo: lo real está perdido; se convenció de la realidad psíquica.

En ese acto se constituía lo real como lo insistente. Un acto es, pues, la insistencia de lo imposible. Cada acto de homenaje repite lo imposible: hace a Freud más real, más in-sistente, más imposible. Pero, y al mismo tiempo, nos abre el camino del psicoanálisis, nos permite re-producirlo.

La ilusión de que perdemos a alguien cuando muere nos evita pensar que en realidad nunca lo tuvimos, nos mantiene en la ilusión de que fue nuestro o nosotros de él, que nos pertenecemos. La muerte es el límite de la vida; ¿pero dónde poner la muerte? Mallarmé decía: el futuro es la explosión de lo que debió pasar cerca del origen. Debí pasar, casi pasó, no pasó, no es pasado. Sabemos, nos lo dijo Freud: sumergirse en el agua es igual a nacer; hubo quien dijo: mi muerte les dará la vida eterna. Toda la cultura nace de una muerte. Pero aun Freud nos enseña: nunca se mata esa muerte, por ello la cultura lleva su marca y allí donde el idealismo avanza, allí donde el narcisismo se instala, la muerte asoma su cabeza... un poco más allá.

Un límite, pues, no es un final, una frontera; al contrario es un inicio, pero para la fantasía neurótica, ésa que cree que la realidad psíquica es la realidad material, ésa que cree que se puede matar la muerte, un límite es un opresor. Adler creyó que Freud lo limitaba y no pudo pasar de la protesta; Lacan cree que Freud es su límite y puede hablar y no de cualquier cosa, sino de psicoanálisis: el límite es la castración. Lo que permite algo dentro de algo; algo para algo y no todo para nada; permite ir a algún lado pero no a cualquier parte; es lo que deja atrás el caos, la proliferación sin término, sin medida, sin unidad.¹

El campo freudiano, el campo que Freud funda, tiene límites; no es la aglomeración sin orden de discursos, una mezcla de lingüística, literatura, antropología, psicología, filosofía, etc.: el todo. El límite del campo psicoa-

nalítico es el acto psicoanalítico: esto es lo real del psicoanálisis. Freud dice que está fuera del campo del psicoanálisis quien no reconozca el inconsciente, la etiología sexual y edípica de la neurosis, la resistencia, la represión y la transferencia; y además que un psicoanálisis es la cura realizada por un psicoanalista; pero hay otro límite que Freud también nos marca: los límites de lo interpretable. Sin embargo estos límites no nos limitan, al contrario nos fundan: nos permiten el psicoanálisis.

2. Si no hay sujeto en sí, puesto que el sujeto es consecuencia del lenguaje, hay que hablar para vivir, hay que hablar para saber quién es ese sujeto que existe por el lenguaje —callarse lo suprime, hablar lo crea, pero siempre con retraso—, saber quiénes éramos cuando hablábamos, aquél que éramos extraño a este otro; saber con retraso en la muerte quiénes éramos; pero en la muerte, ese acto no fallido pero de Otro, ¿quién está allí para saberlo? El estaba muerto pero no lo sabía. Frase encontrada por quien supo de lo indecible de su intimidad; lo indecible de lo intraducible. Sabemos que la traducción es posible, algo se traduce; en esta posibilidad de traducción se sostiene toda una teoría de la transmisión. Pero también sabemos que algo no se traduce y en ello, en lo intraducible, se afirma otra corriente; conven-gamos en llamarla mística.

El sujeto, nos dice Lacan, no es la hormiga que pasa de un lado al otro de una banda; el sujeto es el límite mismo, el corte; quiero decir, lo imposible, en tanto no puede «decirse», pero tampoco expresarse; ésta es la ilusión mística. Esa es la diferencia que va del maestro al psicoanalista. El maestro dice lo que no puede decirse con el ejemplo de su vida; en el psicoanálisis, en cambio, en ese lugar está la teoría.

En la otra línea se anuda un discurso que pasa por el otro goce, la mística, el maestro, el misterio, las iniciaciones. El deseo pasa a ser irreal, engañoso, un más allá del cual lo real ya no es imposible. El intento es borrar los límites, imponer el poder allí donde no es posible.

Freud nos dice: «Esos deseos siempre alertas, por así decir inmortales, de nuestro inconsciente, que recuerda a los titanes de la saga sepultados desde tiempos primordiales bajo las pesadas masas rocosas que una vez arrojaron los dioses triunfantes y que todavía ahora de tiempo en tiempo son sacudidos por las convulsiones de sus miembros». Y luego: «yo no sé si a los deseos inconscientes hay que reconocerles realidad, a todos los pensamientos intermedios y de transición hay que negársela y si estamos frente a los

deseos inconscientes en su expresión última y más verdadera es necesario aclarar que la realidad psíquica es una forma particular de existencia que no debe ser confundida con la realidad material». En una llamada a pie de página aun agrega: «Estos deseos sólo pueden ser aniquilados de la misma manera que las sombras del mundo subterráneo de la *Odisea* que cobran nueva vida tan pronto como bebían sangre. Los procesos que dependen del sistema preconscious son destructibles en otro sentido, muy diferente. Sobre esta diferencia se basa la psicoterapia de la neurosis.» ¿En qué consiste? En procurar a los procesos inconscientes una tramitación y un olvido.

Los deseos inmortales son otros dioses, que fueron enterrados por los nuevos dioses triunfantes; aquéllos son los imposibles, es decir, están fuera de toda relación de poder del yo: límite del psicoanálisis.

3. Freud dice que la gran falta es el asesinato del padre y que el sacrificio del hijo es el pago por la deuda del asesinato; pero, y esto es lo realmente fundamental, cada sacrificio acrecienta la deuda ya que en el mismo acto se expía y se repite el crimen. El precio que la ley pide no paga sino que renueva la deuda; re-liga, religión. El sacrificio realizado del síntoma es una satisfacción; se mata al hijo pero se remata al padre.

Pero, dice Freud, el padre en el Edipo es un contemporáneo, un rival. Es porque el padre estaba muerto –y yo no lo sabía– que el Edipo debe significar esa muerte; producirla como ya realizada, en su resolución. Por ello, el origen es siempre Edípico pero también Epico. La historia para el psicoanálisis tiene forma de historiales.

El hombre había transgredido la ley ya antes que ésta fuera conocida; por ello Dios y el destino son el retorno del padre muerto de acuerdo con la ley de la rivalidad Edípica. El superyó ha de ser lo que primeramente se reprimió: la ley del deseo. Retorno de lo reprimido marcado por el desconocimiento del origen. Retorno sobre una formación reactiva.²

En *Dostoievski y el parricidio*, Freud dice que la neurosis de éste hizo que se asociara a los carceleros, Dios y el Zar, en lugar de ponerse del lado de los liberadores. Dios y el Zar no son la respuesta psicoanalítica a la cuestión que le plantea al hombre su Edipo. Transgresión, culpa y castigo son la neurosis misma. Son el Edipo mismo. No es la transgresión a las leyes, para someterse a ellas en el mismo acto, lo que plantea Freud. En Freud se trata de la repetición y ésa es toda la diferencia con la solución religiosa. El fantasma del cielo es el olvido de lo real del infierno; pero si el futuro es lo que

casi pasó en el origen, ya pasamos por el cielo y por el infierno, sólo que estamos condenados a repetirlo: acto fallido por medio del cual lo no reconocido se da a la significación: forma en que lo no reconocido, lo original, lo singular pasa a ser discurso.

Freud dice que la agresividad del superyó es proporcional a la agresión que realizamos contra el objeto; pero además que la culpa es la expresión de la lucha entre las pulsiones de vida y de muerte. Esto es, que no es la internalización de la objetividad de la prohibición del padre sino la respuesta fantaseada del sujeto a lo incognoscible, a lo no dicho, al enigma que le presenta el deseo del Otro. Lo otro, lo más próximo y más lejano al sujeto, lo interdicho frente a lo cual el sujeto no puede expresar, develar, revelar, sino responder fantaseando.³

4. Pero si la propuesta ética del psicoanálisis no es la de la religión, ¿cuál es? ¿De qué ética se trata?

La raíz de la culpa, nos dice Freud, no está sólo en el temor al castigo externo o el temor a la pérdida del amor. La raíz de la culpa está en las palabras mismas. Lo que la ley del significante articula es el incesto mismo; la ley es la ley de la represión y como tal la del deseo; pero el deseo como tal es imposible; su interdicción, porque está para ser significado y no ejecutado, es ética. Si la ley es la ley del significante, la culpa no está en la transgresión, la ley ya es culpa porque sólo se realiza en tanto se hace histórica –edípica– en la mediación de la represión y el retorno; el deseo ignora que debe su ser a la ley, que es su ley porque no hay más allá, no hay otro goce, no hay supremo bien.⁴

En esta doble vertiente del deseo, en esta economía de hierro del deseo, lo que se dice, lo que se significa, lo que se inter-dice, deja un resto inasimilable que «se dice» en el síntoma; no todo es ganancia: lo que se gana por un lado se pierde por otro. Por eso dice Freud en tanto la cultura afirma su dominio, más sólo, más indefenso deja al sujeto, más neurótico; el malestar del síntoma lo acompaña como su sombra.

En *La interpretación de los sueños* hay un título que nos introduce explícitamente en la ética: «Los sentimientos éticos en el sueño». La pregunta que allí se hace Freud es si los sueños son éticos, pero concluye con otra pregunta: si somos responsables por el contenido de los sueños. En la última parte de *La interpretación* se retoma la pregunta; su respuesta no deja dudas: son éticos porque son reales; es su realidad psíquica, su inevitabilidad

lo que los hace éticos, no buenos; no es una ética de la bondad pero tampoco de la maldad lo que postula; es una ética de lo real.

En *La responsabilidad moral por el contenido de los sueños*, título que dice lo fundamental, escrito en 1925, la responsabilidad es consecuencia del malestar, pues el sujeto se reconoce en sus sueños, pero también en sus síntomas, en sus formaciones, o el deseo se impone de una manera más dolorosa. Es su realidad, su indestructividad lo que impone su reconocimiento. ¿Qué implica esto?: significarlos; por ello el sujeto del deseo, el sujeto del síntoma, es el sujeto del análisis.

En una carta de Freud a Putnam de 1915 dice: «No veo modo de pasar del hecho de que nuestras ideas de perfección tienen una realidad psíquica a la creencia en su existencia objetiva». Dios tiene realidad psíquica, las ideas altruistas tienen realidad psíquica; lo que nos advierte aquí Freud es sobre la fantasía neurótica de hacer de la realidad psíquica, realidad material en el síntoma.

El síntoma es el proceso por el cual la realidad psíquica, verdad histórica, se constituye en realidad material. Por el contrario, el pasaje de la idea de seducción a la fantasía de seducción des-hace el nudo que encadena el sujeto al mismo.⁵

5. El síntoma como retorno de lo reprimido marcado por el desconocimiento se constituye en lo real para el sujeto; como tal es su imposible, decimos, modo de relación con lo real, lo que escapa al poder, al control, al dominio; lo que rompe la ilusión de la unidad, de la completud. Un creer que se sabe todo. Desde este «sabido» del yo, el síntoma es otro saber, en acto, que condena por su sola insistencia al saber del yo, a ser un saber fallido; desde este mismo lugar el psicoanálisis es el síntoma que hace reconocible para la cultura, en su malestar, su falta; hace lugar y por lo tanto reconocible al síntoma y en tanto se propone como sujeto supuesto a ese saber, se ofrece en la transferencia como lugar de la palabra.

Pero aun el analista debe saber otra cosa: que en tanto ese saber es en acto, está en el lugar de la verdad, es un saber sin sujeto, es un saber del Otro (Uno) y la interpretación que él ocasiona lo hace ser Uno (Otro).

En este compromiso del psicoanálisis en camino del reconocimiento del deseo reencuentra lo real perdido; lo simbólico como lo que haciendo borde lo produce; el saber aquí es deseo, porque la verdad ha quedado vacía de contenido, no habla de «nada»: Fórmula. El otro saber, fuera de éste, es

un saber que ya no sabe nada del goce. Hablando para «saber-ser» el sujeto se descubre gozando: haciendo letras.✍

En ocasión del 40° aniversario de la muerte de Freud. 1980

1. En un pequeño artículo: *Lo perecedero* de 1915, Freud dice que la restricción del goce lo torna más apreciable; es la pérdida del objeto, su muerte, lo que lo hace valioso. Es la muerte lo que hace posible el goce y precisamente aquellos que re-niegan de la muerte son quienes pierden el goce, quedando en estado de lamento, forma particular de sometimiento al objeto del que se reniega.

2. En *La metapsicología* esto está claro. Freud dice: Esta represión inicialmente buena no resiste empero la ambivalencia en virtud de la cual se había hecho posible, la represión por formación reactiva es también el lugar en el cual lo reprimido consigue retornar. El afecto desaparecido retorna mudado en angustia social, en angustia de la conciencia moral en reproche sin medida.

3. La conciencia moral no puede entenderse sin la ambivalencia, pero ésta no se puede entender sin el Edipo completo y sin el destino de las pulsiones: su falta de objeto.

4. Es el mismo acto de represión quien crea el deseo incestuoso y su idealización. Freud dice en *La metapsicología*: «Los objetos predilectos de los hombres, sus ideales, provienen de las mismas percepciones y vivencias de los más aborrecidos por ellos, y en el origen se distinguen unos de otros sólo por ínfimas modificaciones y aun puede ocurrir, según hallamos en la génesis del fetiche, que el representante de la pulsión se haya descompuesto en dos fragmentos, de ellos uno sufrió la represión al paso que el restante, precisamente a causa de ese íntimo enlace, experimentó el destino de la idealización.»

5. Freud sostiene que si no hubiera un fuerte deseo de matar al padre y realizar el incesto no habría necesidad de ninguna prohibición: es cierto. La prohibición es la forma imaginaria que toma la ley cuando ha «fracasado». Pero precisamente el «fracaso» es la forma en que la ley se hace reconocer.

LAS PRÁCTICAS DE LAS VUELTAS DICHAS

La práctica: una incidencia de lo simbólico en lo real

En principio voy a decir algunas palabras sobre la relación entre los términos que hemos puesto en este título.

La práctica, tal como la aborda Lacan en el Seminario *Los cuatro conceptos...*, se puede definir como una incidencia de lo simbólico en lo real. Por su parte, las vueltas dichas remiten al escrito de 1972, *El Atolondradicho*, e implican cierta relación a la repetición pero en el sentido de una doble vuelta sobre la misma. En este sentido también hay una incidencia de las vueltas dichas sobre lo real, de lo simbólico sobre lo real, pero esta incidencia es indirecta, es de atolondrado y los dichos atolondrados, de ese modo, por atolondrados, llegan a lo real. De esta manera, estas vueltas tienen una relación a la repetición, la cual podría ser infinita, pero éstas van a tropezar en los equívocos, vueltas que en espiral o circulares tropiezan produciendo las fallas en la homofonía, en la gramática y la lógica. Es decir que las vueltas dichas alcanzan lo real por esos tropiezos, y es ahí mismo, donde tropiezan, que se cierra una repetición. El tropiezo concluye una repetición.

La interpretación, podría decir, es un tropiezo, y no voy a dejar de poner el acento en la incidencia de la interpretación sobre lo real y en su relación con la verdad. La interpretación es un corte que abre a otro espacio: ocho interior o banda de Moebius. Procede por equívocos por los que no se puede dejar de interrogar sobre lo que en ella, hay de verdad. A lo real, dice Lacan, se lo acosa. Es por medio de las vueltas dichas que este real puede ser resto que causa. No hay real sin vueltas dichas, sin asociaciones.

La interpretación no es una traducción, no es hermenéutica, no revela el sentido del sentido, la verdad de la verdad. No opera sobre lo ya dado, sino sobre la falla de lo ya dado. Participa del número transfinito, el cual cierra una repetición de los números naturales, hace un corte que concluye, cierra una repetición para abrir a otro agujero. En este sentido la interpretación es un decir que anuda algo de lo real. Un decir que no coincide con los dichos, por eso acota, cierra un agujero. Es por ello que se puede decir que es verdadera.

En una primera época, para Lacan, en la década del 50, hasta quizá *La Subversión del sujeto* (1960) la verdad es un lugar desde donde el sujeto se hace reconocer, la palabra plena es verdadera. Pero es sólo por medio del reconocimiento del Otro que esta verdad puede suprimir la represión. Es la represión la que le da estatuto de palabra verdadera. Tiene un tinte hegeliano. La verdad en Hegel es lo que le falta al saber para completarse, o sea, una verdad que puede ser reabsorbida por el saber, lo cual implica un saber total. Aquí la relación sería al Otro sin tachar. Desde Hegel la verdad puede borrar la falta. Una carencia del Saber del Otro universal que puede en su dialéctica ser absorbida, reducida.

Pero es en *La Subversión del sujeto* que Lacan delimita claramente a la verdad como inasimilable por el Otro del saber. La falla de la verdad no se reduce, no se supera. Por ello la vincula al Otro tachado. Y como éste, la falla del saber no sólo no desaparece, no será superada, sino que se afirma como dimensión propia de la estructura.

Pero además, y ya en sus primeros Seminarios, Lacan postula a la verdad como distinta a la exactitud, la verdad tiene estructura de ficción, ella habla, y sólo es en la dimensión de la palabra que el problema de la verdad se impone, pero en tanto participa de la dimensión de la palabra remite a un ser castrado, es decir, no hay última palabra, ella dice la verdad a medias. Es pues síntoma. Ella habla pero no toda porque es palabra del Otro incompleto. Ella habla, y porque habla no se puede decir toda. No hay una verdad mejor que nos permita reprocharle su falla.

En *La Ciencia y la Verdad*, texto posterior a su Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, la verdad toma el lugar de causa en tanto vale no tanto por lo que dice sino por lo que oculta, por lo que sustrae. La verdad es, pues, por estructura, de castración, fallada, faltante, falsa, caída. Pero el ser se hace con esa verdad a medias, con esa falsedad verdadera y esto la emparenta con el semblante.

«Es por medio de ella [de la verdad] que el saber se entera de su ignorancia», límite pues al saber como todo. Pero ella misma no se completa con el saber, no hay suma de saber y verdad para producir un todo completo, pues ella misma es no toda, se sustrae a la totalidad, incluso se olvida por ello que procede de causa material, no motor anterior a lo movido, ni causa final a alcanzar en un final venturoso, ni causa formal, es decir, actual y realizada como tal en la cadena, determinada. Causa material actual pero indeterminada, es decir, sólo se alcanza en relación al Otro barrado.

El otro giro fundamental que da Lacan en relación a la verdad es en su Seminario sobre *La Lógica del fantasma*, donde la vincula con la lógica, es decir, no pensar a ésta como un contenido a revelar sino como un lugar lógico, es decir, deducible de la lógica misma, como un sistema de escritura, marcando claramente que el lugar de la verdad no es el de la revelación. La verdad como no realizada tiene que ver con las vueltas dichas, con algo que no deja de repetirse. Esto permite además pensar el inconsciente, como un saber y formular que en el discurso analítico el saber ocupa el lugar de la verdad. «Hay relaciones de ser que no pueden saberse». El inconsciente no puede ser más que una verdad mentirosa por su estructura de lenguaje. Así se abre este género de verdad, el único que nos es accesible y que versa por ejemplo sobre el no saber hacer: «No sé cómo hacer con la verdad, ni con la mujer». Frases de *Encore* que marcan la dimensión de la verdad, sostenida en la lógica misma, en sus paradojas, sus límites, sus imposibles. Si la verdad quiere ser dicha debe saldar algo con el saber. La verdad deja un saldo si se relaciona con el saber inconsciente.

Es en ese lugar de la incompletud del Otro, donde la verdad interroga al saber. A esta altura en el Seminario *El reverso del psicoanálisis*, por ejemplo, la interpretación se postula como un enigma o una cita. Una división entre enunciado y enunciación que apunta a la división del sujeto en su saber. El sujeto no es idéntico al saber que porta, lo que hace que el destino no sea una repetición copiada, hay una hiancia en relación a su destino.

Es en los últimos Seminarios de Lacan a partir de *Encore* (1972-3) y de *El Atolondradicho*, que la interpretación toma todo su alcance al ser vinculada a la topología. El acento allí es puesto, no tanto en la verdad de la interpretación, sino en el sin-sentido que no se opone al sentido. Es en el Seminario *Encore* donde pasa de interrogar a un significante a interrogar al significante Uno, lo que le permite romper con la lingüística y hablar de enjambre significativo, de cadenas que forman nudos de goce-sentido hechos con el sin sentido del significante Uno definido como un ángel, una necesidad, una tontería, una idiotez, un sinsentido. Es precisamente en tanto sin sentido, que le permite incidir en lo real del goce, darle goce sentido, hacer con ellos cifras, es decir, nudos, que acotan un agujero, lleno luego con la gramática. Cada lengua tiene su gramática. Hay una constancia en la gramática. La lengua cambia cuando cambia la gramática. La fijeza de la lengua se compara con el fantasma. La interpretación incide sobre la gramática, es decir sobre el fantasma, pone en cuestión, hace vacilar las creencias del sujeto. Las

vueltas dichas llaman a la interpretación en sus lugares límites, en los tropiezos; interpretación que aquí acentúa su carácter de corte que cierra las vueltas de la repetición haciendo –en el corte que cierra las vueltas– caer al objeto, revelando su gramática, el fantasma que sostiene el objeto causa.


En *El Atolondradicho*, Lacan dice que es en las fallas de la homofonía, la lógica, y la gramática, donde la interpretación se legaliza, toma su estatuto, en tanto es en esos puntos límites donde se apunta al objeto que, como resto de las vueltas dichas de la repetición muestra que era su causa.

La interpretación, por lo tanto, no puede ser más que un significante Uno, no uno más que se sumaría a la cadena, lo que la haría interminable si se tratara de agregar un significante nuevo que se uniría a la cadena, por ser ésta una repetición abierta que dice siempre la misma falla, sino «como uno del cual no hay significado y en lo tocante al sentido simboliza su fracaso». La interpretación como significante Uno no es ni significado, ni sentido, es puro sinsentido. Es éxtimo a la cadena y es ahí donde está su relación con lo real.

Es este sin sentido lo que lo hace apto para cerrar las vueltas abiertas de la repetición de la demanda, las vueltas dichas, cerrando un agujero abierto hasta entonces, acotando lo real del goce-sentido propio del sujeto.

Tres momentos pues, que no se anulan, sino, que muestran los vértices de un único triángulo, tres aspectos de una interpretación:

- a. Como levantamiento de una represión, el medio decir de una verdad.
- b. Como un enigma o cita que apunta a la división del sujeto en el saber que salde la deuda con la verdad.
- c. Como sin sentido, teniendo incidencia en lo real del goce.

La interpretación, en los tres casos, no puede ser más que significante, significante que al jugar con las fallas, los límites de la estructura, opera como corte que deja caer el objeto que allí como forma gramatical lo sostenía. 

LA INTERPRETACIÓN EQUÍVOCA

Voy a trabajar la parte última de la enseñanza de Lacan, sobre todo a partir del año 1973. Me voy a referir a los Seminarios posteriores a *Aún*. Una referencia importante junto a estos Seminarios es *La Tercera* y *El Atolondradicho*. El año 1973 fue un año muy fructífero porque alrededor de él Lacan dictó el Seminario *Aún* y publicó *Televisión* y *La Tercera*. Fue un año con un giro muy importante en su enseñanza. Vamos a trabajar alrededor de los Seminarios *R.S.I.*, *El Sinthoma*, *L 'insu que sait...*, *El momento de concluir*.

Partimos del título del Seminario de 1976, *L 'insu que sait de l'une bevue s'aile a mourre*, que vamos a traducirlo, porque ustedes saben que es un juego equívoco de palabras, como "Un no sabido, que sabe, de una equivocación". Es la primer parte del título del Seminario de 1976. En el título Lacan ya define lo que en ese momento él piensa de lo que es el inconsciente: "Un no sabido que sabe de una equivocación". Lo sabido está escrito de una manera tal que, equivoca precisamente respecto de lo que puede ser pensado como una ignorancia, una tontería. Entonces aquí tenemos dos términos respecto de lo que define al inconsciente, por un lado el inconsciente aparece como ignorancia, como un no saber. Pero si el inconsciente fuera nada más que ignorancia, efectivamente no tendríamos salida, todo lo que habría sería un especie de intento de educarlo, entonces, es ignorancia, pero es un saber también. Es decir, que en tanto saber, por lo tanto, es legible. Ahí mismo, en *Aún*, Lacan dice que es capaz de leer. Es decir que por un lado es ignorante, pero por el otro lado, es ilustrado, casi. Lacan dice: "él sabe hacer", sabe leer y sabe hacer con los significantes, es decir, sabe cifrar. El inconsciente cifra.

Si sabe podemos suponer que él nos puede enseñar y efectivamente pensamos que el inconsciente nos enseña. En el Seminario *Aún*, en la página 167 dice: "el inconsciente es un saber, una habilidad, un *savoir-faire* con *lalengua*". Entonces, él nos enseña, en tanto que sabe, pero al mismo tiempo en tanto ignorancia, nos demanda saber. Esto es el principio de lo que hace posible el análisis, porque es esta ignorancia, de este saber, lo que hace que se dirija al Otro. En principio sabe hacer cifras, es decir hace metáforas.

¿Cómo hace estas cifras que son metáforas? Equivocando. Al no haber relación biunívoca entre simbólico y real, es decir, al no haber relación de cada elemento simbólico con lo real, efectivamente hay una no relación entre simbólico y real, y por lo tanto no hay más que equivocaciones. Si hubiera relaciones biunívocas entre uno y otro, no habría equivocaciones.

Lo que no sabe es que en esas cifras, cifra su goce. Es decir, lo que ignora es que hay una economía de goce en este ciframiento, que el sujeto en estas cifras, juega su ser de goce. De esto no quiere saber el inconsciente. En ellas el sujeto no se recuerda.

Pero, estas equivocaciones, estas cifras equívocas, estas metáforas de goce, no son cualquiera, son trazas de encuentros fallidos, de traspies, de mal paso de lo simbólico en su encuentro con lo real.

Es decir, que efectivamente, no sólo las equivocaciones son necesarias en tanto no hay relación biunívoca con lo real, sino que además, es equivocando como se accede a la huella de ese desencuentro, de ese mal encuentro, de esa falla del encuentro con lo real.

A esto Freud lo llamaba formaciones del inconsciente, las formaciones del inconsciente que no pueden dejarse de lado en un análisis, al contrario, no habría análisis sin equivocaciones, sin formaciones del inconsciente.

Dice Lacan en *El momento de concluir*: "Tenemos necesidad del equívoco, es la definición del análisis, porque como la palabra lo implica, el equívoco está de inmediato apuntando al sexo".

Entonces, para tomar cualquier formación del inconsciente, un sueño, por ejemplo. Miller últimamente ha insistido mucho sobre esta cuestión de que es el inconsciente el que interpreta, sin duda un sueño es una interpretación, pero que está montada sobre un tropiezo, sobre ese tropiezo se monta un sueño, es decir se le da un significado preconsciente. El preconsciente freudiano agrega al sueño en su formación misma un significado que lo integra, que lo asimila al principio de placer, que trata de dar sentido al tropiezo, al encuentro fallido con lo real, que está en la causa del mismo. Efectivamente, sin el sueño no se despertaría, y si se despierta es porque algo de lo real ha producido en el sujeto un despertar.

El sueño se monta sobre esto preconscientemente para darle algún sentido, es decir, para seguir durmiendo, para que no abandonemos el principio de placer. Pero, el sueño más allá de la interpretación preconsciente que se agrega a él, lleva en él la marca de su fracaso, del desencuentro, de la cifra de goce que lo liga a la pulsión.

Entonces, se impone otra interpretación a la interpretación del sueño, sobre todo cuando el sueño muestra el fracaso en el intento de sumar desconocimiento a la ignorancia que sabe. Es decir, que el sueño lo que tiene de interpretación preconsciente, en lo que intenta darle significado, intenta sumarle un desconocimiento al equívoco que es la ignorancia de que el sujeto goza del sueño.

La interpretación entonces, la otra interpretación, la que Miller llama, la interpretación del reverso, lo que tiene por función es sobre todo localizar el equívoco, es decir, como dice Miller, producir un corte entre el S_1 y el S_2 , que sería el significante que daría sentido al S_1 .

Es decir que el sueño lo que hace es agregarle un S_2 al S_1 , y la interpretación analítica iría en contra de esto, mostrando su reverso, es decir, separando el sentido preconsciente de la formación cifrada que el sueño contiene. Desanudando entonces, lo que el sueño intenta integrar.

Es decir, que en realidad lo que producimos son sucesivas combinaciones de letras, efectos de reiterados cortes sobre las formaciones del inconsciente, esto es, si hacemos letras, lo que hacemos es literalizaciones de rasgos, leemos el rasgo como letra, lo literalizamos, por lo tanto lo constituimos en letra, en la lectura misma que hacemos de él. Porque lo que se intenta, es precisamente aislar los significantes amos que constituyen la cifra por las cuales el sujeto da cuenta de su ser. Es decir, que hacer letra de estos rasgos supone un comienzo del saber que el sujeto puede tener de lo que lo determina. El comienzo del saber que un sujeto puede tener de lo que lo determina pasa por ir aislando los trazos S_1 , que al ser despojados del significado que intenta encubrirlo, lo vamos produciendo como restos de esta operación, que va siendo un comienzo del saber del sujeto sobre las marcas que lo determinan, de sus letras.

En este sentido, el analista tiene si se quiere dos funciones, que no son una sin otra. En principio el analista es el que hace semblante de causa del equívoco, es decir, que el analista es semblante de presencia, es semblante de un imposible, es semblante de un enigma, es decir, semblante de una referencia siempre fallida del equívoco. Semblante de una presencia, quiere decir semblante de un real, pero como límite, como una función constante, pero al mismo tiempo imposible, porque sabemos que el límite no se alcanza. Entonces, la posición del analista es la de semblante de ese objeto imposible de alcanzar, de la referencia que quisieran alcanzar las equivocaciones. En este sentido es una función constante, necesaria, pero imposible, es decir, lo

que hace semblante de imposible. Pero, hace semblante de imposible como presencia.

Por lo tanto esta posición es ininterpretable, la posición de semblante, de límite, de imposibilidad real, es ininterpretable, porque es el límite imposible de referencia de todo equívoco.

Decíamos que la ignorancia es lo que abre la posibilidad de que haya transferencia, es decir, que se abra al Otro, el inconsciente, que se abra a la segunda parte de este título del Seminario de 1976, que es "Un saber que no sabe de la ignorancia"... que, continúa el título y dice: "... que se abra al juego del amor".

La ignorancia que se abra al juego del amor, es decir, que es la ignorancia que constituye el inconsciente que hace que éste se abra a la búsqueda del Otro, que es este juego del par-impar, que es el amor, es decir, la transferencia.

Entonces, obviamente, hay un límite para la interpretación, pero el límite de la interpretación está dado por los límites de cada uno, que uno por uno tiene en relación a su relación con lo real. El límite de la interpretación es el límite que cada uno tiene en relación a su real. ¿Cuál es el límite en cada uno de lo que puede la interpretación? Y este límite de lo que puede la interpretación está dado por las determinaciones que el sujeto tiene con sus marcas en lo real, sus trazos.

Ahora, si tomamos esta función de semblante de objeto, que es donde el significante va a fallar en el encuentro con el Otro, esto no es interpretable, ahí la función del analista se reduce a ser un indecir, no hay decir ahí, porque ese es el límite del decir de la interpretación, y su función de límite es inalcanzable, por lo tanto ahí hay un indecir. En ese sentido, ¿cómo encarna el analista esa función como semblante ahí?: como presencia enigmática. El enigma es la forma como se semblantiza esa posición de inalcanzabilidad de límite de lo real, para completar el sentido, para que haya relación biunívoca entre simbólico y real.

Para una posición enigmática, en verdad, cualquier cosa sirve, y el silencio también. Quizás, tenga el silencio algún valor más de enigma que algún decir enigmático, pero en verdad, esta función casi es de estructura, casi cualquier cosa que uno dice: "qué bien", "qué mal", "no me diga", etc., etc., cualquier tontería tiene valor de enigma. Es ese semblante de presencia lo que ya hace enigma, éste no constituye un problema, en realidad el problema es interpretar. Lo otro casi sale todo el tiempo.

Tenemos este soporte, entonces, de enigma, de silencio, de indecir, de presencia de causa de deseo, de límite como constante e imposible, pero tenemos a veces algunas otras cosas que decir, aparte de estas, que es esto que tratamos de llamar la interpretación.

Está la escansión, la escansión tiene otra función, no exactamente la del enigma, no es soporte del enigma del semblante, sino que es más bien, función de corte. El corte a diferencia de la interpretación que da significado, o del silencio de la esfinge que es la representación del enigma por excelencia, —porque ni siquiera enuncia nada—, el corte a diferencia del enigma, efectivamente, corta el disco corriente del bla, bla, bla, la satisfacción que hay en ese bla, bla, bla. Uno le dice al paciente blablabla, y el tipo se larga, y habla, y habla, porque ahora ya sabemos que desde Freud ya no hay más histerias de conversión, hay histerias de conversación. Hablan todo con las amigas, con el ginecólogo, con el pediatra de los chicos, etc.

Entonces, hay una satisfacción en el bla, bla, bla, en el disco corriente, la queja cotidiana, de esta interminable conversación con el Otro, y precisamente, el corte viene a limitar esa satisfacción del bla, bla, bla, a reducir esa inflación fálica.

Por eso las escansiones son en tanto el sujeto se instala en ese goce fálico de la palabra. La interpretación, entonces, participa del corte. Es más, encuentra su eficacia en ese corte, la interpretación analítica es un corte en el discurso corriente que puntualiza una equivocación. Es lo que dice Lacan en *La Tercera*.

Entonces, en la interpretación tenemos esta función de corte, que apunta a localizar estas cifras, estas letras mínimas, que constituyen los rasgos en los cuales el sujeto marca las huellas de su encuentro con lo real.

Si decimos que el equívoco es la manera que el inconsciente cifra, y llamamos a esto interpretación, si tomamos el ciframiento, ese saber hacer con *lalengua*, ya como una interpretación, la duplicación de la interpretación entendida como el corte, lo que hace es un corte que tiene dos vueltas, duplicar la vuelta que significa ya el corte que es la cifra misma que el inconsciente ha producido.

La interpretación analítica podríamos decir que es un doble corte, es decir, una doble vuelta que contornea los dos agujeros que tiene el toro, por ejemplo. Yo como tengo orígenes hispánicos entiendo de toros, pero no me estoy refiriendo a los toros estos, sino a ese objeto que es una argolla hueca, que tiene dos agujeros.

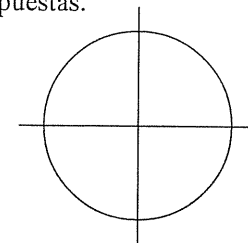
Es decir, que sobre el toro se pueden hacer dos tipos de cortes, un corte que lo agujerea. Si se le hace un agujero al toro aquí, yo puedo meter la mano y sacar todo lo que hay en el interior hacia fuera.

Pero si yo hago un corte así es diferente, porque paso por este agujero interior, y además por este otro. Ya cuando se abre el toro en este corte, no sólo es que el toro se revierte, y lo que está afuera pasa adentro y lo que está adentro pasa afuera, sino que se despliega el toro de una manera tal que están los dos agujeros que constituye el toro en el plano.

En una clase del Seminario *El momento de concluir*, Lacan dice: “En particular el retorno, (el retorno es el reverso), que puede hacerse por agujereado, puede hacerse por corte, pero por cortes hay retornos que son posibles. Hay retornos que no son posibles por agujereado, pero que son posibles por cortes”. Entonces hay que buscar la diferencia. En el corte a diferencia del agujereado, hay un plus, por el hecho de ser un corte, porque de la otra forma es como si quedara igual el toro, nada más que lo que está afuera, está adentro, y lo que está adentro, está afuera, pero aquí hay un plus, algo de la estructura se pone en evidencia. Esto es importante porque esta es una de las propiedades de la puesta en plano.

El plano, tiene dos dimensiones, la línea tiene una dimensión, el espacio tiene tres dimensiones. Cuando yo llevo un objeto que tiene tres dimensiones en el espacio, por ejemplo, al plano, le tengo que reducir una dimensión, cuando llevo la línea al plano, le tengo que agregar una dimensión. Esta diferencia de llevar, de puesta en plano, de dibujar los nudos, por ejemplo, le agrega un plus al nudo que es que muestra su estructura, es decir, muestra los agujeros que tiene el toro.

Yo puedo ver los agujeros, puedo recortar los agujeros si los aplano, esta es la propiedad del plano. Ustedes van a ver que en el Seminario *R.S.I.*, por ejemplo, se refiere mucho a la relación entre la línea recta y el círculo. Estas dos líneas al infinito rectas, tengo que suponer, en el infinito se juntan, porque si no pienso que en el infinito se juntan, no hay nudo, no estarían anudadas, estarían superpuestas.



Supongo que estas líneas tienen un límite, por definición, pero si yo no lo pongo en plano, no puedo hacer evidente el límite que supongo que tienen, no puedo tomarlo como tal.

Esto es muy importante en el fin del análisis. Es el problema de que tengo que dar cuenta, en el fin de análisis, de ese límite posible que existe, lo puedo escribir, lo puedo armar lógicamente, de alguna manera, porque si no, no tengo manera de saber si efectivamente mi análisis ha alcanzado un límite o no. Si no puedo escribir un límite, si no puedo demostrarme que el análisis ha alcanzado un límite, siempre me podría preguntar ¿por qué no un análisis más?

Esto Lacan lo representa con la puesta en plano, porque efectivamente en la puesta en plano al llevar la recta infinita que tiene una dimensión, a dos dimensiones, tengo que aplanar, es decir, mostrar, que el infinito está escrito ahí. Para eso tengo que hacer retornar la línea recta sobre sí misma y al mismo tiempo tengo que traer el espacio al plano, es decir, tengo que sacarle una dimensión al espacio para que el agujero se ponga en evidencia en el plano, para que lo pueda escribir.

Esto sin meternos más en cuestiones topológicas, porque si no, tendríamos que hacer otra cosa.

Aquí lo que me interesa puntualizar es esta cuestión de que, la interpretación da un nuevo corte a un corte que ya viene producido, por eso es que interpretar sobre una interpretación, tiene esa función de corte, si no simplemente es un agregado de significado, si no es del mismo toro que la interpretación que el inconsciente trae, no produce ningún cambio, porque no muestra, no revierte, no muestra el trayecto que permite localizar el agujero al que, el sujeto está referido sin poder alcanzarlo.

Entonces, la interpretación analítica trata de poner límite al goce fálico, eso está claro en *La Tercera*. Que el síntoma es la proliferación, la inflación de este goce fálico, y la interpretación trata de acotar esa inflación fálica a sus cifras elementales, a sus letras esenciales.

Voy a decir algo respecto del goce fálico. En la revista *Quarto*, número 60 hay un trabajo de Miller que se los recomiendo que se llama “La pulsión es palabra”; y en la última *Freudiana*, número 17, de la Escuela Europea de Psicoanálisis, hay otro trabajo de Miller que se llama “El inconsciente intérprete”.

En el trabajo de Miller, “La pulsión es palabra”, sigue a Lacan en lo

que plantea en el Seminario *Aún*, plantea el falo tomado en su vertiente no de significante, sino de goce real. Es decir, va a pensar en estos trabajos no el goce fálico, ya civilizado por el significante, sino en tanto goce como real, que por otra parte nos remite a la ubicación que le da Lacan al goce fálico en *La Tercera*, entre lo simbólico y lo real. El goce fálico, efectivamente es un goce real, entonces, al pensar el goce fálico como goce real, se sigue una lectura donde el goce fálico no es autoerótico. Aquí hay un trabajo en la revista *Lazos*, número 1 sobre Juanito, “Fobia y suplencia”, de Francisco Depetris, que trabajó esto. El goce fálico no es autoerótico, es decir, no se acomoda al cuerpo. Nosotros estamos acostumbrados a pensar el goce fálico como el goce del cuerpo, pero lo real del goce fálico, hace que el goce fálico sea sintomático, no es nada sencillo poner en regla al goce fálico. No se acomoda armoniosamente al cuerpo y al significante. El goce fálico está fuera del cuerpo.

Los remito al trabajo de Depetris, sobre Juanito, que trabaja esto, y que en *La Tercera* está claro. Sin embargo hay una mediación entre el goce fálico como real y el cuerpo, la mediación precisamente es la imagen del cuerpo. Es necesario constituir la imagen del cuerpo para que haya cierta acomodación del cuerpo al goce fálico. Esto es dado efectivamente por el principio de placer y por el narcisismo que arman un cuerpo que puede acompañar a este goce fálico.

Esto ya está en *Aún*, efectivamente ahí hay una reflexión sobre cómo pensar la vertiente real del goce fálico y no solamente pensar lo fálico por el lado del significante.

En el Seminario *Los no incautos yerran*, claramente el goce fálico está ligado a *lalengua*. En la clase del 11 de Junio de este Seminario, donde trata el goce fálico como un goce que parasita al cuerpo.

Voy a hacer una serie de citas de esa clase:

“Lo que esa experiencia demuestra es que *lalengua*, tal como la escribo, procede de lo que no vacilaré en llamar la animación... la animación del goce del cuerpo... animación que da un parásito, eso proviene de un goce privilegiado distinto del goce del cuerpo: del goce fálico”.

Es decir, tenemos el goce del cuerpo y el goce fálico, y el goce fálico viene a parasitar el goce del cuerpo, a perturbarlo.

F. Depetris: ¿Es el cuerpo como viviente o el cuerpo del narcisismo?

J. Aramburu: El cuerpo como viviente tiene que pasar a hacer el cuerpo del narcisismo para poder hacer esto. Ahora vamos a ver esta cuestión.

Como dice Miller, se trata de un goce fálico idiota, tonto, cerrado sobre sí mismo, que es todo un trabajo hacer que se abra al Otro, al Otro goce. Pero es por los equívocos que precisamente hay una apertura al Otro, es porque el Uno de lo fálico falla en hacer Uno, que hay posibilidad de que se abra al Otro. Porque si el Uno tonto, idiota, cerrado sobre sí mismo, no fallara, no habría posibilidad de síntoma, es decir de apertura al Otro goce. Por eso el Otro goce, el goce del cuerpo, de lo que sería el cuerpo antes de su parasitismo por el significante, por el goce fálico, queda siempre como límite a ese goce fálico. Es porque hay castración sobre el Uno, que hay apertura al Otro sexo. Es decir, el cuerpo aquí aparece como intermediado entre el goce fálico y el Otro, pero la intermediación se da por medio de la imagen del cuerpo, que es la manera en que el cuerpo se acomoda, cuando puede y como puede, a ese parasitismo que es el goce fálico.

El cuerpo empieza entonces a resonar por *lalengua*. Quiere dejar de ser el cuerpo de la animación angustiante, como cuerpo real sin identificación. Hay por lo tanto una no relación entre *lalengua*, es decir, lo simbólico, y el goce del Otro. Lo que estabiliza esa relación parasitaria, en tanto angustiante, es el síntoma. El síntoma limita esa irrupción de goce sobre el cuerpo pero lo limita en tanto que participa de la letra. Porque no es que lo integra, el límite no es una integración, es precisamente, una relación de corte, de litoral, de borde. No es que se suma, sino que se fijan sus límites.

Si el decir del amor es lo que vincula al Uno con el Otro, si anima el goce del cuerpo, lo desestabiliza, lo sintomatiza, pero abre la posibilidad de nombrar al Otro sexo en el registro del amor. Es decir, puede hacer del Otro sexo algo al cual puede ser evocado en el registro del amor, en el del decir amoroso.

Por lo tanto la letra, el síntoma como letra, también litoraliza la falla en la falla, pero estando el cuerpo ausente del Otro. Estar el cuerpo ausente del Otro, es ya quitarle al Otro la angustia, la presencia de ese real como imposible de identificar como cuerpo. Es decir, lo desembara de lo real que tiene, para fijarlo en un litoral que es en sí mismo límite, vacío.

El límite, el contorno, el recorrido, la letra, la topología como escritura de un recorrido de líneas, es un vaciamiento de lo real del cuerpo, pero es el elemento por el cual el Otro, puede ser referido no ya como cuerpo, sino como borde limitado.

F. Depetris: Habría como dos fijaciones ahí, una referida al goce fálico y otra al Otro goce.

J. Aramburu: Claro, el límite es eso, es ese vaciamiento que como litoral, como borde, como recorrido, crea ese límite entre uno y otro. ¿Por qué hablar de letra aquí y no de significante?, Estamos hablando de letra en tanto que hay diferencia con el significante, hay muchas diferencias, pero una fundamental, es que la letra no es diferente a ella misma. El recorrido que marca la letra como límite no es referido a otro significante al cual como existencia remitiría al significante. El significante histeriza, la letra da certeza, aplanar, reduce la inflación fálica que es la histeria, es decir, la proliferación de sentido imaginario.

La pulsión es el recorrido de dos faltas, es el doble corte que crea el recorrido, que apunta a esa doble falta. La pulsión es un recorrido que va y vuelve y que en esa vuelta limita la posición de un sujeto en el espacio plano. Entonces, el agujero, la ranura, la línea retornada, esto es revelado en la superficie plana, porque tengo que mostrar su recorrido y su vuelta. Esta vuelta que se hace por el infinito supuesto, tengo que traerla al plano y por lo tanto hacer un círculo en plano, para mostrar que es un círculo de lo que se trata.

Si la equivocación es la irrupción de la falla en el disco corriente, la interpretación que recorta marca ese agujero doble, y esto cambia de plano al sujeto. Porque el sujeto cambia de plano en tanto la pulsión como recorrido lo hace retornar y lo pone en el plano de ese retorno. Si no tengo sujeto más que supuesto en ese infinito del retorno, de esta marca pulsional... En la página 104 de *La Tercera*, Lacan dice: "El equívoco entraña la abolición del sentido." Es decir, que el equívoco ya es un corte en relación al sentido fálico. "El equívoco entraña una abolición del sentido", por eso participa de la letra, porque la letra está fuera del sentido. No produce sentido como produce el significante, en tanto afecta a un cuerpo, en tanto parasita a un cuerpo.

La cifra, entonces, que es una metáfora del número, ustedes saben que el número para Lacan es algo que marca su origen en lo real, la cifra es una metáfora del número, es equívoca porque no es un número, la cifra es una equivocación respecto del número. ¿Por qué es una metáfora del número?, porque en la equivocación, la cifra se asienta sobre el rasgo unario y el rasgo unario ya es una traza, ya es un recorrido.

En la clase del 13 de abril de 1976, de *El Sinthoma*, Lacan dice: "¿Cómo es posible que haya una metáfora de algo que no es más que número? A esta metáfora a causa de eso la llamamos cifra".

De allí que descifrar no es decodificar, es más bien reescribir la traza de la cuál la cifra es metáfora. Si deshacemos la cifra, si deshacemos la metáfora, no es decodificándola, es reescribiéndola, volviendo a cortarla. Es decir, llevándola al plano, el nudo, la puesta en plano, ya no es más metáfora, la cifra incluso, podríamos decir que es metáfora del nudo, si se quiere.

Ahora, hay una condición de operatividad analítica del uso del equívoco y esto es que no puede ser cualquiera. No es cosa de andar equivocándose. Se debe apoyar en el punto en que el significante tropieza con la pulsión. Esto es lo operativo del equívoco. El equívoco equivoca sobre un equívoco, sobre un tropiezo ya. Por eso es necesario el decir del paciente, o sea su equivocación, porque es el punto en que el inconsciente tropieza con la pulsión. Uno puede decir que el equívoco se apoya en el equívoco para equivocarse.

Cita de Lacan de *El Sinthome*, clase del 11 de mayo: “Lo que el psicoanálisis nos enseña es que una falta no se produce nunca por azar, que hay detrás de todo lapsus, para llamar a eso por su nombre, una finalidad significada”.

Entonces, si el aplanamiento es el efecto del corte de la interpretación, si marca el doble corte que aplanar el toro, si muestra sus dos dimensiones, es porque efectivamente la función del inconsciente no es sin alguna referencia al cuerpo. Un cuerpo que es llevado a las dos dimensiones. Lo revierte pero en el sentido que decíamos antes; se trata de un revertimiento que no es un simple agujero que pone lo de afuera adentro, sino que muestra sus dos agujeros.

¿Qué muestra esto?, ¿el anverso de qué? Es el anverso del fantasma, es el anverso de la otra cara del principio de placer, pero también es la otra cara de la inhibición.

Entonces, esta reversión que es este doble corte, es equivalente al cuerpo que se libera del objeto que lo angustiaba, es una manera también de exteriorizar este objeto que como cuerpo, que como objeto corporal, aparece en el punto de angustia del sujeto. Esto es fundamental en la clínica, porque es esta operación la que vacía al cuerpo de ese embarazo, que significa el ser un cuerpo real, un cuerpo animado por los significantes, pero que al mismo tiempo no ha perdido todavía algo de su ser de real que lo martiriza, que lo embaraza.

Es decir, libera al cuerpo de lo que lo embaraza, del objeto, y permite ganarle certeza a la angustia. Es decir que la literalización del objeto, es

equivalente al atravesamiento del fantasma. Esto permite que la pulsión se pueda satisfacer en su recorrido, sin la angustia de cargar con ese objeto, que suelto aún, aparece como si fuera un cuerpo real, sin nombre, más que con la nominación que le da la angustia. Porque la angustia es una nominación también, nombra una forma de goce complicado, pero al menos nombra a ese inenunciable, que es ese cuerpo parasitado y martirizado por el significante. Es decir, le saca consistencia corporal al fantasma, que es equivalente a su atravesamiento, a su pérdida como objeto.

Se podría pensar que es en definitiva un desprendimiento del objeto que tiene dos caras, una cara de nominación para el sujeto en tanto está al servicio de su placer puesto que reniega perversamente de la castración del Otro, pero con el soporte de que efectivamente como está en el lugar del horror, todo el tiempo está acechado por la angustia de perderlo.

El atravesamiento del fantasma es en cierta forma una literalización de ese objeto. Es decir, hacer que ese objeto pierda la consistencia corporal que tenía, angustiante por lo tanto, para hacer de él puro recorrido.

Me parece que este efecto de literalización del objeto, de trasponer este objeto en letra, es equivalente al atravesamiento del fantasma.

F. Depetris: ¿Y la inhibición?

J. Aramburu: Lo que hace la inhibición es proponerle a la pulsión una contención, en tanto esa pulsión es vista como desastrosa por el sujeto. La pulsión es un goce contable para el sujeto, en tanto inhibida. El reverso de la inhibición es la pulsión, pero la pulsión no en estado traumático puro, sino la pulsión en su recorrido, en su margen de recorrido.

Entonces podemos decir que la interpretación está aprendiendo del inconsciente, el inconsciente es el que nos enseña a interpretar, porque es equívoca como él, pero contra él. Porque este doble corte produce un alejamiento de lo que él hacía como interpretación.

No solamente que la interpretación no agrega algún sentido, alguna significación preconsciente, no solamente que corta ese agregado de significado, ese saber que adormece al sujeto, que le permite seguir durmiendo, sino que al contrario, lo reescribe, lo hace trasponer en otro lugar, cambia de plano al sujeto.

Dice Lacan en *El momento de concluir*, en la clase del 20 de diciembre: “El analista, él, zanja (*tranche*). Lo que dice es corte, es decir participa de la escritura, en esto precisamente: que para él equivoca sobre la ortografía”.

Esta reescritura, lo que hace es trasponer el objeto en letra, es decir, en borde, en topología.

En la misma clase dice: “Por eso digo que ni en lo que dice el analizando, ni en lo que dice el analista, hay otra cosa que escritura”.

Ya sabemos desde *Aún*, que el equívoco del analista surge de leer mal, de leer tropezadamente. Es decir, de quitarle el sentido imaginario que tiene el significante inmediatamente pegado, en tanto llama a la resonancia del cuerpo. Entonces, en realidad leer mal, está más cerca del chiste que del lapsus, ¿en qué sentido?, en el sentido de que en el lapsus no hay cálculo del sujeto, pero en el chiste hay un cálculo del sujeto, es un intento de anticiparse al inconsciente.

Estamos más cerca del chiste en tanto que es un artificio, un saber hacer con el equívoco, pero además, también está más cerca de la cita que del enigma. La cita participa más de la escritura que el enigma, la cita saben es un enunciado sacado de un contexto significativo, y vale como letra, puedo trasladarla como tal a otro contexto. Hay un mínimo de aproximación de la cita a la escritura, a lo que la letra tiene de unidad con ella misma. Entonces, este equívoco está más cerca de la cita, porque además se apoya en la cita del equívoco del paciente.

La escansión tiene dos aspectos clínicamente: podemos hacer una escansión, en el sentido de una puntuación, es decir cuando el sujeto ha llegado a alguna cosa, por así decir, uno corta la sesión. Pero en realidad no le vuelve, porque efectivamente eso parece como que diera una unidad semántica a la sesión, cuando en realidad de lo que se trata es que la sesión quede como una unidad asemántica. Es decir, que el yo no tome la idea de que ha llegado al referente.

En realidad la escansión como corte debería apoyarse en el momento de la excitación, de la excitación quiere decir, de la vacilación de la falla, no del momento de ciertas conclusiones que uno llega a veces. No quiere decir que uno no haga eso y que eso también nos sirva para que haya un avance en el saber. Pero en principio, la interpretación debemos diferenciarla de este tipo de escansiones, la escansión puede ser una puntuación en el sentido de cerrar un significado, o una escansión que abra esa falla.

F. Depetris: El inconsciente equivoca, pero equivoca ignorando el goce, ¿el equívoco de la interpretación resuelve esa ignorancia?

J. Aramburu: Claro, o sea separa ese goce de la ignorancia en tanto ya es un artificio, como elevar el equívoco a la segunda potencia, no es el S_2 , es

el significante elevado a la segunda potencia. En Joyce se ve claro, que él necesita separar lo simbólico en dos, lo simbólico y el *sinthome*. Porque no es simplemente uno que es otro, es elevar lo simbólico a una segunda potencia que lo cambia. No es potenciar lo mismo solamente, sino que ese potenciar lo mismo, le cambia todo el significado, lo vacía de significado. En Joyce esto se ve claro, él dice que sabe hacer de esto como un artificio, no le hace el inconsciente eso, él le gana al inconsciente haciendo lo que hace el inconsciente, pero al hacer lo que hace el inconsciente, no hace lo que hace el inconsciente, él ironiza. Es decir, hace lo que hace el inconsciente para ser desabonado del inconsciente.

Esta operación vacía de sentido lo que tenía sentido gozante, en tanto era una función que hacía el inconsciente. Por lo tanto se puede decir que Joyce cifra, pero su cifra no remite al significado o al sentido imaginario. La cifra de Joyce, la letra de Joyce, la letra sin ningún sentido.

La interpretación analítica lo que hace es elevar, también la equivocación al artificio, pero eso es algo del orden de la letra más que del significante.

Es decir, la interpretación se apoya en el inconsciente, aprende, somos incautos, podemos interpretar porque hemos sido incautos del inconsciente, porque nos dejamos enseñar por el inconsciente, nos hemos dejado ser sabidos por él, para poder saber algo de eso que él hace.

La cifra deshace porque le quita sentido al goce. Efectivamente es lo mismo que separar ese saber con la pérdida del objeto y nuevamente volvemos a la cuestión del atravesamiento del fantasma.

Dice Lacan: “En realidad la interpretación se trata de una ciencia poética.” Es decir, ciencia porque se reduce a la combinación de marcas, pero de marcas literalizadas, es decir leídas, sonorizadas, equívocos que re-escriben, que lo fijan, que lo limitan.

Si efectivamente asistimos a un momento de fundamentos ontológicos del sujeto, de su ser último, el concepto de suplencia des-ontologiza. Habría una posibilidad de pensar una ontología psicoanalítica, si pensamos en el Nombre del Padre como un fundamento último del ser del sujeto, Edipo sería la ontología del Psicoanálisis, porque es lo que constituiría la base, sobre la cual se asentaría el ser del sujeto, su referente último ontológico, es decir, su ser en sí. Pero pensamos que plantear al padre y a Edipo como una suplencia, nos saca del lugar de fundamento último del ser, es contingente. El concepto de suplencia viene a decir de otra manera que hay que construirse un Otro,

no que está dado. Lo que efectivamente está en esto es la precariedad de los lazos de este Uno con el Otro para constituir una suplencia, casualmente. El sujeto neurótico hace del Padre y del Edipo su ontología. Pero el concepto de suplencia lo que hace es subvertir esto, porque no es que existe el sujeto porque se puede apoyar en su ser que es ser edípico, paterno, que le da el fundamento ontológico de su ser, sino que el fundamento ontológico de su ser, digamos así, es un goce tonto, idiota, anormal. Un Uno, que gracias a Dios, falla en ser Uno, y por lo tanto tiene la oportunidad de hacer alguna relación con el Otro sexo, esto que es el síntoma. O sea que contingentemente se pueda construir no ya una ontología, sino una suplencia.

Dicho esto, lo que podemos decir para terminar, es que en principio en Lacan hay un movimiento que va del significante a la letra, de la letra a la topología, pero en realidad, la letra no sostiene la topología, es la topología lo que sostiene a la letra en Lacan. Es decir, que la reflexión sobre los nudos, va a ser el soporte que va a dar cuenta de lo que es la letra para el Psicoanálisis.

En los últimos Seminarios de Lacan, es la topología la que puede explicar cuál es el sentido de la letra para el psicoanálisis. Su función de límite, de real, de pulsional.

PREGUNTAS

Me gustaría si pudieras hacer alguna referencia clínica de la interpretación como cifra.

En Freud es así, mientras yo tengo un significante reprimido, sueño y digo infinidad de cosas, porque digo sin decir lo que está reprimido, cuando lo reprimido deja de ser reprimido hay deflación fálica, es decir, todas las producciones del sujeto se sostenían en un significante que no aparecía en el relato del paciente. Esas interpretaciones que son las formaciones del inconsciente para hablar de una cifra que está reprimida, se desinflan. Esto es una manera de decirlo en Freud. Por el lado de lo que Lacan podría decir es que todos estos significantes amos que me determinaban, es equivalente a lo que diría Freud, hago conscientes ciertos significantes, que como eran inconscientes me determinaban pero yo no lo sabía. Ahora la "W" de el "Hombre de los lobos", es un trabajo de letra porque apunta a algo del orden del rasgo, hay ciertos deslizamientos pero tal rasgo, es una permanencia, hay cierta fijeza sobre esto. La operación sobre esto, es una operación casi sobre

la letra. Esto claramente es una cifra. Hay otra manera de decirlo, topológicamente, también, el famoso cuadro de los Embajadores... cada uno tiene su cuadro de Embajadores, es decir, cada uno tiene su punto ignorado de horror. Habrá que ver cuál es el punto en cada uno que ha fijado su relación a un goce horroroso, que en tanto está velado, es horroroso. Ese punto de horror es equivalente a cierto nombre del sujeto. Se trata de que ahí hay algo del orden de la pulsión. Para Freud, una pulsión que no puede ser nombrada, la pulsión no se nombra de cualquier manera, el nombre de la pulsión es un recorrido, más que un significante. Hay nombres significantes, pero hay nombres que nombran el rasgo, más allá de lo que el nombre significa como nombre, es decir, la letra sería otra nominación para el rasgo. Una nominación que está cerca de nombrar a la pulsión como recorrido y no como goce culposo. En el orden de la voz, también hay una presencia del objeto, para cambiar de registro, porque siempre se habla del cuadro, de la mirada. Así como nosotros tomamos la pulsión escópica por el lado del vaciamiento de la mirada, de ese objeto angustiante que se le aparece al sujeto como un punto de horror, intentamos hacer que la mirada se vacíe, en tanto recorte, límite, casi margen del párpado, sin llenado, nada más que puro recorrido. En la voz lo que intentamos es vaciar la voz del mandato de goce del superyó. La letra es el momento de vaciamiento, de temporalización que hay de secuencia de la voz. La voz se vacía, es equivalente a la escritura de la mirada, el tiempo de la demora, el silencio que hay entre dos palabras. Ahí es donde se puede ubicar los objetos habitualmente. En ese momento donde la voz pasiva, por ejemplo, cierto momento de tartamudez, de palabra trabada, que aunque no salga como equívoco, esos son los momentos de equívocos, de torpezas, de tropiezos. Ejemplos hay muchos, yo no tengo ahora ninguno, pero en la clínica esto se puede ubicar todo el tiempo.

M. Kelman: En relación al goce del cuerpo, ¿podríamos tomarlo en relación al goce del viviente, siempre?

Bueno, no, el problema es precisamente, que el cuerpo en tanto que cuerpo es imaginario, por lo tanto si el cuerpo es imagen, es porque ya no es el cuerpo viviente, porque ya hubo pérdida de lo viviente. En Joyce está claro, la famosa historia donde Joyce recibe una golpiza de sus compañeros de estudio y él siente que ahí no ha pasado nada, que a él ese cuerpo maltratado por la paliza no le dice nada. Hay algo del orden de lo imaginario que acá no anduvo en él, entonces, ¿cómo hacer para que ese cuerpo no sea separado de

él? Si ese cuerpo no está mediatizado por la imagen del espejo, quiere decir que su presencia como tal es real. Lo interesante en Joyce, era que no teniendo un cuerpo, no era un cuerpo. La imagen del espejo lo que hace es que el sujeto tenga un cuerpo, pero no se rehusa a serlo, porque si se rehusa a serlo está la angustia. Entonces, hay un efecto de corte, en el sentido de que precisamente, se trata de no ser ese cuerpo en lo real, que la única manera de nombrarlo es como angustia, nominarlo como angustia, para hacerlo entrar en un sistema, sino tener un cuerpo, hacer algo del orden del semblante ya con el cuerpo, algo del orden del simulacro con el cuerpo. Porque tener un cuerpo no es lo mismo que serlo, cuando uno cree serlo, entonces, está angustiado, porque se reduce a ser un cuerpo. El estadio del espejo es importante, ya que lo que permite es separarse de ese cuerpo y no ser ese cuerpo viviente. El goce del cuerpo es imposible en el humano, si tomamos el goce del cuerpo como tal, un cuerpo que goza de sí mismo sin angustia, no hay tal cosa. Lacan dice, cuando un hombre se encuentra con una mujer, puede hacer de ella síntoma, pero cuando una mujer se encuentra con un hombre, no sabe bien si no termina loca, porque casualmente su encuentro con un hombre es un encuentro con un ser fálico, y ese encuentro con ese falo enloquece su cuerpo. Si en realidad hay algo autoerótico sería el goce del Otro, en un animal, más autoerótico que el goce del Otro no habría, porque sería el goce del cuerpo puro sin ninguna perturbación. El goce del Otro en la mujer, cuando se encuentra con el goce fálico, ya es un goce del Otro que sintomatiza su cuerpo, la arranca de lo que se podría llamar su autoerotismo como goce, la enloquece. ¿Pero qué estamos produciendo aquí? Estamos produciendo la letra como una suplencia a ese goce Otro, que no puede advenir más que por intermedio de esta idea de locura y de angustia. La letra o el recorrido pulsional como algo que puede nombrar de otro modo que por la angustia a ese goce no-todo. La letra es la suplencia, una nominación para ese goce Otro, que no pase por la nominación de la angustia, esta es la importancia clínica de la letra. El amor es el despertar de este goce del Otro a lo fálico, pero al mismo tiempo en tanto letra de amor, darle un nombre a eso que pasa, porque si no, es mortal. No sé si ustedes han visto “El marido de la peluquera”, ahí está como el encuentro de un hombre con una mujer, a la mujer la enloquece de tal manera que el último nombre que puede dar a eso que le despierta en el cuerpo el encuentro con lo fálico, a esa anomalía que es el goce fálico para ese goce del cuerpo, es morir, porque es la única manera de poner un límite a esa locura que es para la mujer ese encuentro. Entonces, se trata de que los

trabajos sobre la letra, sobre la topología, el vaciamiento del sentido corporal que significa la escritura, a diferencia de la resonancia del decir amoroso, es para dar una suplencia, nombrar, a ese goce Otro, que si se despierta en uno, sólo puede ser nombrado como locura, como angustia o como muerte.

M. Errecondo: Uno venía acostumbrado a pensar el goce fálico como regulador y es el aspecto real el que aparece ahora.

Claro, si todo el goce fálico fuera regulable, estaríamos a nivel del no-síntoma, es decir, que se bastaría a sí mismo, se gozaría de su propia cifra. Es por eso también que Lacan pasa del nudo de tres al nudo de cuatro. Ahora estamos escuchando mucho esto de la clínica del Uno, pero se trata exactamente de una clínica del Uno fallado, porque si sólo hubiera clínica del Uno, no habría análisis, ni nada, habría un puro goce, donde la cifra gozaría de su cifrado y todo el goce fálico se sometería al cifrado, se civilizaría. El Uno cerrado sobre sí mismo es la paranoia. Es, entonces, una clínica del Uno que falla, y por lo tanto es una clínica que con el Uno se vincula a través de la castración con el Otro. Si el Uno fuera el Uno, no habría suplencia. *✍*

Conferencia dictada en Rosario en el Espacio de intercambio del IDEP, en agosto de 1996

LA INTERPRETACIÓN QUE NO INTERPRETA

La caracterización que hace Lacan del inconsciente en 1976 como lo no sabido que sabe de una equivocación, nos abre a la cuestión de la interpretación.

Si el inconsciente fuera sólo ignorancia, sería cuestión de educarlo, es decir, estaría perdido. Pero Lacan nos propone no sólo que es ignorancia, sino también saber. Es decir que es legible, que puede leerse, y aún que él mismo lee, es decir interpreta.

El inconsciente sabe hacer con *lalengua*: cifras. Si él sabe, podemos decir que él nos enseña. Sin duda lo hace: «Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un *savoir-faire* con *lalengua*».¹ El inconsciente nos enseña, pero también su ignorancia nos demanda saber. De modo que el inconsciente no reconoce la contradicción, coexisten saber e ignorancia. Él sabe hacer, en efecto, cifra, es decir, hace metáfora: equivoca, pues no hay relación bi-unívoca entre real y simbólico. Pero no sabe lo que hace. Goza de hacerlo, ésa es su ignorancia. Lo que hace es trabajar, producir cifras equívocas de goce. «Puesto que esas cadenas no son de sentido sino de gozo-sentido, a escribir como usted quiera conforme al equívoco que constituye la ley del significante».²

Estas equivocaciones no son cualesquiera; son trazas de encuentros, de traspies, del mal paso del encuentro con lo real: las formaciones del inconsciente. Ellas no pueden ser dejadas de lado en el análisis, por el contrario, no hay análisis sin ellas, sin equivocación, pues por ellas alcanzamos algo de lo real: su letra. «Tenemos necesidad del equívoco es la definición del análisis, porque como la palabra lo implica, el equívoco está de inmediato apuntando hacia el sexo».³

El sueño, por ejemplo, es sin duda una interpretación, pero que se monta sobre el tropiezo, para darle significación preconsciente. El preconsciente agrega al sueño, en su formación misma, un significado que integra, asimila, al principio del placer, el tropiezo que lo hizo ser. Pero el sueño, más allá de la interpretación preconsciente que intenta darle un sentido adormecedor, lleva en él la marca del fracaso, del desencuentro, de la cifra de goce que lo liga a la pulsión.

La otra interpretación se impone para hacer fracasar el intento del sueño de sumar desconocimiento a la ignorancia que sabe. La interpretación localiza el equívoco, esa otra interpretación, hace de corte dejando de lado el significado. No es que de-codifica, sino que al leerlo en otro sentido, lo constituye en lo que tiene de letra, de átomo de cifra. Comienzo de un desciframiento, no decodificación, pues aquel es sólo resultado, resto de sucesivas combinaciones que la letra toma. Efecto de reiterados cortes, literalizaciones de rasgos, siempre otros pero siempre la misma letra. Aislar el S_1 , el significante amo, es sólo el comienzo del saber.

El analista con su presencia de semblante, enigmática, funciona como la referencia siempre fallida del equívoco. Es el semblante de un real como límite, como función constante e imposible. Esta función de semblante de presencia, de objeción, de lo in-interpretable, abre el inconsciente al juego de lo par-impar, al amor, a la transferencia donde el sujeto hace la experiencia de su saber, de su equivocación, de su tropiezo con lo real. La interpretación logra su límite en lo real de cada uno, uno por uno: en sus trazos.

Esa función de semblante de objeto con el que se falla, sin duda no es interpretable, ni interpreta, se reduce al in-decir de una presencia enigmática, a una interposición al goce. Para lo cual, sabemos, sirve cualquier cosa y en ese sentido el silencio tiene, como cualquier dicho, la misma función de soporte enigmático.

La escansión tiene otra función, no de soporte sino de corte. El corte, a diferencia de la interpretación que da significado o del silencio de esfinge, corta el disco corriente, la satisfacción del bla bla, reduciendo esa inflación fálica al tropiezo. La interpretación analítica, pues, participa de la escansión en tanto corte, encuentra su eficacia en él, es esencial al tiempo de su lógica, a su certeza.

Equivocando es como la interpretación opera, corta el disco corriente, localiza la letra de la cifra. Si el equívoco es la forma en que la cifra habla y si llamamos a esto interpretación, la duplicación de la interpretación realiza el doble corte, la doble vuelta, las dos escansiones necesarias para completar el tiempo lógico de la certeza del sujeto en lo que lo determina. Doble vuelta que contornea los dos agujeros del toro, los despliega, los aplana, haciendo claros los agujeros que lo constituyen. Limitar el goce fálico, sintomático, es darle su trazado, trazar su contorno, su recorrido, trasponer el objeto en letra, en trazado. La mirada y la voz son en esto nada más que las hendiduras, las ranuras, los cortes mismos del sujeto.

La letra, a diferencia del significante, no es diferente a ella misma y el contorno de su recorrido, sus trazados, son los de la pulsión misma. El agujero, la ranura, la línea retornada sólo es localizable trazando sus contornos, sus límites y esto se revela en la superficie plana, en las dos dimensiones de lo escrito.

Si la equivocación es la irrupción de la falla en el disco corriente, en el bla bla, en la expansión del goce fálico, la interpretación que recorta marcando el equívoco cambia de plano al sujeto. J.-A. Miller en la revista *Quarto n° 60* publica un trabajo llamado «La pulsión es palabra» que siguiendo a Lacan en el Seminario *Aún* plantea que pensemos el falo no sólo como significante, sino como goce real. De ello y siguiendo esa lectura podemos recordar lo que dice Lacan en «La Tercera», donde el goce fálico no es autoerótico, no se acomoda armoniosamente al cuerpo. Juanito es el ejemplo; sólo por medio de la imagen especular el cuerpo se acomoda al goce fálico, del órgano. La mediación entre cuerpo y significante está dada por el principio del placer, por el narcisismo. Es necesario anudarlo a lo imaginario. El cuarto nudo no sólo tiene efectos sobre lo real sino también sobre lo imaginario del cuerpo.

En el Seminario siguiente a *Aún*, intitulado *Los no incautos yerran*, claramente se relaciona el goce fálico con *lalengua*. En la clase del 11 de Junio, se trata el goce fálico como goce parasitario al cuerpo. Dice Lacan: «[...] lo que esa experiencia demuestra es que de *lalengua*, tal como la escribo, procede lo que no vacilaré en llamar la animación [...] la animación del goce del cuerpo». «Animación que da un parásito [...] eso proviene de un goce privilegiado, distinto del goce del cuerpo [...] el goce fálico». «[...] en la medida en que dicho goce fálico, dicho goce semiótico se sobreagrega al cuerpo hay un problema». «*Lalengua* tiene el mismo parasitismo que el goce fálico con relación a todos los otros goces, y es ella lo que determina como parasitario en lo real lo que tiene que ver con el saber inconsciente». «[...] *lalengua* estaría en relación con el goce fálico como las ramas con el árbol.» «[...] cualquier elemento de *lalengua*, es con respecto al goce fálico una brizna de goce». Se deja deducir entonces lo que va a decir Lacan en «La Tercera»: que sólo por medio de *lalengua* podemos reducirlo, limitarlo.

Como dice Miller, se trata de que el goce fálico –idiota, tonto, cerrado en él mismo– se abra al Otro, por su falla, por los equívocos, y es por allí que alcanza su *partenaire*, es decir, su síntoma: una mujer.

Cuando el cuerpo por medio de la imagen del cuerpo, no se anuda, no se acomoda al goce fálico, a resonar con el significante, con *lalengua*, deja al cuerpo con una animación angustiante como cuerpo real. A *lalengua* en su no relación al goce del Otro sexo, el síntoma lo estabiliza, lo limita, en tanto participa de la letra, es decir, de su función de borde, de litoral entre Uno y Otro. Si el decir del amor anima el goce del cuerpo nombrando el sexo para el amor, la letra al litoralizar la falla evoca el cuerpo ausente, desembarazándolo de lo real: lo anuda.

En ese sentido *lalengua* no es autista pues es lo que vincula el goce fálico con el uno del significante. *Lalengua* pues, civiliza ese goce autista, lo sella al significante: se hace real. Como dice Lacan en *L'insu*, clase del 19 de abril: “En resumen, hay que levantar la pregunta de saber si el psicoanálisis no es un autismo de a dos. Hay una cosa que permite forzar ese autismo – esto es que *lalengua* es un asunto común». Ella es resto de lo que del Otro simbólico, del Otro del deseo, marcó al sujeto. Que el Uno no dialogue con el Otro sexo no lo hace autista pues precisamente él equivoca con el sentido, es decir, sintomatiza.

La cifra es metáfora del número, porque se asienta sobre el rasgo unario, rasgo que es traza, recorrido. Como dice Lacan: «¿Cómo es posible que haya una metáfora de algo que no es más que número? A esta metáfora, a causa de eso la llamamos la cifra»⁴. De allí que descifrar sea reescribir la traza, deshacer la metáfora.

La condición de la operatividad del corte que es el equívoco, es que no sea cualquiera, pues se apoya en el punto en que el significante tropieza con la pulsión. El equívoco que apoya en el equívoco para equivocarse. «... lo que el psicoanálisis nos enseña es que una falta no se produce nunca por azar, que hay detrás de todo lapsus, para llamar a eso por su nombre, una finalidad significante»⁵.

Si el aplanamiento es el efecto de corte de la interpretación, como producto de dos cortes o de un doble corte, es porque el cuerpo único es llevado a dos dimensiones mostrando su curvatura de recorrido, sus límites. Al recortar el cuerpo tórico lo revierte mostrando la otra cara del principio del placer: el saber inconsciente. La otra cara de la inhibición: la pulsión. La otra cara del fantasma: lo real. Este doble corte al revertir el cuerpo tórico lo libera de la angustia, lo separa del goce mortificante, es decir libera al cuerpo de lo que lo embaraza, el objeto. Al literalizar el objeto lo traspone quitándole consistencia corporal; es decir, atravesar el fantasma.

La interpretación que ha aprendido del inconsciente, es equívoca como él, contra él, pues al recortar lo cortado, al interpretar lo interpretado, no sólo, no agrega una significación preconsciente, un saber sabido que adormece, sino que al contrario lo escribe. «El analista, él zanja. Lo que dice es corte es decir participa de la escritura, en esto precisamente: que para él equivoca sobre la ortografía»⁶. Es esta reescritura lo que transpone el objeto en letra. «Es por eso que digo que, ni en lo que dice el analizante ni en lo que dice el analista hay otra cosa que escritura»⁷.

El equívoco del analista lee mal la interpretación del paciente, des-gramatiza. Está más cerca del chiste que del lapsus en tanto que aquél ya es un cálculo y más cerca de la cita que del enigma, en tanto la cita es ya un átomo, una letra, un recorte.

La interpretación analítica, hace del equívoco artificio, sabe hacer con él, pues se aprendió del inconsciente, habiendo sido su incauto. Equívoco de la falla, interpretación de la interpretación, eso se llama ironía, como dice Miller. La interpretación se apoya en el inconsciente, siendo incauto de él, contra él. Cifra que se deshace mostrando la función de goce que la sostenía.

Esa ciencia poética, que se reduce a una combinación de permutaciones, de recorridos, de rasgos contingentes y limitados es el nombre del artificio del sujeto: su *sinthoma*.

Lograr esa otra forma de fallar que es esta escritura poética, nos recuerda Lacan, está hecha de trayectos recortables de nudos. «...eso muestra que hay algo a lo cual se puede enganchar significantes... por intermedio de lo que yo llamo *dit-mension* ... Eso tiene una ventaja, esta manera de escribir, es que permite prolongar mención en mentira»⁸.

La escritura del nudo proviene de la línea, es decir del cuerpo, de un imaginario que no es sólo especular, pues da cuerpo a lo real y a lo simbólico ya que estos no son unívocos. El trazo unario los liga: cuerpo y letra, trazo y rasgo. La escritura del nudo muestra la función de la letra, ésta se determina entonces como litoral, como borde, como pulsión. Nombrarla es aquí escribirla.

Esto explica el título: La interpretación que no interpreta: artificio. No por el significante del dos, sino a la segunda potencia. Ser incauto del inconsciente de su saber hacer, de lo real que hay en sus formaciones, sus equívocos, es decir sus letras. El nombre del sujeto es esta escritura, este recorrido, esta combinación de rasgos, de letras, de trazos en los que se aloja su goce.

Interpretación que desinterpreta interpretando. No hay astucia en la ironía, todo lo contrario es acción de la estructura.

Sólo los incautos no yerran pues ellos equivocan. ✂

Intervención en el IX Encuentro del Campo Freudiano Los poderes de la palabra. Publicado en El Caldero de la Escuela n° 47, 1996

1. Lacan, J., *El Seminario, Libro XX Aún*, Paidós, p. 167.
2. Lacan, J., *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*, Anagrama, p. 94.
3. Lacan, J., *El Seminario, Libro XXV El momento de concluir*; clase del 15-11-1977, inédito.
4. Lacan, J., *El Seminario, Libro XXIII, El Sinthoma*, clase del 13-4-1976, inédito.
5. *Ibíd* (4), clase del 11-5-1976.
6. *Ibíd* (3), clase del 20-12-1977.
7. *Ibíd* (6).
8. *Ibíd* (5).

SIGNIFICANTE Y DISCURSO

“ S_1 es aquello por lo cual se representa el sujeto: una palabra, el hablaser. Es en tanto que el sujeto dice cualquier cosa que eso va al lugar de la verdad ($S_2 \leftarrow S_1$)”

J. Lacan. *Scilicet* 5/6

Ya no hay quien niegue el poder de la palabra, sin ésta no habría sujeto. Las palabras hieren, enferman, injurian, así como hacen vivir, curan. Crean mundos y los destruyen. Antes de la palabra nada es ni no es. Pero esas palabras tienen un marco, el lenguaje, y este está organizado en discursos. La palabra tiene efecto en el campo del lenguaje, de sus leyes.

En este marco general podemos diferenciar cómo el poder de la palabra se efectúa en el análisis, en el discurso específico, el analítico.

El vehículo de esta acción de la palabra en análisis está dado por la interpretación y esto en el marco de la transferencia. La interpretación muestra que la palabra se constituye como tal en la medida que hay Otro para ella, es decir que hay Otro para el lenguaje. Si la palabra es un medio de reconocimiento del sujeto por el Otro, es ese Otro quien determina el poder de la palabra, pero esto es en el discurso amo, discurso fundante.

El deseo es su interpretación

Pero el análisis comienza precisamente cuando se interroga este poder de la palabra del Otro, en esto es el revés del discurso del amo. El acto analítico abre a Otro discurso, otra función de la palabra. Sin duda la transferencia participa de ese poder de la palabra del Otro, pero precisamente para que responda en lo que ésta, como palabra de amo, tiene de verdadero.

Pero si aún se trata de reconocimiento habría que interrogar, entonces, de qué se trata en ese reconocimiento: ¿Reconocer es identificar? ¿Con qué?: con la palabra que en el Otro me reconoce. Pero aún aquí estamos en el límite del poder del Otro.

Con la palabra del Otro me hago reconocer, incluso me hago al ser. ¿Pero es éste el poder de la palabra en análisis? ¿Es éste el poder de la interpretación? O aún: ¿es la interpretación un poder del Otro? Cuestión

esencial a dilucidar pues en ella se juega toda la diferencia con la hermenéutica, sea esta intuicionista o racional.

Lacan dice que el deseo es su interpretación, pero en tanto que aquel escapa a la palabra que lo nombra, supone que interpretar el deseo no tiene el mismo estatuto que reconocer el ser, de allí que interpretar el deseo requiera de la alusión, del equívoco, de la falla. Pero no es tanto el hacerse reconocer en la palabra que lo nombra como ser para el Otro, sino de reconocer la palabra que nos sujeta, la que nos determina. Es decir, reconocer la palabra que nos reconocía en el Otro, de allí la necesidad de tomarla a la letra.

Si la palabra es un medio para nosotros, no lo es de un reconocimiento, sino un medio del lenguaje y éste no es un medio para otro fin, es la estructura misma, no hay vida del sujeto fuera de él.

Si interrogamos al silencio éste no está fuera del lenguaje, además en él se marca la estructura misma en tanto muestra lo imposible de decir, de la muerte dice Freud. El silencio no es anterior al grito, dice Lacan, es decir no está fuera del lenguaje, participa del gesto y por ello mismo.

El silencio es pues en el discurso analítico el lugar desde donde se denota lo imposible, es decir: la condición de la interpretación.

Palabra y discurso

Como nos recuerda Lacan, la palabra siempre se hace reconocer, llega a destino. Pero siempre que esté organizada en el sistema simbólico. Esto nos lleva a la cuestión de los discursos, de allí que la palabra y su poder no sea ilimitado. Pero además para el psicoanálisis no se trata de poesía, no es una experiencia estética.

Su poder se limita al del discurso que la hace posible o imposible, contingente o necesaria. Si hay palabras que pueden ser reconocidas en análisis, es porque este discurso, el analítico, abre con su acto, la dimensión de la verdad a los dichos, al habla: la asociación libre. La verdad no como contenido, ni hermenéuticamente como revelación del ser, sino como lugar, como topos, lugar de la verdad. Cuando Lacan se refiere al poder de la palabra, como palabra fundante, verdadera o plena, palabra que nos da el ser o nos mata, se refiere al Otro como lugar del amo; pero ese Otro tiene ese poder sólo en tanto él mismo sometido a ella.

En *Aún* dice: “Toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo, de aquel que, al proferir el significante, espera de él lo que es uno de sus efectos de vínculo, que no hay que descuidar, y que depende del hecho de que el significante manda. El significante es ante todo imperativo” (*Aún*, p. 43).

Así, este poder fundante de la palabra lo es en tanto ordenado en el discurso amo. Discurso fundante sin duda, pero donde el Otro es sólo un lugar en el discurso. Aun en las primeras fórmulas Lacan dice que el inconsciente: “es el discurso del Otro”. Pero cuando formaliza esto, el Otro es cuatro, es decir que se aclara que el Otro es discurso y que no hay Otro más allá del discurso, sino que es un lugar en estos.

La palabra no es el significante

Lacan diferencia ya en el Seminario 1, palabra y lenguaje, antes incluso que en *Función y campo de la palabra y del lenguaje*, donde ya está claro que la función de la palabra le está dada por la organización del lenguaje. Dice allí: «El significante es el material audible lo cual no significa que sea el sonido (...). Cuando se habla del significado, se piensa en la cosa, cuando en realidad se trata de significación. No obstante cada vez que hablamos, decimos la cosa, lo significable mediante un significado. Aquí hay una trampa, pues obviamente el lenguaje no está hecho para designar las cosas. Pero esta trampa es estructural en el lenguaje humano y, en cierto sentido, la verificación de toda verdad está fundada en ella (...). esta observación es muy importante, pues estas dos zonas de significación quizás sea a lo que nos referimos. Ya que son una manera de definir la diferencia entre palabra y lenguaje» (*Los escritos técnicos de Freud*, pp. 358-9).

Esta diferencia en este texto es fundamental, ya que le permite diferenciar la palabra en su función semántico-lexical, del significante, en tanto que éste, en éste, va a sostener la función de representar al sujeto. La palabra palabra, semantiza una significación que se confunde con el signo.

Es para resaltar la vertiente no semántica, señal, de la palabra, que es aislado el término significante desarticulando el signo. Sin duda aquí comienza todo el trabajo de Lacan a partir de la lingüística moderna. La palabra y aún mejor, el significante, sostiene varias funciones y éstas están dadas por el discurso que las organiza, les da su alcance, su función. Podríamos

decir también: el poder del significante, sólo que éste no es el de la palabra entendida como signo de algo.

Significancia sin significado

Esta diferencia permite tomar al significante no en su vertiente semántica, el mismo es asemántico, pero funda el campo de la significancia, dentro del cual está el significado. La significancia se diferencia del significado, no son términos que se recubran. La significancia abre el campo de la equivocidad, en tanto el significado la cierra. La significancia es la relación de resonancia de un significante con otro significante, más allá del campo de la significación, es decir, representa la diferencia metapsicológica freudiana entre inconsciente y preconscious. La utilización de la resonancia, del equívoco, homofónico, gramatical o lógico perfora el preconscious llegando al inconsciente.

Aquí el salto es radical: «[...] el significante sólo se postula por no tener ninguna relación con el significado». Y agrega: «La palabra referencia aquí sólo puede situarse a partir de lo que el discurso constituye como vínculo. El significante como tal no se refiere a nada que no sea un discurso, es decir, un modo de funcionamiento, una utilización del lenguaje como vínculo». (*Aún*, p. 41)

Esto no le impide, al contrario, sostener que hay significante, que hay del Uno, que se abre a la significancia, que no es el ser o la nada. Una existencia, para escándalo de la metafísica, que es sin ser.

Esto permite abrir la dimensión del discurso sin palabras y luego de la letra, de la escritura y a partir de allí de la topología, del sentido como real: “porque la letra es radicalmente efecto de discurso”. Podemos esperar del discurso analítico ese efecto de discurso que es escritura, que obviamente no será el de la ciencia sino otras letras, otro saber.

Volver a la interpretación

El discurso analítico se sostiene en la afirmación de la falta de la relación sexual, es decir de la falla del discurso amo. Otra forma de decir es que el significante al producir significado no alcanza el referente, yerra. Por esto toda interpretación que da significado, en tanto deja insatisfecho al todo, no

deja de evocar al padre. Suplencia esta que cubre la falta de significación. El vacío siempre llama al padre, nostalgia melancólica del ser, que como excepción, lo llene. De allí la histeria en su incesante denuncia de la falta que llama al padre, sin remedio. Por ello es que si el discurso analítico es el reverso del amo, el discurso histérico hace de mediación necesaria, de puente para abrir la dimensión de la falla, del inconsciente amo.

El discurso analítico es el que pone esa falla misma como referencia, como vínculo. Apunta al poder de lo fallado, para interrogar el poder imperativo de la palabra, del significante amo. Es desde luego su revés. El referente analítico en tanto apunta a la falla, es el objeto, el fantasma.

La interpretación destituye la palabra que da consistencia al ser del Otro, del discurso amo. La verdad al interrogar al significante uno hace emerger la falla fónica, gramatical o lógica que oculta el discurso amo. Valiéndose de la significancia, de la resonancia del significante, alcanza el límite del sentido sexual.

Alcanzar la falla allí donde aparece en el máximo de su poder. En tanto se potencia el poder de la palabra, al mismo tiempo es donde se muestra su falla para hacer lo que no puede hacer: que haya relación sexual. Así pues la transferencia, campo de la potencialidad del poder de la palabra, es la trampa que hace caer los significantes amos en lo que tienen de inconsistente.

En estas vueltas dichas, es en el límite del sentido donde opera la objeción al significante, el objeto *a*, separado por ello de la falta con la que se vestía, para ser objeto causa de un deseo más allá del goce del Otro, del sacrificio para el Otro. Un saber de lo imposible, del límite del poder de la palabra. *✍*

Publicado en La palabra. Temporalidad-interpretación, Colección Orientación Lacaniana, 1996

Partiré caracterizando la interpretación como una operación que, en su forma radical, lleva a una modificación de la posición del sujeto. La pregunta que nos hacemos es: ¿cuál es el decir que logra ese efecto, cómo interpretar para lograr ese cambio? Una manera de pensar el tema sería que interpretar es comunicar un saber al paciente. El analista se adelantaría al sujeto en conocer el deseo inconsciente y la interpretación sería la transmisión de ese saber. Esta forma de interpretación llevó a Freud mismo a plantear sus límites: las resistencias y la teoría metapsicológica de la doble inscripción fueron intentos de dar cuenta de la dificultad con la que se topó, cuando creyó poder reducir la interpretación a la transmisión de un saber.

En *Variantes de la cura tipo* Lacan retoma esta crítica freudiana para concluir: «Pero a medida que se separa más del discurso en que se inscribe la autenticidad de la relación analítica, lo que sigue llamándose su interpretación corresponde cada vez más exclusivamente al saber del analista.

Sin duda ese saber se ha acrecentado mucho por esa vía pero no se pretenda haberse alejado así de un análisis intelectualista, a menos que se reconozca que la comunicación de ese saber no actúa sino como sugestión al cual el criterio de verdad permanece ajeno.»

Este tipo de interpretación está más cerca de la psicoterapia que del psicoanálisis, pues se sostiene en dos supuestos:

- Primero, que en el inconsciente lo determinante son significaciones, como un doble de la conciencia.
- Segundo, como consecuencia de ello el Sujeto supuesto Saber sabría efectivamente esos significados. El analista sería un Otro completo.

Es aquí donde se condensa toda la diferencia entre la interpretación psicoanalítica y la psicoterapéutica, pues como dice Lacan en *La instancia de la letra*: «Nadie dejará de fracasar mientras sostengamos la ilusión de que el significante representa al significado». Esta es precisamente la posición psicoterapéutica, donde el significante debe responder de su existencia a título de una significación. El significado es así para ella primario, anterior al significante, y la significación es esencial. Esta concepción del inconsciente nos aleja de la autenticidad de la relación analítica, del descubrimien-

to freudiano. No es que esta significación no exista, sino que, en definitiva, es siempre fálico-edípica, es decir universal. Esta significación es el marco, el límite de la interpretación analítica, límite entendido no como lo que no se puede sobrepasar, sino en el sentido de «no menos que eso».

En la página 16 del *Seminario XI* Lacan dice que, en tanto lo que se busca es el significado del significado, esto lleva a lo infinito, a lo interminable, a girar siempre en el mismo significado y su fin no puede ser otro que una identificación al falo mismo como significante del único ser posible, de la única significación universal. Así, ese saber fálico que sólo está supuesto en cada interpretación pierde su singularidad, la particularidad que implica la interpretación analítica.

Es con este fondo de crítica a la psicoterapia que, en el mismo Seminario, Lacan puede decir que la interpretación tiene como efecto el surgimiento de un significante irreductible. Se trata pues de deshacer la significación coagulada, fija, la metáfora que ha fijado al sujeto a una significación detenida para el Otro.

Hay dos maneras de entender esto. Pues es muy diferente lo que resulta de referirse a un significado desde otro significado universal, conceptual, mental, que a partir de un significado que no es cualquiera, que no se puede fallar: el que se alcanza por el desciframiento de la letra. Este supone, al contrario de aquél, que el significado es efecto del significante, es decir de la letra, de la lectura del significante. Precisamente porque se pone en suspenso toda significación universal, codificada, ya sabida.

La significación ha venido, dice Lacan, a ocupar el lugar del significante reprimido como significación constituida en relación al deseo del Otro, en el punto preciso en que el Otro infinitiza su deseo. Lacan nos da el ejemplo del Hombre de los lobos: la aventura con el padre, con la hermana, con Grouscha, vienen a enriquecer el deseo inconsciente con significaciones constituidas como escenas preconscientes reprimidas, precisamente para hacer olvidar el sentido de goce que ocultan.

Es en la articulación significante, la cifra del significante, la cadena, el nudo, la metáfora donde hay que deshacer la significación que ella encierra. No se trata de sumar significados a significados, se trata de suspender el significado para hacer emerger la cifra oculta.

En *La Instancia de la letra*, Lacan dice (p. 197): «Su rasgo distintivo, dado que esas fantasías pueden permanecer inconscientes, es efectivamente su significación. Ahora bien, de éstos Freud nos dice que su lugar en el

sueño consiste o bien en ser tomados en él a título de elementos significantes para el enunciado del pensamiento inconsciente, –o bien en servir para la elaboración secundaria...”

El fantasma como axioma de un significado absoluto cierra al sujeto, en tanto da a éste un marco fijo de goce que limita el deseo del Otro. Ahora bien, si el significado preciso se alcanza por la letra, esto supone una idea de inconsciente que está más allá del significado, que está constituido por significantes que se metaforizan, que hacen cifra. Estos, sin duda, no son arbitrarios, no son cualquiera. Cada sujeto cifra sus significantes amos que lo determinan.

Leer el sentido a la letra abre la interpretación a la dimensión del inconsciente, deja libres los significantes que forman las marcas constituidas del sujeto, lo que fue su encuentro con el deseo del Otro. Puntuación, corte, alusión, cita, enigma, equívoco, son los términos con los que Lacan se refiere a la intervención analítica. De ellos dice Colette Soler que tienen todos un rasgo común: no dicen nada a nivel de la significación. Por esa vía, la insistencia de la cadena de la repetición hace surgir el significante insensato que fijaba al sujeto en una significación constituida, axiomática, que ocupaba el lugar del significante originariamente reprimido.

Colette Soler en *Transferencia e interpretación* nos da un ejemplo de interpretación a la letra en el caso de la bella carnicera. En la sustitución de salmón-caviar, por donde Freud interpreta el deseo insatisfecho que resuelve una identificación al falo mediante el significante «delgada», que representa a la amiga en lo que ésta tiene de otra para el deseo del marido. «Delgada» es lo particular de la significación que representa lo universal fálico.

El saber aquí ya no es el universal del saber sabido, éste sólo es el marco, pero podemos decir que, en tanto singular, está en el lugar de la verdad. «Delgada» es uno de los significantes amos para la bella carnicera.

Lacan es muy preciso en esto cuando dice que la letra se alcanza por el equívoco, pero precisamente porque éste no es capricho, arbitrario, no es cualquiera. El ejemplo de Signorelli nos muestra cómo aprovecha el equívoco homofónico para pasar de un nombre a otro y cernir el núcleo significante de la cadena, siempre ligado a la letra de cada significante. Deja de lado el sentido de cada uno de ellos para trasladar las letras y llegar al sentido traumático: la sexualidad y muerte que se cifraban en Freud. Signorelli es uno de los significantes amos de Freud. Podemos decir que en tanto identificado a él, viene al lugar de lo que no puede borrar en el Otro.

Ahora, en el Seminario XI, Lacan culmina su reflexión sobre la interpretación introduciendo el objeto *a* como lo que se pone en juego cada vez que una significación, que un significante amo, es revelado. Esto permite situar al sujeto en relación con ese objeto como lo que era, como prenda de su ser, para el goce del Otro. Diremos pues que el efecto de la interpretación significante modifica al sujeto en tanto hace caer los significantes amos a los que estaba sujetado y que le daban un significado para el Otro. Y esto es porque el Otro como lugar de los significantes ha sido tocado en cada interpretación, separando el objeto que los sostenía y que ocultaba el punto de horror, la castración del Otro. *✍*

Publicado en Diálogos sobre el amor y otros temas sobre el psicoanálisis, Rosario, Homo Sapiens, 1997.

EL DESEO DEL ANALISTA

LA SUGESTIÓN DE LA DEMANDA

El análisis se empiezo por una demanda del otro.

El destino de un análisis se juega atravesando la transferencia. El destino del análisis es la castración simbólica, esto es, que las cosas ocupen un lugar. No es que cada cosa deba estar en su lugar, porque ¿cuál es el lugar de cada cosa? Pero sí, debe haber un lugar para cada cosa. Un análisis para cada uno; no hay «el» análisis.

Castración simbólica, entonces, quiere decir que uno no es el falo; que el analista es sólo la ocasión de una transmisión de la falta, que instaura la creencia en la vida. Lacan lo dice así; “creer en el inconsciente”. Hay que dejar que él trabaje, nos trabaje; trabajo que es goce del decir, goce en el que su adquisición es igual a su ejercicio; único trabajo sin amo. De allí que la vida no sea un sueño del que se despierta con la muerte. El alma es sólo suposición de sentido en el ser. La muerte del sueño del ser es lo que se espera de la castración simbólica, que nos despierte del sueño de ser en el falo.

El análisis es, pese a lo que se dice, una empresa realista es decir que tiene sus imposibles: imposible de llegar a la coincidencia del saber con lo sabido. Esos imposibles nos sostienen en la creencia, en la suposición de un sujeto de ese saber no sabido. Por eso empezamos el análisis por donde se debe empezar. Por el Sujeto supuesto Saber, por una demanda al Otro. Si quieren comenzamos por un padre privador de una certeza que instaurando el mundo de la demanda, de la incertidumbre, hará del falo el significante metafórico de esa falta.

Acechar los signos de la demanda del Otro y hacer de esa demanda signo de su deseo, deseo que pretenderá conformar recurriendo al padre, es ese el destino de la neurosis. Ceder a la tentación o resistir estoicamente a estas demandas no son las únicas opciones que le quedan al analista; cuenta con el deseo del analista. Sólo que éste no es controlable por nadie, luego no es un asunto que se logra por inhibición, sino por análisis, el deseo del analista está más allá de su narcisismo. El deseo de ser tomado por analista, al contrario, no hace sino sugerir. Hay analistas que conducen todos los análisis igual. Para ellos hay el ser del analista y hay el análisis. El deseo de ser tomado por analista es la forma que toma en los analistas el deseo de ser,

en el falo, demanda, finalmente. Más preocupados por satisfacer la teoría, o alguna de las formas de su encarnación, el control, su propio analista, la Escuela o los maestros. Más preocupados pues en su ser que en la verdad de cada análisis, se encandilan en lo que debería ser nada más que apariencia y se ensordecen con su demanda de reconocimiento. El ser del analista es el obstáculo sugestivo a la transferencia, porque su demanda de ser completa, imaginariamente, la demanda del paciente.

Lacan dice que originariamente el significante expresa una demanda. Se ve que significante y demanda tienen una relación más estrecha. La demanda es el significante mismo del reconocimiento del deseo del sujeto. El deseo está articulado en demandas, si no ¿cómo leerlos al pie de la letra? Sin duda contra el sentido común, a contrasentido del discurso común, pero articulado en él. Lo que se articula en los significantes reprimidos queda siendo demanda, persiste en el inconsciente en una sucesión articulada (S_2) retornando en el presente al yo desde el Otro como síntoma.

Quiero decir que con el pretexto de no responder a la demanda, o de pretender una demanda adecuada, poética de ser posible, se encubre una pretendida indiferencia suficiente que resguarda el narcisismo de la nulidad del analista, que no es su ignorancia. Pero además encubre el hecho que es la transferencia, el Sujeto Supuesto Saber, la que sostiene el análisis, pero sólo en tanto que éste pasa por la identificación histórica a un deseo de deseo: Transferencia como neurosis y por lo tanto es la ignorancia del analista la que deja abierta la pregunta por el otro significante, el que no existe, pero en el que se cree: ¿qué quiere la mujer? ¿qué es una mujer?

En ese sentido interpretar no es solamente desarticular el sentido común del discurso del yo, haciendo juegos de palabras, sino sobre todo desarticular el lugar del Otro significante al que se dirige el primero y desde donde el sujeto se aliena en el discurso de la demanda del destino. Quiero decir que el juego significante sólo tiene sentido en tanto permite leer a la letra y por lo tanto desarticular los puntos en los cuales el sujeto hizo del deseo del Otro, demanda. ¿Quién habla y para quién habla? Esto es, no hay deriva significativa o dicho de otra manera la deriva está determinada desde lo que la causa. Esta búsqueda del Otro significante, esta pregunta no cerrada, la creencia en ella, es lo que pone en marcha la regla fundamental.

Si el analista se apresura aferrado a su ser, a su narcisismo, es como si dijera: la mujer no es nada para mí; o Freud con Dora: ya lo sé, su deseo es el señor K. La sugestión pues es la demanda del analista, aquello que el análisis

ta quiere del paciente. No es que esto estuviera equivocado, Dora también deseaba al señor K, sólo que no estaba todo en eso. La mujer no está toda en el no-todo y estando toda en el todo, no cesa de preguntarse por el no-todo.

La preocupación de los analistas por la demanda de análisis, por una demanda adecuada de análisis no es más que el reverso en el que se puede leer su deseo de ser tomado por «el» analista. Es decir que la apertura que da el análisis recibe dos destinos. El obturar esa demanda con una Demanda de ser tomado por El analista o la neurosis de transferencia como sostén de esa demanda renovada.

La histeria y el análisis se entrecruzan, se sostienen en la neurosis de transferencia, que es el deseo de saber sobre el deseo del Otro; el ser del analista, aquello por lo que el analista desea ser tomado, deja al deseo del analista fuera del análisis impulsando al paciente al *acting*. No es que el *acting* deje al analista fuera de la transferencia. Es la inhibición del analista instalado en su ser lo que deja al paciente fuera del análisis. El *acting* es un intento de romper la inhibición del analista.

Es decir que si el análisis histeriza el discurso es porque sostiene la ficción de un saber sobre el deseo, sostiene con la histeria que desea saber sobre el Otro sexo. Por eso la fórmula de la transferencia que escribíamos como: no hay relaciones sexuales... todavía es otra forma de decir: no hay la mujer... todavía; este *no hay*, no impide desearlo, por el contrario, es causa de la creencia. La neurosis de transferencia es un equívoco, sin duda, porque no hay relaciones sexuales, no hay significativo del Otro sexo. Se cree en ello, y mientras no ocurre uno ama, es decir, demanda y se queja de que no hay un deseo sin demanda, un deseo sin marca, ideal de los románticos. Pero no hay deseo sin marca, sin demanda, sin prohibición; el deseo es sólo el sí del no y el no del sí; quiero esto, pero no es eso; no quiero eso, pero sí lo deseo. El deseo no es anterior e independiente de lo que lo nombra, es decir, del deseo del Otro. Es porque el Otro es el Otro sexo y porque la demanda no lo alcanza que hay deseo de una falta en el Otro. El deseo freudiano está encadenado a la ley; es sólo en tanto se lo nombra y ya no es en tanto se lo nombra. Esto es lo molesto, quisiéramos poder reducirlo al objeto de la demanda, y si no, hacer callar todas las demandas para llegar a la demanda última, radical, del Otro: su amor. Pero no hay última demanda a satisfacer, como no hay Otro del Otro; la demanda de amor tampoco alcanza para hacerse Uno con el Otro, sólo lo hace existir pero a costa incluso de ceder en el deseo.

Es decir la transferencia se establece sobre una creencia, se sostiene en una creencia, esto es, una certeza que vacila. Una creencia en Otro como sujeto que goza de su ser, es decir, de nuestra privación. La vacilación en una certeza nos hace creer en un amo, en el destino; la vacilación del narcisismo, el síntoma, nos lanza a la creencia, es un efecto de la represión, de la ignorancia, sobre el Significante dos; es esta ignorancia sobre lo que nos determina lo que hace creer que ese otro significativo (S_2) sería el del Otro sexo. No se trata, pues, de si hay demanda de análisis, sino si hay vacilación en las certezas del sujeto. Si se cree en el Otro y creer es ya vacilar, es ya una ignorancia sobre el ser. Lo importante es, pues, saber si el sujeto cree en el Otro más allá de su yo; creer sin saber que se cree y creer es demandar, es estar pendiente del Otro, el Otro toma forma de destino, es decir, de sujeto que sabe, del que somos su síntoma; si quieren es estar ya en el segundo tiempo del Edipo. Así, pues, no es necesario demandar un análisis, es suficiente una demanda de cura, de amor, de reconocimiento o aún de saber. Es suficiente creer en el Otro aún cuando lo confundamos con el semejante porque la transferencia es una neurosis.

La sugestión, pues, es un problema del analista precisamente porque el llamado paciente en tanto no puede diferenciar los significantes de su demanda ($S(A) \leftrightarrow A$) de los objetos de su demanda ($i(a) \leftrightarrow m$) identifica éstos con aquéllos y por lo tanto empuja al analista a identificarse con el lugar del saber o con el objeto del fantasma, impidiendo al paciente hacer el duelo por el padre privador base de la castración simbólica; es preferible para él imaginar un padre privador siempre presente como destino al que temer u odiar, pero también, respetar y amar, pero al que no le falte el ser.

El fantasma toma aquí su importancia en el análisis pues es el lugar donde el sujeto se instituye en relación al objeto asegurándose el lugar del Otro en tanto hace de esa demanda objeto de su fantasma.

Que no haya garante de la verdad, que la verdad sea nada más que dicha a medias, impide al sujeto darse la suya, al contrario, porque no la hay es que se da una y con ella llena el extrañamiento en el que lo deja esa falta del Otro. El se da un ser para el goce del Otro asegurándose un objeto. Ese lugar de la verdad que, porque no la hay, fuerza al sujeto a darse una, es el fantasma. El fantasma es la verdad del sujeto en tanto precisamente no hay Verdad de la verdad, no hay garante de la verdad. Precisamente lo que el discurso del analista pone en causa es ese fantasma que en el discurso del amo ha sido producido y ocultado, escamoteado. Esa caída del objeto que el

significante amo produce es una caída en el fantasma donde el sujeto se aferra a él y es en ese aferrarse a él, lo que le da cierta consistencia haciéndolo tomar por su ser. El discurso del analista, por el contrario, al no decir la verdad más que aproximadamente, fallidamente, a medias, transforma el objeto del fantasma en *semblant*, operación por la que el sujeto queda destituido en relación a ese objeto en el que se instituía como ser.

Satisfacer la demanda es algo más que decir sí o no a los pedidos conscientes del analizado; sobre todo es comprender y comprender es dejar intacto la identificación con el ser del sujeto instituido en el fantasma. Esto es sugestionar. Identificarse a la dignidad de un padre. No sólo la maternalidad de una madre que da su amor sino también la imaginería de un padre digno de ser amado u odiado, sabio controlado: ser analista, el representante digno de una teoría digna. Pretender la impostura del ser es la coartada para reprimir la castración, dejando al analizado pendiente de ese privador, perpetuando el sueño del ser en la impotencia, como resultado de la inhibición del analista.

Para ser claro: la sugestión paterna es el intento de reparar el narcisismo regresivo del placer dejando la repetición fuera del análisis. Repetición y no reproducción pues ésta es la diferencia que Lacan nos enseña a hacer en relación a la transferencia. Tradicionalmente se la tomaba como la reproducción del pasado actuado, guiado por el principio del placer-displacer. Una regresión temporal o a lo sumo tópica. Pero la transferencia está ligada no a la reproducción sino al acto fallido del mal entendido, guiado precisamente desde el más allá del placer-displacer por el encuentro con lo fallido del acto; por el hecho de que el significante falla en encontrar al Otro significante que lo completaría, falla en hacer lo que dice, dejando un resto, el objeto *a* en el fantasma.

En la transferencia la repetición pasa por la reproducción, pero no se reduce a ésta. La repetición en lo que no se reproduce de lo que se reproduce, lo que falla en la reproducción.

Decíamos que la sugestión era reparar, confundir el biendecir del goce con el decir todo bien del placer. En resumen un nuevo modelo de adaptación a la realidad. Pero el inconsciente no es una desviación a corregir, no es una desviación de la norma del bien dicho poético o lógico. Si el síntoma es el estilo del inconsciente lo es porque es lo que no anda para ese intento de normalidad que es el superyó. Esa es la diferencia que hay entre la pedagogía y el psicoanálisis. Este no corrige el síntoma sino que rompe la inhibi-

ción guardián del narcisismo. El análisis, en tanto es una operación que resguarda al sujeto, dice que este sujeto, donde es, se piensa como Otro: es el síntoma; y donde se piensa, es como objeto: es el fantasma.

Pero volvamos a los analistas cuando se vuelven ser. Para ellos el $S(\bar{A})$ no representa el agujero real en el Otro, sino por el contrario es el comodín que restaura la completud del Otro en tanto que se lo imagina como el significante neutro, el comodín, la nada de marca, el maná, el símbolo cero. Porque decir la nada es todo, es otra forma de decir del todo simbólico. $S(\bar{A})$ por el contrario, lejos de ser el significante neutro es lo que hace, del todo que el Otro era, ex-sistencia; falla en el Otro, haciendo del acto analítico acto fallido, no puro acto. El acto fallido da lugar a un sujeto y al Otro evitando su saturación como puro sentido o como pura nada, el último lenguaje puro sin pérdidas. Este es el punto en el que el psicoanálisis se separa del estructuralismo cualquiera que éste fuera aún lingüístico. Lo que nos propone Lacan es leer $S(\bar{A})$ como el lugar donde se anuncia lo imposible del universo del discurso, lo fuera de lo simbólico-fálico. Si quieren no hay Otro que garantice lo dicho por el Otro. No hay, pues, inconsciente colectivo, no hay análisis por los arquetipos, sean estos lingüísticos, retóricos, antropológicos o lógicos. A la mitología antropológica jungiana el psicoanálisis le opone el mito individual del neurótico; a la retórica la significación fálico-sexual y a la lingüística del puro sin sentido, el goce de *lalengua*. A todos ellos les opone la transferencia como neurosis.

Amor y deseo nacen de la misma falta del Otro para significarse a sí mismo. Es que el verdadero agujero, lo real, es la causa de que el significante no haga lo que dice, pero tampoco no es que no haga nada. Hace en cuanto dice otra cosa. Por eso hay transferencia, efecto del mal entendido de la falla de la ciencia para decirlo todo, de la falla en el lugar del Otro que sólo puede decir diciendo otra cosa.

El superyó se alza allí donde el significante pretende decir lo que hace o hacer lo que dice, ya que pretende no ya calcular la interpretación sino sus efectos. Esa es la última figura del analista como ser. Encarnar la muerte del Otro en el todo es nada. Instrumento del goce del todo Otro, el ser del analista pervierte. No es que transforme al neurótico en un perverso, pero sí lo hace actuar como tal.

Ese es el mandato del superyó. Cegado en la pureza de su ser idéntico al objeto del que pretende poder saber en tanto no dice más que lo que no tiene sentido, negando que la Verdad, si bien no es toda, no es sin embargo

nada, pues no es suficiente para un analista saber que no hay relaciones sexuales, que la mujer no existe o que no hay Verdad de la verdad; eso lo sabe cualquier sádico. Es necesario también y sobre todo tachar la voluntad de ser la ley, de hacer de su capricho la ley. Declinar en la voluntad de hacer de su fantasma la ley; ya que si no hay verdad de la verdad bien puedo hacer mi voluntad, ya que la mía bien vale por la de cualquiera. La pregunta pues no es si un perverso puede ser analista sino más precisamente si un sádico puede serlo; pues es en esta específica perversión donde su fantasma toma la función de Voluntad de ser la ley. Pero además esta pregunta ya no es una pregunta, más que para que los que rechazan precisamente creer, es decir, persisten en hacer de su fantasma la Voluntad de la ley.

En verdad los analistas que quieren ser tomados por «el» analista, lo son más como neuróticos que como sádicos; custodios del narcisismo de sus analistas o maestros, no es que ellos gocen de su posición sino que creen en el goce del Otro. Lo que denuncian es su propia posición en la transferencia, que nos debe hacer preguntar hasta qué punto o mejor en qué punto la posición de analizado y la de analista se obstaculizan. Pues para el psicoanálisis el pasaje al acto, ese acto no fallido, del todo Otro, como no tachado todo en su pura nada, en su puro ser, es siempre la muerte del sujeto, aún cuando no sea igual a la muerte real. Esa maldad del ¡goza! que ordena el superyó, quien si no fuera a causa de S(A) sería asesino, es decir sádico, porque finalmente el sádico no sabe que sirve al Ideal del Mal. La realización del fantasma del puro goce del Otro sin límites. Esa es la importancia que en el análisis de un analista toma la destitución subjetiva, que implica el atravesamiento del fantasma, es decir, la caída, el desasimiento del sujeto de su objeto, para hacer de éste semblante, apariencia y no ser.

Pero aún el discurso del analista hace del lugar de la falta del Otro, deseo del analista y no su goce ya que tampoco somos místicos y si estamos en el lugar del no-todo, lo estamos no como soporte del goce del Otro sino como a-sexuado, apariencia de ser instrumento del goce del sujeto. No es una religión ni acaso una mística; ni una ciencia, letra que hace la ex-sistencia de lo real. El deseo del analista está en ese lugar, desalojando a los otros; ciencia, mística, angustia. Entre ellos el deseo del analista los desaloja para instaurar en el no-todo el semblante de *a*, su des-ser. ✍

Publicado en Suplemento de las Notas n° 3. Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1984

TRANSFERENCIA Y DESEO DEL ANALISTA

Lacan señala que no se puede hablar de transferencia analítica sin interrogar el deseo del analista. Este deseo da cuenta de la transferencia, porque ella no pone en juego sólo lo que el paciente demanda, sino lo que el analista desea; no tanto por lo que tal analista quiere ser tomado, lo que no nos sacaría de la contratransferencia, sino por lo que funda como deseo el discurso analítico, es decir, su ética.

En el Seminario *Los cuatro conceptos...*, página, 239, Lacan dice: «La transferencia es un fenómeno que incluye juntos al sujeto y al analista». La transferencia, pues, es el resultado de un encuentro del deseo del paciente con el deseo del analista. Ahora bien, ¿tienen el mismo estatuto el deseo del paciente y el deseo del analista? ¿El deseo del analista es un deseo histérico? Esto es: ¿el analista está posicionado con relación al deseo del Otro como sujeto dividido, como lo está el histérico? Lacan, sabemos, dice que el analista está en posición de ser tomado como objeto causa del deseo del Otro. Y agrega en la página 45 del *Seminario XI*, referido al deseo histérico: «Freud no podía ver aun que el deseo de la histérica, que se hace manifiesto de manera resaltante en la observación, es sostener el deseo del padre; en el caso Dora, sostenerlo por procuración. Tanto el deseo del padre que ella favorece en tanto impotente, como el suyo, no puede realizarse como deseo del Otro». «De la misma manera la homosexual, la mujer homosexual, encuentra otra solución, también para sostener el deseo del padre: desafiar al deseo del padre. Literalmente, la homosexual no podía concebirse a no ser aboliéndose, mostrando al padre como es uno, uno mismo, un falo abstracto, heroico, único y consagrado al servicio de una dama».

Ser causa del deseo, la histérica también se posiciona en nombre de la causa del deseo. ¿Cuál es pues la diferencia? Podríamos decir que en el caso de la histérica coinciden causa y verdad. Su causa es la verdad. En el caso del analista, la causa no está en el lugar de la verdad, lo cual no dice sin relación a ella, sino en el lugar de semblante.

Por otra parte con relación al padre, el deseo histérico lleva a separar la demanda de la pulsión para ligarla al Ideal. Identificando al padre muerto con el Ideal, no escapa a las vicisitudes hegelianas del reconocimiento recí-

proco, al desafío, a la lucha a muerte con el amo y la contra cara frecuente, esa forma de tristeza-desilusionada, hasta melancolizada, que supone la caída del deseo en la impotencia.

El deseo del analista se funda en un punto más allá del Ideal amoroso, narcisista, del reconocimiento de la reciprocidad imaginaria. En efecto, Lacan nos dice que el deseo del analista, a diferencia de la transferencia, que lleva a separar la demanda de la pulsión, es el que vuelve a traer la pulsión a la demanda. En efecto, la demanda puede ligarse al Ideal, tanto como la pulsión. Toma una doble vertiente. Puede limitarse a una demanda de amor Ideal, así como ser el soporte del deseo más allá de este Ideal, para vincularse a la pulsión constituyendo, con ésta, el soporte del deseo sin detención en el Ideal, más allá del punto de identificación narcisista. La pulsión se modaliza con la demanda en el sentido lógico de determinación.

El deseo del analista está del lado de la pulsión como realidad sexual del inconsciente, es decir, articulada a los desfiladeros del significante, variando su economía de goce. Pero si la transferencia no es sin el deseo del analista, no puede aquella reducirse a una mera ilusión de sostener del deseo impotente del padre. Si la transferencia muestra esto como un efecto, es el efecto, sin embargo, de un encuentro con ese deseo del Otro, con la presencia del analista.

El amor de transferencia no es entonces, como él dice, algo ilusorio, es verdadero. Pero verdadero en el sentido que para él tiene la verdad, es decir ficción. Y aun es cierto que es mentira. Pero no ilusión. Porque son dos cosas bien diferentes: la mentira tiene que ver, como el engaño, con el Otro, tiene que ver con el lugar del Otro de la palabra. Es desde este lugar de relación con el Otro como lugar de la verdad desde donde se da el encuentro con la presencia del analista como objeto. Esta presencia del analista no es sin relación con el lugar que ha tomado él también como Otro simbólico, como saber en el lugar de la verdad, lo que define al Sujeto supuesto Saber.

Esta diferencia entre amor al ideal, en el ideal, y el amor como encuentro con lo real, Lacan ya la ha anticipado con claridad en el Seminario *La transferencia*, cuando dice que hablar del amor no es la transferencia, leyendo en *El Banquete* algo más. El precisa que hay un antes y un después de la entrada de Alcibiades en escena. Este, cambia las reglas de juego, no se trata tan sólo de hablar del amor, proponer hacer el elogio de alguien, de alguno. *La transferencia* comienza cuando se habla del amor a alguno, como soporte del objeto amado. Dice en la clase del 1 de marzo: «En otros términos, me

parece imposible eliminar del fenómeno de la transferencia aquello que se manifiesta en relación con alguien a quien se habla. Esto es constitutivo, constituye una frontera, y nos indica al mismo tiempo, no ahogar su fenómeno en la posibilidad general de repetición que constituye la existencia del inconsciente. Fuera del análisis hay repeticiones ligadas, evidentemente, a la constante cadena significante en el sujeto. Estas repeticiones, incluso si pueden en algunos casos tener efectos homólogos, deben ser diferenciadas de la transferencia».

Cuando Lacan vincula en el mismo Seminario a los dioses como manifestaciones de lo real, el amor en relación a ellos no es un amor narcisístico. Hay en el amor testimonio del encuentro con lo real, y manifestación en la transferencia de algo creador: un significante nuevo, soporte de un nuevo amor. Esto sólo se soporta en el orden del encuentro con lo real, cuando lo real responde en la contingencia del encuentro que permite la metáfora, el advenimiento de ese real al significante. Lo que encuentra la transferencia es su ser de falta, es decir, su causa de deseo. Lacan en la clase del 8 de marzo dice: «El hecho de que haya transferencia fue suficiente para que estemos implicados en esta posición de ser aquel que contiene la agalma, el objeto fundamental del cual se trata en el análisis del sujeto, como unidos, condicionados por esa relación de vacilación del sujeto que caracterizamos como constituyendo el fantasma fundamental».

Lacan en el Seminario *Los cuatro conceptos...* vincula el objeto agálmico con el punto de la transferencia que más allá de la repetición lo liga a la pulsión. En referencia al apólogo del restaurante chino, donde dice que el analista además de cifrar el deseo como deseo del Otro, en tanto está en el lugar del Sujeto supuesto Saber, debe tener tetas. Debe, además de ser Tiresias, ser soporte del objeto del fantasma del analizante, esa otra forma de presencia a la que la transferencia llama en el punto del fantasma fundamental.

La transferencia se juega en el terreno de la verdad, del Otro simbólico, como lugar fundante del sujeto y en el interior de este campo del Otro es donde el encuentro con el objeto causa del deseo se hace operatorio. En este punto es donde la transferencia no se disuelve sino, por el contrario, se solidifica, nos dice Lacan, como amor o como odio y donde se juega el desasimiento, el atravesamiento del punto de la repetición. Es la doble vuelta de la demanda como repetición y como deseo, donde la realidad del inconsciente, como pulsión, se anuda a la demanda, a la cadena significante en la doble falta que articula el deseo.

Esta es la manera en que podemos leer estas dos frases del último capítulo del Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales...*, cuando dice: «te amo pero inexplicablemente, inexplicablemente para el sujeto, en ese amarte, que no ha salido de esta relación al Ideal, de pronto, inexplicablemente, amo en ti, no es lo mismo a ti que en ti, porque inexplicablemente amo en ti algo más que tú, el objeto *a*, te mutilo». Y la otra frase que corresponde a la neurosis obsesiva es: «Pero ese don de mi persona, oh misterio, se trueca inexplicablemente en regalo de una mierda».

Estos dos objetos que aparecen aquí, esa mierda en que se ha convertido ese don y este pedazo que te mutilo, esto traspasa la barrera del narcisismo, del velo de los objetos que da el Ideal haciéndolos *a*. Pone en juego la presencia del analista de otra forma.

Y vamos a ver ahora que esto quería comentar, un ejemplo que toma Lacan cuando está tratando este mismo problema en el Seminario *La Angustia*. Ahí él toma tres autores: Szasz, Margaret Little y Lucy Tower. Tomemos el ejemplo que trae de unas historias de pacientes que cuenta Lucy Tower, (en las páginas 80 y 86, de las clases del 20 de marzo y del 26 de marzo del Seminario *La Angustia*). Es muy interesante que estos ejemplos él los vaya a dar para ver cómo analistas no lacanianos han puesto en juego la cuestión de la presencia del analista y el objeto, y cómo lo han resuelto.

Y él toma el ejemplo de Lucy Tower porque le va a dar la precisa caracterización de una relación muy interesante, la relación del deseo del analista con el Don Juan, eso que me parece a mí que nosotros tratamos de pensar por el lado de lo que llamamos el semblante del objeto, hacer semblante de objeto.

Tower tenía dos pacientes y a ambos los caracteriza como neurosis de angustia. Lacan no cuestiona esta caracterización que ella hace. Dice Tower: «en cuanto a estos dos hombres, yo estaba perfectamente al tanto de lo que pasaba con sus mujeres y especialmente que eran demasiado sometidos, demasiado hostiles, y en un sentido, demasiado devotos; y que las dos mujeres se hallaban frustradas por esa falta de una manera suficiente de afirmarse como hombres en forma no inhibida.» A ella le parecía que tenían una cierta forma de presencia masculina un tanto inhibida y que esto dejaba insatisfechas a las mujeres de estos dos pacientes. En otras palabras: ellos no simulaban lo suficiente para estas mujeres.

Tower dice que protegía un poquito demasiado a la mujer del primero, y al segundo, un poquito demasiado a él. A decir verdad, por el primero

sentía cierto rechazo, y entonces entendía que tenía que proteger más a la mujer. Parece que le atraía el segundo porque el primero tenía algunos problemas psicosexuales no demasiado seductores. Y esto parece que a ella no le despertaba nada. Esta mujer no era demasiado histérica, se ve. Bien, por eso es que a lo mejor pudo Lacan pensar en la posición de Don Juan que ella asumía. Pero no porque ella lo asumiera, sino porque acá me parece que para entender esta cuestión del deseo del analista, hay que pensarla en relación a la posición del Don Juan. Además va a tomar esto para decir que el Don Juan es una fantasía femenina, en principio. Bueno, entonces tenemos esta cuestión. Ella protegía un poquito demasiado a la mujer del primero. Ahora el desarrollo va a ser sobre este paciente primero.

Dice la analista que tiene un sueño. Consiste en que dicha mujer, la del primer paciente, le aparece a Tower bien dispuesta a encontrarse con ella, con una buena disposición de ánimo, en una actitud cooperativa con respecto al análisis de su marido. Ella deduce de esto que en verdad quizás esta mujer veía bien el análisis y veía bien la posición que tenía el marido en relación con ella, por lo tanto ahí se manifestaba colaboradora con ella. Esto le hace cambiar su punto de vista respecto de este paciente, que hasta este momento ella subestimaba en su valor deseante. No le parecía que este hombre tuviera un deseo muy decidido, podríamos decir un poco lacanianamente. Pero el sueño le hace pensar que en verdad este hombre, en tanto satisfacía a su mujer, por ahí tenía efectivamente un deseo algo decidido. No era un deseo impotente.

No era exactamente el padre de Dora, ése que había que sostener en su impotencia. Porque el deseo de la histérica ¿qué es? Es sostener al padre, pero sostener al padre precisamente en tanto el padre planteado como Ideal. Sostenido en el ideal es un deseo un poco venido a menos, sería impotente además. Pero no porque sea impotente sino porque su deseo está caído. Y ese es el drama de la histérica: tomar a un padre, con un deseo ya desfalleciente, y tratar de sostenerlo todo el tiempo, mantenerlo ahí. Ella lo hacía por procuración, porque quien parecía saber bien cómo se cumplía esa función de mantener al deseo del padre un poco levantado era la señora K.

Hay un deseo histérico de sostener, casualmente, porque el Ideal aparece en el punto del desfallecimiento del deseo. En Freud está claro que el Ideal aparece, él lo dice quizás de otra manera, dice: el ideal reprime la pulsión. Es otra forma de decirlo.

El padre se convierte en Ideal en el momento en que desfallece su de-

seo. Ahí es levantado el Ideal. El Ideal es entonces, efectivamente una trampa, porque el Ideal lo que mantiene es un vacío de deseo. Por eso, en definitiva, el Ideal de la histérica, dice Lacan, puede ser Cristo. Este es el Ideal, algo muerto, tiene que ver con algo muerto, con algo caído, con relación al deseo. Obviamente, insistimos, el deseo del analista no puede equivalerse a este deseo de sostener este padre como Ideal desfalleciente.

Bueno, entonces esta mujer cuando sueña esto —no sabemos qué es lo que ella dijo o no dijo al paciente, pero no tiene ninguna importancia— cambia su posición con relación al deseo de ese paciente. A partir de allí toma su deseo en serio. Ya no tiene esa especie de desprecio por ese hombre desfalleciente con un deseo un poco caído. Lo toma en serio. Eso le trae sus consecuencias, que vamos a ver cuáles son.

Bien, puesta Lucy Tower en esta rectificación de su posición de analista con relación al deseo de este sujeto, dice, tal como Lucy Tower es traducida por Lacan: «el muchachito se toma en serio, es posible entonces ocuparse de él». Porque, efectivamente, él tiene un deseo decidido respecto de su posición. ¿Pero qué pasa a partir de ese momento? Todo se desarrolla en medio de una tormenta de movimientos depresivos y rabias desnudas. «Como si a mí, la analista, el paciente me pusiera a prueba en cada uno de mis más pequeños pedacitos». Bien, ahora hay que tener tetas. Ahí aparece algo del orden de la presencia, de esas tetas del restaurante chino.

Continúa: «Si un instante de desatención hacía que cada uno de esos pedacitos no sonara verdadero, que uno de ellos resultara imitación, yo tenía la sensación de que mi paciente se iría todo entero en pedazos él». Bueno, si alguno quiere pensar lacanianamente que ella está hablando ahí de algo del orden del semblante, sí, está hablando algo del semblante, pero el semblante no es algo de imitación. El semblante es algo que no se finge teatralmente; que el paciente autentifica, por así decir, la verdad de eso, de ese objeto que está en juego. Es con relación a este objeto que produce esta transferencia, amorosa, o de odio, como quieran, que además va más allá de este objeto. ¿Cómo explica Lacan esto? Vamos a la clase del 26 de marzo del Seminario *La angustia*, donde retoma la cuestión. Dice: la posición del analista con relación al deseo del paciente es, a partir de este sueño, otra; el deseo del paciente es verdaderamente devuelto a su lugar.

Lo que ella encuentra entonces es el desencadenamiento en el paciente de lo que ella expresa, a saber: «a partir de ese momento me encuentro bajo una presión que quiere decir que soy escudriñada. Si por un solo instante

llegara a parecer que no estoy en condiciones de responder a aquello sobre lo cual en cierto modo soy puesta a prueba, pedacito por pedacito, es mi paciente quien va a irse en mil pedazos». «Por lo tanto, habiendo buscado ella el deseo del hombre, lo que encuentra como respuesta no es la búsqueda de su propio deseo, el de ella, sino el *a*, el objeto, el verdadero objeto, de aquello que se trata en el deseo que no es el del Otro sin tachar, que es ese resto, el *a*, el verdadero objeto». ¿Pero qué pasa con este efecto que produce con posterioridad Lucy Tower? ¿«Qué ocurre después que vuelve de las vacaciones? Al fin de cuentas, ella sabe muy bien que él puede seguir buscando, pues nunca fue cuestión de que encontrara. De eso se trata, precisamente, que él advierta que no tiene nada que encontrar».

«No hay nada que encontrar porque lo que para el hombre, para el deseo masculino, en todo caso, es el objeto de la búsqueda, sólo le concierne, por así decir, a él. Ése es el objeto».

Lo que él busca, es, por así decir, lo que le falta a ella: $-\varphi$

«De esto es que él tiene que hacer el duelo. Lo digo porque el texto de Lucy Tower articula muy bien que lo que han hecho juntos es el trabajo de duelo». Efectivamente, ¿qué ha hecho Lucy Tower?

Lucy Tower ha separado $-\varphi$ del objeto *a*. Ahora ella se ha instalado en el $-\varphi$, en su falta, en su ser, se ha instalado en su ser de falta.

Ella, la analista, ha perdido ese objeto, ha hecho de esa pérdida y de ese objeto su falta. Ahora ella puede decir entonces: que busque.

De lo que se trata es que ahora él haga el duelo de ese objeto que está buscando. ¿Para qué? Para que él encuentre también ese lugar, su castración, su auténtico ser. \sphericalangle

1989

Interrogándome respecto de la propuesta que nos hace Lacan en relación al fin de análisis, tratando de pensar por qué, al mismo tiempo que plantea el fin de análisis, además tiene algo que ver con lo que él llama identificación al síntoma, me parece que ahí plantea algo más allá de cierta discusión respecto de cuál es la posición del analista en relación a los goces, y por lo tanto, permite disputar alguna articulación con un tema que se ha venido discutiendo bastante insistentemente: qué podíamos pensar como válido en relación al fin de análisis en lo que denominamos la tragedia. Entonces leía *Momento de Concluir*, es un Seminario que tiene una sola referencia al síntoma y dice así: "El análisis no consiste en que uno sea liberado de esos síntomas; el análisis consiste en que uno sepa en qué está enredado". Hay algo activamente entonces que responde a la incurabilidad del síntoma.

Pero antes de hablar de la incurabilidad del síntoma, esto de lo cual uno no se puede librar, me gustaría reflexionar algunas cuestiones sobre aquello que sí es posible curar del síntoma. Y hay tres referencias que quiero dar de Lacan en relación a esto. Una es de *La Tercera*. Dice allí que lo que es necesario para tratar el síntoma es jugar sobre el equívoco, para no nutrir al síntoma de sentido. El desciframiento se resume en lo que hace la cifra en lo que hace al síntoma. Es algo que ante todo no cesa de escribir de lo real y que hay que ir a domesticarlo hasta el punto en que el lenguaje puede hacerlo equívoco.

También en *La Tercera* dice que en tanto la interpretación equivoca, reduce el sentido, que algo puede retroceder del campo del síntoma, salvo la imposible reducción de lo *urverdrängt*.

Hay otras citas del mismo tono, por ejemplo en *Joyce, el sinthome*, "a fin de cuentas no tenemos más que eso como arma contra el síntoma: el equívoco. Consiste en jugar con ese equívoco que podría liberar al síntoma. Es por eso solamente, por el equívoco, como la interpretación opera."

Es decir, hay un espacio del síntoma que es posible de reducir, hasta dice, el punto de la *urverdrängung*. Este punto que sostiene el síntoma es efectivamente lo incurable del síntoma. Pero ¿qué pasa con, entonces, esto que es posible de ser reducido por la interpretación? La interpretación enton-

ces pensada como reducción de sentido.

Ustedes saben que esto está tomado de Freud. En *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, Freud cuando está trabajando los sueños toma el ejemplo de un sueño que es el siguiente. Una mujer joven, pero casada desde hace unos años, sueña. Está sentada con su marido en el teatro, un sector de la platea está totalmente desocupado. Su marido le cuenta que Elise L. y su prometido también querían ir, pero sólo consiguieron malas localidades: Tres por un florín cincuenta Kreuzer y no pudieron tomarlas. Ella piensa que eso no habría sido una calamidad.

Este es un sueño interesante, además Freud lo trabaja prácticamente a lo largo de toda la parte que dedica a los sueños de Introducción, y él va a hacer a partir de este sueño una diferencia que todos sabemos la importancia que tiene, en relación a la diferencia que hay entre los pensamientos del sueño y los trabajos del sueño.

Vamos a ver como él lo trata. Pero lo que me parecía interesante es pensar que en verdad aquello que nos propone Lacan como posible de reducir en el síntoma es semejante a trabajo del sueño. Es decir que el síntoma en principio, tal como él en efecto lo tomó, en el desarrollo de su teoría el síntoma es tomado como una formación del inconsciente y es trabajado como una formación del inconsciente.

Es decir, es trabajado con el sin sentido, con el juego significante. Es tomado como una combinación significante. Freud en esta Conferencia de Introducción al Psicoanálisis cuando habla del sentido de los síntomas dice que, efectivamente, él encuentra que los síntomas tienen dos sentidos. Cuando él habla de sentido, habla de doble sentido, de dos sentidos.

Un sentido que él explica que sería un sentido histórico, es decir que se explicarían los síntomas en relación al sentido que tomarían desde ciertos acontecimientos de la historia del sujeto.

Por ejemplo toma los dos famosos casos de dos mujeres que define como neuróticas obsesivas, la mujer que corría de una pieza a la otra, la mancha de sangre y toda esa historia, y la joven que tenía esos rituales de la almohada, etc. Y dice que esto cobra sentido en relación a los acontecimientos históricos que habían vivido esas mujeres. Pero que no alcanza para dar cuenta de otro sentido que tiene el síntoma. Que darle sentido por el sentido histórico no reduce el síntoma, no es suficiente para reducir el síntoma.

El llama también al otro sentido, pero vamos a ver que cuando él habla del otro sentido en realidad habla de lo que Lacan va a llamar el sin sentido.

Se trata, dice Lacan, que lo que es necesario hacer para tratar a un síntoma es jugar sobre el equívoco, para no nutrir al síntoma de sentido.

Aquí está diciendo lo mismo que ha dicho Freud. Sentido lo está utilizando en la primera acepción que usa Freud para hacer el sentido, que es sentido histórico; pero queda la otra acepción freudiana de sentido que Freud liga a la satisfacción de la pulsión.

Dice que el sentido de los síntomas es satisfacer el sentido histórico desde el acontecimiento vivido pero además cobra otro sentido que es satisfacer a la tendencia. Y ¿qué es esto? Vamos a ver como se entronca esta cuestión con lo que Freud dice en relación al sueño este que leí y la diferencia que él hace entonces entre pensamientos inconscientes y trabajo del sueño.

El sueño este es relatado en la sexta conferencia, en la página 111, vamos a ir a la página 205, que es la Conferencia 14, *El cumplimiento de deseo*. Y dice: “Lo único esencial en el sueño es el trabajo que ha operado sobre el material del pensamiento. No tenemos derecho alguno a pasarlo por alto en la teoría por más que en ciertas situaciones tácticas nos sea lícito descuidarlo. La observación analítica muestra también que el trabajo del sueño nunca se limita a traducir estos pensamientos a los modos de expresión arcaicos. En cambio por regla general agrega algo que no pertenece a los pensamientos del sueño, pero que es el genuino motor de la formación del sueño. Ese agregado indispensable es el deseo, igualmente inconsciente para cuyo cumplimiento es remodelado el contenido del sueño”.

Uno de los caracteres del cumplimiento del deseo es que él es constante. Los otros pueden variar. Pero el deseo del sueño es algo nuevo que no está en los pensamientos del sueño y que se realiza como tal en el trabajo mismo del sueño. Es el trabajo mismo del sueño lo que agrega esto que él dice que es algo nuevo que no estaba antes ni en el pensamiento de los sueños que es el deseo.

El diferencia efectivamente, cuando analiza este sueño dice: ¿cuál es el pensamiento inconsciente que llevó a esta paciente a soñar eso? El pensamiento inconsciente, ustedes recuerdan, se puede resumir: fue un disparate haberme apresurado a casarme.

Este es un pensamiento inconsciente. Pero Freud dice: aquí tengo el pensamiento que puso este sueño. Fue un disparate casarme tan temprano. En relación a esta que fue con el novio. Este es el pensamiento del sueño, pero esto no alcanza para dar sentido al sueño.

En todo caso él se pregunta y además ¿qué deseo estaría satisfecho aquí? Cuando en realidad esto es un reproche que la paciente se hace a sí misma. “Fui una tonta al haberme apurado a casarme”. Este es un sentido del sueño. Pero no alcanza esto para darle todo el sentido. Porque el otro sentido, lo que alcanza el sueño es un plus, un más de goce, algo que satisface a la paciente cuya satisfacción además tiene la forma de un deseo, porque lo que realiza ahí es un deseo, es decir, realiza una economía de goce. Una transformación de goce.

¿Cuál es, dice él, el otro sentido? ¿qué satisface verdaderamente? ¿qué de nuevo hay? ¿qué ha producido ese trabajo del sueño verdaderamente, más allá de este pensamiento que es un reproche?

Dice que en verdad lo que haría de satisfactorio, de realización de deseos en este sueño era el deseo de ver. El deseo de ver, que él engancha con la satisfacción de la pulsión escópica. Hay una satisfacción de la pulsión en el trabajo mismo del sueño, que no está en el reproche que ella se hace cuando dice fui una tonta, en el pensamiento inconsciente, fui una tonta al haberme anticipado, pero que, esto también es interesante, esa realización del deseo en el sentido de satisfacer la pulsión de ver, él lo refiere a que están en el teatro, que eso tiene que ver con el deseo que la llevó a la joven ésta a casarse anticipadamente, porque ese casamiento y ver que pasaba allí, en el análisis, eso lo podemos seguir sin dificultad.

Pero bueno, una cosa interesante también, él dice pero no habría satisfacción del trabajo del sueño, no habría la producción en este trabajo del sueño de este deseo de ver, de esta satisfacción de la pulsión de ver, si no hubiera además un pensamiento inconsciente que en realidad es algo que la condena.

Esto le permite a él pensar que efectivamente no hay síntoma, es decir, formación del inconsciente, satisfacción del trabajo del sueño sin al mismo tiempo algún pensamiento del sueño que funcione como elemento que haga algún efecto de censura sobre esa satisfacción.

En realidad estoy diciendo aquí que los pensamientos del sueño son acaso el elemento que obstaculiza y censura la satisfacción obtenida por la pulsión en el trabajo del sueño. Uno podría pensar que entonces aquí se trata de dos defensas de tipo diferente, porque la verdadera defensa está en el trabajo mismo del sueño. El trabajo mismo del sueño ya es una defensa en el sentido de, si tomamos defensa en el sentido de aquello que permite al sujeto representarse en tanto hay una satisfacción que ya es sustituta.

Entonces tenemos que efectivamente hay un trabajo analítico que tiene que ver con la interpretación, con la asociación libre, que produce una economía de goce, una reducción del goce del síntoma, una producción de un deseo, tal como lo produce el trabajo del sueño. Una transformación de goce en deseo. Y de un deseo que además no es sin goce pulsional, sin relación con cierta satisfacción pulsional.

Pero hay entonces una transformación económica del goce, por el trabajo de la interpretación, por el trabajo del análisis, por el trabajo del juego significativo, del sin sentido significativo. Esta es la reducción que alcanzamos al goce del síntoma, que es una transformación del goce del síntoma. Una transformación del goce del síntoma que lo nombramos nosotros deseo, siguiendo a Freud. Hay una transformación del goce en deseo, en el trabajo mismo del juego significativo, del trabajo de vaciar de sentido al síntoma.

Pero dicho esto en relación a lo curable, podríamos decir, del síntoma, en efecto queda lo real del límite que nos dice Lacan, al que podemos llegar en esta transformación económica del goce, salvo a lo imposible de reducir de lo *urverdrängt*. Este imposible de reducir de lo *urverdrängt* es la marca en el síntoma de los límites de esta transformación económica del goce. Lo que queda como incurable es el límite imposible de lograr transformar ese agujero en goce de la palabra, en deseo.

¿Qué queda entonces de esto? Lo que queda es lo esencial, el hueso del síntoma que es la imposibilidad de reducir todo el goce al goce de la palabra en tanto forma de satisfacción de la pulsión como deseo. ¿Qué hacer entonces con lo incurable del síntoma?

Pero no es graciosa la cosa, porque qué hacer con lo incurable, no curarlo. Sí, porque no curarlo significa en efecto dejar abierto el agujero del Otro, es decir, no hacer terapia de esto.

Porque ¿quién hace terapia de esto? No sólo los terapeutas, quien hace terapia de esto es el fantasma. El fantasma intenta tapiar con el objeto este agujero esencial, esta castración esencial. Desde luego entonces que la propuesta de lo incurable del síntoma es la propuesta de no tapiar esto con la consistencia del objeto del fantasma. Es decir, mantener lo que sostiene el deseo que es efectivamente ese lugar en donde está la falta del Otro. Efectivamente nos lleva a dos posiciones éticas que son esenciales. Que es nada más y nada menos que la diferencia que hace Lacan en la primera hoja de *Kant con Sade*, donde dice que la ética, dice la ética pero no dice La ética en el sentido de que casualmente kantianamente habría una y todas las demás

serían morales, sino que dice que la ética perversa, la ética sadiana se sostiene en el fantasma, esto no quiere decir que no haya momentos en donde alguna de estas éticas, hegemonice a la otra.

Efectivamente podemos decir que desde Kant hay una hegemonía de la ética kantiana respecto de la otra, pero esto no quiere decir que sea la única. Casualmente nosotros como analistas, nos enfrentamos a la cuestión de que existimos en un espacio ético donde efectivamente hay la hegemonía de la ética kantiana, pero esto no nos hace tener la misma. Nos hace en todo caso ser unos pobres éticos minoritarios y en desventaja respecto de la ética dominante que es la ética kantiana, aún en su forma utilitaria.

Hay efectivamente entonces una fascinación por, como todos sabemos, los psicoanalistas, por el poder en este caso, por el poder de Kant. Entonces hay una especie de efecto de fascinación por someterse a esta ética.

Entonces en la primera hoja de *Kant con Sade* dice Lacan que la ética moderna, la ética que hegemoniza, efectivamente se resume en esta máxima que dice: "está bien en el mal". Esta es la ética del fantasma, estar bien en el mal.

En cambio, la ética freudiana, que tampoco es la ética tradicional, porque la ética tradicional se resume en estar bien en el bien, forma sin igual de intentar terapeutizar la *urverdrängt*, el agujero original, la no relación sexual. La ética del psicoanálisis es la ética que se sostiene en el síntoma, en estar mal en el bien. Esta famosa cuestión, sabemos: el malestar en la cultura. El malestar en la cultura es llevar esta falta de relación sexual, este malestar, este goce indomable, este agujero, esta *urverdrängt*, llevar este malestar al bien. A diferencia de la ética del fantasma que es hacer pensar como bien lo que es del orden del mal.

Por eso es que efectivamente la ética perversa, la ética sadiana, si tomamos a Sade como ilustración de una ética perversa que es la de Kant en todo caso, podemos decir que es conformista en relación al mal. Porque pretende estar conforme, estar bien. Conformarse con el mal. Es llevar la conformidad al mal.

En cambio la ética del psicoanálisis es llevar el malestar a aquel espacio donde se supone que está el bien, el bienestar. No es para nada conformista, al revés.

El perverso es absolutamente conformista. Por el contrario, llevar el malestar del síntoma, este agujero imposible de cerrar, este malestar, al seno, al espacio, al campo del supuesto bien, es dejar abierto esto, y es llevar este

malestar como forma de producir el bien. Efectivamente esta es la propuesta de lo incurable del síntoma: dejar esta cuestión abierta en el interior de aquello que se supone que es el bien. Es el inconformismo.

De cualquier manera aquí cabría hacer una diferencia aún, y para terminar, entre la posición ética histérica y la posición ética del psicoanalista, en relación al malestar. Porque si hay alguien que podemos decir que tiene una posición ética más cercana a este malestar en la cultura, este malestar en el bien, es la histérica. Porque es la histérica quien todo el tiempo se posiciona desde sus síntomas como aquella que denuncia el supuesto bien del amo.

Y el síntoma por algo es histérico. Y son los síntomas histéricos los que llevan todo el tiempo el malestar al amo, al campo del bien, al campo que se supone cerrado del bien. Sin embargo habría que pensar alguna diferencia en relación a esta posición histérica en relación con los síntomas, con la posición del analista en relación también a este síntoma, entendido como este malestar en el bien. Porque si bien los dos, la histeria, el discurso histérico y el discurso analítico sostienen la ética del malestar, la ética del estar mal en el bien y no la ética perversa del estar bien, conforme en el mal, justificar por el bien el placer del mal, son diferentes. Sin embargo, esta diferencia me parece que está en el lugar que tiene para la histérica esa verdad del síntoma como malestar.

Y la única diferencia que me parece que en estos momentos podemos marcar es la relación con estos síntomas histéricos, es esta verdad que la histeria lleva al seno del bienestar del amo que tiene que ver precisamente con que la histérica piensa: aún es posible que el amo reduzca este malestar. Podríamos decir que histérica es aquella que lleva su síntoma, su malestar al seno del bien, su ética sacrificial, su síntoma sacrificial que habría que leer muy bien en lo que dice Freud de lo que tiene todavía de masoquismo, ya sea moral, probablemente, para hacer esta diferencia con la posición histérica. Porque el síntoma para ella todavía está referido a un Otro que podría curar. Y por lo tanto es una queja, una queja que efectivamente no lleva más que al sometimiento a ese amo.

Por eso es que no es suficiente decir que la histeria lleva el malestar al discurso del amo, el discurso que se propone como discurso cerrado del bienestar, digamos así, de la promesa de la relación sexual, porque esto no hace más que desde el punto de vista de la histeria, sostener el poder del amo.

Sin embargo hay una manera de llevar ese malestar a la cultura, no desde una posición histérica, no desde una posición de queja masoquista, de

reivindicación respecto de la posibilidad de que el Otro cure. Sino desde la posición de saber hacer con este síntoma, no de quejarse, sino saber hacer. Y saber hacer es lo que pretendemos nosotros los analistas. Saber qué hacer con esto. Saber qué hacer es saber que hay una posibilidad de trabajo, de análisis que lleva a la transformación de este goce, que limita la satisfacción que la pulsión se toma cuando este camino de la satisfacción está cortado. Porque efectivamente, recordando lo que decía Miller, la satisfacción de la pulsión se alcanza, o por esta vía o por la otra.

En tanto no hay esta vía de satisfacción de la pulsión como gasto de goce, como trabajo de sueño, como deseo de trabajo de interpretación, trabajo de análisis, la satisfacción de la pulsión efectivamente se liga más a su satisfacción fantasmal, es decir a su satisfacción masoquista, o a una satisfacción superyoica, a otra forma de goce que adquiere mayor intensidad en tanto menor es la posibilidad de satisfacción de la pulsión por este camino.

Entonces este saber hacer con el síntoma, esto es el deseo del analista. El deseo del analista es efectivamente aquel deseo que se sostiene en producir este biendecir que es este trabajo, que produce este gasto de goce masoquista, este vaciamiento del goce del fantasma, este vaciamiento del goce del superyó.

Evidentemente aquí hay una diferencia respecto del discurso histérico: entre el malestar de la histeria y el biendecir del analista. La diferencia es que el síntoma después de un análisis no es un síntoma que puede llamar al Otro, que puede quejarse ante el Otro, que puede incluso sostener la esperanza de que en esa queja, de que es esa verdad, de que en ese llamado al Otro, algo venga a terminar con el malestar. Si alguien es consecuente entonces, con este biendecir no es la histeria. En efecto si alguien es consecuente con esto es el deseo del analista. ✍

EL DESEO DEL ANALISTA Y LA PULSIÓN

Voy a comenzar con dos preguntas que se hace Lacan en el Seminario «*Los cuatro conceptos...*» en la página 17. Las dos preguntas son: “¿Cuál es el deseo del analista?, ¿qué ha de ser del deseo del analista para que opere de manera correcta?” Estas preguntas llevan a Lacan a interrogar algunos textos de Freud, lo que hay del deseo de Freud en el deseo del analista.

Lacan dice que el deseo del analista tiene una puerta de entrada y ésta fue el deseo histérico, y hasta cierto punto esta puerta de entrada del deseo del analista fue también el deseo de Freud; es decir que hasta cierto punto se confundieron el deseo del analista y el deseo de la histérica; y sabemos que la puerta de entrada de este deseo, en tanto histérico, fue tomado por la insatisfacción, por un deseo insatisfecho. Esto tuvo sus ventajas porque le permitió a Freud articular el inconsciente como lenguaje, es decir, descubrió que no hay deseo sin lenguaje, pero además, y fundamentalmente, que no hay deseo sin Otro, esto se lo debemos a la histeria, no hay duda. Entonces, el inconsciente freudiano está hecho de lenguaje y es el deseo del Otro. La pregunta que Lacan se hace entonces, es si esta realización histérica del deseo como deseo insatisfecho es suficiente para definir el deseo del analista, y se pregunta en qué punto el deseo insatisfecho, el deseo histérico, y el deseo del analista, dejan de recubrirse.

Lacan dice que el paso decisivo de Freud fue descubrir que el deseo histérico tiene como función sostener el deseo desfalleciente del padre, es decir, del padre puesto en el lugar del Otro. El deseo insatisfecho, histérico, por lo tanto es el eco al deseo del Otro, pero al deseo del Otro como impotente. Este descubrimiento freudiano, dice Lacan, le permitió a Freud dar un paso más allá del padre como Otro, no sin retrocesos y conflictos, pero que finalmente le permitió desenredarse del deseo histérico. A partir de esto, Freud comienza a preguntarse por la causa del deseo del Otro. La causa del deseo del Otro no es el padre, la causa es éxtima en relación al padre y al Otro mismo. Tenemos entonces una primera diferencia en Freud con relación a no confundir el deseo del Otro con el deseo del padre; esto es decir también que el deseo del analista, no se satisface como en la histeria, en la insatisfacción, sino que apunta a determinar la causa del deseo del Otro. El

deseo del analista no designa un deseo subjetivo, es decir, no se reduce al deseo de tal o cual analista, aun cuando no es sin algún analista, lo que hace frecuente las discordancias entre el deseo del analista y el deseo de tal o cual analista; es más, Lacan dice que el deseo de tal o cual analista puede leerse en la teoría de la transferencia, es decir en la teoría de la cura que cada analista sostiene. Recuerdan ustedes, Abraham –madre completa–, Ferenczi –padre soltero–, caracterizaciones que hace Lacan del deseo de tal o cual analista, pero estos deseos de tal o cual analista no recubren, no reducen a esto el deseo del analista.

● Este deseo del analista es un operador –recuerden que una de las dos preguntas que se había hecho Lacan era: ¿qué ha de ser el deseo del analista para que opere de manera correcta?–, este operador no se llena entonces con el deseo particular de unos u otros, antes bien, podríamos decir con Lacan, es lo que resta más allá de esos deseos de cada analista; este deseo del analista no es sin la diferencia de cada uno con el otro. Podríamos resumir esto diciendo que el deseo del analista no es sin el deseo de Freud y sus histéricas, pero no es idéntico a ellos en tanto es un deseo de interrogar a la causa del deseo.

Entonces sabemos que, en términos de operatividad, Lacan define el deseo del analista como una x , una incógnita; ¿qué quiere decir esto?, quiere decir muchas cosas. Lo que yo puedo decir, es suponer lo que esto quiere decir. En principio me parece que no es un misterio insondable, una x , no hay que tomarla, como una especie de misterio insondable, un inefable, ni siquiera como un deseo puro, es un deseo que como x , entonces, no tiene estas cualidades, más bien se podría decir casi todo lo contrario, es un deseo que no solamente no es un misterio insondable o inefable sino que tiene un límite preciso. Es ese límite que permite que sea operativo en un campo formalizable: el campo del lenguaje; un campo que por lo tanto no se confunde con el padre idealizado, un deseo regido por el significante, pero con un límite que le da un lugar topológico, un espacio, un lugar que lo define como operatorio y no como la suma de predicados, un lugar marcado pero no lleno de atributos del ser, ni siquiera de una teología negativa; limitado, marcado, no quiere decir sin embargo cerrado, es limitado pero abierto -esto es posible de ser sostenido para otra gente que piensa mucho y sabe cosas, los lógicos, conjuntos limitados y abiertos.

Entonces, en principio, incógnita, pero que funciona para la transferencia como enigma, es decir es lo que encuentra la transferencia y en ese sen-

El analista es...
tido el deseo del analista podemos decir, es la presencia misma del analista.

Voy a ir leyendo algunos párrafos de «*Los cuatro conceptos fundamentales*» para hacer un poco más amena esta exposición, con citas de Lacan, porque creo que él nos dice las cosas mucho mejor a veces, casi siempre, que lo que nosotros podemos decir las. En la página 276 de *Los cuatro conceptos...* dice: «Ahora bien, justo en ese punto de convergencia hacia el cual el análisis es empujado por la luz engañosa que encierra la transferencia, se produce un encuentro que es una paradoja -el descubrimiento del analista». En rigor es necesario recordar que Lacan dice que la transferencia es consecuencia del hecho de que el sujeto es efecto de la palabra del Otro, y que la existencia misma del analista es ya efecto del inconsciente, una manifestación del inconsciente; es decir, hay efectos de transferencia aun cuando puede no haber analista presente, hay sujeto supuesto saber porque hay inconsciente como deseo del Otro, y aun la transferencia en su aspecto de resistencia, es decir como cierre del inconsciente, también es efecto de este inconsciente mismo porque el inconsciente es pulsativo; es decir que la transferencia es connatural al hecho de que hay sujetos del lenguaje, es decir, no necesita del deseo del analista para desarrollarse y llegar a los impasses que llega, las paradojas que dice Lacan; pero sí, sin embargo, lo necesita para sobrepasarlas. El deseo del analista opera en el punto en que la transferencia como repetición se detiene en el encuentro con la causa, en el punto en el que en ese encuentro la transferencia ubica al padre como ideal para encubrir con la identificación el deseo del Otro, y opera en el sentido de la represión de la pulsión -en términos freudianos-; esto es lo que decía Freud que escuchaba de sus histéricas efectivamente, que en un primer momento lo hizo confundir y tomar el deseo del Otro como deseo del padre, porque en el punto en que efectivamente había encuentro con el deseo del Otro, la histérica ponía ahí como garante de esto al padre.

Es por lo tanto en el punto de la reflexión lacaniana por diferenciar la transferencia de la repetición, donde surge la relación con la pulsión, el otro punto de esta charla.

Recorrer la teoría de las pulsiones aunque fuera nada más que en el Seminario *Los cuatro conceptos...* verdaderamente sería abrumador. Yo voy a puntuar solamente dos cosas. Pero en principio un límite también a esto, límite que pone el propio Lacan, en la pág. 274: «La sexualidad sólo concierne al psicoanálisis en la medida en que se manifiesta, en forma de pulsión, en el desfiladero del significante, donde se constituye la dialéctica del

sujeto...» Esto es un límite preciso que pone Lacan en relación a lo que interesa al psicoanalista en términos de sexualidad, nos interesa la sexualidad, es decir las pulsiones sexuales, en relación a la cadena significativa, es decir en relación al deseo que en ella se articula.

Entonces, en relación a la pulsión sólo recordar que para Lacan la sexualidad no es una sustancia, la sexualidad es el efecto de que el sujeto se falta a sí mismo porque encuentra su ser en el Otro, y por tanto su ser es siempre como falta a él mismo. Es decir, el sujeto es efecto de dos pérdidas dice Lacan, una real, de la libido en tanto mito de la vida inmortal, y otra, de su determinación como sujeto del significante en tanto que éste no puede significarse a sí mismo. Tenemos entonces una pérdida real y una falta simbólica, pero además esta falta real no es sin el efecto de la alienación del ser al significante, es decir que esta pérdida real también es efecto del significante. Pero además -y esto quizás es lo más interesante del planteo de Lacan-, es que la falta y la pérdida no se recubren puesto que el borde de la hiancia corporal que abre el significante es constante, mientras que el sujeto del inconsciente es intermitente en tanto indeterminado, la constante de la pulsión no cesa de escribirse como demanda, de nada además, pues no se satisface con objetos. Creo que de esto se discutía o al menos la parte que yo pude entender de lo complejo de la discusión del trabajo de Samuel Basz, cuando se hablaba de no satisfacer la pulsión, efectivamente yo recordaba que por otro lado la pulsión, dice Freud, siempre se satisface. Entiendo que lo que se decía era que no satisfacer a la pulsión es una modalidad de satisfacción de la pulsión, pero efectivamente lo que Lacan dice es que hay satisfacción de la pulsión. Siempre la pulsión alcanza su satisfacción, pero no es con objetos. Sin embargo, éstos le son necesarios para hacer la experiencia de su recorrido, no para satisfacerse con ellos sino casualmente para hacer la experiencia de que ellos no la satisfacen y por lo tanto hacer el camino de su recorrido que es la verdadera satisfacción de la pulsión. En ese sentido, la pulsión produce un conflicto entre su satisfacción, que es su recorrido como goce -acentuaba Samuel Basz-, y los intereses de la conservación de los objetos por parte del organismo o del yo de placer. Este es el conflicto básico freudiano: entre una relación atemperada del yo con sus objetos placenteros por un lado, y el goce de la pulsión que lleva ese placer más allá de los límites de la conservación del yo y sus objetos. Este es el conflicto básico freudiano ya sea en la primera cuestión clásicamente sabida de las pulsiones de conservación y pulsiones sexuales, o posteriormente en la diferencia entre

pulsiones de vida y pulsiones de muerte. El goce, pues, contra el placer del yo y sus objetos, o sea de la homeostasis placentera que el yo logra con sus objetos.

Las pulsiones, entonces, son siempre representaciones del goce del Otro más allá del placer conservacionista del yo y sus objetos; pulsiones de muerte para los intereses del yo, lo sexual es, pues, de raíz mortal. Ahora sí voy a hacer dos citas de Lacan para reafirmar esto –página 207–: «Así explico la afinidad esencial de toda pulsión con la zona de la muerte y concilio las dos caras de la pulsión –la pulsión que, a un tiempo, presentifica la sexualidad en el inconsciente y representa, en su esencia, a la muerte». Y página 213: «La falta real es lo que pierde el ser viviente, de su porción de viviente, por reproducirse por la vía sexuada. Esta falta es real porque remite a algo real –que el ser viviente, por estar sujeto al sexo, queda sometido a la muerte individual. Ven entonces cómo la misma razón que hace que el ser viviente sea inducido a su realización sexual por el señuelo, hace que la pulsión, la pulsión parcial, sea intrínsecamente pulsión de muerte, y representa por sí misma la porción que corresponde a la muerte en el ser viviente sexuado.»

Esta raíz mortal de la pulsión no escapa a ninguno de sus destinos, destinos que son, decimos, sus recorridos, sus formas de satisfacción; esto es aún más evidente si se quiere en la perversión misma, que al pretender mediante la fijación de ese goce al fantasma, poseer un saber no incauto, pero por ello mismo desesperado en relación al deseo, lo deja preso de ella misma, es decir de la muerte, más que ningún otro, representado por ejemplo en la apatía; la sabiduría perversa es su ceguera de no incauto, pero en definitiva, es la ceguera de todo fantasma porque no es la pulsión, nos dice Lacan, la que es perversa, es el fantasma lo perverso y la relación del sujeto con él. El esfuerzo por hacer existir al Otro en su goce no es sin la muerte, que el perverso pretenda como objeto ser su agente, o el neurótico reprimirla como sexualidad parcial, no deja a la pulsión fuera de su satisfacción; por el contrario, ésta se reencuentra en el retorno de ese sacrificio mismo, de este sacrificio de la sublimación represora, objeto ofrecido al Otro para su goce, como goce mismo del Otro. Un deseo sin goce deja a la vida con la pena de vivirla, y donde paradójicamente se oculta en la pena misma, multiplicada ahora, el goce de esa misma pulsión, el sujeto se reduce a esa pena misma objeto de sacrificio ofrecido al goce del Otro. Este es el efecto freudiano de la represión de la pulsión, el retorno en el sufrimiento redoblado del sacrificio del superyó.

Después del recorrido que Lacan hace por la pulsión en relación con el goce y la muerte, es que puede decir que la transferencia –la famosa frase– es la puesta en acto de la realidad sexual, pulsional del inconsciente, y no la ilusión imaginaria de un error de persona, digo no la ilusión de un error de persona porque efectivamente la teoría clásica de la transferencia como ilusión se basaba en un error de persona, nunca había nada real en la transferencia, siempre se refería a un padre o a otro. Esto es un aspecto que roza la cuestión de la neutralidad, la famosa neutralidad tiene mucho de intentar borrar del lugar que supone la transferencia, la neutralidad es un intento de producir una homeostasis imaginaria, por eso es que me parece que sería quizá interesante diferenciar bien abstinencia de neutralidad.

Bien, entonces tenemos tres puntos a considerar: a) la transferencia no es una ilusión, es decir está más allá de la reciprocidad narcisista del yo ideal, que impone el yo ideal, b) es la puesta en acto, no simplemente un recuerdo actuado, aun cuando no deja de ser una puesta en la escena fantasmática; c) puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente, es decir, fantasma ligado a pulsiones sexuales; creo que las pulsiones no dejan de ser convocadas a la transferencia, en la transferencia hay encuentro con la sexualidad pulsional en el fantasma; es esto lo que permite ligar las pulsiones a la transferencia y hacer que la transferencia sea algo más que una simple ilusión imaginaria; pero es además lo que permite que el deseo del analista pueda operar sobre ellas, al ser tomado como objeto de éstas en el fantasma, puede operar con éstas; e inversamente se podría decir, es el deseo del analista lo que permite que esta puesta en acto de la realidad del inconsciente tenga consecuencias, es decir, en términos freudianos estas consecuencias son otro destino y no sólo la repetición del mal logro que las originó como traumáticas para las pulsiones.

Lacan dice que la paradoja de la transferencia es que al mismo tiempo que pone en acto la realidad del inconsciente, tiende a repetir el amor identificatorio con que se encubrió el punto de encuentro. Es esta paradoja lo que ha de resolver el deseo del analista, al no dejarse engañar por el amor o la agresión que cubre ese punto del deseo del Otro, y fija a la pulsión en una forma de satisfacción determinada, monótona y repetida. Es en ese punto donde el analista debe ubicar al sujeto en relación a ese objeto, causa ignorada de su división como sujeto. Dora es un ejemplo interesante para pensar esto, es una transferencia que en realidad es llevada por Dora misma, más allá del ideal paterno, que no deja de sostenerlo sin embargo, pero demuestra

una cuestión esencial respecto de la sexualidad, esto es que no hay que confundir sexualidad con los términos de masculino o femenino, activo o pasivo, en definitiva con el falo. Freud no deja de interpretarle todo el tiempo a Dora, casualmente es lo que hace, en términos de sexualidad, en relación con el padre, con el Señor K, con Freud mismo, pero en términos de una sexualidad de normalidad fálica dejando intacta en realidad la sexualidad pulsional, ya que la sexualidad pulsional apunta en realidad no tanto al otro sexo, sino que al satisfacerse en su recorrido sus objetos son figuras de su propio ser de goce perdido; el hecho de que estas figuras de su propio ser de goce perdido las encuentre en un partenaire sexual es contingente, pero en principio no es el objeto de la pulsión. Es sólo de la ubicación del sujeto en relación al objeto *a*, del cual el analista se hace soporte, sabemos, que la experiencia del fantasma fundamental, dice Lacan, deviene pulsión librada de su destino fantasmal; no es que el sujeto se libere de las pulsiones sino que las pulsiones se liberan de un recorrido fijado; no hay fantasía de liberación de uno respecto de las pulsiones, en todo caso la propuesta freudiana es liberar a las pulsiones de algunas fijaciones, que no es lo mismo. Es lo mismo que lo que decíamos antes respecto de la pulsión de muerte, no hay recorridos pulsionales, o destinos pulsionales, o satisfacciones pulsionales, que puedan prescindir de su ley mortal, no se trata entonces pues de algún idealismo de librarse de las pulsiones o aun de librar a las pulsiones de su ley mortal, sino de librar a las pulsiones de ciertas fijaciones, del destino fantasmal concretamente. Se ve claro en Freud, digamos así, más allá de las vacilaciones de él mismo, que lo determinante para él de la cura está en el destino de las pulsiones, y éstas son modificadas en relación a la caída de las fijaciones que el fantasma supone para éstas. Lo determinante, lo operativo en términos de pulsión, para Lacan, al menos creo yo, está dado por el lugar del objeto; éste tiene sobre sí el peso de lo real del sujeto y supone una reflexión simple, una diferencia sencilla que hay entre Lacan, me parece, y toda la teoría clásica de la percepción; el acento de Lacan: ¿lo determinante de la percepción, está en el *percipiens* o en el *perceptum*? Esta es la pregunta. Mientras la teoría clásica pone lo determinante de la percepción en el *percipiens*, en Lacan lo determinante, el peso de lo real, está en el *perceptum*, en el objeto, pero que además —y esto es quizás lo más interesante— no es un objeto de la percepción, sensible, es un *perceptum* que tiene el peso de lo real, que es lo que determina al sujeto por lo tanto, pero que no es confundible con el objeto del sensorio, el objeto sensible; lo cual no quiere decir que no

Perception en el Obj. 90 •

tome formas de presencia sensible del objeto; se puede decir hay pre-existencia de lo dado a ver sobre lo visto en Lacan, lo dado a ver es anterior a lo visto, hay pre-existencia del objeto sobre el sujeto.

La transferencia pues, en tanto pone en causa este objeto, deja de ser un error de persona, una ilusión a corregir; si hay un error en el *percipiens*, éste no es otro que el de la ilusión de su poder, que es precisamente el velo opuesto al deseo del Otro. Si estamos de acuerdo que la transferencia pone en acto la realidad del inconsciente como realidad sexual, fantasmal, ello obedece, sin duda, al encuentro que la transferencia sin buscar encuentra, que es al deseo del analista. Es en esta relación de alienación esencial al deseo del Otro que en el caso del deseo del analista no quiere hacerse nombrar como el ideal paterno. Es decir, ese deseo del Otro, el analista se resiste a que se lo nombre, a que se lo reduzca al deseo del padre, lo que hace que el sujeto sujetado irremediamente a ese deseo responda a esa sujeción haciéndose amar o cagar -disculpen la palabra- y porque es el único recurso que tiene el sujeto para responder a ese encuentro con la castración, él espera saber lo que lo causa, pero en el tiempo de la transferencia su saber, el que él puede aplicar, el que dispone sin disponer, el que aplica sin que él lo sepa, es el de su fantasma; un saber listo para ser llevado, objeto que cubierto, usado como cubierta, oculta y protege y es protegido incluso detrás del ideal que fija al sujeto. Es decir, el ideal no es que uno hace así y los fantasmas desaparecen porque es un imaginario hueco, si el ideal tiene esa persistencia es porque efectivamente tras él está algo real, tiene algo real, oculto, pero que le da todo su poder, su diabólico poder, y más diabólico cuanto más oculta está la raíz en la que se sostiene. La aparición de este objeto siempre produce, entonces, en esa homeostasis imaginaria que se logra en el encubrimiento de ese objeto, perturbaciones, efectivamente, de distinto tipo, desencadenamiento de pasiones amorosas o de odio o angustia; distintas pero todas ellas son efecto de la irrupción de algo que ha roto el equilibrio homeostático de un imaginario sostenido sin conflicto. *Fig. del nivel de la castración*

El engaño del amor tiene tras de sí efectivamente la certeza del fantasma, y ésta la del goce pulsional que se satisface en él como realidad sexual, dice Freud. En este sentido lo real de la transferencia, lo que ésta encuentra sin buscar, no es sin el deseo del analista, es decir, otro destino para la pulsión de muerte.

Lacan en el *Seminario de Caracas* -me gusta citarlo porque es un Seminario que se cita poco y es el único de Lacan que tuvimos la suerte de que

fuera en Latinoamérica, al menos una pequeña suerte, un *Seminario* en Latinoamérica, en este *Seminario*, Lacan dice: «Lo mejor que se puede esperar de lalangue es que se ligue a la pulsión de muerte». Es interesante porque no dice lo mejor que le puede pasar a la pulsión de muerte es que se ligue a lalangue, sino que lo mejor que le puede pasar a lalangue es que se ligue a la pulsión de muerte, lo determinante ahí sigue siendo la pulsión. Y esto, dice, se verifica que es la mejor suerte, el mejor encuentro posible para la pulsión de muerte: que es en la escritura donde se hace eficaz lalangue.

Para terminar, una pregunta que quisiera hacerme o hacerles, es el eco a una pregunta de Lacan que es inevitable que me la haga por el recorrido: esta famosa pregunta ¿cómo vivirá la pulsión un sujeto después de haber atravesado el fantasma fundamental? Bien, la pregunta que a mí me surge en eco hacer es: ¿la vivirá como deseo de saber? ¿Será ese el destino que nos anuncia en Caracas Lacan para la pulsión de muerte? Que no cesará de ser pulsión de muerte; sabemos que él no asegura nada respecto de esto, no es seguro dice, y de esa manera nos beneficia, porque no es un ideal ya realizado, un fantasma para repetir, entonces efectivamente hay que verificar, hay que verificar que es posible este destino para la pulsión de muerte. De esa manera el deseo del analista será una figura topológica, o una función lógica, o una incógnita algebraica, que en tanto permanezca así nos causa el deseo de saber, un deseo de saber que en tanto aparezca como no lleno con ningún ser o ningún no ser, no acabará, es decir no se universalizará. ✍

1990

EL DESEO DEL ANALISTA

Para poder abordar el trabajo de hoy con ustedes voy a tomar como referencia tres citas del Seminario 11 sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, de Jacques Lacan.

Estas citas son las siguientes, no las voy a leer de modo textual, pero les daré las páginas correspondientes. En la página 131 Lacan dice que la transferencia no es un producto exclusivo de la situación analítica, en tanto no puede por sí misma crear el fenómeno en su totalidad.

La segunda corresponde a la página 239, y refiere a que la transferencia es un fenómeno que incluye juntos al sujeto y al psicoanalista, y que dicho fenómeno está ligado al deseo.

Por último en la página 262 plantea que detrás del amor de transferencia se produce el encuentro entre el deseo del analista y el del paciente.

Hasta aquí las citas, ahora bien: si la transferencia lo es del inconsciente, en tanto hay inconsciente hay transferencia, y si la transferencia lo es del inconsciente, entonces hablar de un fin para la transferencia, ¿sería hablar de un fin del inconsciente?

Se puede decir que la transferencia afecta al sujeto de incertidumbre y el intento del sujeto es de determinarse, de buscar una certeza. Se hace necesario, entonces, buscar la diferencia entre transferencia e inconsciente y lo específico de la transferencia analítica es la respuesta: el deseo del analista. El deseo de analista es la particularidad de la transferencia analítica.

¿Qué respuesta diferente da el deseo del analista?

La transferencia es el vínculo por el que el sujeto busca adquirir una certeza sobre su ser, y allí el deseo del analista abre la posibilidad de producir un saber cierto. No se trata de un deseo subjetivo, sino del deseo como “objeto”. Lacan lo define desde una “negatividad”: es una *x*, una incógnita, es la enunciación. Por la vía de la afirmación, la cura conduciría a un Ideal, pero el deseo del analista está más allá de los ideales de una colectividad, incluso la analítica, más allá de las identificaciones.

El deseo del analista, dice Lacan, separa el Ideal del objeto *a*, y lleva la demanda a la pulsión. En este sentido es que va más allá del amor, contraría el amor de transferencia. El psicoanálisis no es una cura por amor porque el

amor es resistencia.

El nuevo amor del que habla Lacan al final de este Seminario no es el amor de la cura, sino el que surge como efecto de una cura. El deseo del analista hace caer el amor para hacer surgir el deseo. El deseo del analista, por lo tanto, no lleva al amor de transferencia sino que el amor es efecto del encuentro con el deseo.

En la página 163 del mismo Seminario, Lacan define al deseo como el lugar de empalme de la realidad sexual del inconsciente con la demanda. El deseo del analista es el que los empalma.

De este modo, la transferencia podría pensarse como la puesta en acto del fantasma ($\$ \diamond a$), que desligado de la demanda, evita el surgimiento del deseo.

La transferencia articula el $i(a)$, es decir el objeto definido como narcisista, con el objeto a , que está encubierto. Es a través de la demanda que es posible articular la pulsión con el deseo: allí donde la pulsión se juega en los desfiladeros del significante. Porque podemos decir, efectivamente, que la pulsión es silenciosa, pero la pulsión sin articularse a la demanda es silenciosa. El analista debe lograr que la pulsión se ligue al deseo, y que la satisfacción se juegue en la cadena significante.

El deseo del analista es causa de un deseo más amplio que el deseo capturado por el Ideal. Conlleva a ampliar el campo del deseo, que venía limitado por la versión del deseo del Otro que marca el Ideal del paciente, aunque no es un deseo ilimitado: tiene límites. \sphericalangle

Comisión de garantía, octubre de 1993

Vamos a seguir de cerca el Seminario *Los cuatro conceptos...* partiendo de la pregunta que se hace Lacan con relación a cuál es el estatuto del inconsciente. Nos dice que para dar cuenta de esto hay que reflexionar sobre el deseo del analista, en principio porque niega que el inconsciente sea un ente, es decir una sustancia realizada, un ser ya en él. Pero, dice también que no se trata de un no ser, una pura negatividad; no es ni un ser realizado ni una pura negatividad del ser. Indica ahí, sorprendentemente, que el estatuto que puede darse al inconsciente no es ontológico sino que es ético; su existencia es una existencia ética. Por lo tanto, su existencia depende de un deseo. Es solamente el deseo del analista el que puede hacer existir al inconsciente.

El inconsciente es sólo en tanto objeto de una práctica, de una experiencia. No es tampoco el objeto de sentido de una objetividad científica dada a un sujeto cognoscente —una especie de científico neutral que observaría este ser o no ser que sería el inconsciente. No hay advenimiento del inconsciente sin algún compromiso del supuesto operador. El inconsciente, entonces, no puede ser separado de la práctica de la experiencia que pone en funcionamiento el acto analítico. No existe ontológicamente porque no tiene existencia ontológica; no existe sino porque lo hace existir la exigencia ética que supone el deseo del analista. De este modo, entre las primeras cuestiones que plantea Lacan ante la caracterización que hace en el Seminario 11, está el interrogar el deseo de Freud. Aquí ya se nos presenta un problema interesante para pensar, que podría ser, a la vez, uno de los motivos de indagación de trabajo en este Seminario: ¿cómo pensar el deseo de Freud?

Uno podría decir que el deseo de Freud como analista es sostener con el Edipo el prestigio de un padre que la cultura moderna ha hecho decaer. Esta es una hipótesis; tenemos que decir que el interés del deseo freudiano pone su tope en purificar la figura paterna en el padre simbólico y ahí el deseo de Freud se detiene. Y, al mismo tiempo, se podría proponer que el deseo del analista sería un deseo de interrogarse en la posibilidad de si es posible abrir un espacio más allá del Nombre del Padre, más allá del Edipo.

Los dos deseos. El deseo en Freud: el Edipo como tope, restituir la imagen paterna. Y el deseo en Lacan: abrir la posibilidad de una pregunta, si

es posible, en qué condiciones y cómo el psicoanálisis podría, quizás, abrir un espacio que fuera más allá del Nombre del Padre.

¿Cómo interrogar este deseo? En principio, teniendo esto como motivo de indagación. Lo cierto es que tanto para Freud como para Lacan, el deseo surge de ese desencuentro del ser con el sujeto; del hecho de producir un sujeto que no puede dar cuenta de su ser. Esto en Freud tiene un matiz diferente al de Lacan, porque no es lo mismo decir que hay un sujeto que no se encuentra con su ser, a decir que no hay ser para este sujeto —entendiendo ser como aquello que da fundamento a la existencia. Para ambos es la falta lo que da estatuto a la posibilidad de pensar al sujeto en términos de deseo.

Lo que importa aquí es que este deseo —y ésta es una de las primeras cosas que Lacan va a decir—, no es un deseo puro. Un deseo puro sería un deseo que se fundaría en desear el vacío que constituye ese ser como vacío. Sería idéntico a un deseo que no tendría ningún objeto y por lo tanto, el objeto mismo de ese deseo sería la falta, es decir, la muerte. Lacan nos dice que, si bien hay una infinitud en el deseo, este deseo encuentra algunos toques y que una de las maneras de ilustrarlo es Kant. Aquí señala que la exigencia kantiana, en apariencias, supone un deseo puro, una absoluta soberanía de la ley sin ningún objeto. Lacan responde a esto con Sade, diciendo que eso es un engaño, porque suponer que hay un deseo puro es suponer que su objeto es que no exista sino el sacrificio mismo, es decir, la muerte.

Esto importa por dos razones, primero porque hay que introducir el objeto *a* en el juego de la práctica analítica. Es necesario que aparezca en dos sentidos: que no se constituya el puro deseo que llevaría a una caracterización de lo humano a partir del deseo tal como lo plantearía Kant; pero en este deseo lo que aparece oculto es una de las cosas que el deseo del analista tiene que hacer aparecer y es el objeto *a* que está oculto en todo este asunto.

Primera cuestión: el deseo del analista no se encuentra fuera de la práctica analítica misma; ya hay ahí un límite. Si vamos a preguntarnos por el deseo del analista, no es sin relación a la clínica que este deseo se hace posible. Segunda cuestión: no hay que confundir el deseo del analista con el deseo histérico. No es un deseo puro, pero tampoco toma la forma de un deseo insatisfecho. Esto nos advierte que si bien es necesario pensar que no hay práctica analítica sin implicación del analista, este compromiso del analista no está bien ubicado si se compromete en esto a partir de tomar el deseo del analista como un deseo histérico, porque entraría en ese compromiso como sujeto dividido.

También está la pregunta de cómo es que el analista que no puede dejar de implicarse, de permanecer exterior a esto —como el científico que tiene un aparato para mensurarlo científicamente—, no puede tampoco entrar en el juego de cualquier manera, por ejemplo él mismo como histérico, él mismo como sujeto dividido, él mismo como un deseo insatisfecho. Porque, efectivamente, esto ya daría cuenta más bien de ciertas imposibilidades de ir más allá de este deseo mismo. No es, entonces, una implicación subjetiva lo que esto supone. Lacan señala que el deseo del analista entra a producir el campo de la experiencia no como sujeto dividido sino como objeto; aunque el objeto aquí no tiene nada de objetivo. Objeto que causa el deseo —dice—, objeto que actúa como causa del surgimiento del deseo; esto es producir, ser, justamente, la causa de aquella que va a dividir al sujeto como objeto *a* causa. Hay además una pregunta que a veces uno se hace: ¿en qué consiste la presencia del analista? La presencia del analista es esta presencia que con su deseo causa el deseo del Otro. Lacan agrega que además «hay que tener tetas». Hay que tenerlas, pero para no usarlas. A veces hay que hacer de señuelo del objeto para que no usándolo siga funcionando como causa.

Es necesario que el analista, para poder sostenerse en el deseo del analista, para estar en el lugar de la causa del advenimiento de este deseo, haya producido una separación de las condiciones de su goce con relación a este deseo. Esto es, que no tenga él mismo aún la creencia de que es posible la recuperación de este objeto, el llenado de este vacío. Que él haya dado las vueltas suficientes como para dejar de creer que hay algún objeto que encierra su verdadero ser y que está a la espera de ser recuperado.

Tenemos, entonces, una estrategia del deseo del analista que es permanecer como objeto causa de la división del sujeto, como objeto causa del deseo del Otro. Precisamente, para dar la posibilidad de que el sujeto pueda, quizá, contingentemente, alcanzar el punto en el cual su deseo se ha detenido. Y ése va a ser siempre el punto en el cual cree poder sostener la creencia en el ser que le es debido; o sea, de cierta completud posible.

Aquí Lacan nos propone dos operaciones a través de las cuales podemos ver cómo opera en la clínica el deseo del analista: el lograr la máxima diferencia entre el ideal y objeto, es decir, interpretar. Atravesar el goce que supone el fantasma que sostiene el objeto. Operar sobre el vaciamiento del goce, separar el saber del goce. Porque las condiciones de goce están dadas por el fantasma y uno podría muy bien —si no separa el saber del goce— no querer saber más nada de lo que ya sabe: lo que puede saber son, precisa-

mente, las condiciones de goce. Si es posible un deseo de saber, su condición es que el goce pueda ser separado de este saber. Con esta estrategia de estar presente como objeto causa tenemos que pensar la función de la interpretación, en función de esta estrategia, para separarla de otras interpretaciones no analíticas. Ahora bien, ¿qué características darle a la interpretación analítica sin perder de vista que su objeto es lograr esta separación entre ideal y objeto? Una de las maneras de pensar la interpretación es que interpretar sería darle un saber al paciente. El analista se adelantaría al sujeto en el conocimiento del inconsciente y la interpretación sería la «transmisión» de este saber. Ya Freud se preguntó si interpretar era darle el saber al paciente y encontró los límites de esto, las resistencias por un lado, la teoría de la doble inscripción por el otro, porque lo que decían no tenía efecto; entonces, había una inscripción de saber, pero había otra que no alcanzaba un juego con la doble inscripción. Freud intenta dar cuenta de la dificultad de reducir la interpretación a dar al sujeto un saber que era inconsciente para él, pero que el analista podía saber. Lacan retoma esta crítica que Freud ya se había hecho, y en *Variantes de la cura tipo* dice: «Pero, a medida que se separa más del discurso en que se inscribe la autenticidad de la relación analítica, lo que sigue llamándose su ‘interpretación’ corresponde cada vez más exclusivamente al saber del analista. Sin duda, ese saber se ha acrecentado mucho en esa vía, pero no se pretenda haberse alejado así de un análisis intelectualista, a menos que se reconozca que la comunicación de este saber al sujeto no actúa sino como una sugestión a la cual el criterio de la verdad permanece ajeno». Cree que este tipo de interpretación está más cerca de la psicoterapia que del psicoanálisis. Se sostiene en dos supuestos: primero, que lo determinante del inconsciente son significados, como una especie de darles conciencia. Y segundo, que el Sujeto supuesto Saber podría realmente saber cuál sería el contenido. Él problema de aferrarse al Edipo, por ejemplo, es que este saber edípico podría dar cuenta de todo.

Lacan nos recuerda que no se trata de preguntarse y de saber por qué alguien no habla sino de hacerlo hablar. Preguntarse en términos de por qué hay mudez –porque lo que hace a la mudez es tener una explicación por el Otro–, no es hacer que el otro hable; sostiene, precisamente, todo lo contrario. No es cuestión de preguntarse por qué eso lleva a explicarse y, por lo tanto, a dar sentido, hay que vaciar eso de sentido para que se hable. Por eso el analista habrá de causar el vacío y no llenarlo con ningún saber.

Hay dos cuestiones aquí; en primer lugar el inconsciente, tal como La-

can y Freud lo entienden en un principio, se trata antes de significantes que de significados. Es cierto, en definitiva, que la significación siempre es fálico-edípica, es universal. Cualquier interpretación, además de tener el efecto de llenarle la boca con sentido, impedirle que hable –por lo tanto, volverlo mudo–, no dice nada del sujeto en tanto es universal.

La significación que es siempre recuperable como fálico-edípica no caracteriza de ninguna forma la interpretación analítica. Lacan dice en el Seminario 11 que en tanto que lo que se busca es el significado del significado esto lleva a lo interminable. Girará siempre por el mismo significado y por fin no podrá ser otro que una identificación al falo mismo, el único significante de la significación absoluta, de la única significación universal. Es decir, este saber, además de que cierra la boca, la cierra porque apunta a perder en su universalización la singularidad de ese sujeto.

Con este fondo de crítica a la psicoterapia es que Lacan puede sostener, en este Seminario, que la interpretación no puede estar abierta a todos los sentidos. En el capítulo «De la interpretación a la transferencia», señala: «La interpretación es una significación que no es una significación cualquiera. Viene a ocupar el lugar de S’, e invierte la relación por la cual, en el lenguaje, el significante tiene como efecto el significado. El efecto de la interpretación es el surgimiento de un significante irreductible». Se trata en cierta forma de invertir, deshacer la metáfora que le ha fijado al sujeto un significado fijo, que le ha dado el significado del Otro para él. Se ha fijado al significado que el Otro le ha dado a él, esto hace a la mudez, es esto lo que hay que transformar. Hay dos maneras de entenderlo. Es muy diferente lo que resulta –dice– de referirse a un significante desde otro significado que no puede ser más que universal, conceptual, mental, que alcanzar un significado que no es cualquiera al cual no se puede fallar, que solamente es alcanzable por el desciframiento de la letra. Efectivamente, se falla incluso al disolver este significado del Otro, en tanto se universaliza la interpretación es como se falla. Es leyendo a la letra, puntualmente, como se puede interpretar. Esto supone que el significado depende de la relación a la letra, a la cifra que es necesario descifrar. De una cifra para la cual no tenemos un código universal; mejor dicho, tenemos un código universal, pero no sirve.

La significación, dice Lacan, ha venido a ocupar el lugar del significante reprimido como significación constituida con relación al deseo del Otro, en el punto preciso en que el Otro infinitiza su deseo. Ahí es donde él va a proponer el ejemplo del «Hombre de los lobos». La aventura con el padre,

con la hermana, con la madre, viene a enriquecer el deseo inconsciente como significaciones constituidas, como escenas preconscientes reprimidas para hacer olvidar el sentido de goce que ocultan.

No se trata pues de sumar significados a los significados que ya vienen dados por el Otro, como lugares en los cuales va a obturarse, a intentar taponar la infinitud del deseo del Otro. En *La instancia de la letra...* leemos: «Su rasgo distintivo, dado que esas fantasías pueden permanecer inconscientes, es efectivamente su significación. Ahora bien, de éstos Freud nos dice que su lugar en el sueño consiste o bien en ser tomados en él a título de elementos significantes para el enunciado del pensamiento inconsciente (*Traumgedanke*), o bien en servir para la elaboración secundaria».

Hay un saber coagulado como goce en función de sentido que ha sido tomado por el Otro. Ahora, si el significado preciso es alcanzado sólo por la letra, es que supone una idea de inconsciente que está más allá de los significados, más allá de lo preconsciente, que está constituido por significantes que son rasgos de goce. Éstos, sin duda, no pueden ser arbitrarios, no son cualquiera. La interpretación no puede ser cualquiera. Podemos decir que cada sujeto tiene sus significantes amos que lo determinan y a éstos hay que encontrarlos. No se trata de hacer un juego de palabras por hacerlo; es necesario encontrar el punto de resonancia de este juego de palabras. Ahora parece que esto fuera una banalidad (se jugó mucho con las palabras banalmente); no es que lo sea sino que hay que precisar dónde está la falla del discurso que hace necesario tomar eso a la letra. De lo que se trata, precisamente, es de hacer caer estos significantes amos que daban identidad al sujeto.

Colette Soler, en el último seminario que dio aquí, dice claramente que en el ámbito de la interpretación hay un rasgo común en todas las intervenciones del analista que pueden ser puntuación, corte, cita, enigma, equívoco; son los términos con los cuales Lacan se refiere a las intervenciones del analista. Podemos decir que todos ellos se implican con relación a la significación para que, por esa vía, la insistencia de la cadena significante, la repetición, haga surgir al significante insensato que fijaba al sujeto en su significación constituida. Es interesante porque hay un vacío del interpretar por el lado de la significación; es posible, entonces, que la interpretación alcance los puntos en los cuales el significante amo, como significante, sostiene las identificaciones del sujeto.

Colette Soler toma la interpretación del caso de la «bella carnicera»; ustedes saben de la situación: salmón, caviar, etc., que es por donde Freud

interpreta el deseo insatisfecho, diciendo que el significante fálico se resuelve en una significación mediante el significante «delgada», que representa a la amiga, en lo que ésta tiene de enigma con relación a que despierta el deseo del marido. Lo delgado es la singularidad que atañe al universal fálico. Hay efectivamente, una interpretación en relación a la significación fálica, pero una interpretación que es a la letra, tomada en la singularidad de ese significante que representa, precisamente, eso que lo fálico, en ella, es «delgada». Es decir, hay algo del orden del significado que hay que hacer caer, precisamente, en tanto se interpreta, y hasta qué punto, a la letra que el significante «delgado» significa esto. La efectividad de la interpretación, en este caso, no es por la universalidad de lo fálico que está en juego, sino por la singularidad que lo fálico adquiere como punto preciso de un significante preciso. Podríamos decir, también, que delgada es uno de los significantes amos de la «bella carnicera».

Nos queda abierta ahora la relación a la interpretación que, como vimos, no puede ser caprichosa. Debe ser precisa, debe atenerse a la letra, porque hay que diferenciar caprichosa de arbitraria; equívoca no quiere decir caprichosa, loca, descontextualizada, porque hay un equívoco, que es una cierta lectura del significante, hace que sea mucho más precisa, mucho menos azarosa. Por ejemplo, si tomamos el análisis que hace Freud del juego de palabras de Signorelli, vemos claramente que el significado es alcanzado a partir de un seguimiento preciso de la letra, de ciertos fonemas que se van transfiriendo de un nombre a otro y todo el recorrido de esas transferencias de significantes va dando el sentido. Va dejando de lado ahí el significado mediato de las palabras para fraccionarlas casi en letras y rastrear cada una de ellas en las distintas formaciones.

Podemos también decir que Signorelli era, para Freud, uno de sus significantes amos; sobre todo en el punto en que había represión de esto. Freud se significaba a partir de Signorelli y se daba al Otro como uno de sus nombres, donde él se podía nombrar para el Otro. Ahora bien, el Seminario 11 es el punto donde Lacan se pregunta qué pasa cuando caen estas significaciones. Dice en el capítulo «De la interpretación a la transferencia», que se refiere al objeto, y va de la interpretación a la transferencia al objeto: ¿cómo es que estas interpretaciones —que en el mejor sentido freudiano tratan de cernir a la letra ciertos significantes que le dan identidad al sujeto frente al deseo del Otro, a lo innombrable que hay en ese objeto—, producen una transferencia que pone en juego, además del Sujeto supuesto Saber, al objeto? Es

decir, en el punto en que el Otro es requerido no por la vía del nombre significativo sino por la vía del objeto hay una doble entrada al Otro. Existe la posibilidad de acceder al Otro a través del significante que lo nombra en su identificación como nombre, y la entrada al Otro como objeto. Aquí no se trata entonces, de una demanda al Otro como ideal que nombra, se trata de una demanda de goce. Y aquí se trata de otra cuestión, de ubicar a ese sujeto con relación a ese objeto que condensa para él el goce perdido. Ahí es donde la pulsión se pondría en juego.

Tenemos entonces, una primera modificación posible del sujeto a través de la interpretación, en tanto hace caer los significantes amos. El vaciamiento de estos nombres, de estos significantes amos que, en tanto reprimidos, daban nombre al sujeto. Hay pues una caída del significante amo y, al mismo tiempo, hay una modificación del sentido que como sujeto tiene para esos significantes. Vemos entonces, que la operación analítica freudiana de hacer consciente lo inconsciente, es equivalente a lo que Lacan dice de hacer caer los significantes amos. Pero parece que Lacan dice algo, además, con relación a la cuestión del objeto y del fantasma.

Habíamos mencionado una primera cuestión, la presencia del analista como objeto causa del deseo con relación a su estrategia para interpretar. Y como segunda cuestión, Lacan se refiere a llevarlo al punto de atravesamiento del fantasma. Nos dice que la separación de este objeto, el ideal, permite la caída de estos significantes amos, es decir, el levantamiento de la represión que es librarse de estas identificaciones a los significantes del Otro, en el punto de límite de esa caída, el sujeto pone en juego el objeto, el acceso al Otro por el lado del objeto. Es el punto en el cual el sujeto va a encontrar una manera de renegar de aquello a que la evidencia de la interpretación de la caída de los significantes amos lo llevaba, que era el constatar un cierto efecto de desaparición del Otro. Frente al punto del significante del Otro tachado: S (\mathcal{A}) hay, en ese punto, una renegación de eso con la puesta en juego de la significación fantasmática. Lo que él fue como prenda de goce para ese Otro: otro nombre para el sujeto.

Él define la coalescencia del S (\mathcal{A}) y el objeto como principio del placer mismo. Y en efecto, ahora nos encontramos con que el fantasma va a tratar el objeto de dos maneras, porque el objeto es un punto límite; entonces, ese límite tiene dos caras. Una de las caras del objeto tiene esta función de darle al sujeto un soporte. Funciona, en cierta manera, como algo de donde el sujeto pretende tomarse, como ser de aquello de lo que ha sido despojado. Tiene, entonces, una función de taponamiento de la falta, no ya causa de la

división del sujeto sino más bien de taponamiento de la división del sujeto. La otra cara del objeto es el punto en el que el sujeto no puede reconocerse en ese objeto, es el punto de horror y de angustia de ese objeto.

Este es el momento, dice Lacan, en que el sujeto puede construir su fantasma, pero nos advierte que el texto de la construcción del fantasma le da un saber posible al sujeto sobre las condiciones de su goce que pueden muy bien ser el tope a la transferencia, porque él puede saber respecto de las condiciones de su goce, sin querer saber de nada. Podrá producir un efecto no de superación de la transferencia sino de suspensión de la transferencia. El sujeto puede aferrarse a ese goce que está ligado a ese saber y no querer saber más nada. Entonces, él hace una diferencia entre construir el fantasma y atravesarlo, porque la construcción del fantasma no necesariamente lleva al vaciamiento de goce de ese fantasma; puede llevar a su consolidación. El atravesamiento, al revés, supone la pérdida de ese objeto en el cual el sujeto condensaba su falta. Dice ahí que la lógica que pone en juego la relación del sujeto con el objeto no es la lógica del significante. Dice que el fantasma viene a ocupar el lugar de lo real del Otro; eso que vuelve siempre al mismo lugar. Dice «se debe deducir», pero para deducir, precisamente, es necesario no pensarlo, porque ahí donde soy, supuestamente, el objeto, no pienso.

Supuestamente está mi ser en ese objeto; entonces ahí no hay reflexividad posible para alcanzar eso. La construcción no es un problema de pensamiento, es un problema lógico, se deduce. Pero es una lógica rara, una lógica que todavía no se ha separado de la gramática. Por eso es que la frase fantasmática toma la forma gramatical; es en cierta forma aristotélica.

El fantasma le hace ver mejor al sujeto el puesto que ocupaba para el Otro. Marco de una ventana, por ejemplo, un punto de vista fijo, un punto de vista sobre lo real que recorta particularmente las condiciones de su goce y nada más. Y que —observa Lacan— no se modifica, no varía aún con la movilidad que le da la metáfora significativa; hay algo que permanece fijo que, en la clínica, tiene la forma de una frase gramatical. Una lógica que da cuenta del lugar que tiene la gramática en el lenguaje. Es el referente del goce del sujeto, pero es un referente que, en tanto él no conoce, no se puede anticipar, no puede más que ser el objeto de una reducción como resto de esta repetición. Si es posible de formularla es siempre con retraso en relación al análisis. Y agrega que se construye con lo que va quedando como significación fija, repetida, reiterada, constante, consistente.

El fantasma —dice Lacan en *Reseñas de enseñanza*—, en lo tocante a la interpretación, tiene la función de axioma. Se distingue de las leyes varia-

bles de deducción en que cada estructura especifica la reducción de los síntomas, configura la estructura de un modo constante. Esto es en cuanto a la función lógica que tiene la gramática desde el campo del lenguaje. Imposible de anticipar, en principio, porque es una referencia a deducir, y segundo, porque está siempre oculta atrás del ideal. Es necesaria la operación de interpretación que separa para poder hacer advenir este objeto que de la repetición se puede decir. Y, efectivamente, ésta es la última resistencia al saber. Es, propiamente, lo que Freud llama la renegación. Es mantenerse en la creencia de la posibilidad de que la pérdida pueda ser recuperada, es una aceptación de la pérdida, pero es una creencia de que esta pérdida puede ser recuperada. Hay un ser que se perdió por la maldad del hombre o de quien sea. Hay un ser que me pertenece que he perdido; reconozco esto, pero al mismo tiempo reniego de que esta pérdida sea una pérdida irrecuperable porque es la pérdida que me constituye como ser; niego entonces esta pérdida con la posibilidad de que pueda recuperar ese ser.

Aquí tenemos esa fórmula de Lacan: este ser no es el ser posible de ser tomado, en tanto el Otro no puede responder de ninguna manera por este ser perdido. No sólo no puede responder sino porque perdimos ese ser hipotético es que somos algo. Tenemos existencia porque no tenemos sustancia: es al revés. Esto es la trampa del fantasma. El fantasma, a la vez que nos consuela de esta pérdida, y nos evita pasar por el verdadero duelo que es la pérdida del Otro, nos mantiene siempre en vilo con relación a la otra cara de este consuelo, que es la angustia. Es una renegación que nos impide concluir un verdadero duelo, que es el duelo, no por los brillos fálicos, sino por la pérdida de un objeto real: el duelo por el Otro.

En lo que el analista se hace producir como objeto con el objeto, ¿cómo puede ir más allá del límite que este fantasma impone en tanto supone haber uno mismo atravesado ese fantasma, hecho caer, es decir, perder la pérdida?

Lacan dice que, en tanto el deseo del analista abre la posibilidad de preguntarse sobre el destino de este sujeto más allá del atravesamiento del fantasma, lo que plantea es la interrogación de si el deseo del analista puede abrir la posibilidad de ir más allá de lo que significa la existencia del Nombre; no por el lado del nombre propio, ni por el lado del objeto. Efectivamente, lo que propone es un vaciamiento del goce que supone el objeto, pero también del nombre con el cual uno se representa para el Otro. *✍*

Escrito en 1996. Publicado en Los fundamentos de la clínica psicoanalítica, Eudeba, 1998

LA CLÍNICA Y LA DIRECCIÓN DE LA CURA

NEUROSIS OBSESIVA

Vamos a recorrer uno de los temas clásicos de la neurosis obsesiva, sobre todo dando por supuesto que todos hemos leído asiduamente *El Hombre de las ratas*. Básicamente la charla está pensada en relación a ese historial; después si tenemos tiempo pensaremos alguna situación clínica, veremos cómo podemos pensar la cuestión de la transferencia en la neurosis obsesiva.

En principio pareciera, desde el texto de Freud, que el problema de la neurosis obsesiva, sobre todo en el Hombre de las ratas, es una cuestión que gira alrededor de un problema, podríamos decir, fundamental: la cuestión del lugar del padre. Por otra parte esta cuestión llevó a Freud a muchas reflexiones porque él pensaba la neurosis obsesiva como un dialecto de la histeria. Es decir, a la estructura de la neurosis más bien la encuentra en la histeria. Y en ciertos momentos hay una contraposición entre la histeria como discurso, como lazo social, y la neurosis obsesiva. Generalmente el lazo social que se establece en análisis, esto es, la transferencia, parece más claramente establecida en la histeria que en la neurosis obsesiva. De ahí que, por ejemplo, Lacan se vea necesitado de hablar de la histerización de la neurosis obsesiva para poder pensar el lazo social de la transferencia en análisis, es decir, cierta maniobra de la transferencia en análisis que permite una histerización del sujeto obsesivo, para poder llevar adelante un análisis tal como él lo piensa. Entonces vamos a partir de esta cuestión de preguntarnos sobre el lugar del Otro en la neurosis obsesiva.

Lacan escribe: $S(\overline{A})$, significante del Otro con mayúscula tachado entre paréntesis, para poder dar cuenta de cierto lugar en el Otro del significante, en el Otro simbólico, de cierto lugar de inconsistencia de ese Otro, es decir, marcar un punto en el Otro donde este Otro no puede responder desde él por el ser del sujeto, no puede dar cuenta desde el Otro por el ser de ese sujeto. Porque efectivamente el Otro en tanto no puede responder desde su lugar por el ser de ese sujeto, se encuentra, podríamos decir, en falta respecto a ese lugar en donde el sujeto buscaría la respuesta a la pregunta sobre su ser.

En tanto en el Otro hay un lugar en el cual no puede dar respuesta, no puede asegurar el ser de ese sujeto, aparece en el Otro una tachadura que

corresponde a ese lugar de indecidibilidad respecto del ser del Otro. A ese lugar de inconsistencia del Otro para responder por el ser del sujeto Lacan lo va a llamar: el deseo del Otro. Esta fórmula puede ser tomada entonces como el lugar en donde se escribe el deseo del Otro, el Otro como deseante en tanto a él también le falta algo para responder por el ser. Es esa falta en el ser del Otro lo que nos permite pensar que hay un deseo en el Otro, una falta en el Otro. Entonces esta escritura, $S(\overline{A})$, en principio la podemos pensar como deseo del Otro.

Esto quiere decir que el sujeto, puesto en relación a ese Otro, encuentra no la respuesta en relación con su ser, sino esa falta que es el deseo del Otro. Si quieren, $S(\overline{A})$ puede ser traducido por el deseo del Otro como falta en el Otro, como un no saber en el Otro.

Hay un punto de no saber en el Otro, de no saber sobre el ser. Esto también podemos pensarlo como el punto de verdad en el Otro, ese punto de no saber. El punto de verdad del Otro, la verdad del Otro, es el deseo del Otro, esa falla en el Otro.

Esto también lo podemos pensar como un enigma para el sujeto: en tanto no hay respuesta para su ser porque no hay saber en el Otro sobre ese ser, ese lugar es un enigma para el sujeto. La verdad entonces, en tanto es ese lugar donde no hay saber en el Otro, es un enigma para el sujeto.

El deseo del Otro tiene que ver con una falla en el saber respecto del ser del sujeto, en el lugar del Otro. Pero Lacan también dice que $S(\overline{A})$ no sólo se puede leer como deseo en el Otro, sino también como significante del goce del Otro. Es decir, que también respecto del goce del Otro, el Otro está tachado. Aquí no nos encontramos con el goce del Otro, sino más bien que el goce del Otro, en tanto es inconsistente, en tanto el Otro está marcado, es un goce que no tiene. Entonces, $S(\overline{A})$ escribe tanto el lugar del Otro como deseo, como el lugar del Otro como un goce que le falta.

En efecto, ahí donde le falta el saber respecto del ser del sujeto, le falta también el goce. El Otro, además de ser inconsistente respecto del goce, de estar vaciado de goce en tanto que es un significante que está aquí, y un significante no es el goce, sino más bien es que hay significante del goce, por lo tanto hay un goce ya perdido, el goce del Otro es un goce perdido, así como está perdido en un punto, el saber de ese Otro.

Ahora bien, Lacan llega a esta formulación de pensar el deseo del Otro como punto de inconsistencia del Otro y el significante del goce del Otro como el significante de un goce que no está, a partir de un trabajo lógico. En

realidad, S(A) es la escritura de un problema lógico. Este planteo de la inconsistencia del Otro apunta a una escritura pensada desde la lógica, desarrollo que nosotros no vamos a hacer ahora porque vamos a tomar otra vertiente de esta relación con el Otro, que es la vertiente del Nombre-del-Padre.

El Nombre-del-Padre es lo que marca en el Otro el lugar de una cierta ley. El Nombre-del-Padre viene a nombrar el agujero que hay en el Otro por el hecho de que es un Otro inconsistente. Ese punto en donde el Otro no puede dar respuesta como saber al agujero que hay en el Otro, para dar respuesta a ese ser, viene a ser nombrado por el Nombre-del-Padre, que va a funcionar como algo que garantice para ese sujeto cierta ley respecto de esa falta.

El Nombre-del-Padre funciona como garante simbólico de que el sujeto va a encontrar algún tipo de solución al problema de la falla del ser que hay en el Otro, que va a poder sostenerse, sostener su ser de sujeto, en relación a esa falta.

Desde luego que esta cuestión del Nombre-del-Padre está muy relacionada con el complejo de Edipo porque también el complejo de Edipo es un mito que da cuenta de la relación del sujeto con esa falla del ser del Otro. Desde el mito de Edipo, el sujeto va a construir una matriz de identificaciones simbólicas para dar cuenta de ese punto de inconsistencia en el Otro. Va a hacer que el Nombre-del-Padre funcione simbólicamente como garante de la ley. Pero, ¿de qué ley? No de la ley del código civil, de la ordenanzas municipales y políticas, sino de la ley del intercambio.

El padre, se supone en el mito, ha tomado una mujer que es la madre pero implícita o explícitamente entonces, también, ha perdido una mujer. El mito de Edipo lo que dice es: «No tendrás a tu madre, podrás tener otra mujer; esa otra mujer que podrás tener es la que el padre no va a tener». Es una ley de simple intercambio. El padre prohíbe a la madre y a cambio de eso ofrece una mujer posible para ese hombre. Es una ley muy simple y sin embargo esta ley del intercambio, la ley de la prohibición del incesto, pone orden, legaliza, da forma simbólica a esa relación del sujeto con el Otro.

Para que el padre funcione efectivamente como garante de esta ley de intercambio, debe renunciar a un goce, al goce de todas las mujeres. El padre garantiza la ley del intercambio en tanto prohíbe a la madre pero no a todas las mujeres. Es decir, que él se queda con la madre pero al mismo tiempo pierde, podríamos decir que dona, entrega a la circulación a la otra mujer que va a ser prohibida para él. Esto es el mito del complejo de Edipo, o la

asunción del Nombre-del-Padre como garante simbólico de esta ley del intercambio.

Esta ley somete al padre, en tanto garante, también a esa ley. El puede tener una mujer y prohibirla a su hijo, a condición de que a su vez le done otra mujer y se la prohíba a sí mismo.

Ustedes ven que el complejo de Edipo es diferente al mito de *Tótem y Tabú*. Este mito trata de un padre que no está sometido a la ley, sino que tiene todas las mujeres, y prohíbe a los hijos no sólo a la madre sino todas las mujeres, no hay intercambio. El padre de *Tótem y Tabú* no se priva de ninguna mujer, por lo tanto no es el padre del complejo de Edipo, porque no es el padre sometido a la ley del intercambio, garante de esa ley.

¿Qué quiere decir esto? Que el Otro está también marcado por la inconsistencia respecto del goce, que el Otro tampoco tiene todo el goce en tanto debe renunciar a alguna mujer, en tanto que debe privarse él también del goce de tenerlas a todas. Entonces uno de los problemas de la neurosis obsesiva es cómo ha funcionado ese Padre en relación con el lugar de garante de esta ley.

Se podría decir que el padre, en tanto lugar simbólico, en tanto forma parte como significante de esta trama edípica, de esta formulación mítica de la ley del intercambio que es el complejo de Edipo, no ha pagado esta deuda que significa que si tomó una mujer deberá pagar con otra, que si tomó una mujer deberá pagar con algo del goce, pagar con algo de su goce, entregando a sus hijos esas otras mujeres que no son su mujer. Una de las primeras cuestiones que surgen aquí alrededor del Nombre-del-Padre, del complejo de Edipo, es la cuestión de la deuda. Cuestión que efectivamente es uno de los puntos álgidos de la neurosis obsesiva, la cuestión de la deuda simbólica.

El problema de la deuda en la neurosis obsesiva está vinculado entonces, con este lugar de deuda en tanto que el padre debe haber pagado con su goce, debe haber puesto en orden su deseo con esta ley.

Ahora bien, sabemos por el historial del Hombre de las ratas que su padre, efectivamente, no ha pagado su deuda. Tenemos la historia del amigo que le hizo un préstamo y que él no pudo ubicar para reembolsarle el dinero; pero además, y sobre todo, la historia del padre del Hombre de las ratas con la mujer pobre, hermosa, a la cual él amaba, y la mujer rica, no se dice que es fea pero tampoco se dice que es linda en el historial, pero sí rica, con la cual él decide casarse y de cuya alianza uno de sus efectos es el Hombre de las ratas. Lo que Freud marca ahí es la cobardía del padre respecto de este lugar

donde él debe ser garante de esta ley, esta traición que él hace al amor por un lado, una traición calculada, porque se casa con la madre del Hombre de las ratas por cálculo. Debemos saber que el cálculo no es ajeno a la neurosis obsesiva.

Esta doble sustracción del padre del Hombre de las ratas respecto de la deuda con un amigo y respecto de una deuda con su deseo, sobre todo, Freud y también Lacan insisten en ello, centraliza toda la neurosis del Hombre de las ratas. Precisamente en tanto el padre no ha pagado esta doble deuda, algo de su lugar como padre, como padre simbólico, ha fallado. Algo de esta estructura no ha funcionado bien.

¿Qué efecto tiene esto sobre el neurótico? Uno de los efectos es que sobre él recae la deuda impaga del padre, tiene que hacerse cargo él de esa deuda que el padre no ha podido resolver. Pero, ¿cuál es el efecto directo de esta falla del padre en relación con la ley del intercambio? Que efectivamente hay un goce en exceso que no ha podido ser controlado, es decir, esa traición en la ley del intercambio, uno de cuyos efectos es poner cierto límite, cierto orden, cierta pérdida de goce, al no haber sido cumplida produce un exceso de goce en la estructura, un más de goce que no puede ser reglado, ordenado, organizado a partir de esta ley del intercambio.

Freud decía, remitiéndose a la etiología de la histeria, que en el hecho traumático siempre hay una queja por una insuficiencia de goce; en cambio, en el obsesivo siempre hay un exceso de goce en la escena traumática, en relación con cierta sospecha de una relación incestuosa con la madre. Esto es una manera de decir también de esa falla en el padre para cortar ese goce incestuoso entre la madre y el hijo. Ese exceso de goce que vamos a ver en el historial del Hombre de las ratas, tiene un lugar preciso, perturbador para el obsesivo; y es la causa, en verdad, de toda la fenomenología obsesiva. Es un exceso de goce incontrolado que irrumpe más allá de la ley del intercambio, de esta ley que ordena precisamente el goce.

Recordemos cuál es el desencadenante de su crisis, de su angustia, de esa situación de la deuda que no puede pagar igual que el padre, de las mujeres, etc. Todo ese laberinto angustioso va a ser puesto en funcionamiento a partir del relato del capitán cruel respecto del tormento que consistía en introducirle a los prisioneros ratas por el ano, más allá de la conciencia del Hombre de las ratas que lo relata.

Este es el punto en que irrumpe ese más de goce que efectivamente rompe lo que ha sido hasta ese momento la estrategia del obsesivo: calcular,

controlar, mantener siempre el goce en su punto medio, construirse un Otro de significantes que funcione como una máquina de control de goce, que no haya un goce más allá del cálculo, que no escape nada al cálculo. Que el goce pueda ser transformado todo el tiempo en significantes calculables.

De aquí viene toda la fenomenología del dinero en el obsesivo, por ejemplo. El obsesivo con sus cálculos, con sus controles, debe hacerse cargo él mismo de garantizar la falta del goce del Otro, en lugar de ser el Nombre-del-Padre que garantice este lugar de goce, es él quien debe garantizar el lugar del Otro como Otro de la ley.

Pero efectivamente, por el mismo hecho de que él es heredero de este padre que no ha pagado, los cálculos siempre le van a salir mal, siempre se va a embarullar en los cálculos; siempre contando y contando lo va a alcanzar en algún lugar este momento en donde el Otro del cálculo, el Otro de lo que puede ser calculable, le falle. Siempre el saber lo va a llevar a alcanzar en el mismo lugar en donde efectivamente el Otro, por más que él quiera, no tenga la consistencia de calcular el ser de él, su ser de goce.

Hay otros fenómenos como efecto de esta desubicación del padre respecto de la ley del intercambio. Uno, decíamos, era este goce horroroso, descontrolado, que le adviene al obsesivo, que le irrumpe y que es la causa de que él como sujeto se sienta elidido.

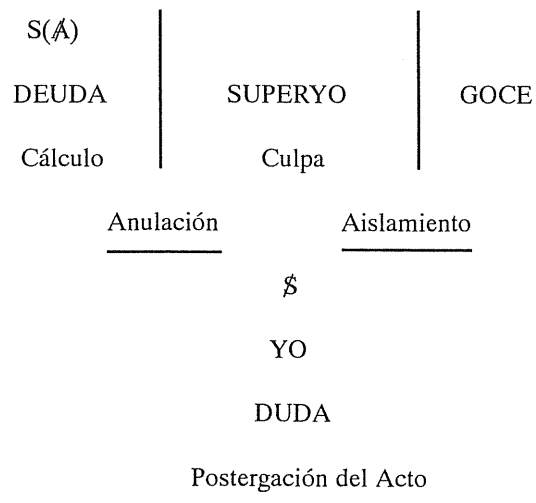
De ese goce, el Hombre de las ratas, no puede más que hacer un relato absolutamente azorado, angustiado, y en situación de un sujeto que frente a eso no sabe, no puede dar respuesta, un sujeto que aparece dividido a causa de este goce.

Entonces, por medio del cálculo, intenta garantizar al Otro mediante el control de ese goce.

Pero hay otros efectos de esta situación. Hay otro efecto también que es la presencia en él, dice Freud, de un superyó feroz que le exige, frente al cual el sujeto no puede más que pasivizarse. El superyó parece uno de los lugares a través de los cuales el sujeto intenta proponer un lugar límite para ese goce que el padre en tanto lugar simbólico de la ley edípica no ha logrado. Sabemos, desde Freud, la doble cara que tiene siempre el superyó: prohibidor por un lado, pero también cruel, sádico, que exige gozar al sujeto.

Entonces podemos escribir: deuda, goce, y vamos a ubicar dos puntos claves en la organización obsesiva que son efectivamente, como lo sabemos desde Freud, la anulación y el aislamiento. Mecanismos que en la neurosis obsesiva caracterizan al cuadro clínico, así como la represión era el meca-

nismo de defensa propio de la histeria. Vamos a escribir aislamiento de un lado, y anulación del otro. Vamos a poner aislamiento entre el superyó y el goce y vamos a poner anulación entre el cálculo y el superyó.



Otra de las características fenomenológicas de la neurosis obsesiva, además de la deuda, es la culpa, ligada precisamente a esta cuestión de la deuda impaga, en relación con alguien que viene a recordarle en cierta forma, esa deuda. Su ubicación en relación con esa deuda no paga es, precisamente, la culpa. La culpa es la presencia en el sujeto obsesivo, el recordatorio, de una deuda que no se ha pagado. Digamos que como efecto de esta relación, de esta compleja trama de lugares, tenemos uno de los efectos más clásicos en la neurosis obsesiva: la postergación del acto. Y el indicador de la postergación del acto es otro punto fundamental: la duda.

¿Por qué la postergación del acto? Porque efectivamente, el sujeto obsesivo deviene un sujeto que pretende tener la certeza calculable del Otro. Entonces no hay acto posible porque no hay acto más que como una anticipación del sujeto más allá del saber, más allá de cualquier certeza que pueda tener respecto del efecto que sobre él, como sujeto, va a tener su acto. El acto es una anticipación del sujeto, una anticipación a cualquier certeza.

Para el obsesivo, en tanto lo que busca es la garantía, la certeza, la seguridad respecto del control del goce del Otro, no hay acto posible. Su

síntoma es la postergación permanente en aras de la búsqueda de una certeza para su acto, pero en tanto esta certeza es imposible puesto que decimos que el Otro está tachado, mientras busque esta certeza habrá una postergación infinita del acto. No habrá acto posible. ¿Y cuál es la evidencia del error al postergar su acto? La evidencia de que el sujeto equivoca al postergar su acto es la angustia. El neurótico obsesivo, calculando y postergando su acto, es presa de la angustia, precio que debe pagar por el error de postergar su acto, buscando la certeza en el Otro. Una de las cuestiones interesantes para pensar es, por ejemplo, la relación entre la angustia y el goce en el obsesivo.

En el historial del Hombre de las ratas éste le cuenta a Freud la historia del tormento de las ratas presa de gran angustia, pero esta angustia es leída por Freud como un goce horroroso. El sujeto es presa de un goce horroroso desconocido para él mismo.

Punto importante porque esto hace a la diferencia entre la perversión y la neurosis obsesiva. Allí donde aparece este punto de goce, el neurótico obsesivo no se reconoce, hace con él lo que hizo el Hombre de las ratas: ¿qué me pasa? Cúreme de esto, no sé qué me pasa con esto. Este goce es angustia, es horror, pero es algo que el sujeto como tal intenta dominar por la vía de la construcción de una escena perversa.

Un perverso, frente a este mismo goce, intentará ponerse en posición de dueño de la situación, armará una escena en la cual él ejecutará una situación que le evocará el goce que el relato del llamado capitán cruel, le provoca al Hombre de las ratas.

El Hombre de las ratas siente con este goce, con este horror, algo ajeno a su ser, algo ajeno a él, algo que lo divide como sujeto pero que no lo reconoce como tal. Como sujeto no se entrega a ese goce. Cosa que sí hace el perverso. El perverso se entregarla diciendo: «Así es la forma del goce del Otro, hagamos esta escena, entreguemos nuestro cuerpo a esta escena, hagamos una representación donde efectivamente se logre atrapar mediante la escena algo de este goce». El perverso se entregaría realmente a este goce.

El neurótico obsesivo, al contrario, no se entrega a este goce, no entrega su ser sujeto a este goce. Pero sí son muy frecuentes en la clínica de la neurosis obsesiva fantasías, terroríficas elucubraciones y dudas respecto de si es o no un homosexual, si es o no un perverso. Esto es algo que en todo tratamiento, en toda clínica de la neurosis obsesiva es frecuente. Incluso hay actuaciones homosexuales en la neurosis obsesiva, algunas veces. Tienen, en relación con esto, una posición semejante a la que tenía el Hombre de las

ratas respecto de este goce horroroso, de algo ajeno y angustiante. Él no dice como un homosexual perverso, «yo soy un homosexual», vengo a curarme de ciertas inhibiciones que tengo, en todo caso. Su ser no está ahí, en el neurótico obsesivo, en el «yo soy un homosexual». El se angustia, duda, hace laberínticas cuestiones respecto de esta situación de si es un homosexual o un perverso. La duda entonces, y fíjense qué curioso, es efectivamente un lugar en el cual el sujeto obsesivo se indica como sujeto dividido. Podríamos decir que la duda obsesiva viene a ocupar el lugar del síntoma, el punto de histerización de ese sujeto. El problema es cómo funciona en relación con la transferencia, en tanto el sujeto frente a cada irrupción del goce que lo divide sale de esa situación, no se presenta como un sujeto dividido ahí, sino con una duda, en todo caso, pero desplazada del lugar de la causa. No está ligada esa duda a su causa.

La duda por si dejó o no abierta la canilla del agua cuando salió, la duda de si le debía haber pegado o no al que lo agredió en la calle, de si entonces es un hombre o no; todas esas infinitas cantidades de dudas representan la aparición en el discurso, del sujeto dividido. Porque la duda, precisamente, es esa imposibilidad del sujeto de elegir con certeza, uno podría aquí decir: «en tanto dudo, soy sujeto», para hacer la correlación con el cogito cartesiano.

Efectivamente la duda es el lugar donde el sujeto dividido puede ser atrapado, pero en tanto es una duda que pasa por si dejó o no abierta la canilla, tampoco como duda en sí misma es posible de ser tomada como síntoma en análisis. Es necesario que esta duda esté en relación con lo que es su causa verdadera, el goce. Con lo cual, si el obsesivo puede poner su duda como sujeto dividido en relación con su goce como causa de esa división, podemos empezar a pensar entonces en un discurso histórico, en una relación de transferencia histórica, en un lazo social histórico. El sujeto dividido ahora como síntoma, en relación con lo que causa ese síntoma, con su goce, con esta relación de goce con el objeto, esta puesta en relación del sujeto dividido con su causa, con la verdadera causa de su división que es ese goce, está entonces sí, en relación con los significantes en el Otro.

$$\frac{\$}{a} \quad \frac{S_1}{S_2}$$

Es decir, si la maniobra de la transferencia coloca en él su duda en

relación con la causa de su duda que es ese goce, entonces es posible alguna histerización del obsesivo. Esto es, que el obsesivo ofrezca al análisis su síntoma y no su yo, porque la manera en que obtura la aparición de su ser de sujeto dividido es poniendo en el lugar del sujeto el yo.

Volvamos entonces un poco a la cuestión del acto. La postergación del obsesivo tiene como soporte la necesidad de controlar el deseo del Otro, de hacer del deseo del Otro algo calculable, de manera que no haya esta falla en el Otro, no la falla del deseo sino la falla de la garantía de ese deseo.

La falla del ser, si quieren, como castración en el Otro está, ha operado en la neurosis obsesiva —porque estamos hablando de una neurosis. Lo que está en cuestión aquí es la relación de ese padre con esa carencia de ser. Ese acto postergado, sin embargo, paradójicamente también es fundamento de una transferencia posible en la neurosis obsesiva. Desde Freud que les pedía a los pacientes que no se casen ni se embarquen ni ninguna cosa rara mientras estuvieran en análisis, es decir, cierta suspensión del acto, del acto por el lado del paciente, la exigencia ética del acto en análisis es en relación con el analista no con el paciente. Al paciente lo que se le pide es que asocie libremente, no se le pide que sea él el agente de un acto.

Entonces esta postergación del acto del obsesivo, en cierta forma es también la posibilidad de un análisis, ese tiempo de espera del Otro. Tiempo de espera que, si bien es una de las condiciones de posibilidad de la transferencia, si se eterniza por el lado del cálculo, por el lado del control, será un análisis en donde de la postergación del acto obsesivo pasemos a la postergación del acto del analista, por lo tanto de ese lugar de complicidad en relación con ese efecto mortificante y mortuorio que crea el análisis de un obsesivo.

Esto por un lado es una dificultad, esta falta de histerización del neurótico obsesivo, pero por otra parte también es cierta condición de posibilidad de que efectivamente algo del orden de esta postergación provoque en relación al análisis, ese tiempo del análisis en donde el sujeto debe contar con un tiempo de creencia en el Otro, que es la transferencia.

Y vamos a pensarlo en relación con un trabajo de Lacan muy importante sobre Hamlet, donde apunta precisamente a un problema muy clínico en relación con la transferencia en la neurosis obsesiva. Sabemos la diferencia que hay entre el complejo de Edipo tal como nos es relatado en la antigüedad, donde hay un señor que mata al padre sin saber, y la historia de Hamlet donde el padre asesinado no por el sujeto sino por el hermano, el tío de

Hamlet, se aparece una noche y le cuenta a Hamlet la historia de cómo lo había matado su tío y le exige que tome venganza de esto. ¿Qué aparece aquí? Aparece un padre, desde Lacan, que sabe que está muerto, a diferencia de uno de los sueños analizados por Freud, esa historia de un hijo que ha asistido a la agonía de un padre durante largo tiempo, una agonía muy sufrida para el padre y para el hijo, quien ha deseado que finalmente el padre muera porque eso le evitaría el dolor de este sufrimiento, de esta agonía, y que muerto el padre, el hijo sueña que el padre estaba muerto pero que no lo sabía. A este sueño Lacan lo trabaja mucho porque en él va a leer la necesidad de que en el Otro haya un punto de no saber. Por otra parte esto no es más que seguir bastante de cerca toda la cuestión que Freud se plantea al respecto de si en el inconsciente hay saber sobre la muerte, que es otra manera en que se puede pensar la inconsistencia en el Otro, cierta tachadura en el Otro. Hay un punto de saber que el Otro no tiene, por ejemplo, respecto de su propia muerte. Esto que es efectivamente un problema lógico, es además un problema mítico. Como todo problema lógico está desarrollado a través de situaciones míticas.

Este punto de no saber en el Otro es constitutivo del sujeto, la ignorancia respecto del Otro es la ignorancia del propio sujeto respecto de su ser, en tanto el Otro no puede saber acerca de ese ser, en tanto el Otro está tachado, el sujeto también está dividido, porque no hay en el Otro ese lugar de respuesta.

Ahora bien, Lacan se pregunta, ¿qué pasa cuando el padre aparece como en el caso de Hamlet, y sabe que está muerto? ¿Qué pasa cuando hay un saber ahí donde no debería haberlo? Esto crea ciertos problemas a nivel del acto porque el acto, ¿qué supone? Una no certeza, un punto de no saber en el Otro. Edipo puede matar al padre en tanto que no sabe que es el padre. El punto de no saber en el sujeto Edipo le permite, hace posible que se anticipe a ese saber y realice este acto. Con esto quiere indicar que no todo acto es un acto bondadoso, más bien que los actos son horribles. ¿Por qué? Porque se trata de constatar algo del orden de la castración. El acto es el acto de la castración, es decir, constatar efectivamente la falta en el Otro y en el sujeto. Edipo, en tanto no sabe que es el padre, produce un acto que retroactivamente es acto, le demuestra que ha cometido ese asesinato o parricidio. Pero el acto ha sido posible por un no saber, en principio, que era el padre. El saber posterior lo llena de culpa, pero es una culpa de ser que tiene otras características que la culpa obsesiva, porque la culpa obsesiva es una

culpa anterior al acto. Es una culpa aún sin haber realizado el acto.

En la clínica se ve todo el tiempo esa rivalidad del obsesivo con el padre, rivalidad imaginaria, esa obsesión de muerte, velada o no tanto, respecto del padre, de un padre que efectivamente no puede terminar de ser muerto. Y en el historial del Hombre de las ratas tenemos la famosa cuestión de que Freud se enteró con mucha sorpresa después de muchas sesiones, que el padre del Hombre de las ratas ya había muerto. Porque el Hombre de las ratas hablaba continuamente de ese padre como si ese padre aún no hubiera muerto, como si aún estuviera vivo. Por ejemplo en relación a la cuestión de los famosos juramentos, —sí hago esto, tal vez le pasará algo a mi padre—, como si efectivamente el padre aún estuviera vivo.

Y en Hamlet algo del padre no ha muerto todavía, en tanto él aparece ahí como fantasma hablando y diciendo todas estas historias.

Hay una muerte pero no hay otra muerte, no ha terminado de morir ese padre. Precisamente lo que le viene a cuestionar ese padre es que no ha terminado de morir, ha sido asesinado, se ha producido una primera marca en esa muerte, pero no una segunda marca de esa muerte. El padre de Hamlet está como entre dos muertes todavía.

Y el padre del Hombre de las ratas en cierta forma también está muerto, pero no del todo. Lo vemos en la cuestión de la masturbación a medianoche; a la hora de los espíritus, a la hora de la verdad, él se masturbaba delante del espejo y esperaba que entrara el padre por la puerta. Este padre muerto pero no muerto, este padre de Hamlet que sabe que está muerto, produce un obstáculo en el actuar del neurótico obsesivo. Porque ¿qué saber es éste? El saber de Hamlet es el saber anticipado de que el Otro, como lugar de garantía, ha fallado. ¿Qué sabe Hamlet? Que no puede confiar en el amor porque al padre lo ha traicionado su mujer, o sea la madre de Hamlet, con su hermano.

No es que el padre de Hamlet, el Otro de Hamlet, porque sabe esto, no aparezca como tachado. Uno podría decir entonces: como Hamlet sabe esto y esta tachadura es el punto de no saber del Otro, el Otro para Hamlet es un Otro completo que sabe todo. No es así. Lo que pasa es que Hamlet no se puede engañar respecto de que Otro aparezca como un Otro al cual se le pueda confiar el saber de él. Y confiar, atribuirle un saber a ese Otro, es la transferencia.

La transferencia entonces es una postergación, el saber que el Otro no tiene respuesta para nosotros. Y la transferencia es el tiempo de la creencia

en el Otro, una creencia en el saber del Otro, una creencia de que en el Otro hay un saber. Esta constitución de este sujeto supuesto saber es lo que va a sostener el tiempo de suspensión del acto buscando ese saber en el Otro, que dé cuenta de ese ser. Esto es la transferencia. Podríamos decir entonces que el saber anticipado respecto de la falla, de la garantía en el Otro, lo hacía a Hamlet en cierta manera inanalizable, puesto que Hamlet difícilmente podría haber establecido confianza en el saber del Otro como para poder establecer algo del orden de un amor de transferencia, porque su desengaño amoroso estaba antes, no era efecto de un análisis. La caída de este sujeto supuesto saber, de esta creencia en el saber del Otro como efecto de un análisis, fue previa al análisis. En cierta manera el neurótico obsesivo posterga buscando esta certeza en el Otro, pero al mismo tiempo anticipa. Anticipa que el Otro no tiene consistencia, que él es culpable, que hay una culpa, una deuda no paga, que hay un punto en el Otro que no puede ser garantizado, anticipa esto. Pero al mismo tiempo posterga, sin embargo, el acto, el efecto que llegaría como consecuencia de esta anticipación.

Posterga a pesar de ese anticipo de saber. Posterga a la búsqueda de un Otro que sí garantice. Hay una anticipación del saber por un lado, o sea, anticipación de la falla en el Otro, de la desilusión amorosa a que el Otro lo va a llevar; y hay una postergación del acto consecuencia de ese saber.

Este es el punto problemático de la transferencia en el neurótico obsesivo, alguien que durante años viene a un análisis donde en apariencia asocia libremente pero donde es impenetrable a cualquier interpretación que lo saque de ese lugar donde él, mediante esas asociaciones como un cálculo, intenta ser él mismo el que no deje escapar nada a esa palabra. Entonces, está en el diván, asocia, etc., pero podríamos decir no está ahí como sujeto, es decir, no ha apostado nada ahí, no ha puesto en juego el riesgo de empezar a hablar y que algo le advenga, que lo sorprenda, que lo tome en su ser de sujeto fuera del cálculo. Esto es mucho más complejo en él porque no es que el cálculo, las asociaciones, no lo lleven al lapsus, a formaciones del inconsciente; tenemos aquí una de las cuestiones que plantea Freud con precisión, que hay permanentemente en el obsesivo una de las formas de cálculo para poder controlar este goce, decir una cosa e inmediatamente lo contrario. Es la famosa anulación freudiana.

Un cálculo, una asociación calculable por él, controlada, de pronto hace surgir en él, el ejemplo freudiano nos ilustra, lo que sería una oración o un rezo, una blasfemia. Tomemos la oración como un cierto cálculo respecto del

control del goce en el Otro. De pronto eso se le convierte en lo contrario y en la oración aparece un insulto a Dios. O lo que él llama las ideas compulsivas. Las ideas compulsivas son un mixto, porque son tanto la oración misma, el cálculo, como la idea que le irrumpe, que le surge en ese cálculo en el momento en que el cálculo falla. No le salen los cálculos y aparece la palabra obscena, el insulto, la mala palabra. Mala palabra significa una palabra que le adviene al sujeto más allá de lo que él está intentando hacer, que es controlar con buenas palabras, con sanas palabras, casi como con cierta pureza en el hablar. Ahí mismo donde él organiza su cálculo, ahí es sorprendido por la mala palabra que efectivamente viene a ser la irrupción de ese goce en la palabra misma, de ese goce que él con el cálculo ha querido dejar de lado.

Tenemos aquí dos mecanismos: el aislamiento y la anulación. El aislamiento ¿por qué lo ponemos de este lado? (ver esquema). Porque se trata de aislar del discurso calculado, de la buena palabra, aislar el goce.

El aislamiento tiene en Freud un desarrollo en *Tótem y Tabú*, con el temor al contacto, que lo lleva a sostener que en el aislamiento se trata de que ese goce no contamine al Otro con el significante calculable, de mantenerse aislado de este goce. Pero ésta es una tarea imposible, porque decimos que siempre los cálculos fallan, que siempre hay una irrupción de ese goce, en la mala palabra, la idea compulsiva que adviene, que irrumpe como ruptura de ese «yo» que habla. El que habla en el lugar del obsesivo cuando calcula, cuando cuenta la plata, las sesiones, sus historias ordenadas y monótonas, cuando calcula, es su «yo». No habla él como sujeto dividido. Ese sujeto dividido ha sido reemplazado, dejado de lado, puesto también en reserva, y se presenta como «yo», como aquél que controla el lenguaje. El lenguaje se toma sus revanchas de este «yo» que efectivamente no controla, e irrumpe con estas ideas obsesivas. Freud dice que en esos lugares de las malas palabras el superyó se toma revancha de este intento de control.

Aislamiento del goce y anulación del goce de la palabra. La anulación es, pues, el intento efectivo de calcular, de producir una transferencia de goce a las palabras. Digo esto y lo contradigo, digo mal y digo bien, digo bien y digo mal y con esto intento transferir ese goce de la palabra y también dominar, por medio de la palabra en la idea compulsiva, al goce. La anulación se encuentra entre la palabra calculada y el insulto, entre la palabra vaciada de goce y el goce de la palabra. En cambio el aislamiento se encuentra entre el goce de la palabra y el goce del Otro, ese goce más allá de la palabra, ese goce que le adviene en el famoso relato del suplicio de las ratas.

Como ven, poner al sujeto en causa, en transferencia, en análisis, en el obsesivo tiene estas dificultades. Difícilmente pueda ser tomado en análisis como sujeto dividido, poniendo su síntoma en juego en análisis. ¿Por qué? Porque por un lado, decíamos, hay anticipación de este saber y por otro este retraso en el acto. Pero además también porque allí donde el sujeto debe advenir, como síntoma, él tiene el «yo» para resguardarse de esto. El yo y sus objetos. Los objetos del obsesivo que en la clínica tienen su importancia porque se suele decir que el obsesivo es alguien que retiene. Pero ¿qué retiene? No retiene su goce. Por ejemplo, no paga, o tarda en pagar, o hace maniobras con el pago, entonces se dice que hay que sacarle la plata. Nada de esto. No hay que confundir ese dinero con el objeto del goce.

El dinero en todo caso forma parte de su control significativo, de su relación con el goce. El se podrá hacer administrador, contador, coleccionista, decorador, etc., pero no porque retenga el goce; no lo hace, más bien retiene significantes para que el goce no le advenga. Es diferente del perverso, quien en tanto hace una escena de ese goce, intenta retener ese goce para él como sujeto. Lo que intenta retener en todo caso el obsesivo es su «yo», su «yo» y los objetos imaginarios, narcisistas, de soporte de ese «yo». Pero no su objeto de goce. El no lo retiene, lo cual no quiere decir que lo entregue al Otro. Son dos cosas diferentes. Y esos supuestos actos del analista de sacarle cosas al obsesivo no apuntan al goce del obsesivo, más bien apuntan a esos objetos de los cuales el «yo» del obsesivo se rodea para sentirse fortalecido. Esto no quiere decir que perder esos objetos al obsesivo no lo angustie, porque lo que ocurre es que la pérdida de alguno de esos objetos hace a su «yo» más débil, por lo tanto más difícil de ser una defensa contra la irrupción de la angustia, de ese goce que le va a advenir.

¿Cómo Freud resuelve esta dificultad de la transferencia con el obsesivo? No lo resuelve sacándole algo de su «yo»: lo resuelve, en el Hombre de las ratas, interpretándole la construcción mítica de la deuda en relación al padre. Lo que Freud hace es interpretar la función del mito que se ha creado, esa dificultad para pagar la deuda, etc. Es revelándole la historia, que por otra parte el Hombre de las ratas ya sabía, revelándole esta situación de pacto que había precedido a su nacimiento, mostrándole esta situación en la cual él como sujeto se halla atrapado en relación con esta deuda impaga del padre, como este mito que sostiene la función fallida de ese padre cae. No le saca ningún objeto, le saca el soporte mítico que se había construido. Con lo cual, efectivamente, pone al sujeto en situación de plantearse su ser

de sujeto dividido en relación, no con ese mito que en realidad está para sostener el deseo del padre, sino con la causa verdadera de su deseo, es decir, con el objeto que a él como sujeto lo divide más allá de ese mito.

Lacan también funciona de la misma manera. Hay un artículo escrito por él que se llama *El Mito Individual del Neurótico* que hace eco con «La Novela Familiar del Neurótico» que escribió Freud, en donde plantea un análisis a partir de una situación con Goethe, respecto de cómo el neurótico obsesivo se construye un mito que va a constituir el soporte de ese padre, para que funcione en tanto mito como separador entre él y el goce. Esa función del padre que no ha cumplido bien en el caso del Hombre de las ratas, por esta cuestión de la deuda. Y el planteo de Lacan con respecto a la dirección de la cura en el neurótico obsesivo también pasa por el revelamiento de este mito construido con relación al lugar del padre. Y es desde la caída de este mito construido con relación al lugar del padre, desde donde la transferencia del neurótico obsesivo puede llegar a poner en juego su verdadera causa de división que es este objeto que lo divide, este goce que lo divide. Se puede hacer de la duda, entonces sí, quizás, síntoma en análisis, y no simplemente una duda que está desplazada, sin causa, no ligada a su verdadera causa.

Voy a tratar de hacer una breve reseña. Es una historia bastante común. Se trata de un paciente abogado que tiene una mujer que también es abogada, pero que abogan por cosas diferentes. El conoce a la que va a ser su mujer mientras estudian, los dos, Derecho. Para esa época él trabajaba y aventajaba a su mujer como estudiante. Cuando se casan ocurre un fenómeno extraño: comienzan los dos a trabajar y ella tiene mucho más éxito profesional que él.

En ese contexto él comienza a cuestionarse si hizo bien en casarse con ella y en medio de todas estas dudas piensa que en realidad había otra mujer que él amaba. Toda esta situación lo lleva a plantearse constantemente si se tiene que separar. La acosa a la mujer con esta cuestión, la mujer por supuesto dice que no, que ella no quiere separarse. Ella queda embarazada y tienen un hijo varón. A partir de ese momento esto que se venía esbozando de que él estaba quedándose retrasado en la carrera de abogado respecto de ella, que por supuesto era tomada como culpable de esta situación, comienza a acentuarse. El pierde un trabajo que tenía en un estudio, se queda con unos pocos clientes, pero fundamentalmente se queda en la casa, con la idea de que no tiene trabajo y que debe quedarse a cuidar al hijo. La mujer cada vez

tiene más éxito y la situación después de ese nacimiento es que él se queda. Se reprocha por eso, dice que la mujer ha logrado finalmente que él ocupe el lugar de mujer en la casa, con preguntas por supuesto sobre si él no será una mujer, etc. Un cambio importante: es la mujer ahora quien piensa en separarse. Y él dice que no lo va a aceptar nunca porque a él nadie le va a quitar ese hijo. Hay que agregar algo interesante: el padre trabajó con él durante poco tiempo porque no se llevaban bien, vendía máquinas de oficina, entre otras de calcular... Y entre las cosas que él le reprochaba al padre era que le daba mucha importancia al comercio, que a costa de haber abandonado los hijos con la madre había conseguido tener éxito en su negocio.

Vamos a puntualizar sobre esta situación. El está ubicado en un lugar maternal respecto de ese hijo varón, y la mujer aparece como la que mantiene la familia. Se plantea si en realidad era su deseo ser abogado, con relación al fracaso profesional, y toda la cuestión de si no debería haber obedecido al padre que, por supuesto, quería que él estudiara Ciencias Económicas. Y ahora, ante el fracaso, se pregunta si no habrá seguido Derecho, no porque fuera su verdadero deseo, sino por ir en contra del padre. Comienza en un momento dado del análisis una situación donde la angustia lo va a alcanzar allí donde él cree tener todo controlado: precisamente en ese lugar que se ha dado en relación al hijo. Y se angustia porque empieza a tener ideas de que se le puede caer cuando lo cambia, que va a tener un accidente y que él no va a poder evitar que le pase algo al hijo. Se angustia por lo que le pueda pasar al hijo, no por no estar él ahí, sino precisamente por estar ahí y no poder evitarlo. Se produce un efecto de angustia que lleva a algo del orden de la relación de la causa con el sujeto. Uno podría preguntarse con Freud ¿hay un goce aquí en juego detrás de esta angustia respecto de algo que quiere hacerle a ese hijo? Pero este camino está bloqueado en análisis porque, el obsesivo reprime su odio, no hay un odio consciente. Uno podría tomar las cosas freudianamente y revelarle ese odio reprimido hacia el hijo. Pero en realidad creo que se trata de hacerle notar que en esta construcción que él se hace, en la que aparece como garante de cierta separación entre el hijo y la madre, él está en ese lugar para ser más padre que el padre; lo que supuestamente preserva en ese lugar es algo del orden de la paternidad. Y pretende reparar lo que considera una falla en el padre siendo más padre que el padre. Porque está apareciendo ahí como esa presencia que asegura, que separa a ese hijo de esa madre, tal como su padre no había podido hacer con él. Con relación a esta cuestión, él entonces se empieza a preguntar algo que ya se había

preguntado: ¿qué es ser padre? Cuestión clave en un obsesivo. En tanto él se había anticipado a ese lugar mediante un maternaje, no había podido ser trabajada la idea de qué era ser padre para él. ¿Cuál era para él el lugar del padre, con relación a esta cuestión de separar el goce de la madre del goce del hijo? Este mito que se había construido efectivamente empieza a hacer agua cuando él, más allá de la homosexualidad, de su pasividad, etc., lo que se plantea con eso es este recurso a un llamado a la presencia materna y en su lugar de padre.

Es que él se había reprochado continuamente por no haber sido lo suficientemente padre cuando en realidad lo que había pretendido ser, desde ese lugar, a pesar de todo, y esto es lo que lo sostenía, es un verdadero padre.

¿Cuándo hace caer Freud el mito del Hombre de las ratas en torno al capitán cruel? A partir de que Freud es alcanzado en la transferencia misma por el mito. Porque con relación a Freud, el Hombre de las ratas construye el mismo mito cuando ve a una mujer que sale del consultorio que tiene los ojos como dos monedas, que es la hija de Freud, y en un momento él la llama «mi capitán». Está tan metido en la transferencia que organiza y reproduce en la transferencia misma esta situación, este mito. El efecto en la dirección de la cura del obsesivo no es tanto la angustia que le viene del exterior al hecho mismo de la transferencia, sino esa angustia ubicada, además, con relación a la causa, pero en el análisis. Es decir, con relación a la causa con el analista. Efectivamente, en Freud esto es posible porque él trabaja sobre el mito de la construcción. Lo que hace caer, lo que revela al sujeto es el lugar que él ocupaba en este mito para sostener el lugar del padre. En ese lugar todas sus dudas de su deseo no pueden ser nada más que dudas traspasadas, digámoslo así, en términos de rivalidad edípica imaginaria, de imaginario edípico con el padre.

En este analizante, el abogado, la aparición de estos impulsos angustiosos con relación al accidente que podía sufrir al hijo aún estando él como garante en su paternidad, fue posible cierta maniobra para que esa angustia pudiera ser ligada a su lugar de padre y a una cosa muy importante: que si él estaba sostenido en el hecho de que podría ser mejor padre que el padre, en realidad, al descubrir que siéndolo al hijo le podía pasar algo, lo que planteaba era que él no era todo lo buen padre que era quedándose al lado del hijo, que era todo lo mal padre que era con relación a ese hijo. A partir de eso le es posible dar los pasos necesarios que también él venía postergando, gana un juicio en el cual él era el abogado y le hace ganar mucha plata.

Es un primer acto de este obsesivo con relación a su trabajo, el haber cumplido con los pasos necesarios que venía postergando para ganar el juicio. Hubo otro cambio interesante a partir de eso y es que nuevamente se puso en una posición de querer separarse de su mujer. El hecho de poder pensar la separación nuevamente después del hijo, no ya antes del hijo, sino después, da cuenta de otra posición de lo que él piensa que es un padre, que un padre puede ser un padre aunque no esté pegado al hijo.

Todo esto permite ver cierta dirección de la cura relacionada con la destitución de los mitos antes que con el arrancamiento de ciertos objetos. Cómo en realidad la angustia adviene en análisis aunque no se le saque ningún objeto, adviene por el discurso mismo, por la falla en el cálculo, adviene por el hecho de hablar. ✎

1987

Voy a plantear algunas cuestiones de un análisis de dos años de duración de un niño de cuatro años y ocho meses. Se trata de momentos de un análisis que no corresponden a sesiones sucesivas, sino puntos de transformación de la posición del sujeto. El niño tenía un hermano de siete años y una hermana de dos y medio. Consultaban porque aún no habían podido quitarle los pañales y con motivo de su entrada al jardín, socialmente la familia se había sentido comprometida por ciertas particularidades de este niño, que además de estas cuestiones de los pañales tenía conductas peculiares, que al decir de la madre consistían en «cierto aislamiento» del niño respecto de la vida común de la familia.

También tenía dificultades con el lenguaje, porque, si bien él pronunciaba frases y demandas, lo hacía como eco de las palabras del hermano. Tal hermano fue, en las entrevistas con los padres, la referencia sana y brillante de la familia. La madre, sobre todo, tenía la mirada muy fija en este hijo mayor que parecía completar sus ideales. Las intervenciones del padre se reducían a cuestiones u observaciones respecto al desorden y al orden en la familia.

Se podía deducir de las entrevistas con los padres que la familia había reparado en este niño en dos momentos; uno había sido al año y medio de nacido, cuando se había ido de la casa la persona que se encargaba de su crianza. Se fue porque se casó. Esta ausencia creó cierta situación de malestar, pues la madre debió ocuparse de él y esto perturbó al niño que «no se adaptó al cambio». Inmediatamente hubo otras personas que cuidaron de él y de sus hermanos sucesivamente a lo largo de dos años, hasta este momento en que por necesidad de incluirlo en el jardín, son notadas estas particularidades y por indicación de la dirección del jardín de infantes los padres deciden la consulta.

Por otra parte el chico es descripto como tranquilo, muy obediente. Paradójicamente, dicen también, que cuando se le pedía algo decía sí con una sonrisa, pero continuaba haciendo lo que a él le parecía. Otra entre las características preocupantes que fueron apareciendo a lo largo de las entrevistas fue la de «los ataques de rabia». Furia descontrolada en la que rompía

cosas, se tiraba al suelo, se golpeaba; «hacia escenas terroríficas» cuando intentaban cambiarle los pañales. El no lo aceptaba y eran momentos de gran escándalo. Además en otros momentos indeterminados, sin motivo aparente y sin tener que ver tampoco con estas cuestiones de los pañales, se enfurecía de golpe. Esta fue la situación que planteó la familia.

Comienzo a tener entrevistas con el niño y durante bastantes sesiones él concurre al consultorio pacíficamente. Llegaba, tomaba un avioncito y un coche del montón de cosas que había en la mesa y se pasaba toda la sesión con estas dos cosas, una en cada mano, haciéndolas rodar, bien por la pared, bien por el piso; se golpeaba con los muebles, no fuerte, pero como si él no los tuviera en cuenta. No me dirigía la palabra ni me miraba especialmente. Siempre haciendo esos recorridos erráticos. A veces tomaba algún lápiz, generalmente negro, y hacía ciertos garabatos sobre la hoja, pasando de la hoja a la mesa, pared o piso.

No parecía notar las palabras que se me ocurría decir para tener alguna presencia en ese lugar para él. También se golpeaba contra mí, como con los muebles. Los padres me habían dicho que frecuentemente en esos «ataques» a la manera de gritos, entre ruidos y sonidos ininteligibles, aislaron la palabra «Capi». Preguntado por esto en algunas oportunidades él no supo decir nada al respecto y la familia tampoco. Pero en las sesiones nada de esto había aparecido.

Después de transcurridas seis sesiones en estas condiciones, la única situación que tuvo efecto fue la siguiente: había distinguido, como dije, de la masa indiferente de muebles, paredes, juguetes y yo mismo, ese avioncito y ese coche. Eran los objetos que él más frecuentaba. La ocurrencia fue, cuando él fuera a tomarlos, sacarlos y guardarlos en un cajón, fuera de su vista. Esto produjo un ataque de rabia, golpeó furioso la mesa en el lugar donde estaban los juguetes; se tiró al piso y chupando la alfombra gritaba: «Neta, Neta».

Esta maniobra introdujo en la situación una falta que hizo posible alguna pregunta que lo implicara como sujeto. Sin duda esta reacción no era esa pregunta, pero sí lo implicó a él como sujeto. Si tuvo alguna efectividad fue sin duda porque actuó sobre la preferencia que él mismo había ya establecido con esos dos juguetes.

¿Esa fue la oportunidad que él dio al Otro? ¿Quién era él allí, sin el hermano, al que parecía hacer eco? ¿Qué encontraba él en esos juguetes que no soltaba? Lo cierto es que parecía instalado en una situación de complici-

dad con el Otro. Un Otro que sólo le ofreció ser la sombra de su hermano para tener alguna existencia imaginaria, pero no de sujeto.

En efecto, había entre los dos hermanos varones una especie de fascinación: el pequeño seguía al grande por la casa. Lo llamaba «su». Frecuentemente hablaba y repetía como loro las palabras del hermano.

Sin embargo, no se trataba de dirigir la cura en relación con esta separación, sino que esta separación debía ser efecto de su inscripción simbólica en el Otro. El Otro había fallado en inscribir al sujeto, de contarle en su falta. El niño no encontró en el Otro el deseo por él. El Otro que encontró fue el Otro del goce, el superyó freudiano. El superyó no inscribe al sujeto en su falta, en su deseo, sino que lo aliena como objeto y su falta es una nadificación. Diremos que de ese Otro como superyó no es posible separarse, en tanto toda separación, toda falta, es sancionada como un dejar plantado.

En el caso de este chico, él encontró la imagen de su hermano para hacerse un ser imaginario con ella, y eso lo sostenía en una falsa existencia. Los pañales y quizás esos dos juguetes eran para él su existencia real, en tanto eran sus tapa agujeros. Respecto de esto, había habido un «progreso natural». Hacía un año que la familia había domesticado al niño logrando que la furia de éste disminuyera y aceptara sin escándalo el cambio de pañales —no siempre, pero frecuentemente— y había reemplazado los berrinches por cerrar los ojos cuando lo cambiaban. Les recuerdo que la madre sólo tenía ojos para el mayor y él sólo parecía ver a su hermano.

Los pañales hacían artificialmente de continente, de totalidad, haciendo invisibles los agujeros y sus productos. La pérdida de éstos era persecutoria, pero le daban alguna consistencia, aunque persecutoria, al Otro. Estas pérdidas habían producido ese significante-grito «Capi», y en la transferencia «Neta». Pero un significante que no remitía a otro significante que produjera significación fálica, es decir falta, ausencia: era un significante que remitía a la significación misma, irreductible, como una holofrase, en tanto este significante-grito no alcanzaba en el Otro al llamado. Agujero sin inscripción, falso agujero en tanto no alcanzaba la verdad en el otro.

Yo le dije al retirarle los juguetes: «Estos son tuyos pero los vamos a guardar para otro momento». Esto sin embargo no lo calmó y se fue de la sesión llorando y gritando.

Durante varias sesiones ocurrió lo mismo, él veía los juguetes sobre la mesa y yo se los retiraba diciendo: «Los guardamos aquí». Él no intentó en ningún momento buscarlos y sacarlos de ese cajón. Esto funcionó como un

no del Otro, pero un no que era para él, y le daba alguna consistencia en el Otro. Sin duda a la manera de un amo.

Después de tres sesiones donde se repitió esto, el grito de «Neta» desapareció, pero no el ataque de rabia. Yo dije: «Neta está guardado para vos». Retorné por primera vez la palabra que él había dejado caer. Al rato se calmó, tomó unos lápices e hizo unos garabatos, pero donde se podía distinguir una especie de máquina negra con algo de humano en la cara; su cuerpo robotizado era ofrecido al Otro amo.

La sesión siguiente hice desaparecer los juguetes de la mesa. Cuando él llegó ya no estaban a su vista (quedaron guardados en el cajón) y en su lugar estaba el dibujo que había hecho. Él no pareció sorprendido por el cambio de situación. La presencia de ese dibujo lo pacificó pero no lo completó como los juguetes. Él estaba allí en esa máquina, pero también estaba en otra parte, él jugaba con los muñecos y con papeles; él los perforaba y hacía pasar los muñecos por esos agujeros. En otras sesiones, en dos ocasiones, él tuvo ataques de rabia, donde además de gritar, tirarse al suelo y golpear, golpeaba a los muñecos, pero no pronunciaba esa palabra. En su casa continuaba la rutina, pero la madre me comunicó que en uno de esos ataques de furia golpeó al hermano.

En un momento dado, él comenzó a llevar a un rincón de la sala sus muñecos y sus papeles y jugaba dándome la espalda, se sustraía a mi mirada.

Podríamos decir que encontró el camino para inscribir en el Otro como falta sus agujeros. Se había producido un cambio topológico, un cambio de lugar, él podía sustraerse a la mirada de la madre, que no lo veía a él, sino al hermano. Había comenzado a existir más allá de la nada que era para esa mirada; en tanto él era nada para esa mirada, para él, esa mirada era todo. La madre era pura mirada ciega que no lo veía. Él veía en esos agujeros la mirada ciega, persecutoria de la madre. Logró compensar esa nada que él era para la mirada ciega de la madre, imaginariamente como sombra del hermano, o como real con esos pañales que borraban los agujeros de sus desechos. ¿Podría él perder éstos sin perderse, o más exactamente sólo perdiendo eso él podría advenir como sujeto de la falta, del deseo? Sustraer su ser de esos objetos no es algo que el niño pueda hacer sólo, es necesario el Otro para poder inscribir ese corte entre él y sus objetos como pérdida significativa.

Pero si bien en la transferencia él podía dejar desaparecer esos sopores visuales de su completud que fueron esos juguetes, así como confiar en el

Otro lo suficiente como para darme la espalda sin hacerme desaparecer y sin nadificarse él mismo, en su casa y con sus pañales la situación no se había modificado.

En la transferencia esta modificación de su posición de sujeto se afianzó manifiestamente, sobre todo, a partir de una sesión en la que rompió un brazo de uno de los muñecos, lo que produjo un ataque de rabia, pero ante una Intervención mía se transformó en llanto y angustia. Dije: «Neta, Neta, eso duele pero se puede arreglar».

A partir de allí comenzó a incluirme en los juegos y éstos eran para curar al muñeco. Comenzó una serie de sesiones donde él me pedía y daba indicaciones de cómo yo debía intervenir en los juegos que él producía. Pintó también en ese período a su mamá y a su hermano tomados de la mano; también dibujó a su papá y un avión. No se dibujó ni él ni la hermana. Antes de esta sesión él me pidió que le diera el avioncito y el coche: yo accedí. Él los juntó con un indio que había traído de su casa y al terminar la sesión los guardó separadamente del resto de los juguetes en el mismo cajón diciendo: «Su odia al nene».

La transformación en su casa comenzó después de un accidente que tuvo en el jardín. Jugando en el sube y baja con una nena, se cae, se golpea la cabeza y le dan tres puntos. «Lloró y llamó al papá», dijo la maestra. Pienso que esta caída representó para él un desprendimiento del Otro del goce superyoico. Él pudo hacer de esa caída y ese dolor un llamado al Otro porque confiaba en ser escuchado por el Otro en su falta. Había encontrado el significado que podía garantizar en el Otro una medida para su goce, en la incompletud del Otro él podía alojar su demanda de sujeto en falta, podía reconocerse en su ser de sujeto. Su falta en ser tenía crédito en el Otro a quien entonces podía amar, y suponerle un saber en relación con esa falta de ser.

Podía ahora, y así lo fue haciendo, desprenderse de ese objeto pañal, su ser más íntimo y valioso, su única existencia real. Porque las faltas, las pérdidas que ocultaba, que él hacía desaparecer con ese tapa agujeros, no eran ya pérdidas persecutorias, que lo dejaban expuesto sin alternativas y sin representación, a la nadificación de una mirada ciega, sin imagen.

Lo que perdía como goce era acreditado como significativo del sujeto en el Otro, al que podía recurrir. Tampoco necesitaba ser la sombra de su hermano, lado oscuro de la mirada de la madre para darse una existencia imaginaria.

Pero él aún tenía otra cuestión que resolver como sujeto. Ciertamente que

podía pedir y aun ir solo a hacer caca y pis. Se sacaba los pañales cuando se hacía encima y los tiraba con tranquilidad, pedía que lo cambiaran, etc. Pero el enigma ahora pasó a ser la hermana. Debía ahora diferenciar las faltas, diferenciar los sexos, pues éstos podían ahora referirse al significante.

Los significantes ahora funcionaban de otra manera que Capi o Neta; estos significantes únicos no funcionaban como representantes del sujeto para el Otro significante. Él no podía establecer con ellos una serie; en tanto únicos, eran extraños. El rasgo unario común que los borrara de lo real extraño y único, para hacerlo participar en lo común de la familia y le diera un lugar en la serie fálica, no funcionó para él.

Fue después de asegurarse que existía por el significante fuera de la mirada ciega de la madre que él pudo abrir los ojos a los agujeros. Entre el Otro y el goce había ahora no el agujero persecutorio sino el significante, su ser había dejado de ser idéntico a sus pañales o a su odio. ✍

1989

LA HISTERIA HOY

«La histeria hoy» es un título que se me ocurrió porque me parece que no debemos, a pesar de todo, a pesar de la modernidad, olvidarnos de la neurosis. Como no encontramos la neurosis histérica bajo la forma de las conversiones, a veces pensamos que la histeria es ya una cuestión de museo. Pero recuerdo que ya en la época de Freud la histeria no solamente era vista por él como un trastorno de las conversiones somáticas; en realidad por ejemplo ya en «Dora» las conversiones son casi mínimas y su análisis no está centrado en esto. En el caso de «la bella carnicera» no hay signos de somatización, no hay conversión. Es decir que Freud mismo caracterizaba a la histeria no tanto por los síntomas conversivos sino por cierta posición del sujeto con relación al deseo.

De todas maneras hoy podemos decir que las nuevas formas del síntoma que da la modernidad podrían llevar a pensar que estos síntomas no corresponden a formas de la neurosis pero no hay que olvidarse también que la histeria precisamente, a pesar de que es quizás dentro del psicoanálisis la enfermedad más antigua que encontramos, tiene entre sus rasgos característicos la facilidad con que adopta las formas de la demanda actual. Es decir, no es nada extraño, y creo que es una de las cuestiones a la que los analistas debemos prestar atención, ver la histeria tras los síntomas, como nos decía Tarditti, de la drogadicción, y sobre todo de la anorexia y la bulimia, y hacer realmente un diagnóstico diferencial para determinar en cuáles casos, tras estas maneras de presentarse el síntoma y la demanda, hay una estructura histérica en juego, y en cuáles no.

Dicho esto vamos a ver qué podemos agregar. En principio no es en vano recordar que el psicoanálisis tiene ya 100 años y una de las consecuencias de esto es que la sociedad postmoderna, digamos, la sociedad de la hiperrealidad, pareciera no encontrarle utilidad a la histeria. Efectivamente por ejemplo es interesante que en EE.UU., que es el paradigma de las sociedades postmodernas, las neurosis han desaparecido de los cuadros de asistencia que sostienen las compañías de seguro y todo ese sistema. Hay evidentemente un intento médico terapéutico por borrar las neurosis del cuadro de las afecciones. De todas maneras es cierto que efectivamente las neurosis

aparecen como un rasgo de antigüedad, como resto de la sociedad victoriana, podríamos decir. Se piensa que el psicoanálisis en general, y la histeria en particular, es un proceso que se produjo en una etapa de cambio entre la etapa victoriana y la modernidad, es decir en un momento de transición, momento de crisis de una sociedad muy represora, una sociedad que empezaba a resquebrajarse; ahí efectivamente tuvo sus comienzos el psicoanálisis. Pero de esa realidad deducen cosas que me parecen equivocadas. Deducen, por ejemplo, que el inconsciente es efecto de la represión, efecto de la represión de las pulsiones sexuales y que los síntomas son el retorno deformado de esas pulsiones inconscientes, que han sido sofocadas por la autoridad de los padres y que liberados de esta autoridad, de esta represión paterna, se disolverían los síntomas y con ellos el inconsciente. Se postula en cierta forma también el fin del Edipo. Es cierto que la represión en Freud juega una función importante, porque para él logra que el sujeto se adecúe a los ideales, a la manera en que el Otro quiere que nos veamos, conforme con él mismo. De ahí se deduce que el inconsciente sería el revés del discurso del amo, del amo representante del Otro simbólico, de la ley. Entonces hay una serie que incluye amo, padre, Otro simbólico, ideal, superyó. Una serie que convoca a la represión en tanto parece que demandara someterse al mandato de la ley.

Así podemos decir que el sujeto por amor o por temor al padre, o por ambas cosas, reprimía su sexualidad, sus deseos, los deseos que no estuvieran de acuerdo con ese ideal. Aquí el inconsciente claramente es visto como efecto del padre, la represión paterna es causa del inconsciente pero la causa del inconsciente, en verdad, no es sino la castración. El problema que ahora se nos plantea es si es posible que la transmisión de la castración no esté sostenida en la figura paterna, es decir, si hay cierta diferencia entre castración y Edipo.

En principio, el síntoma es la expresión de este conflicto. Sabemos que finalmente la represión fallaba, como fallaba la satisfacción directa de la pulsión, y esto daba como efecto un síntoma que era un desplazamiento de la satisfacción pulsional para eludir la censura de la represión. Sobre esta base se simplifica el psicoanálisis de manera tal que tomado así, efectivamente, hoy se pueden cuestionar algunas cosas.

De todas maneras los críticos del psicoanálisis sostienen hoy que la sociedad moderna, y aún más la sociedad postmoderna ha producido un cambio radical del decir de Freud. Este inconsciente que es el gran continente de la

subjetividad descubierto por Freud —pareciera postularse— se ha disuelto, en tanto se han disuelto las figuras de la represión y de la autoridad que lo sostenían. Pero insisto, la causa del inconsciente me parece que hay que buscarla no tanto por el lado del padre sino por el lado del Otro barrado, es decir, de lo imposible, si se quiere el lenguaje mismo. De todas maneras, el discurso postmoderno está dirigido a pensar el psicoanálisis como caduco.

Piensan, y es verdad por otra parte, que a partir de la década del '60 el desarrollo de las fuerzas productivas ha producido una revolución dentro del sistema de producción burgués. La revolución que se esperaba contra la burguesía no surgió desde el proletariado sino de otros sectores, del capital financiero y tecnológico sobre todo. Pero lo cierto es que la producción de bienes ha llegado a un grado tal y ha modernizado de tal forma la vida, ha ampliado las posibilidades de la educación y de la información a tal punto, que ha disuelto las necesidades del aparato de control represivo y brutal.

La sociedad moderna intenta vendernos al menos la idea de que todo lo que el sujeto desea lo puede lograr. Eso por supuesto a costa de la segregación y la marginación de amplios sectores, al tiempo que nos propone la libertad y la felicidad. Es decir, nos ofrece una sociedad que pueda curar no sólo las enfermedades del cuerpo sino hasta la imagen del cuerpo, la estética. Nos invita a que podamos ser todos bellos, cirugía mediante.

Podemos elegir hasta nuestro sexo, podríamos planificar la descendencia, podríamos liberarnos del apego amoroso, con sexo libre, en tanto la reproducción y el sexo se pueden separar perfectamente. Sexo libre sin amor, sin diferencias, con simulacros de encuentros. Todo puede estar pautado, elegido, contratado para un servicio sin fallas, sin misterios, sin angustias, es decir, sin amor, y un deseo que puede ser satisfecho por la demanda, reducido a la demanda. Bueno, en efecto, podemos ser, dicen por lo menos los medios, lo que queramos. Todo es posible en la sociedad del espectáculo. Si antes podíamos decir que los ideales llevaban la marca de la represión, la sociedad liberal, al revés, nos empuja a la libertad. Todo está permitido, y cada vez hay más de todo. Este ideal consumista acompaña el desarrollo acelerado del tiempo de las producciones, de la locación de la mercancía y de la caducidad de los objetos, de la superproductividad. Es decir, a esta forma de producción capitalista a escala total le corresponde un tipo de discurso en el que necesariamente debe predominar el espectáculo de la mercancía; todo se muestra, todo se dice, la sociedad del espectáculo se propone transparente.

El objeto privilegiado en esta sociedad de la mercancía efectivamente no puede ser más que el ojo. La mirada es el signo del tiempo de la mercancía, ella ve, de ahí que el tiempo no demora. El tiempo actual, el tiempo inmediato no da lugar al tiempo de hacerse al ser que supone la transferencia. Asimismo la evanescencia, la velocidad con que se modifican los objetos, su descartabilidad y el cambio permanente, esta vacuidad del objeto, intenta ser compensada con una presencia constante y continua. Saturar por presencia. El yo debe ver viéndose todo el tiempo en un simulacro de totalidad transparente.

Efectivamente, el narcisismo ha llegado a su forma más desarrollada en tanto se postula un dominio por el ver, forma en que predominan los objetos en el mundo del espectáculo: poseerlos sin disolverse en ellos. En sí se postula un sujeto sin identidad, sin subjetividad, esto es, sin deseo. Porque el deseo es la marca de la subjetividad y por lo tanto da cierta identidad. Sin deseo, el sujeto es sólo reflejo de sus propios objetos.

Esta proliferación y esta rotación de los objetos necesitan una ideología que las acompañe, que haga creer que el yo es efectivamente el amo de estos cambios y que su fortaleza, su continuidad, su indestructibilidad, deben ser exacerbadas. De este modo hay una proliferación de técnicas de control y de dominio que tienen que ver con la necesidad del sujeto de representarse en la sociedad del espectáculo como eficiente.

Esto tiene una parte progresista, sin duda, porque está sostenido en avances científicos y la ciencia es progresista. No creo que debiéramos oponernos, porque no estamos aquí para hacer la nostalgia reivindicativa de un pasado precientífico.

Es decir, el sujeto está claramente reducido a su condición de consumidor y cliente, puesto que hoy no tenemos pacientes, tenemos clientes, y como se sabe el cliente siempre tiene razón, sobre todo si se trata de encajarle algún objeto que no sirve para nada. Se trata de un «yo» que esté a la altura supuesta de poder dominar los objetos, de poder gozarlos sin flaquear.

Por eso las toxicomanías y sus efectos tienen hoy otro sentido completamente diferente al que tenían a principios de siglo. En la actualidad están al servicio de la técnica, de la incorporación del sujeto al sistema de la eficacia productiva. Desde luego eso impide que aparezca su exceso, el «reventado» toxicómano, pero la toxicomanía, la drogadicción, están sostenidas para los ejecutivos, para aquellos que tienen que responder todo el tiempo con una eficacia constante.

La sociedad encuentra el síntoma cuando sobreviene el toxicómano «reventado». No obstante el signo de los tiempos al respecto es que para estar de acuerdo con esta producción eficaz no se pueden tener en cuenta sensiblerías como la del sujeto, el deseo, el amor, estas tonterías.

Si el cuerpo de la histérica, por no poder decir su sexualidad, ni su singularidad de sujeto, ni mostrar su condición de deseante, habla mediante sus sufrimientos, sus síntomas, sus conversiones, hoy el cuerpo debe ser reforzado, no tener fisuras; no es necesario que sea, sólo que lo veamos... y una manera de tratar hoy las conversiones es modificar el cuerpo. Hay todo un sistema de terapias reparadoras, de trasplantes, cirugías, gimnasias, regímenes que tienden a la modificación del cuerpo, a tratar la conversión por la modificación.

Igualmente hay ciertas pequeñas conversiones que continúan teniendo características tradicionales, ciertos trastornos en las mujeres, por ejemplo en relación a las partes corporales ligadas a la sexualidad, que son tratados médicamente, lo que demuestra una pretensión de volver a la eficacia médica. De todas maneras, la cuestión es si, como analistas, estamos posicionados respecto a esta postmodernidad con la autoridad suficiente para que las demandas de ese malestar se dirijan a nosotros.

Considero que no se puede decir hoy que el deseo no siga siendo deseo insatisfecho, y ésta es la definición de la histérica. El deseo insatisfecho está más allá de que haya prohibiciones o permisos porque no se funda en la prohibición, sino en lo imposible de lo real. Entonces no se trata de que no haya malestar, o que no haya castración, o incluso que no haya neurosis como forma de tratar este imposible. Tampoco hay una manera distinta de la neurosis en el tratamiento de este problema de la castración, sino que lo que se intenta es negar que el problema esté en la castración. Como si dijéramos: el problema es que hay una persona mal educada, por eso hay malestar; si la educamos, no habría más malestar. Pero la causa del malestar no es la persona mal educada, sino el síntoma de un discurso que hay que corregir. Podemos ignorar que existe, éste es el efecto de la sociedad del espectáculo.

Sí, es así de sencillo y así de complicado, porque uno forma parte de la ilusión. Sabemos desde cierto momento de la historia del desarrollo del pensamiento que la ideología no es una superestructura, que respecto de las creencias no es simplemente cuestión de pegar cuatro gritos y salen espantadas; las creencias forman parte de la estructura misma del sujeto, y no es suficiente una conciencia clara para que la ideología se borre. Es cierto que

los síntomas toman estas formas, pero creo que no hay que perder de vista que la neurosis resiste. Es cierto que la sociedad postmoderna crea otras enfermedades, o las actualiza y las ubica como ese real. Nadie puede negar que hay mayores consultas por fenómenos psicósomáticos, también por problemas de drogadicción, por bulimias y anorexias. Hay violencias maníacas también, ataques de pánico, de angustia, sintomatología fóbica y depresiones. Pero creo que en cada uno de estos cuadros hay que preguntarse desde el principio qué hay de las neurosis en ellos. El sujeto moderno está tan dividido, tan en conflicto con él mismo como la histeria, que no es menos víctima del Otro que de ella misma. Esto ya lo sabemos desde Dora, cuando Freud le dice ¿qué tenés que ver vos con todo esto? Ustedes recuerdan qué curioso: si bien el malestar en la cultura puede hallarse en las huelgas, en las luchas obreras, no es allí donde Freud lo escucha. Al malestar el psicoanálisis lo escuchaba en la queja histérica, en la feminidad; Freud escuchaba el malestar en la cultura desde su posición de analista.

El problema es que la sociedad postmoderna no sólo crea sus propias enfermedades, ocultando las que hay detrás de ellas; al mismo tiempo pretende ser quien las cura, quien tiene una cura diferente a la del psicoanálisis. Sin embargo los psicoanalistas tenemos otra cura que creemos de valor.

La sociedad postmoderna ha hecho del espectáculo no solamente algo para vendernos objetos sino el lugar al cual uno debe acudir a quejarse, a manifestar su malestar. La sociedad no tiene malestar, todo lo hace espectáculo, lo pone en pantalla para convertirlo en mercancía, hasta a las víctimas. Recupera el malestar, lo hace visible, lo hace hablar, simula escucharlo, le da cabida, lo acoge al lado del desarrollo más efectivo, del sorteo más tentador y de las mujeres más bellas. Siempre hay telenovelas que explotan las fantasías más dramáticas y no siempre con resultados felices, a diferencia de las primeras épocas de Hollywood, del teléfono blanco. Aunque también siempre hay un programa periodístico humano: ahora está el *reality show*.

Antes la historia de «Samantha» [uno de los *reality shows* más exitosos en Argentina] la vivía cualquier mujer en su barrio; una muchachita mala le sacaba el novio a otra, ésa es la histeria. Con esto se hacía una telenovela donde en un capítulo la mujer estaba embarazada, después no lo estaba, luego se metía con uno, se peleaba y después se metía con otro. La gente sabía que eso era un espectáculo producido como telenovela, lo vivía intensamente, no se perdía un capítulo, lloraba con los personajes, pero no dejaba en cierto modo de discriminar que ése era el mundo de la telenovela.

Hoy esto mismo ha salteado la mediación de un autor porque «Samantha» vive eso al mismo tiempo que lo actúa. No hay diferencia, no hay un libreto que lo haya recuperado como ficción. Entonces una semana ella está embarazada, a la semana siguiente no lo está pero además la próxima semana se volverá a embarazar seguramente. Lo que establece la imagen es otra relación con la realidad, y esto tiene efectos.

Lo cierto es que hoy hay programas en los que se muestra efectivamente casi todo, debido a que no hay pudor. Ustedes ven, por ejemplo, programas donde se convoca a los cornudos, se hace un panel y cuentan cómo son cornudos. En otros se convoca a los infieles, las mujeres de los infieles, los gorditos, los travestis, los niños golpeados y explotados, las prostitutas, las suegras insufribles, las madres a las que los hijos pegan. A todo el cortejo de víctimas se les da el derecho a ser vistas y escuchadas por el otro. No estoy diciendo que no tengan derecho, digo que esto se utiliza.

Están los programas donde se muestran a los ricos y famosos, sobre todo si además tienen una veta decadente, corrupta, etc., que se toma como formando parte de la modernidad. Pero junto a los ricos y famosos están también todos los desdichados del mundo. Es una especie de corte de los milagros siempre acompañada por la mercancía, que seduce a todos estos sujetos y prometida a todos por igual, democrática. El espectáculo representa al mercado, es representante de la mercancía. Ha tomado a su cargo también el ocio, toda la intimidad del sujeto pasa por el espectáculo y se organiza también todo el ocio del sujeto.

Compartimos la realidad con millones de seres, la mercancía ha colonizado absolutamente todos los territorios. Se puede estar en el rancho más perdido de la cordillera de Salta y tener TV, me parece bien, y estar compartiendo la misma parte de la realidad, de ficción, que en Buenos Aires nos ofrece fantasmas estándar listos para dormirnos. Por lo tanto no es que no haya ideales, sólo que están diluidos, son anónimos. En realidad es el marco mismo de la TV el que nos ve. Nos vemos ahora quizás no desde el padre, el tío, la tía, el abuelo profesional o no, la tía puta. Nos estamos viendo desde el televisor mismo, desde la pantalla vacía del televisor. Desde allí nos mira el ideal, más totalizador que el anterior pero menos totalitario, pues no necesita la violencia, salvo puntualmente como en las manifestaciones de Neuquén o Salta, pero en principio ésas son emergencias.

Todo se puede procesar democráticamente llevando el malestar a la visión. En la actualidad, ella no requiere de la violencia totalitaria pero sí

totaliza, universaliza bajo una forma celosa, no necesita golpearlos tanto, su eficacia está en la seducción. Pasa más desapercibida, se muestra hasta amorosa, nos mira con simpatía, como clientes buenos, nos arrulla con imágenes adormecedoras porque aunque nos muestra violencia, y la liga de amas de casa se queja siempre de que hay mucha violencia en la TV y pide protección para sus hijos, hasta esa violencia es adormecedora. Todos los deprimidos desgarrantes, los infortunios que nos puede mostrar, impiden una solidaridad activa, porque nos reducen a una compasión autística. Podemos gozar del horror pasivamente, sin necesidad de hacer un acto solidario y activo. Queremos ver a las víctimas para no ser víctimas nosotros más que por identificación instantánea.

Entonces una sociedad autística, autoerótica, satisfecha en el deseo de dormir, eso marcha bien en tanto marcha. Hay un equilibrio que intenta establecer la sociedad entre el goce al cual está empujado el sujeto por el consumo y el narcisismo que tiende a equilibrar ese goce, ese plus de goce. Hay un empuje al goce y un intento homeostático de controlar ese goce. Las adicciones por ejemplo, son un problema social cuando el yo se descontrola y pierde el dominio de sus objetos. No es un problema el drogadicto ejecutivo, que puede pagar su droga y además puede conseguir movilizadores en la producción, o el ama de casa que toma antidepresivos y puede seguir llevando el chico al jardín y seguir acompañando al marido a las salidas de comidas de trabajo para conseguir algún cliente. Pero hay momentos en los que la homeostasis del mercado se rompe y entonces tiene que intervenir la fuerza social reparadora. Ya ahí comienza a ser un mal. El mal remedio para la enfermedad que son las adicciones, se transforma en un mal en sí.

El fracaso de este yo tiene dos formas claras: la angustia y la depresión como formas masivas de pérdida de control del yo. La depresión marca la saturación del deseo, el aburrimiento, la tristeza, la sobreadaptación, el hastío, el sin sentido, la falla de la seducción de la mercancía por exceso. La depresión es la falla del sujeto que ha cedido su deseo para ser como todos, para adaptarse, para ser visto como amable por el otro del mercado.

La angustia es un movilizador también pues es la evidencia para el yo de que ha perdido el control sobre sus objetos, que no los domina, sino que los objetos lo dominan a él, lo deshacen, lo reducen a un cuerpo sin recursos. Es la evidencia de que el deseo del Otro no puede ser controlado por el yo, saciado de imágenes que en la depresión deja al sujeto solo con su angustia impotente.

La depresión y la angustia parecen ser las manifestaciones de fondo sobre las que se asientan las formas del remedio equivocado, o sea, las drogas, las formas de intento de desahogo del malestar, de la terapia del malestar. Es un intento de la cura de la enfermedad del deseo por el consumo de objetos, que al sobrepasarse a sí mismo crea sus propias enfermedades. Es la sociedad del espectáculo que intenta curar lo que produce con los medios que dispone, es decir con más espectáculo, con más objetos, con más entretenimientos, con más psicoterapias.

Pero no se trata solamente del fracaso al que inevitablemente va a llevar también el auge del intento de curación por medio de la producción; sino que hay otros efectos mucho más inquietantes como la exacerbación de la violencia social, del goce mortífero. En consecuencia hoy hallamos un intento de la pulsión de satisfacerse en el yo mismo, considerado el yo mismo como objeto valioso. Es decir que el deseo del Otro aparece cada vez más sin límites, acercándose más al goce mortal y efectivamente esto no puede ser reducido con medicamentos consumidos como calmantes o antidepresivos, que no son nada más que alimento para la pulsión canavalística que ha despertado la misma incitación al consumo.

Hay una nueva generación de medicamentos, que como nuevas formas del *video-game*, le propone al yo su versión, pero efectivamente cuanto más el yo intenta aprehenderse, reducirse a su imagen y a sus objetos, más la sombra mortal y de la violencia mortal lo alcanza. No soy pronosticador de nada, porque además no podría serlo porque los analistas no venimos a anunciar una nueva sociedad, simplemente estamos donde estamos.

Entonces podríamos decir que hoy la histeria más que una histeria de conversión es una histeria de conversación, pero sabemos que la histeria no se cura por hablar. Esto en todo caso es el vehículo de una cura pero no es el fin. No se cura por hablar, sino que hablando puede alcanzar una cura. Pero para ello es necesario el decir del analista, hace falta una escucha particular de este hablar que le permita tocar lo real de la causa; aumentar conversación no cura, sólo hace una histeria interminable. Podríamos preguntarnos dónde está la histeria ahora además de estar en todas partes. Acaso no veamos que deberíamos reconocer la histeria precisamente en la disolución de los vínculos familiares. No es que con la disolución de los vínculos familiares se haya terminado la histeria, sino que ahí mismo está la histeria. Efectivamente, hay una disolución de los vínculos familiares, tal como se daba a principios de siglo, que ha dado nuevas formas de falta. ¿Dónde está la vieja

histórica hoy? Una clásica: faltan hombres, hay grandes epidemias de mujeres solas. El fenómeno hoy de la joven del internado no se da en el internado, se da en la calle.

Hay fallas en los hombres, faltan hombres, hay fallas en los maridos, no andan, se separan en nuestra época, pueden intentar la cura por la separación. La sociedad le propone que se divorcie de ese marido que falla y con la separación adviene otro casamiento y otro. Falta de hombres, de marido, de padre, de madre, de amor, es la denuncia de todos los días. Hay denuncias también de malos tratos, de violaciones, de acoso sexual, todos los desórdenes de la vida amorosa siguen siendo histeria.

El problema es que se trata de acallarla haciéndola hablar. Hoy se cuenta todo; si no se lo cuenta al ginecólogo, se lo cuenta a la maestra jardinera del niño. Al analista del hijo, a la amiga, si es necesario hasta puede ir a la TV a plantear el problema, es decir, la cura que se propone a estos malestares es hablar, la conversación o la medicación. Freud ponía a hablar a las histéricas y esto curaba ciertos síntomas de conversión pero no curaba la histeria y ahí estaba el problema de cómo terminaba el análisis de la histérica. Es necesario saber oír a la histérica donde ella habla, pero oír su malestar no es suficiente, además debemos intentar curarla proponiendo una cura diferente al intento por la conversación y el consumo. Porque esto en verdad no cura sino que hace terapia.

Nosotros no estamos a favor del malestar histórico, no lo promovemos. El malestar histórico es un efecto de la estructura, de la castración. Oímos el malestar para curarlo, no para sumarnos a él, no para sostener la histeria en su malestar. Y no porque queramos defender al amo de la irritación que le produce la histeria, sino porque la histeria es víctima de ella misma. Es víctima del malestar que denuncia, puesto que para denunciarlo como verdadero, ha de estar molesta, no es hacer una actuación.

La histeria aún padece de su inconsciente; aunque haya una pérdida de la autoridad analítica, esta pérdida hace que su demanda quizás empiece a girar y no nos vea a nosotros como destinatarios. Puede canalizarse en las psicoterapias, en el hablar, pero también puede dirigirse entonces al espectáculo como una terapia de grupo espectacular.

Esta es en realidad una sociedad que promueve los *actings*. Hay una cosa interesante: efectivamente hoy la sociedad no propone un modelo de mujer, el clásico modelo de mujer madre. Hoy la sociedad no tiene una propuesta de cómo ser mujer, o al menos no la reduce a su ser madre. No está el

modelo materno para responder por la feminidad.

La cuestión sigue siendo de todas maneras no tanto qué quiere una mujer, en el sentido de buscar que el Otro paterno, el Otro simbólico le diga cómo puede ser, sino que la pregunta hoy quizás tenga la versión de plantearse si la mujer que puede ser como ella quiera ser, separada, casada, con hijos, sin hijos, con hijos de probeta, con hijos de amor, con hijos de goce, sin amor, profesional, no profesional, todas las posibilidades están dadas; entonces la pregunta hoy quizás toma la forma de, bueno, puedo ser lo que quiero, pero ¿deseo lo que quiero?

El problema sigue siendo la pregunta por el deseo. Bien puedo ser una mujer sola, me puedo levantar a todos los hombres de Rosario si quiero, puedo ser psicoanalista o no, eso es lo que quiero, pero ¿qué deseo de todo eso? Y ahí está la división del sujeto. El problema del inconsciente no es solamente un problema de ideales rígidos frente a los cuales reaccionamos estrictamente. No es por medio del permiso, del «haz lo que quieras» que el problema se soluciona. Mucho menos sin duda con el exceso de consumo. El problema es que los sujetos se siguen sin encontrar, a pesar de todo lo que quieren, en lo que pueden. Su deseo sigue siendo insatisfecho y entonces insiste la pregunta por ese deseo, ¿qué desea verdaderamente el sujeto, más allá de lo que el otro le propone que puede desear? Quizás hoy la pregunta de una mujer no sea directamente cómo ser una mujer porque, bueno, sé como quieras. La pregunta es ¿cómo deseas tú, tu deseo qué forma da a ese ser mujer?

Ahora vamos a ver un poco el sesgo de la autoridad del analista, en el sentido de ser el receptáculo de una demanda de transferencia, es decir esa autoridad que hace que las histéricas en lugar de dirigirse al cura o al médico, se dirijan al analista. ¿De donde nacía esa autoridad, ese cierto prestigio, que hacía que la histérica dirigiera su demanda a los analistas? Nosotros pensábamos que quizás esa autoridad se sostenía en ser un sustituto paterno. Parece que este semblante de sustituto de la autoridad paterna no funciona bien para los analistas actualmente. Nuestra autoridad y la transferencia se fundan en esto porque así como el inconsciente no se funda en un padre represor sino en la castración, la transferencia, la suposición de un sujeto, un Sujeto supuesto Saber tampoco se superpone a la autoridad paterna. Particularidad hoy acentuada mucho más porque efectivamente la autoridad del saber supuesto paterno está en su punto de crisis. Me decía una colega justamente antes de venir aquí que estaba asombrada porque había muchos pa-

cientes que recibía, gente de 28 ó 29 años que tenían padres de unos 55 años, a los que tenían que sostener económicamente. Antes se esperaba de los padres que a uno le regalaran el departamento, aportaran algo. Ahora parece que hasta hay que sostener económicamente a estos padres. Además está la etapa de falta de trabajo, están desocupados, hay un montón de situaciones sociales que resolver, pero eso lleva efectivamente a una caída de ese lugar de autoridad paterna. No se lo escucha al padre de la misma manera que se lo escuchaba antes como portador de valores que uno debía tener en la vida.

En la transferencia y en la autoridad analítica no se sostiene eso tampoco, aun cuando parecía que el Sujeto supuesto Saber tenía algo de semblante paterno, de una autoridad que sabía algo en relación al deseo que más le convenía a cada uno. ¿Qué semblante hacer para el analista, en qué fundar su autoridad si no es en la figura del padre? Porque si queremos seguir manteniendo cierto semblante, sostener la autoridad respecto a la función paterna, bueno, estamos cayendo con la función paterna. ¿Cómo entonces responder a los sujetos cuando ya pareciera que está en cierta forma también en crisis la autoridad analítica? ¿Qué proponemos como analistas?

Una de las posibilidades es que proponamos un objeto a la altura del mercado, como un nuevo objeto para el cliente, que tenga un valor sin embargo diferente al resto de los productos del mercado. Quizás hay que darse cuenta hoy más que nunca que el semblante de objeto es necesario en el mercado, en una sociedad donde el valor está dado por el objeto. Para nosotros, a diferencia de esos objetos, no somos objetos que nos ofrecemos a un consumo para que se fortalezca el yo, para darle consistencia narcisista. Se trata de un objeto que proponemos en el mercado, que se paga, pero que en cierta forma no se consume como otros objetos para que por su intermedio el yo encuentre la completud.

Estoy interrogándome sobre el deseo del analista porque tenemos que ver qué responsabilidad nosotros tenemos en esto que decimos: funcionan bien o mal, hacen esto o aquello, manipulaciones, etc., pero qué destino hay para el deseo del analista hoy, ¿cómo encontrarnos más allá del padre?

La relación del deseo de analista con el malestar, la falta del significante para decir qué es una mujer, no puede reducirse a restaurar la autoridad paterna, a tomar la posición reaccionaria en relación a esto, a ponernos del mismo lado que se pone por ejemplo la comunidad del Colegio Monserrat, como intento de restaurar o mantener todavía una especie de tradición masculino-paterna, fuerte.

Debemos acompañar efectivamente el valor progresista de la ciencia y el valor progresista de la ciencia está sobre todo en el valor que tiene el saber. El analista hoy no puede ignorar que el objeto que tiene valor en el mercado es el saber. Ahora, ¿saber qué?, porque la autoridad paterna pretendía ser el supuesto que sabía cómo era ser una mujer. No estamos, pues, sobre la nostalgia de lo perdido, sobre la restitución del padre, sino todo lo contrario, sobre llevar el deseo hasta lo real de su causa, que dé certeza al sujeto en tanto le deje un saldo de saber hacer con este deseo. Es decir, que pueda desear lo que efectivamente quiera,

Entonces, ¿cómo restablecer la autoridad analítica en la sociedad postmoderna, cuáles son los semblantes que le permitirían al analista ser nuevamente escuchado y tener autoridad para decir algo distinto y que eso tenga valor y peso? ¿Cómo ubicarse en el mercado ofreciendo otra cura para la depresión, para la angustia, para los trastornos del amor moderno que no sea precisamente un empuje al goce sin deseo, o sea mortífero? Y yo diría que no solamente la depresión es uno de los síntomas más difundidos en la modernidad sino que es uno de los síntomas de los analistas mismos. La depresión como síntoma nos ha alcanzado a todos. Es como un acompañamiento conforme al malestar y los síntomas de la modernidad.

Por lo tanto primero debemos empezar a despertarnos nosotros antes de querer ser el despertador de la sociedad y de los enfermos. Debemos interrogarnos seriamente sobre el deseo del analista hoy y si no estamos nosotros también adormecidos por la misma enfermedad de la que decimos querer plantearnos la cura. ¿Nos hemos despertado lo suficiente con nuestra cura como para tener la autoridad de poder llevar esa cura como autoridad reconocible para que sea demandada? ¿No será que como analistas estamos también perdiendo de vista que se trata de jugar por el deseo y por el inconsciente, por el deseo y por el inconsciente en lo real que esto tiene? ¿No será que tenemos que interrogar el deseo del analista en lo que tenemos de deprimidos en tanto nosotros también hemos dejado caer el deseo?

O en la otra vertiente de la modernidad que es el cinismo, donde cada uno se salva como puede para sí mismo utilizando cualquier recurso de utilización del otro. Hay que interrogar el deseo del analista hoy en este sentido: ¿qué sabemos hacer verdaderamente nosotros? Debemos compartir con la ciencia el valor que tiene el saber hacer, porque el valor progresista que tiene la ciencia es la eficacia que demuestra con el saber hacer. Creo que los analistas, si tenemos alguna chance de seguir en el mercado con otro punto, este

otro punto no puede ser otro que saber hacer.

Este saber hacer del analista tiene este punto en común con la ciencia, la eficacia, pero tiene una diferencia fundamental: el saber hacer que plantea la ciencia es un saber hacer sin deseo, es por eficacia, es a costa de borrar al sujeto del deseo. Lo que nosotros pretendemos es un saber hacer que tenga en cuenta el deseo de cada uno, y esto efectivamente es un valor que acompaña a la ciencia; en tanto no reniega del saber hacer, no nos excluye; a quien excluye la sociedad científica postmoderna es al que no sabe hacer, el que no es eficaz, el que no transformó su saber en un saber productivo. La famosa reconversión siempre juega sobre el mismo punto: el que no puede saber hacer con los nuevos instrumentos, la computadora, los medios del espectáculo, los servicios, etc., es el excluido. Y nosotros no tenemos por qué tener un destino de excluidos, no podemos permanecer fuera del mercado, salvo que querramos suicidarnos o entremos por la puerta del cinismo y la canallada, es decir, hagamos cualquier cosa, ofrezcamos lo mismo que ellos ofrecen, lo que siempre será a costa de no interrogarnos sobre el deseo.

Entonces ¿cuál es el semblante para la etapa postmoderna, postmetafísica, postfundamento, que no sea un semblante que ya no se sostiene más, que es el saber del padre? ¿Cómo reabrir el inconsciente cuando parece que todo va en vías de cerrarlo definitivamente, y la manera en que se cerraría sería que los analistas seamos excluidos? Pero para reabrir el inconsciente, los analistas, ¿tenemos hoy la convicción del inconsciente, o creemos lo que se dice: no hay histeria, no hay inconsciente, no hay deseo, se terminó, eso es una antigüedad, para depresión de los analistas? ¿No creemos que es el deseo del analista el que abre el inconsciente, que hay inconsciente porque hay deseo del analista, que hay otro saber que impida al saber técnico cerrarlo? Estas son las preguntas que debemos quizás plantearnos. *✍*

Primer Conferencia del ciclo "Nuevas formas del síntoma" organizado por Causa Freudiana, I.D.E.P. y Praxis psicoanalítica. Rosario, mayo 1997

NUESTRA CLÍNICA EN LA ORIENTACIÓN LACANIANA

Voy a intentar hablar de la clínica lacaniana, es decir, en qué nos orientamos y en qué nos diferenciamos de otras orientaciones. Desde un comienzo, Lacan se diferenció de los psicoanalistas de la Internacional, de la que formaba parte. No sólo se diferenció por su teoría sino también por su clínica y de hecho fue esa diferencia la que trajo como efecto su ex-comunión.

Esta clínica comenzó con un severo cuestionamiento de la concepción de la práctica de los analistas, centrada, orientada, en lo imaginario y guiados por la búsqueda de la adaptación a la realidad. Cuando para él se trataba de modificarla, desde lo simbólico que lo determina.

Hay un primer cambio de orientación de la clínica lacaniana, deja de estar orientada por lo imaginario para comenzar a orientarse por lo simbólico.

Uno de los cuestionamientos principales giraba en torno a la posición del analista. La posición de la IPA respecto a la posición del analista, era contradictoria. Por un lado pregonaba la neutralidad del analista, y por otro lado postulaba operar desde el yo libre de conflictos, lugar desde donde se proponía mantener un campo neutro, sin deseo, para que el paciente pudiera ser observado sin las interferencias del analista, y al mismo tiempo el yo del analista era ofrecido como ese modelo de neutralidad, libre de conflictos y esclarecidos. Frente a lo que llamaban la contratransferencia tenían también una posición ambigua. La mayoría de ellos sostenía que era una forma de impureza, de perder la neutralidad del analista. Una parte de ellos, sin embargo, de formación kleiniana, tomaban la contratransferencia como una respuesta del analista a las conductas del paciente, una manera más de entender lo que le pasaba al paciente y entonces podían servirse de ella, la contratransferencia formaba parte de la transferencia misma.

Lacan parte de otro punto de vista, tuvo en cuenta de entrada que el discurso analítico ponía en juego no un campo experimental neutro, sino que en su constitución misma el analista intervenía a partir de su deseo. El deseo del analista era el operador del acto mismo. Este deseo no había que confundirlo con el fantasma, no era reducido a los querer de tal o cual

analista, sino un operador que causaba el deseo. El analista no opera desde la neutralidad, desde un yo libre de conflictos, confundido con la pura conciencia cognoscente. No solamente esto sino que el yo mismo se sostenía en el desconocimiento del deseo. Sujeto y yo no se confundían. El deseo del analista aparece como el punto de no saber del Otro, descompleta entonces los dichos del paciente para causar un espacio más allá del yo, más allá del preconsciente. Sin duda que se trata de no operar desde lo imaginario del yo, pero su sustracción no convertía al psicoanálisis en un campo de experimentación neutral, sino que entraba en juego el deseo del analista como causa misma de ese campo, era el que abría las vías del deseo inconsciente. Lacan respondía de este modo, de otra forma a la interrogación de los analistas, que era, cómo evitar que el analista se perdiera en sus propias fantasías y no escuchar al paciente más allá de sus propias resistencias.

La propuesta de Lacan era que el campo del deseo inconsciente era abierto a partir de la presencia del deseo del analista, siendo éste el operador que abría ese campo. Desde luego que Freud advertía por ejemplo en "*Nuevos caminos de la terapia analítica*": "en la medida de lo posible la cura debe efectuarse en un estado de privación y de abstinencia y rehusarnos a adueñarnos del paciente imponiéndole nuestros ideales". La IPA leía esto como un campo neutro, un campo sin deseo.

Lo más importante sin embargo lo dice Freud en "*Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*": "hay que dejar subsistir en el enfermo necesidad y añoranza como unas fuerzas pulsionantes del trabajo y la alteración, y guardarse de apaciguarlas mediante subrogados". Es precisamente como causa de este deseo que el analista opera. Es para mantener abierto el empuje del deseo como fuerza que ha de impulsar la labor analítica.

Finalmente Lacan, va a posicionar esa causa como objeto *a*, el objeto *a* como posición del analista va a ser el operador a través del cual el deseo del analista se va a posicionar en el discurso analítico. Posición que tiene dos vertientes, de agalma, de objeto valioso, pero también de obstáculo a la satisfacción del goce, lo que Freud llamaba satisfacciones sustitutivas que cerraban el inconsciente. De ahí que para Lacan se trata de negarse a las satisfacciones sustitutivas que cierran el inconsciente, su negativa a responder a la demanda, es decir de dar sentido al ser, su negativa a dar identificaciones que congelen la apertura del deseo. Negarse a responder a la demanda es negarse a intervenir con interpretaciones que dando significaciones intenten obturar la apertura del inconsciente. Es una negativa a dar sentido.

Así vemos que el decir que no, está en la raíz de toda intervención del deseo del analista. El decir que no, apunta a decir que no al sentido que demanda la demanda. Ese decir que no, no es ausencia del analista, sino efecto de causa de deseo, tocar el límite de lo simbolizable, allí donde éste se anuda con lo real. Aquí tenemos otra torsión del nudo, otra orientación para el nudo. Aquí empezamos a orientarnos en la clínica no solamente por lo simbólico sino por aquello que de lo simbólico toca a lo real. Es por este deseo del analista que se anuda lo real a lo simbólico y a lo imaginario. Esto nos lleva también a una diferencia en la conceptualización de la transferencia. Esta será tomada por la Internacional por sus efectos, es decir por la constatación de los efectos afectivos que tiene la transferencia. La transferencia es conceptualizada como los efectos de amor y odio que se juegan en un análisis.

Lacan se pregunta por la causa de estos efectos. Su respuesta es que la transferencia no está causada por la persona imaginaria del analista. A lo que apunta la transferencia es al Sujeto supuesto Saber (SsS), nuevamente un giro en la orientación, nuevamente un giro de la orientación imaginaria a la orientación simbólica. Efectivamente se supone un saber en el Otro. Esto es el origen de la demanda a él. El SsS es la condición previa a toda transferencia. Es un decir que supone un Otro que sabe de uno mismo más que uno mismo.

Entonces el SsS se sostiene en el punto de la crisis de la autoconciencia, precisamente en la instancia en que el yo, como sede de la conciencia cognoscente, está impedido de conocer la causa de sus síntomas. Es decir que el SsS se instaura sobre el límite del saber sabido. El límite del saber sabido es el punto en el que se origina el saber del Otro. Es por eso que el deseo del analista toma allí el lugar de esa causa que abre al sujeto más allá de su conciencia cognoscente, ya que ésta se sostiene con la condición de la ignorancia del deseo.

Para Freud la transferencia se iniciaba en el momento en que un rasgo del analista tomaba el lugar del Otro. La demanda entonces, no era la persona del analista, no rebajaba lo simbólico a lo imaginario, más bien esperaba que un rasgo imaginario pudiera ser elevado a la condición de simbólico. El rasgo esperado por Freud, buscado por ejemplo en los sueños, para poder decir: aquí hay transferencia, era un rasgo de lo imaginario de la persona del analista pero elevado a la categoría signifiante. Es completamente distinta la orientación, no era rebajar lo simbólico a lo imaginario sino elevar lo

imaginario a lo simbólico, ahí es cuando para Freud empezaba a operar la transferencia.

El problema es que Freud encontraba esa transferencia facilitada en las neurosis y no la encontraba en las psicosis y otros cuadros no clásicos.

La respuesta de Lacan a este límite, fue decisiva. La transferencia en los casos en que el SsS, es decir el Otro, no cuenta para el paciente, el deseo del analista debe intentar producirla. Ahí, en estos casos se ve muy claro que es el deseo del analista el que interviene para producir la apertura del inconsciente, casi el espacio mismo de su constitución. Así, las impulsiones, los débiles, las psicosis, el autismo, las anorexias-bulimias, los niños incluso, las adicciones, todos los que se sitúan en el borde del discurso del Otro, son interrogados por Lacan en el dispositivo analítico, no son dejados fuera de la transferencia. La transferencia es confiada al deseo del analista, al acto que la instituye. Pero incluso la dificultad de la transferencia no solamente se encuentra en estos casos, en donde el goce está replegado absolutamente sobre el Uno, sino en la neurosis misma, en tanto el síntoma no siempre se refiere al Otro. Es necesario también que los síntomas en la neurosis, que son formas cerradas de goce, puedan ser dirigidas al Otro. Hay por lo tanto aquí un primer cambio de la orientación del nudo.

Eric Laurent en "*Fragmentos sobre el autismo*" se pregunta cómo situar la interpretación y la transferencia en un caso de autismo. Un caso de autismo entendido como uno de los paradigmas, uno de los extremos donde el Otro no existe, donde el Otro no cuenta, y contesta: la interpretación inicial frente a un autista es el no, el no al estado homeostático de goce. Este no, primero permite un primer corte sobre una superficie sin orientación. Una superficie sin orientación supone por ejemplo una coincidencia entre lo próximo y lo infinito. Una confusión entre el derecho y el revés, una superficie sin orientación la conocemos como la banda de Moebius, que no está orientada porque no puede uno decir cuál es el derecho y cuál es el revés, no puede decir por ejemplo, qué diferencia hay entre algo que se produce al lado de mi cuerpo y algo que se produce a cien kilómetros. No hay constancia de un anverso, es decir de ninguna pérdida, no hay espacio cartesiano, se podría decir. Se trata de superficies replegadas sobre sí mismas. Es necesario un corte sobre esta superficie para que ésta se despliegue y uno pueda hablar de un anterior, de un posterior, de un derecho, de una izquierda, de un delante, de un atrás. El primer efecto que produce este corte es este decir que no. Frente a este primer corte que es quizá el paradigma de toda interpretación

analítica, lo que encontramos en estas estructuras clínicas, es un primer intento del sujeto de replegar la estructura, de rearmar una superficie sin corte.

Eric Laurent dice que esto ya es el comienzo de una transferencia con los niños autistas. A partir de ese primer corte, de esa primera sustracción que se hace de ese cuerpo replegado sobre sí mismo. Ese intento del autista de reencontrar el objeto que ha producido como pérdida ese corte, es tratar de pegarse al cuerpo del analista, de rehacer esa superficie a partir de hacer Uno con el cuerpo del analista, pero ya ahí hay una búsqueda del objeto en el Otro como analista. Hay un esbozo de transferencia. Efectivamente, en los casos de autismo es muy frecuente ver ese pegoteo que se da del cuerpo a cuerpo con el otro. El asunto es que cuando el analista es para el autista la sede de ese objeto perdido, en ese intento de pegotarse al cuerpo de él, intenta recomponer ese objeto del cual ha sido sustraído.

Ese intento de repegarse de la estructura consigo misma, de restaurar ese espacio sin orientación fuera del espacio cartesiano, donde no hay en sentido estricto, espacio, no hay intervalo que permita el recorrido, el ir y venir de la pulsión, fuera del uno mismo. Un ir y venir que se puedan diferenciar en tanto hay un límite, un borde que hay que pasar, para eso es necesario entonces este otro corte que va a producirse sobre esos objetos con los cuales el sujeto intenta repegarse. Corte que haga de esos objetos adheridos al cuerpo del otro, que cierra los agujeros, dejando las bocas cerradas y los ojos ciegos, que permita la espacialidad, el intervalo, el despliegue del espacio.

Por ejemplo, contaba una madre de un niño autista, con los ojos desorbitados de terror y espanto, cómo un hijo autista de seis años, ante un gesto de rechazo materno ante la demanda de ser cargado, de ser cargado sobre el cuerpo materno, de pegarse al cuerpo del otro, este niño cruza corriendo una calle en línea recta, produciendo un choque de autos, del cual milagrosamente él sale ileso a pesar de haber sido tocado por uno de ellos. Sin duda el niño estaba cegado, estaba fuera del espacio cartesiano, fuera del espacio en el cual nos movemos. Fuera de lo visible de los cuerpos, y del espacio donde el niño quería fundirse con el otro, para borrar el corte que lo desalojaba de esa infinitud. Intentaba en realidad aplastarse a un cuerpo Otro real, reducido a un vacío sin litoral, sin borde, sin intervalo, un Otro sin límites. El decir que no, despega el cuerpo de sí mismo, con el que se intenta hacer Uno con el Otro. Es un corte entonces que sustrae, tiene una función de menos uno. Este espacio, este intervalo que crea esta sustracción, permite el espacio, no solamente el espacio cartesiano, el espacio de los cuerpos visibles,

el de los adelantes y de los atrás, el espacio en el que nos movemos habitualmente, sino que además permite el espacio del sujeto.

Es esa falta, ese corte sobre esta superficie replegada sobre sí misma, que no llega a ser ni siquiera un Uno, hay que decir, porque ya un Uno supone un corte, un intervalo discreto. Desde luego aquí no hay Uno y Otro, estamos en un espacio donde ni siquiera podemos decir Uno.

Este espacio de falta es el lugar en el cual el sujeto puede venir a alojarse, puede empezar a contarse como sujeto. Puede alojar una equivocación, principio mismo de la lectura del inconsciente. Principio mismo de un sujeto del inconsciente, un sujeto capaz de leer. Lectura de las marcas de ese corte, mediante las cuales el sujeto va a hacer de esas marcas de corte, va a poder trasponerlas en letras. Ese intervalo donde el sujeto puede contarse, principio de la lectura misma del inconsciente, le permite producir simbólicamente sus nombres, nombres que aseguren que la apertura de ese espacio, a partir del cual contarse está orientado ahora simbólicamente. Entonces este decir que no, abre el espacio, despliega, despega, abre la falla del sujeto, es el verdadero nacimiento a la palabra, tiene por tanto una función de nominación.

Lacan dice en el *Seminario XI*, que el nombre del Padre es sólo un no al nivel del decir. La nominación hace agujero, en tanto primer anudamiento del sujeto, es decir, es una primera marca que instaura la posibilidad de una lectura, de un lector que es el sujeto del inconsciente. El decir que no es la interpretación que modaliza todas las otras, en tanto marcan los puntos de torsión, los entrecruzamientos de los registros que orientan la estructura del sujeto y tienen efectivamente función de letra en tanto ésta es precisamente la integral de todos sus equívocos, es la constatación de que hay un corte, un litoral, un borde, que instaura entonces los recorridos de ida y vuelta de la pulsión. Recorrido de ida y vuelta que ya suponen que hay Uno y Otro, ida y vuelta desde el Uno al Otro, hay ya un espacio discriminado.

Es decir que el recorrido primero de la pulsión fuera de sí misma en tanto ya despegado del otro cuerpo, de sí mismo que ni siquiera está discriminado como sí mismo, es por eso que no hay ni siquiera instancia del Uno, es lo que abre los ojos y la boca, es la castración primera.

En el caso de la neurosis, este corte se produce sobre la demanda. Es un corte que se produce sobre el sentido que la demanda demanda. Es un decir que no al sentido que ella reclama y este efecto de corte sobre el sentido de la demanda es también la que abre la posibilidad de la Otra escena, es decir que abre la instancia del inconsciente, el de la lectura que supone las

formaciones del inconsciente y el trabajo de la transferencia. Es una primera experiencia de sin sentido.

Veamos entonces la interpretación. Hay una relación entre la sesión corta y la sesión que corta y la función de corte, de sustracción, de menos uno, de escansión. Ustedes saben que ante la incapacidad de la IPA para refutar teóricamente a Lacan, para poder excomulgarlo, se aferraron a lo visible de su práctica, ellos no podían ver más allá de sus narices porque estaban totalmente orientados por lo imaginario. Lo evidente para ellos era que no respetaba los estandars, y si no hacía el rito, la misa como todos ellos, no era entonces sacerdote de la misma Iglesia, había que excomulgarlo.

La interpretación para Lacan pone en juego la estructura, pone en juego lo real mismo de la estructura. En primer lugar no se trata de dar sentido, de proponer objetos, identificaciones a la demanda, de cerrarlo con significados, todo lo contrario, la escucha lacaniana apunta al equívoco, a las torsiones de la lengua, es allí donde se puntúa. Su corte apunta a lograr la integral de esos equívocos, es decir la letra que pueda dar cuenta de la maqueta de la constante de todas las lecturas. Confía por lo tanto en otro saber, en el saber inconsciente. El saber inconsciente se articula en las formaciones del inconsciente, que ya son lecturas, son interpretaciones del sujeto del inconsciente, son cifras de ese saber, pero es en los equívocos donde ese saber se aloja, y es en los equívocos que se alcanza su límite. Es decir que la interpretación en tanto decir que no, supone además la introducción de la cifra del sujeto, el sujeto tiene ahora que leerse, que cifrarse. El equívoco es pues el punto en el que la orientación por lo simbólico da la vuelta por lo real, es decir por el punto límite del saber inconsciente. Porque el equívoco es un saber que toca a lo abierto del Otro. El inconsciente como Otro tiene dos bordes, uno que es efectivamente sus interpretaciones y otro está abierto al Otro como real. No es un saber cerrado y el punto en el que el saber inconsciente tiene abierto es el punto que lo liga al Otro y es la equivocación la que hace que la orientación de la interpretación dé una vuelta por lo real, se anude a lo real.

Si ustedes tienen presente el nudo de a tres, verán que el redondel de lo simbólico tiene dos bordes, uno que es el que lo liga al imaginario, lo que se anuda con lo imaginario, que es efectivamente el lugar en donde el saber inconsciente se cierra por el sentido imaginario, que es el lugar en donde estaría el padre y el otro borde se anuda a lo real que es en donde tocarían los equívocos, porque los equívocos forman parte de lo simbólico que tienen relación con lo real, que es el lugar abierto del Otro, abierto en el sentido que

no puede dar respuesta a la pregunta: qué es una mujer.

Confiar entonces en el Otro saber, en lo que bordea ese saber inconsciente con lo real. El equívoco es un saber abierto al Otro real en tanto que se rehusa a ser sabido y ahí es el punto en donde el goce empieza a pasar al inconsciente, a hacerse cifra, a hacerse economía.

Si la relación de lo simbólico por el equívoco no mantiene esa relación abierta con lo real, todo lo que le queda al sujeto es vincularse con ese real por el lado del imaginario, es decir como angustia.

Así que la función de la interpretación analítica retoma esa función de corte en tanto precisamente ese corte es el que abre al saber que no puede ser sabido, más allá incluso del inconsciente entendido como discurso del Otro, para llegar a su raíz, a la Una equivocación, al tropiezo, a la falla, agujero que se dice en la Una equivocación. Segunda orientación por lo tanto. La primera orientación de lo imaginario por lo simbólico, segunda orientación, de lo simbólico por lo real. Doble vuelta del nudo. Partimos de un nudo orientado de lo imaginario a lo simbólico, a lo real: ISR, damos toda una vuelta y partimos de un nudo que se orienta de lo real a lo imaginario: RSI. El mismo nudo ha cambiado la orientación, ha cambiado los cruces, las vinculaciones que unen un registro con otro.

Lacan en *el Atolondradicho* diferencia decir de dichos. El decir existe a los dichos, está entonces en el lugar de Uno pero fuera de ellos, lo que permite que ese decir descomplete al conjunto de los dichos. Es efectivamente un corte, un corte sobre el sentido y en tanto tal permite el anudamiento con lo real, con lo real del saber inconsciente. En *El hueso de un análisis*, J-A. Miller llama "operación reducción" a este decir. La palabra, dice, tiende a proliferar para alcanzar un sentido que se le escapa, efectivamente la palabra tiende a proliferar en tanto el sentido siempre se le escapa. Y dice: "los analistas saben bien de eso, de cómo el habla prolifera. El biendecir analítico apunta a la reducción". A aislar un hueso, una constante, una letra podríamos decir también, la interpretación no es un dicho más que se agrega a los dichos del paciente, una proposición o una explicación, no refuerza por lo tanto las identificaciones a las que el sujeto se aferra, para sostener su ser en el sentido, para coagular el sentido que se le escapa. Lo que J-A. Miller acentúa es, por el contrario, que la interpretación tiende al franqueamiento del imaginario, a la reducción de las identificaciones y al atravesamiento del fantasma.

Queda, nos dice, el goce ligado al sentido, pero sobre todo, queda el investimento al síntoma, es decir que reduce los dichos a su hueso, hueso

que está sin duda fuera del SsS, en tanto que éste es buscado como dador del sentido último, como dador del sentido último del sujeto, como garantía de que el sujeto va a encontrar finalmente un sentido para su ser, pero dado desde el Otro.

Su existencia fuera del sentido, no puede ser buscado más que como real, es decir puntual uno por uno, porque es la manera particular en que el sujeto nombra su falla, su encuentro con el trauma de la castración, del Otro como Otro sexo.

Hay un caso que está publicado en Cuadernos del Colegio Freudiano de Córdoba, el número dieciocho, "El síntoma y el padre", de Cristina Martínez de Bocca, no voy a agregar ningún esclarecimiento al caso, sino tratar de pensar cómo efectivamente hay un cambio en la orientación. Cómo de un caso orientado en el padre, que es como viene la paciente, cambia de orientación. Permite orientarse de otra manera que no sea por el padre. Es un caso que estuvo un año y pico en entrevistas preliminares, por lo cual me pareció un caso interesante, es una neurosis y presenta ciertas dificultades para entrar en el dispositivo. Les recuerdo rápidamente, se trata de una niña de quince años que viene con un síntoma, no menstrúa, pero sobre el fondo de un persistente silencio. Hay una posición clara de estar capturada por lo imaginario, por su imagen, se puede decir que es una chica inhibida, silenciosa, que está tratando de presentar una imagen de sí misma que tape el agujero que se le abre cuando viene la pubertad, y ese despertar de la primavera, digamos así para usar un texto que Lacan ha trabajado, ustedes recordarán "El despertar de la primavera", es precisamente el punto donde algo de la pubertad, algo de la sexualidad viene a romper cierta infancia. Y efectivamente una chica de quince años encuentra algo, hay algo que le viene al cuerpo de lo cual su posición no puede dar cuenta.

Lo interesante es que cargaba siempre una mochila y cuando se sentaba se rodeaba de almohadones, es el ejemplo muy concreto de cómo se pegaba a esos objetos para tapar su agujero. Ese cuerpo tomaba una función de tapagujeros. Ella hacía con su deseo lo mismo que su padre intentaba hacer con su cuerpo, es decir tenerla como objeto para tapar su depresión, depresión que efectivamente es un efecto de la renegación del deseo. Y aquí se ve bastante claro que es el deseo del analista el que moviliza esa posición; ese deseo del analista dispuesto a escuchar otra cosa, o sea orientar la clínica no por lo imaginario, hace posible que haya una apertura del inconsciente.

Su boca cerrada al deseo, podríamos decir así, su intento de desconocer

esto que le advenía como enigma, su sexualidad, se pone en movimiento a partir de que el analista la pasa al diván, se sustrae el orden de la mirada que es la que sostiene el espacio de lo imaginario, hay una primera pérdida de lo hipnótico que tiene para esa chica su propio cuerpo de niña congelada de mirada paterna, hay un primer agujero sobre su imaginario, que permite que en ese agujero algo de lo simbólico se anude en él. Descompletada esta imagen, se abre a la dimensión del deseo. Inmediatamente hay toda una posibilidad de que ella empiece a verbalizar efectivamente cómo siente lo caliente que es para ella, podemos decir así, esa apertura a la sexualidad y al deseo. Y el operador de esto es este primer corte respecto de la mirada.

Pero hay un segundo corte que es más interesante y es lo que verdaderamente constituye la posibilidad de que el sujeto pueda ocupar ese espacio que se ha abierto, haciendo de ese espacio invadido por el goce, cifras, enigmas, cuestionamientos, equívocos. Y hay un equívoco que introduce el analista cuando ella dice que “siempre va a haber una otra mujer para hacerse ver” y ella equivoca con “dar a ver”, que introduce efectivamente con ese equívoco el deseo de la paciente, que está presente de un modo muy interesante aquí, en forma histórica, a partir de que ella incorpora en la escena otra mujer que se hace cargo del deseo del cual ella no se puede hacer responsable. Pero con el detalle de que efectivamente ella hace cargar sobre otra mujer el deseo, pero también los riesgos que para ella tiene ese deseo. Entonces ella preserva su ser, diríamos en el lenguaje antiguo, su ser fálico intocado, en tanto que es la otra la que corre el riesgo de enfrentarse con el deseo del Otro.

Este equívoco hace que vuelva sobre ella, que caiga sobre ella ese deseo de darse a ver y que entonces la convoque ahí como un sujeto que puede enfrentarse al deseo a partir de ella y no de la imagen de una amiga o de alguien, de otra mujer que va a hacerse cargo de ese deseo.

Efectivamente ahí la paciente es tomada en su lugar de Otra, e inmediatamente la respuesta es el fantasma de cómo ella se vincula con los hombres a partir de darles otros nombres, otros teléfonos, de hacerse una desconocida. Mujer desconocida, mujer desconocida que desconoce qué es ser mujer, no que ella es desconocida para los hombres sino que ella misma no sabe qué es ser mujer. Ella pone en acto ahí que lo que ella está cuestionando, que desconoce qué es una mujer, que ella pregunta qué es una mujer. Es efectivamente esta pregunta lo que ya toca algo de lo real de la estructura, del saber abierto.

El efecto de esta implicación del sujeto, haciéndose cargo de esa pregunta y no solamente haciéndolo a través de la otra mujer, es lo que le permite a ella dejar de estar pendiente de la mirada paterna. Es este pase, este toque por lo real que produce este equívoco que le permite a ella empezar a orientarse por otro lado que no es el de la mirada paterna, ahí se abre el primer agujero en el Otro, es en ese punto que podemos decir que ella se enfrenta al Otro tachado.

Hay otro caso clínico que tiene cierta semejanza con éste, que está publicado en el último Caldero de la Escuela n° 62 que se llama “*El peso de los ideales en un sujeto contemporáneo*” de Liliana Cazenave. Se trata también aquí de una paciente niña, que consulta a causa de la inhibición en lo relativo al lazo social y temores nocturnos. Realmente un caso que está entre la inhibición y la angustia, y la inhibición como defensa ante la angustia, la inhibición como defensa imaginaria frente a la angustia. Lo primero que plantea es que tiene miedo cuando ve películas de terror, ocasión en la que llama al padre. La inhibición dice, se manifiesta en las sesiones, en la falta de iniciativa para investigar los materiales que se le presentan. La parquedad de sus respuestas, sus prolongados silencios y por otro lado muy pendiente de lo que la analista dice o hace. Las sesiones transcurren en un clima de aburrimiento centradas en una actividad gráfica, acompañadas de escasas asociaciones, la niña pinta, pinta y pinta.

En uno de estos dibujos que ella hace dice: “mire estoy haciendo una niña volando”, y representa a una niña vestida de payaso en medio de un escenario haciendo un acto de magia, que consiste en flotar en el aire y la niña dice: “los espectadores exclaman genial, fascinante”. Hay una primera intervención del analista que dice simplemente: “hacía creer que podía”. Esta intervención ya es un corte en la imagen, ya establece dos lugares, donde la niña estaba y donde hacía creer que estaba, es una primera división de ese todo completo que hacía el cuerpo de esta niña para la mirada paterna. Este “hacía creer que podía”, entonces cambia inmediatamente la orientación del nudo, del espacio en tanto introduce algo del orden de la diferencia del enunciado y la enunciación.

Estaba donde no estaba. Es también si se quiere el primer esbozo de un imaginario que puede ser pensado ahora como semblante, no tomando la densidad de ser lo real mismo.

Lo que sigue a esto efectivamente es un punto de angustia. Un punto de angustia que la lleva a retroceder a un nuevo intento de inhibir toda la

producción. Pero esta primera apertura deja ya su marca. Y hay un segundo corte sobre ese repegado que hace la niña para borrar ese primer esbozo de sujeto, que es que el analista le dice que no pinte los dibujos, le introduce un no que descompleta algo de la imagen, ahora son la imagen misma de los dibujos. Actúa sobre ese repegado, replegado que la niña tenía con ese dibujo. Hay, después de esto, una secuencia respecto del trabajo que se hace sobre el dibujo mismo, pero sobre todo lo que importa ahí es que no pinte, que no los pinte a los dibujos, crea como un espacio de sustracción, de vacío, de falta en el dibujo. La reacción de la niña a esto es empezar a hacer dibujos en el aire y a demandarle al analista que diga el nombre del dibujo. Hay un llamado al nombre en tanto el nombre sostiene una ausencia, el nombre aparece ahí como la constatación que la orientación es ahora por lo simbólico de que ella puede sustraer su cuerpo y sostener ese cuerpo no en la imagen misma sino en el nombre que la nombra. Y a partir de allí podemos decir, que comienza la producción de un sujeto barrado, comienza efectivamente a hacer estos dibujos, esta ausencia de dibujos, este nombre para las cosas que no tienen existencia más que en su borradura y hay un momento donde la niña tiene un lapsus: hace el dibujo de una serpiente y en lugar de decir serpiente dice serpinte, que es el retorno de decir no a la pintura, es además un significante de la transferencia, no pintes –serpiente-serpinte, este equívoco permite efectivamente la constatación de que ella puede habitar ahora el espacio de la equivocación, es decir el espacio donde la imagen no debe ser más la garantía de su ser de sujeto. Es una forma en la cual ella entrega su piel de serpiente, cambia su yo que tenía función de tapón para poder entrar en el juego significativo y además poder hacer de su cuerpo un juego de semblantes.

Ahí vemos cómo nuevamente, en este pequeño equívoco, lo real del Otro, del Otro sexo, del Otro tachado, del Otro imposible de ser dicho, solamente se alcanza por la equivocación, por la falla, por el punto en el que el sujeto se abre al saber del Otro. Es el punto en el que el Uno comienza a tener relación con el Otro, con el Otro en el sentido ahora sí como Otro cuerpo, como Otro sexo-Otro, que no se pega con este Uno.

Para concluir entonces, el deseo del analista, en tanto se orienta por lo real, apunta necesariamente a un decir, que con el equívoco da una vuelta por lo real del Otro sexo, asegurando al Uno que va a estar orientado, no por el sentido imaginario. La torsión de la orientación lacaniana que está impresa en el decir del analista, cambia el sentido del nudo, cambia los cruces y al mismo tiempo precipita una letra, una marca, una constante de esos recorridos,

de esas lecturas, de esos ir y venir del inconsciente, del sujeto del inconsciente que lee esas marcas. De eso queda constancia, una constante que orienta todos esos recorridos y que permiten al sujeto asegurarse de cuál es el punto de real que verdaderamente él bordea. Al mismo tiempo le permite a la pulsión darse otro partenaire que no es el padre. Porque el síntoma mismo ha cambiado de orientación, de la pulsión ligada al Otro como padre se orienta ahora al Otro sexo, es decir, no al Uno, sino al múltiple del Uno por Uno. De esos pequeños fragmentos de lo real que ahora orientan al sujeto.

El síntoma pasa a ser ahora el partenaire de la pulsión y pasa a ser la referencia del sujeto, con el que debe contarse para saber contar. No ha identificado, en el sentido que identificarse, en principio es identificarlo, cuando a uno le dicen: ¿quién es usted?, uno ha identificado eso que era su síntoma, puede decir qué era. Hay entonces una identificación en el sentido casi policial, era tal cosa, esto era el centro de mi real, de mi recorrido, de mis lecturas, de mis idas y venidas.

Letra final, litoral, marca alcanzada, entonces un saber asegurado, porque se sabe la existencia de todos los trayectos de la pulsión, de ese ir y venir de la pulsión al Otro sexo fuera del Uno, a eso que llamamos el saber abierto. Ahora su sexo será entonces una posición, es decir no un destino biológico, será una posición que está como efecto de lo que el sujeto haga con él como sujeto. Lo que determina ahora lo que el sujeto es, no es ya el Otro. El cambio de la orientación supone al final del análisis que el Otro como SsS no es el que dice lo que el sujeto es, sino que esto es responsabilidad del sujeto, que él será no lo que el Otro diga sino lo que él haga con su síntoma. Otra orientación, sin duda. No alcanza incluso con decir yo soy esto, es necesario además que el sujeto pueda decir yo soy esto porque yo hago esto, no porque el Otro dice que yo soy esto. Ahí empieza la posibilidad de, después de haber identificado ese sujeto con ese síntoma, podrá saber hacer con él algo, movilizar esa letra que marca ahora solamente el litoral, la diferencia, el intervalo con el Otro sexo, pero que lo asegura, que asegura que el sujeto va a orientarse con lo real del Otro sexo, con lo abierto del saber del Otro. Con esa letra asegurada él podrá hacer nuevos trayectos, nuevos recorridos alrededor de ese agujero, eso que llamamos escritura, es decir letras nuevas, recorridos nuevos, trayectos renovados, si quiere entonces, mantener abierto el saber del Otro tachado. ✍

Pronunciado en un Seminario conjunto de la Sección Córdoba y la sede Buenos Aires, Nuestra clínica: la orientación lacaniana, el 25 de septiembre de 1998

EL FENÓMENO PSICOSOMÁTICO Y LA CLÍNICA BORROMEANA

El fenómeno psicossomático ha sido explorado exhaustivamente por el lado del significante, es decir, desde la posición que Lacan toma en el Seminario XI con la holofrase. La holofrase pareciera poder ser pensada en tanto hay una adherencia entre el S_1 y el S_2 ; se la podría pensar en relación a un significante que está fuera de la cadena. De ahí que se plantea la relación que puede haber entre el S_1 y el rasgo unario, en tanto rasgo único, es decir, que no se opone a otro significante sino a la Cosa misma. Esto permite reconocer la serie heterogénea que, como señala J.-A. Miller en «Algunas reflexiones sobre el fenómeno psicossomático» va del rasgo unario al S_1 pasando por el jeroglífico, la firma, el nombre propio, el sello, la escarificación, el grito, el silencio. Este recorrido era para él un programa de investigación y termina con la cita de Lacan de la *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*: «lo psicossomático es algo que sin embargo está en su fundamento, enraizado en lo imaginario». De esa frase surge, en el siguiente apartado del trabajo de Miller, el Otro como cuerpo, referido al estatuto del cuerpo, es decir, el goce.

Retomando esta línea abierta por la *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*, podríamos decir en principio: lo imaginario apunta aquí no tanto al cuerpo sino a la imagen virtual, a la imagen sin consistencia, a cierta forma pura sin sustancia de pensamiento, es decir al cuerpo en el espejo. Cabe recordar que para la época de la *Conferencia en Ginebra* Lacan ya ha trabajado los nudos, y desde ellos ha pensado lo imaginario en su raíz, es decir, como consistencia. La sustancia mental, en realidad, se sostiene en el narcisismo de la imagen virtual, pero la imagen real es retomada en los nudos como consistencia, de allí que pueda sostenerse que el Otro es cuerpo. Un cuerpo que goza como real imaginarizándolo. No se trata solamente de un fenómeno de letra, porque faltaría su trasposición que haga del cuerpo otro cuerpo, cuerpo marcado por el Otro, es decir perdido, agujereado. Me parece que esto es importante para pensar el cuerpo en la histeria como diferente del cuerpo en el fenómeno psicossomático. En la histeria el cuerpo es para el Otro, uno se hace cuerpo para el Otro, pero para el Otro del significante, para el Otro paterno. En el fenómeno psicossomático no es un cuerpo que se

hace para el Otro del significante. Entonces, me parece, no se podría pensar el fenómeno como una letra, en tanto no hay trasposición.

Queda la posibilidad de pensarlo en relación con el número pensado no en tanto pensamiento, es decir, extraño al concepto. El problema es que el número supone la serie de los números, y la serie comienza con el 0, lo que hace del Otro un real sin goce. Es decir que el fenómeno psicossomático no respondería a la serie de los números. Pero tampoco, aunque se aproxime más, a una frecuencia que anota los golpes sobre el cuerpo. El goce perdido está aquí ligado, porque el golpe del fenómeno masoquista, por ejemplo, tiende a re-erotizar el cuerpo, al cuerpo que ya ha abandonado lo desierto, a erotizar lo desierto del goce del cuerpo. Entonces, si el fenómeno participa de lo real no es por el 1 en más de la serie, pues precisamente no hay serie metonímica, no hay 0. Tampoco funciona como un (-1), en tanto el Otro no se deja decir como Otro goce que existiría sin ser. Podríamos pensar que más que una hendidura se trata de una sutura, pero una sutura sin simulacros, porque precisamente hay una falla en la anamorfosis y en el mimetismo del espejo. Por otro lado, uno podría pensar que el fenómeno psicossomático tampoco corresponde exactamente a la mancha en el cuadro, en la medida que hay pegoteo de objetos imaginarios sin simulacro y sin semblante.

El fenómeno aquí aparece en una posición de dominio respecto del yo del narcisismo. Es hostil al yo, le da un cuerpo del que no puede descargarse y que sin embargo no puedo pensar ni como mío, ni del Otro. Pareciera como un en-sí, que se niega a ser marcado por el significante, a desocupar mi cuerpo. Un punto de desconocimiento del significante, fuera del sentido. Atentado al cuerpo propio como cuerpo narcisista, al cuerpo especular, al cuerpo fenoménico, sin embargo parece que ese Otro no me expropia exactamente de mi cuerpo, como hace el doble, sino que, por el contrario, carga con mi cuerpo como una presencia de lo más propio; por lo tanto sí puede tener imagen de siniestro. Parece imposible despegarse de él, imposible al mismo tiempo reconocerlo como mío. Un sin-sentido radical. Miller lo llama «cuerpo inorgánico». Es el punto donde lo siniestro podría darse a ver como una herida abierta pero localizada, mínima.

Uno podría decir que hay cuadro, pero en lugar de la calavera anamorfósica (es decir velada, fálica), o en lugar del tatuaje incluso, que da a ver lo que no se puede pero como simulacro, o en lugar de la mancha como pantalla, hay una desgarradura. Es decir, la tela del cuadro desgarrada, perforada, abierta, remitiendo en el cuerpo a algo más que a la imagen real.

Entonces, una marca que al no estar perdida se instala como memoria de lo real, reteniendo imaginariamente lo imposible de retener. Es una memoria sin posibilidades de recuerdo, una in-memoria, un acontecimiento que toca al cuerpo en su imagen real. Pero que está más allá de ella.

Podemos pensar que en el fenómeno psicossomático lo imaginario y lo real están encadenados, sobremontados, a diferencia del nudo de Joyce, donde lo anudado es lo real con lo simbólico, dejando libre a lo imaginario del cuerpo; en el fenómeno psicossomático lo que queda libre es lo simbólico. El anudamiento, sin embargo, está; a diferencia de la psicosis hay además suplencia del Nombre del Padre. Es por eso que puede haber fenómeno psicossomático en estructuras neuróticas, pues si opera la suplencia del Nombre del Padre como en cualquier nudo, tendrá síntomas neuróticos. Lo cual no es lo mismo que decir que el fenómeno psicossomático sea síntoma neurótico. En la clínica, en realidad, el fenómeno psicossomático se da en cualquier estructura y sirve además para diferentes cosas. Hay fenómeno psicossomático cuya aparición desencadena una psicosis, hay fenómeno psicossomático en una psicosis que la estabiliza. Hay fenómeno psicossomático que produce en las fobias cierto anudamiento, e inhibición respecto a la angustia de un deseo que no tiene para el fóbico ninguna medida. En el caso de enfermedades psicossomáticas de neuróticos, en donde el fenómeno psicossomático le sirve al sujeto como una barrera frente al deseo, hay casi como una función fetichista del fenómeno psicossomático. Podríamos decir que si Joyce encuentra la palabra impuesta como evidencia de la sobreposición de lo real y lo simbólico, a esto se le debe sumar en la psicosis la falla del nombre del padre para anudar lo imaginario que ha quedado sin anudarse. En realidad lo que deja ver el fenómeno psicossomático, podría decir, es un cuerpo impuesto, en tanto que al estar lo real y lo imaginario enganchados, sobrepuestos, no anudados por un tercer o cuarto redondel, quedan directamente sin mediación. Lo cual no quiere decir que lo simbólico no pueda estar anudado, a su vez, a los otros dos, en tanto y en cuanto haya funcionado el nombre del padre. Es decir que el fenómeno psicossomático en tanto engancha lo real y lo imaginario sin mediación, puede como tal aparecer en estructuras clínicas neuróticas, psicóticas o perversas. Esto no depende del fenómeno psicossomático sino de la estructura completa del nudo.

Si tomamos este nudo en su versión borromeana podría ocurrir que hubiera más de una falla en su constitución. Por ejemplo, se podría pensar que desde la perspectiva del nudo borromeo el nudo de Joyce podría tener no

una falla sino dos. Es decir, es una falla en relación al nudo borromeo que dos redondeles se anuden entre ellos, pero además de una falla en relación a cómo se puede construir un nudo borromeo, podría también faltar la suplencia que anude el nudo imaginario que ha quedado suelto como otro defecto del nudo, en relación a los otros dos. Es decir que en el nudo tal como está en Joyce, por ejemplo, se puede hablar de más de una falla.

El fenómeno psicossomático aparece allí donde se juega la relación entre cuerpo real y cuerpo imaginario, es decir entre lo real y lo imaginario: hay un anudamiento entre ambos que es una falla respecto del nudo borromeo. El tercero, lo simbólico, puede quedar libre o puede ser anudado, es decir, otra falla, con la suplencia. La suplencia lo que hace es anudar lo simbólico a esos otros dos, pero no modifica el hecho de que estos dos estén anudados previamente.

Hay un concepto interesante también en el anudamiento borromeo: que no es lo mismo que uno de los redondeles pase por arriba o por abajo del otro. Aquí pareciera que es lo real lo que sobremonta lo imaginario, lo que hace que este imaginario que tendría que montar lo real, no haga de velo.

Para resumir: el fenómeno psicossomático, en tanto no se trata del goce de la palabra, no es significativo que remitiría a otro significativo, ni es síntoma de un goce perdido, no hay efecto de represión posible porque a lo real montado sobre lo imaginario, en realidad, parece que más bien uno se acostumaría. Sin embargo la pregunta es si es posible cierto desvío de la atención, en el sentido de hacer de eso que mira al sujeto un desvío que permita producir algún efecto de anamorfosis. Es como si aquí tuviéramos que ir al revés, no de una anamorfosis que cubre la mancha y la calavera, para verla, sino más bien de una presencia de la calavera a la cual hay que de alguna manera metamorfosear, si no perder. Y no parece que de la represión debamos esperar algo, porque eso hablaría de la eficacia de lo simbólico. Se trata quizás, más que en otros casos, de confiar en el dispositivo analítico para producir un semblante o un simulacro que instale una causa para un deseo decidido.

En un Seminario de Eric Laurent, *Finales de análisis y ética del deseo*, del año 1994, se toma el caso de Anthony Burgess, que tenía psoriasis. Dice que Burgess, quien no se curó nunca, supo hacer algo con esta psoriasis. La constituyó en un rasgo diferencial pero no a la manera melancólica —ése es otro de los usos que se puede dar a una enfermedad psicossomática: una exclusión melancólica—, sino que, dice, le sirvió para darle fuerza moral.

Formaba parte de algo que lo causaba.

Podemos tomar el caso de Francis Bacon también, un asmático que en su pintura buscó algo del orden de sucesivas modificaciones de un rasgo único. Tomaba un rostro y le hacía deformaciones. Esas deformaciones, sin embargo, eran reconocibles en el rasgo del retrato original. Hacía estudios de transformación de la imagen a partir no del borramiento de lo particular de ese rasgo, sino, todo lo contrario, de encontrar ese rasgo más allá de todas las deformaciones posibles. Francis Bacon también es tomado en ese Seminario de Eric Laurent. Hay algo del orden de la anamorfosis en la pintura de Bacon. Es un trabajo sostenido sobre ese rasgo. Obviamente esto tampoco curó el asma de Bacon. Quiero decir: me parece que la clínica tendría que apostar a lo contingente de la cura, pero sobre todo a la posibilidad de que eso sea tomado por el sujeto como algo que lo nombra, no en el sentido de una sutura sino más bien allí donde el nombre tiene posibilidad de producir alguna causa para el deseo. ✍

Publicado en Estudios de psicología, Volumen 4, Hacia una clínica lacaniana del FPS. Ed. Atuel-CAP, 1998

DEL IDEAL AL SÍNTOMA, UN CAMBIO DE ORIENTACIÓN

Para la filosofía el mundo se sostiene en la conciencia cognoscente, ya sea que se piense o que se vea. En ese sentido podemos caracterizar toda la filosofía, más allá de sus diferencias, como idealista, es decir, sostenida en el ideal de una conciencia cognoscente, haciendo coincidir el ser del sujeto con la razón cognoscente. Éste es el gesto de Heidegger que denuncia a la metafísica, en la que incluye toda la filosofía desde Platón hasta él, haciendo caer el ideal de la razón en el que se sostenía.

Pero aún podemos decir que se dio un paso más: los discursos postmodernos han completado el giro lingüístico de la filosofía postmetafísica. Especialmente el pragmatismo ha terminado por desconstruir el ideal que en Heidegger se escondía en la lengua alemana como la lengua del ideal del ser, de un ser que se dice idealmente fuera del ente, fuera del saber consciente, fuera de la razón; ideal del ser purificado del ente reencontrado en la palabra fundadora, originaria.

Si el pragmatismo es la idea dominante en la época del capitalismo globalizado, podemos decir que con él ha caído el punto ideal constituido por la operación socrática. Sócrates se veía desde la inmortalidad, desde la comunidad de los sabios inmortales amantes del saber metafísico esencial, eterno. Si es posible pensar hoy en una caída de los ideales, esto es legible en la caída de la metafísica como punto ideal del sujeto sustancial, eterno, metafísico, centrado en la razón consciente.

El descentramiento heideggeriano entre el ser y la conciencia cognoscente, desconstruido por el pragmatismo, termina en los juegos de lenguaje imposibles de totalizar, sin referencia y sin Otro; pero con esta operación de inexistencia se termina destituyendo al Sujeto supuesto Saber, la transferencia, salteándose el inconsciente, el saber de la una-equivocación. Lo que caracteriza a la postmodernidad no es sólo que el Otro no existe sino que al sujeto se lo cree sin síntoma.

Podemos decir que hoy el sujeto postmetafísico sabe que su ser es de lenguaje, que está hecho con palabras y que el saber hacer con ellas es lo que le da todo su ser. Lo sabe y no obstante ello ese saber no impide que el sexo

lo sintomatice y no pueda sustraerse de él; ya sea pensado como Uno fálico, pues está, como tal, fuera del cuerpo, ya sea pensado como Otro cuerpo, pues no se acopla al Uno. Ésta es la carga de los sujetos, y esta no relación entre ellos es lo que los sintomatiza, porque sólo hay una relación sintomática entre ellos.

Por otra parte para Freud, en *Psicología de las masas...*, el Ideal es el lugar donde se colectiviza, se hace masa. Estas masas se valen del Ideal, pero el Ideal no se funda en ellas sino, al contrario, el jefe, la masa, se fundan en el Ideal. El Ideal freudiano subsiste como instancia identificatoria y narcisista en cada uno, haya o no masa; el Ideal es el principio de la masa pero no se reduce a ella. También podríamos decir que hoy esa función colectivizante que un jefe ocupa tomado por el Ideal no se cumple; sus funciones parecen más administrativas, burocráticas o de rápida rotación, lo que hace creer que nos salvamos de la dependencia y el sometimiento a los líderes y a la autoridad. Pero lo importante es que el lazo entre el Ideal como instancia psíquica y los ideales como nexos con el Otro colectivo y normativizante garante de la razón colectiva universal, parecen haberse cortado suponiendo sujetos autónomos.

Ideal y estadio del espejo

Pero, el Ideal, sobre eso debemos también a Lacan su esclarecimiento, es el fundamento de la identificación constitutiva del estadio del espejo. El gesto de correr el centro del ser de la percepción conciencia, de la razón, radicalizado por el pragmatismo, que nos hace decir que el Otro no existe, ¿es suficiente para que podamos decir que el Ideal como instancia psíquica ya no opera? ¿Es que ya no nos miramos desde ningún lado?

J.-A. Miller dice en *Los signos del goce* (página 122): «La identificación que cuenta, la que comanda, no es del orden de lo observable sino de lo deducible; es más bien de orden lógico. Así pues, se trata de captar en lo que el sujeto dice desde dónde se identifica. Veremos surgir entonces los diferentes espejismos que el sujeto muestra y comenta en el análisis. La sentencia de Lacan «Tú no me ves desde donde yo te miro» subraya, justamente, esta separación. Este *desde donde* es lo que Freud, gracias a Lacan, llamó Ideal del yo».

Estas preguntas debieran hacernos pensar nuevamente el estadio del

espejo y el sistema de identificaciones que constituyen la trama del sujeto, porque el Ideal como instancia simbólica no es totalmente consciente. Actúa, pues, sin que sepamos desde dónde actúa, por ello —nos recuerda Miller— no es del orden de lo observable sino de lo deducible. No es reducible por tanto a la percepción conciencia ni a la razón, no es igual a los ideales, a la aspiración altruista de ser mejores. Sin embargo, el lugar desde donde el Otro me mira y desde donde creo verme, desde donde puedo decir que tengo un cuerpo, es decir, donde puedo asegurarme mi pertenencia al orden de los semejantes, parece hoy en crisis. Los sujetos creen mirarse desde donde se ven; manía de la imagen. El precio de esto es un goce extraviado, sin Otro para situarlo, por la dispersión de los S_1 que dejan al cuerpo en la angustia y al sujeto en el fastidio y la pesadumbre de una comunidad uniana; sin supresión, como dice Lacan en *Radiofonía y Televisión*, página 114: «Aun si los recursos de la supresión familiar no fueran verdaderos habría que inventarlos y de ello no nos privamos. Eso es el mito, la tentativa de dar forma épica a lo que se obra de la estructura». Parece que los mitos que se construyen en la actualidad son mitos de autoengendramiento del sujeto transformado en yo ideal; se es el cuerpo que se tiene, el sujeto se nombra a partir de los objetos que posee para salir de un deseo anónimo, efecto de esta destitución del Otro.

Sabemos que la función del Ideal da el marco simbólico a la constitución del campo imaginario del yo ideal, pero para ello es necesario que el punto del Ideal no se confunda con el espejo mismo ni con lo que en él veo. El Ideal, para que opere, no debe ser degradado a lo imaginario, debe permanecer como un punto exterior al reflejo mismo de los espejos, pues en ese caso no podría saber ya si me devuelve su propia imagen y yo sería transparente o al contrario sólo refleja mi cuerpo reproducido infinitamente a la manera de los espejos paralelos borgianos.

Un mundo siniestro, claustrofóbico, es también el origen de todos los fenómenos de doble, despersonificaciones, cuerpos fragmentados, de las anorexias y bulimias, y otros síntomas modernos; se desorganiza el campo de la representación, se borra la diferencia entre imagen real e imagen virtual. El Ideal pasa a ser un mero otro, un semejante rival; el padre imaginario, degradado, un congénere sin autoridad reemplazado por los comités de ética o el derecho universal.

El Ideal es, pues, una instancia simbólica constitutiva del yo ideal, la ficción de una totalidad desde donde localizo esa mirada, desde donde me

veo o me pienso, desde fuera de mi yo ideal. «El punto del Ideal del yo es el punto en el que el sujeto se verá, según dicen, como visto por el otro —esto le permitirá sostenerse en una situación dual satisfactoria para él desde el punto de vista del amor—», ubica Lacan en el Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales...* (página 276). Es lo que permite no reducirse a un cuerpo, habitar un espacio discriminado pero también un cuerpo erotizado. El amor nace de esa dependencia al Otro, es para esa mirada que busco ser amable, para capturarla, pues no se trata sólo del espacio cartesiano del cuerpo como mecanicismo, ni como forma solamente, sino del sujeto deseante.

Ya aquí tenemos problemas pues en tanto es la mirada del ideal la que constituye mi yo ideal, cualquier semejante que para mí aparezca en el centro de esa mirada, tomará por ello el lugar de mi yo ideal, será él, entonces, mi yo ideal, el otro, un semejante, quien logra el dominio, la perfección buscada en esa mirada. Cualquier semejante en esas condiciones podrá despojarme de ese yo ideal, de mí mismo. Así pues, será: yo o él; la agresividad, la envidia, están aseguradas entre los semejantes.

El Ideal y el objeto mirada

El yo autoconsciente no es más que la ilusión de que el Otro tiene el objeto mirada, reducida en ese punto a la perspectiva donde no se localiza. Y esto es porque se trata del sujeto del deseo, se trata de un cuerpo agujereado, lo que lo hace un imaginario no sólo de imagen. El sujeto cree en el Otro como deseante, más allá de la conciencia cognoscente, y es esto lo que sostiene el poder de la hipnosis, del enamoramiento y, finalmente, del líder. El Ideal tiene entonces función de atemperar, de velar la pérdida fundamental del sujeto de la que sin embargo depende para constituirse como tal. Miller, en *Los signos del goce*, aísla la función de insignia que el Ideal toma, como valor de uno, fuera del enjambre de los S_1 , en la vertiente de amo del goce y del deseo pero también con el objeto que idealiza en tanto que es en su coalescencia con el punto donde el Otro se muestra incompleto, tachado, donde el sujeto encuentra con su narcisismo, en el principio del placer, el amor como llamado en ese Otro, al objeto que lo hace insigne, lo erige como entidad; es la hipótesis del sujeto. Sin duda, el precio de esto se paga con renegación del deseo y es en ese pago donde el goce viene a cobrarse su cuota de voracidad.

Que el sujeto esté separado de su objeto pero, y por ello mismo, que haga depender su ser de ello, es lo que da toda su fuerza al Ideal. Esta es la otra raíz del Ideal, es lo que nos demuestra Miller en *Los signos del goce*. Estas dos raíces del Ideal: el rasgo unario y el objeto. El Ideal intenta que el significante amo y el objeto hagan uno sin resto. Idealiza ese objeto como objeto sin equivalente, fuera del transitivismo de los bienes, sin proporción con los otros objetos de la realidad. El objeto es el anverso de ese sujeto, es como su revés que al mismo tiempo que lo narcisiza, hace que su imagen tenga en el mejor de los casos valor de índice, que apunte a algo más allá de ella misma, que apunte fuera de ella misma al campo del Otro con el que no se hace uno, pues él es el equivalente de su doblez, es decir, que apunte a su división de sujeto.

Pero el Ideal no divide al sujeto sino que vela esa división. Quizás a los síntomas modernos habría que pensarlos en la dimensión de la pérdida de la imagen en su valor de índice, que apunta al Otro para adquirir valor sólo por remitirse a ella misma. En las marcas de los productos como signos del valor y reconocimiento, asentadas en la posesión de los objetos-marcas, el yo se refleja y es visto desde el otro imaginario, reflejo de sí mismo.

El fantasma es simétrico al pensamiento especular, pues éste también es extenso, sostiene la realidad dando forma a la idea. Lacan, en *Los cuatro conceptos...*, página 90, dice: «Aquí es donde yo afirmo que el interés del sujeto por su propia esquizia está ligado a lo que lo determina, a saber, un objeto privilegiado surgido de alguna separación primitiva, de alguna automutilación inducida por la aproximación de lo real, que en nuestra álgebra se llama objeto *a*». La mirada en tanto el sujeto intenta acomodarse a ella se convierte en ese objeto puntiforme, ese punto de ser evanescente con el que el sujeto confunde su propio desvanecimiento. Por eso de todos los objetos en que el sujeto puede reconocer su dependencia, en el registro del deseo la mirada se especifica como inasible. A ello se debe que la mirada sea un objeto más desconocido que cualquier otro y quizá por ello el sujeto simboliza en ella de modo tan logrado su propio rasgo evanescente y puntiforme en la ilusión de la conciencia de verse verse, en la que elide la mirada. El Ideal cumple esta función de elisión, de velar esa falta. Lacan agrega que el sujeto se ve en el espacio del Otro y el punto desde donde se mira está también en ese espacio. Es por eso que toma su valor de amo consistente, dueño del deseo y del goce.

Ahora, ¿cómo el sujeto intenta capturar esa mirada evanescente en la cual ve jugarse su ser, ese objeto valioso, esa agalma, si no es por medio de artificios, de semblantes? En efecto, el amor apunta al ser en ese objeto pero sólo alcanza semblantes. Crea artificios, segrega ficciones: atrapa-miradas, «Por último, lo simbólico, al dirigirse a lo real nos demuestra la verdadera naturaleza del objeto *a*. Si antes lo calificué de semblante de ser es porque semeja darnos el soporte del ser», dice Lacan en la página 114 de *Aún*. Y es porque falta el Otro que el objeto toma el atributo de ser. Es porque el ser es de deseo que el correlato de la falta toma valor agalmático. El agalma es la idealización del objeto, como dice Lacan en el Seminario *La transferencia*, y es lo que busca todo amor.

En *El Banquete* la inclusión de Alcibíades cambia de discurso, con él se incluye el objeto maravilloso que está en el trasfondo de todo amor, él propone no hablar del amor en términos filosóficos, sino hacer el elogio de la persona que está a su lado; introduce algo de los cuerpos erógenos, es allí que surge la referencia al agalma. El agalma, el objeto maravilloso, es al mismo tiempo inasible, de él sólo tenemos sus envolturas, brillo, luz, un parpadeo, semblantes. La cotorra ama a Picasso en su traje. «El amor mismo –subrayé la vez pasada– se dirige al semblante. Y, si es cierto que el Otro sólo se alcanza juntándose con él a causa del deseo, igual se dirige al semblante de ser. Nada no es este ser. Está supuesto a ese objeto que es el *a*», agrega Lacan en la página 112 del Seminario 20. Es por ello que se hace objeto de Demanda, demanda de amor, demanda de que el amado pase a amante, que es el efecto de metáfora más difícil, dice Lacan. El amado es quien en el artificio contendría el objeto maravilloso, el que toma valor de ser para el sujeto, lo que hace que lo tomemos por un ser cuando no es más que semblante. Ésta es la raíz de lo cómico del amor –que introduce Aristófanes en *El Banquete*–, la bestia de dos espaldas soldadas; aquí el Ideal del amo que domina el deseo y el goce.

¿Pero acaso hay otro ser que no sea *parlêtre*? Que Regina exista más allá de ese parpadeo quizá sólo sea una creencia de Kierkegaard, pero en todo caso existirá allí, será para el decir amoroso de Kierkegaard.

No puede asegurarse que no sea más que un juego de semblantes el fóbico, para quien su dependencia de esa mirada, su dependencia del dispositivo narcisista del espejo, es vital para sostener su realidad y no sumergirse en la

angustia, pues cualquier mosca –como dice Lacan en el Seminario *La transferencia*– alcanza, si pasa por ese campo, para llevarnos a otro lado; cualquier desvío, cualquier vacilación de ese punto en el que el sujeto se fija basta para que se cuestione la consistencia de su realidad; para él cualquier mosca inofensiva se transforma en una «mantis religiosa».

¿Qué hace la neurosis obsesiva frente a este problema? Para tomar el sueño del sabio chino que soñaba que era una mariposa que soñaba que era un hombre, el obsesivo intenta controlar esa mirada y para que esa mirada no aletee, no lo angustie, la embalsama, la diseca, la mata.

La histérica, por el contrario, jugará a la libertad de la mariposa inalcanzable, siempre de flor en flor, aun cuando se muestre en ocasiones como una flor melancolizada, denunciando todos los semblantes por no acoger su ser perdido. De lo que no hará semblante será de esa falta, pues ella es la verdad de su ser; victimizada, será el refugio de su narcisismo.

Podemos ver también la estrategia perversa: él sabrá hacer con los semblantes, con las ilusiones, mariposones de papel; ilusionar al otro, mediante lo cual sostendrá su propia ilusión.

Podemos ser menos románticos y ver cómo esto se juega en otro animal más repulsivo, la famosa rata: podríamos caracterizar a la rata del Hombre de las Ratas, que no podía parar de contarlas para intentar dominarlas, a la rata del portero de Lacan que no erraba ninguna, a la rata del campesino que se paseaba entre los instrumentos de labranza y que encarnaba al amo muerto, etcétera; vemos cómo en ellas se perfila la función del rasgo unario y del objeto que soporta el ideal.

Si el amor es aquí efecto de esa identificación, es por lo tanto correlativo de una pérdida, de la castración; el amor suple la falta de ser del sujeto, suple la falta de la relación con el Otro sexo, pérdida de un ser que supone pleno. El amor suple esa plenitud del ser imposible en la experiencia de la búsqueda en el Otro, del Otro que, como la mirada, se le escapa. Aun en el punto en el que la metáfora se cumple, al Otro, como Otro sexo, se lo falla. Si bien esa plenitud de ser que el sujeto busca alcanzar en el amor no alcanza más que semblantes, no deja de lograr alguna satisfacción, satisfacción de las palabras de amor. Palabras que nombren el agalma que uno quisiera ser para el Otro, palabras que suplan esa falta de ser, la falta de la relación sexual.

Que esa Demanda esté dirigida al padre como Ideal es lo que la hace al mismo tiempo sin fin, de donde el Ideal deja al sujeto pendiente de ese Otro,

que no responde por el problema que surge por la infinitización de la demanda. Pendiente de ese Otro para lo mejor pero también para lo peor, pues abre la dimensión del sacrificio como forma de exigencia de inscripción del goce insensato de la pulsión de muerte llamada superyó.

De la insignia

Para salir de estos impasses del amor Lacan opera una separación entre el Ideal y el objeto. Esa desidealización del objeto reduce el amor idealizante por el padre a lo que lo sostenía: el rasgo unario, la marca del corte de la inclusión del sujeto en la cuenta, en la serie de los semejantes. Miller dice: es la huella que queda cuando todo se ha perdido, cuando perdemos la pérdida. «La mirada del Otro debemos concebirla como interiorizándose por un signo. Es suficiente un rasgo unario. No es necesario todo un campo de organización, una introyección masiva. Este punto I del rasgo único, un signo de asentimiento puede operar», dice Lacan en el Seminario *La transferencia*.

El padre, aquí en su función de Rasgo Unario, permite la identificación a lo simbólico del Otro real, una de las patas necesarias del trípode identificatorio que dan consistencia al sujeto; es lo que queda de esa separación del objeto y el Ideal. El sujeto se ubica con el rasgo unario: «Éste, de entrada, se señala como un tatuaje, el primero de los significantes. Cuando este signifiante, este uno, queda instituido, la cuenta es *un* uno. El sujeto tiene que situarse como tal no a nivel del uno sino del *un* uno, a nivel de la cuenta. Ya en esto ambos unos se distinguen», ubica Lacan en la página 147 de *Los cuatro conceptos...*

Así, pues, al final del análisis la insignia que antes era sostenida por el llamado al Ideal, al padre simbólico, queda reducida a este punto del rasgo unario, al uno de la marca que no es ya el Uno metafísico, pleno de ser y de saber. Queda por saber qué se hace con el síntoma. Es el arco que Miller nos hace recorrer en *Los signos del goce*: del Ideal como insignia que hace un amo del Otro, al síntoma como insignia del Significante del Otro tachado. En este punto es donde podemos encontrar la torsión, el cambio de orientación que va del Ideal al síntoma, del universal fálico al uno por uno. Habrá que sacar las consecuencias de este cambio de orientación de la insignia. ✍

Intervención en las VII Jornadas Anuales de la EOL "El peso de los ideales", 1998. Publicado por Orientación Lacaniana, EOL-Paidós, 1999

SOBRE LA TEORÍA DEL PSICOANÁLISIS

Una de las cuestiones que preocuparon a Freud desde los inicios fue la de determinar el estatuto del inconsciente; cuestión que aparece anudada a una interrogación sobre su ética.

En *La interpretación de los sueños*, primer capítulo, hay un apartado, el F, que nos introduce al tema: *Los sentimientos éticos en los sueños*. Este primer capítulo tiene como título general: *La bibliografía científica sobre los problemas del sueño*. En él Freud plantea lo que sobre el tema se ha dicho hasta el momento. El apartado F comienza con una serie de citas sobre lo que distintos autores han escrito sobre el contenido ético de los sueños. Una de estas citas es de Scholz: «El emperador romano que hizo ejecutar a uno de sus súbditos porque éste había soñado que cortaba la cabeza del soberano no andaba en verdad tan mal encaminado cuando justificó su acto diciendo que quien tal sueña, también despierto ha de alimentar parecidas ideas». Freud agrega que la Santa Inquisición sostenía que si alguien formula una herejía en sueños los inquisidores deben, por ese motivo, investigar su conducta en la vida, pues mientras dormimos puede regresar lo que nos ha ocupado durante el día.

Hay un primer argumento de Freud que cuestiona esto: él, a diferencia del emperador romano y de la Santa Inquisición, no piensa que el contenido manifiesto del sueño sea lo real del sueño. Este criterio es válido tanto para los sueños de contenido manifiestamente perverso como para los que presentan un relato moralmente aceptable. La discusión de los autores que cita Freud gira alrededor de la pregunta sobre si un hombre virtuoso puede tener sueños inmorales: pero ninguno de ellos pone en cuestión lo que Freud se pregunta: ¿A qué considerar lo real de los sueños? Pese a ello tanto el emperador romano que así procedía, como la Santa Inquisición, no dudaban en darle a los sueños realidad y responsabilizaban al hombre por ellos.

Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto, como recordarán, son tres trabajos de azarosa suerte; en uno de ellos llamado *La responsabilidad moral por el contenido de los sueños* Freud retoma lo que había planteado en el apartado F y en la última parte del último capítulo de *La interpretación de los sueños*. En realidad los tres tra-

bajos plantean el problema ético ya que tocan los puntos límites, y precisamente el más rechazado de los tres es *El significado ocultista del sueño*. Lo que Freud se pregunta con el tema de la telepatía es la relación entre el destino del hombre y el deseo del Otro. Por otra parte da un luminoso ejemplo de lo que significa la realización del deseo. Los límites de la interpretabilidad de los sueños, a su vez, apuntan a dar cuenta precisamente que el deseo es su interpretación, y que los límites de ésta son lo que la hacen posible, como se despliega en los trabajos de los *Cuadernos Sigmund Freud n° 7*.

En *La responsabilidad moral por el contenido de los sueños* nos aclara que la pregunta ética es pertinente en tanto frente a los sueños, como frente a cualquier formación del inconsciente, no podemos más que ser responsables, de la misma manera que no se puede alegar ignorancia frente a la ley. Lo que él nos muestra es que el hombre sufre de «narcisismo ético»: la neurosis obsesiva lo dice.

El hombre es siempre culpable, vive en la culpa y lo paradójico es que su culpa se incrementa con su virtud. No puede dejar de ser responsable, está enfermo de responsabilidad. Esto pues no es algo que esté en los ideales del analista, es el hombre quien desde siempre se siente responsable por sus deseos: les da realidad.

Sabemos que matar a Dios no nos libera de ello: antes bien, todo se refuerza con la muerte de Dios-Padre; en Freud, pues, no se trata de desculpabilizar; el hombre de las ratas nos muestra claramente su ineficacia.

Freud no nos quita responsabilidad frente a lo que soñamos: «y si para defenderme digo que lo desconocido, inconsciente, reprimido que hay en mí no es mi yo, no me sitúo en el terreno del psicoanálisis, no he aceptado sus conclusiones». Pero este planteo sólo es posible si, como Freud lo hace, el inconsciente tiene alguna realidad: «Yo no sé si a los deseos inconscientes hay que reconocerles realidad; a todos los pensamientos intermedios y de transición, desde luego, hay que negársela. Y si ya estamos frente a los deseos inconscientes en su expresión última y más verdadera, es preciso aclarar que la realidad psíquica es una forma particular de existencia que no debe confundirse con la realidad material». Que lo psíquico tenga realidad no lleva a Freud a confundirla con la realidad material: lo que Freud llama las Obras y las Intenciones de los hombres. Es sobre éstas, nos dice, que cae nuestra sentencia. Aquí hay una cita de Platón que nos recuerda que los hombres virtuosos se contentan con desear lo que los malvados realizan. Nuevamente Freud se diferencia de la Santa Inquisición.

En ese sentido la censura tiene con el deseo la misma relación que el emperador romano; la censura trata al deseo como efectividad: pero, como los moralistas, tiene muchas astucias; en el «sueño que sueño» la censura opta por la salida opuesta: esto no es real, no tiene ningún valor, no es digno de tenerse en cuenta. Preserva su «narcisismo ético».

Así, Freud, se coloca del lado de lo real del sueño por lo que nos responsabiliza, pero al mismo tiempo no se coloca del lado de lo material efectuado por lo que no nos censura; no se pone del lado del Zar y de Dios.

Para Freud el deseo tiene realidad no-realizada ya que su existencia es metonímica; de allí que Lacan nos diga que su estatuto es ético; no hay otro goce, lo que quiere decir que el goce siempre es del Otro. Sin embargo Freud demuestra que el sueño es la realización de un deseo. ¿Cómo entender esto? Hay varias puntas en la madeja. Una de ellas es que el sueño en tanto realidad es acto, por lo tanto algo realizado; pero en tanto metonimia algo que se realiza en tanto que algo no se realiza; acto, pues, pero fallido. Es lo no realizado en lo realizado del deseo lo que le permite a Freud una ética que tenga el deseo como su ley.

El bien entonces no es posible pero el mal tampoco, ya que hay mal sólo porque el bien del hombre implica la destrucción del semejante. La ética que Freud nos propone está precisamente fundada sobre esta imposibilidad, sobre el reconocimiento de esta imposibilidad. En tanto el supremo bien no existe, el hombre no tiene adónde ir, pero precisamente lo que dice Freud es que sin embargo no está a la deriva.

Lo real como su imposible lo determina porque no está escrito; porque no cesa de haber lo que no se escribe; esto es, el texto original se perdió para siempre, el deseo es la interpretación no-realizada de lo imposible y su realización es siempre contingentemente siniestra. No hay nada de final feliz en esto. Determinado por un origen que ignora su destino, éste, pues, es siempre incestuoso, y la tragedia lo dice: Edípico. Llegados a este punto lo que nos hace notar Freud es que la ética no es una cuestión de los ideales del analista; esta cuestión se le impone porque es real en el sentido de que está siempre allí perdida, es imposible de eludir y traicionarla es tropezar con ella en todo momento. Frente a ella sólo podemos dejarla hablar para que al perdersen para el bien supremo, la promesa de la inmortalidad del goce, nos hagamos cargo de nuestra contingencia: lo que cesa de no escribirse. ✍

Publicado en el Suplemento de las Notas. Escuela Freudiana de Buenos Aires: La interpretación de los sueños, 1980.

MELANIE KLEIN: UN INTENTO DE PRIVAR A LA MADRE

León Grinberg en la presentación de las *Obras Completas* de Melanie Klein en castellano, señala que sus conceptos difieren de la teoría psicoanalítica tradicional en la cronología del desarrollo y en la representación del mundo interno; así mismo le acredita el descubrimiento del Edipo temprano y la formación precoz del superyó. Curiosa enumeración para caracterizar a quien fue inspiración del psicoanálisis en la Argentina a partir de la década del 50; ¿tendrá esta precocidad cronológica, que parece ser todo lo que Grinberg lee, algo que ver con el lugar de la agresividad en el discurso de los llamados kleinianos argentinos? Lo cierto es que Klein representa para la teoría psicoanalítica, y no sólo en Argentina, más de lo que esta somera enumeración indica.

Difícil no asociar a Melanie Klein con el psicoanálisis de niños y en polémica con Anna Freud. En un mismo año aparecen *Psicoanálisis de niños e Introducción a la técnica del análisis de niños*. Las diferencias, si bien parecen centradas en la idea de lo que es un niño, ponen en juego diferentes maneras de articular la teoría y la práctica analítica.

En la década del 40 la polémica en apariencia se atenuó, al reconocer Anna Freud una aproximación de sus puntos de vista a los de Klein, así lo declaró aquélla en la tercera edición de su libro aparecido en 1946: fue esta edición la que se tradujo por primera vez al castellano, siguiéndola Klein dos años después. Pero ¿hasta dónde podemos decir que no es actual aquella polémica? Repasemos algunos de sus puntos.

Sabemos que Klein sostiene que el niño no es, desde el punto de vista inconsciente, fundamentalmente distinto del adulto, y en tanto tal, capaz de análisis; con lo cual pone en cuestión lo que puede ser, para el psicoanálisis, un niño; pero borrada la diferencia: ¿qué es entonces también un adulto? Sin duda para el psicoanálisis se trata del sujeto antes que de un niño o un adulto.

Para Anna Freud por el contrario un niño es un ser inconstituido, prolongación de los padres, inacabado, un adulto imperfecto; incapaz de asociar, incapaz de transferencia.

Pero, ¿podemos leer alguna verdad en este niño inacabado de Anna

Freud? ¿Acaso el eco del síntoma de la madre sujeto al discurso parental? ¿Pero entonces niño o débil mental?

Para Anna Freud el niño, ligado libidinalmente a los objetos originarios, viviendo su Edipo, es incapaz de transferencia ya que para que ésta se produzca, nos dice, debe haber perdido los objetos primarios e internalizado la instancia normativa: el superyó; pero además su inmadurez yoica le impide un dominio del lenguaje que le permita hablar.

M. Klein replica en el tomo 2 de las *Obras Completas*, página 148: «el análisis de niños muy pequeños me ha demostrado que incluso un niño de tres años ha dejado atrás la parte más importante del Complejo de Edipo, por consiguiente está ya muy alejado por la represión y los sentimientos de culpa de los objetos que originariamente deseaba: sus relaciones con ellos sufrieron distorsiones y transformaciones por lo que los objetos actuales son imagos de los objetos originarios.» Pero aún, para Klein, no es que los chicos no hablan porque no aprendieron las palabras, sino porque actúan resistencias; la interrupción de las asociaciones verbales están determinadas por la represión y la resistencia; los juegos, en tanto deformaciones y sustituciones de lo que la resistencia impide decir permiten eludir las; jugar es pues seguir hablando.

Lo que está claro para ella es que los síntomas, las inhibiciones están vinculados al lenguaje y con éste al Complejo de Edipo; dice: «por eso yo no considero terminado ningún análisis de niños ni siquiera de muy pequeños a menos que logre finalmente expresarse con palabras y así vincularse con la realidad».

Si las dos pueden sostener puntos de vista tan diferentes es sin duda porque los «objetos originarios» a los que en apariencia las dos se refieren no son los mismos. En Anna Freud los padres son padres de la realidad: en M. Klein la relación es con otra cosa, imagos antes que objetos: simbólicos antes que imaginarios.

Hay aún otra cuestión en la polémica que merece destacarse. La idea de Anna Freud, consecuente con la de un Edipo natural y objetos, es que el superyó, como su heredero normativizante, no puede existir hasta su superación; no hay, dice Anna Freud, interiorización de las figuras parentales en tanto éstas son aún objetos reales externos y desde allí ejercen su autoridad represora. Cualquier análisis aflojaría su autoridad y traería aparejada una irrupción instintual sin freno. La autoridad represora de los padres vendría a imponerse a los deseos que, gracias a ella, no se realizan.

La posición de M. Klein es totalmente otra; con ella coincide Freud; en *El malestar en la cultura* dice, la crueldad represora del superyó no es la internalización de la figura represora de los padres reales, no se trata de reflejos interiores del mundo real; al contrario: la cuestión no es cómo fuimos tratados sino cómo fantaseamos tratar nosotros a los objetos; la relación de la fantasía es antes con la pulsión de muerte que con el mundo de la realidad. Es de esta diferencia de donde parte una relación con el deseo que en Anna Freud concluye reprimiendo y por tanto reforzando el superyó y en M. Klein sublimando y suavizando el superyó.

Esta somera diferencia nos permite darnos cuenta que aún cuando las dos se refieren al complejo de Edipo, objetos originarios, superyó, fantasías, sus ideas son muy diferentes. El complejo de Edipo en Anna Freud no sólo es cronológicamente posterior al de Klein, se trata de otra cosa. La relación de éste con el lenguaje es incierto en la primera o en todo caso es meramente exterior; en la segunda su relación es estructurante da cuenta de los síntomas.

Pero aún, el Edipo temprano, estructurante para el sujeto: ¿es temprano en relación con qué? ¿Edipo antes que el Edipo? ¿No será la verdad kleiniana de lo que Freud teoriza como lo *a posteriori*? ¿Intento kleiniano de perder el origen para representarse lo originario?

Sin embargo hay una diferencia notable con Freud y no está en lo temprano del Edipo, en un Edipo anterior al Edipo, sino que en éste la referencia es fálica. En Klein sin ser genital no es fálica, es un Edipo oral; las fantasías vaginales de las niñas en tanto inscriptas en la oralidad pierden su carácter genital; la genitalidad temprana para Klein es incluso sintomática; pero lo fundamental es que Klein también es tributaria de una lectura de Freud donde falo es igual al pene. Ahora si, por el contrario, para Freud el falo no es el pene: ¿qué es el falo? Pero, y ésta es toda la cuestión, contestar esta pregunta pone en juego toda la teoría de la simbolización.

En 1930 Klein resume lo que ha trabajado hasta ese momento respecto a la idea de simbolización en *La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del niño*; allí dice que la relación de objeto es impulsada por la pulsión de muerte, pero los objetos están ligados simbólicamente. En los casos en los que la formación de símbolos se detiene el niño se aísla y le es imposible elaborar lo persecutorio de la situación: por ejemplo, en el caso Dick, éste se identificó al pene; alienado en esa identificación él es un objeto entre los objetos; Safouan aclara que en verdad, es en tanto la ecuación falla,

es decir que hay un resto en la captura identificatoria, algo queda fuera de esa identificación, que es posible el pasaje de un objeto a otro; en efecto, en Klein es la pulsión de muerte la que impide la completud placentera con el objeto. Para M. Klein el pecho no es un objeto real de satisfacción, es mas bien como decía un paciente, la quinta pata del gato; y en tanto no es un objeto que cualquier objeto puede ser su representante inagotable. El resto en Klein hay que leerlo en la pulsión de muerte, ese más allá que en tanto más-allá del placer del objeto, instaura una dimensión de repetición, dimensión fundamental en Freud para poder pensar el objeto *a*.

La relación de objeto está pues mediatizada por esa condición de simbolización e impulsada por la pulsión de muerte como lo inasimilable; es decir Klein necesita postular la pérdida del objeto para poder constituir su teoría de la simbolización, pero es precisamente en su fracaso donde la teoriza: es a partir de la fetichización de los objetos como defensa contra las ansiedades persecutorias de donde parte su teoría de la simbolización.

Pensado desde la falla de la simbolización el objeto no falta, proyectado antes que caído, sólo puede ser objeto malo; sin embargo toda la teoría kleiniana está para dar cuenta de esta aporía, para permitir la salida de la antinomia objeto bueno-objeto malo; dice Klein: «existen razones para suponer que tan pronto el bebe desplaza su interés hacia otros objetos distintos del pecho materno empieza un proceso fundamental para el incremento de las sublimaciones y relaciones del objeto». El desplazamiento está condicionado a la formación de símbolos, cuando esto falla estamos en el síntoma. La detención en el proceso de simbolización es producido por la identificación del sujeto al objeto de satisfacción. Todos los análisis se centran en la elaboración de estas identificaciones, para permitir la pérdida de este objeto. En *El complejo de Edipo a la luz de las ansiedades tempranas* de 1945 dice: «Richard quería a su madre como bebé, no toleraba separarse de ella ni dejar de verla; lo que no podía soportar era una representación de la escena primaria de la que se sentía excluido y a la que se dirigían sus celos, envidia y rabia». Él no toleraba esa representación por que lo desalojaba del lugar preferencial con la madre, pero su no tolerancia lo fijaba eternamente a ella; inconscientemente, dice Klein, la ecuación niño-pene era muy fuerte. El falo de la madre podríamos decir, pero el falo aquí funciona representando al objeto; como signo, no como significante. Decíamos antes que la evidencia de que el objeto no falta es el objeto malo, representado aquí por la escena primaria; digámoslo así: el objeto malo es la evidencia de que la proyección

no constituye al objeto como perdido; es de esa falla de la simbolización que retorna, la hipocondría y la paranoia lo evidencian, traumáticamente al sujeto desde lo real. La función de corte ha fallado: mirada-ojo siniestra que nos arrastra a la angustia. El objeto malo no es el objeto *a* ya que éste no es anterior a la castración, es su efecto, se produce como efecto de un corte.

Si hay algo claro en Klein es que no se trata de una teoría del conocimiento; su caracterización de la pulsión de muerte, de las fantasías y de los objetos parciales las hace transpersonales y transobjetivas. Es en este lugar donde hay que entender lo descentrado del sujeto kleiniano en relación al yo y a los objetos: imaginarización de lo simbólico; de no ser así no se entendería su desvinculación con las teorías del yo, las psicoterapias y la reeducación pedagógica.

Partiendo del objeto primario su teoría tiende a constituirlo como perdido; por ello su posición depresiva es normativizante. En *La vida emocional del bebé* (Obras Completas, tomo 3, página 189) dice: «Este objeto primario que el bebé debe abandonar para comenzar un proceso de simbolización y sublimación es tanto el objeto externo como el pecho bueno internalizado». La internalización del objeto bueno no es para ella el término de la relación y a diferencia de todas las teorías del yo la relación de objeto no funda nada, es por el contrario las fantasías las que fundan las relaciones de objeto. La paradoja es: cómo partiendo del objeto se puede articular su falta sin caer en una ontología al menos negativa. En Freud se parte de la falta, en tanto el falo representa al sujeto no al objeto, aún cuando tratándose de un asunto de héroes y no de dioses por poco que uno se imagine, él siempre estará allí. En Klein es lo parcial del objeto y lo excesivo del fantasma lo que permite salir de la trampa de la relación yo-objeto.

Willy Baranger en el libro *Posición y objeto en la obra de Melanie Klein* capítulo X se pregunta por el concepto metapsicológico del objeto, su intento es superar la antinomia idealismo-empirismo; dice «Klein considera el contacto perceptivo con los objetos reales como un momento imprescindible de la constitución del objeto interno. De lo contrario caería en una concepción idealista casi neo-platónica del mundo interno. Tampoco aceptaría una perspectiva empirista: si bien los objetos internos son retratos de los objetos externos su proceso de constitución los moldea como retratos fantásticamente distorsionados»; y concluye: «lo menos que se puede concluir de ellos es la naturaleza híbrida del objeto interno». Sin embargo la necesidad de des-idealizar a Klein, su preocupación por una teoría del conocimiento, lo

hace apresurarse y perder de esa manera la posibilidad de entender qué es lo que está en juego. Fascinado por la palabra objeto, preso él también de un objeto que no es objeto, tributario de una teoría donde se cree poder diferenciar objeto de significante, cree hablar de aquél cuando habla de éste para terminar confundido todo: no siempre se puede ser materialista cuando se quiere ser materialista.

En efecto, es sólo a partir de lo imaginario del objeto, de lo parcial del objeto como éste puede ser pensado como otra cosa. Es la negativa de Klein de considerar al objeto como objeto de necesidad lo que le permite imaginar la ecuación simbólica. Es en tanto la introyección, es decir la identificación es a un significante y no a un objeto que puede ser superada la aporía que encuentra Baranger; introyección no es incorporación; si el objeto kleiniano es un híbrido no lo es tanto porque sea una mezcla de percepción y fantasía. Lo es porque está en el límite de lo imaginario y lo simbólico, como si funcionara solamente la conjunción en la fórmula que Lacan nos da del fantasma.

Pero la historia del psicoanálisis hizo necesario el pasaje por las formas imaginarias para, en un retorno a Freud, pensar con Lacan el lugar del falo simbólico y así pensar el objeto en otro lugar como despojo. Por ello Lacan vincula el Sujeto al a con una marca de conjunción-disyunción y de mayor-menor articulando lo que allí había quedado inconcluso.

Restan pues no relaciones de objeto, sino relaciones de significancia. En Melanie Klein esta lectura del sujeto es hecha en sus fantasías y en último análisis en la fantasía de la escena primaria: a ésta remiten finalmente todos los análisis kleinianos. Pero ésta es la cuestión: en la escena primaria kleiniana el padre no priva a la madre, es por el contrario siempre el padre el privado del pene por la madre, esto desde las primeras representaciones ya que el cuerpo de la madre encierra el pene paterno. Es de este fantasma que imaginariza el momento de la privación materna, donde ésta aparece como teniéndolo; de allí arrancan todas las fantasías agresivas, la rivalidad del sujeto entonces se establece con el falo, la respuesta fantaseada, anticipación del sujeto a la pregunta por el deseo del Otro, toma la forma de una rivalidad fálica. Saber paranoico que reduplica el desconocimiento e impide al sujeto que haga de su privación metáfora de su propia falta, dejándole solamente la salida de las identificaciones imaginarias.

Para el psicoanálisis se trata de no duplicar en la teoría la falla que hace al síntoma edípico que vive el sujeto, sino dar cuenta de él. La pregunta

es pues ¿cómo se puede operar con esta imaginarización teórica? Nos contestan: con el recurso de mostrar al sujeto sus fantasías agresivas e indicarlas como irreales, como engañosas, denunciar sus identificaciones de objeto para deshacerlas; deprimir al sujeto deshaciendo sus certezas imaginarias; este es el objetivo kleiniano.

Pero la desidealización y la sublimación, su colorario: ¿alcanza al sujeto en lo más vivo de él? ¿En la incógnita del deseo? Pues en el destino del deseo es donde se juega la interrogación analítica. Los analistas también tenemos pasión por lo real porque no somos religiosos. Pero sabemos que no nos es dado, hay que reducirlo con letras y eso es lo que opera la castración. ✍

Publicado en "Actas de la reunión sobre la enseñanza de Lacan y el psicoanálisis en América latina", Escansión analítica I, 1980.

SEXUACIÓN Y PERVERSIÓN

El título de la charla es "Sexuación y Perversión". Charla es una manera de decir porque no va a ser una charla, más bien algunas cosas sueltas. Problemas que he encontrado en los textos. Me parece interesante comenzar por dejar aclarada una situación. Leo una de las contestaciones que Lacan hace en *Televisión* a una pregunta de Miller. La pregunta es: "¿No es reconocer solamente que no hay nada que esperar del psicoanálisis en lo que respecta a aprender a hacer el amor? Se comprende de ahí que las esperanzas se vuelquen sobre la sexología".

Lacan responde: "Como hace un momento lo manifesté, es más bien de la sexología de la cual no hay que esperar nada. No se puede por la observación de lo que cae bajo nuestros sentidos, es decir la perversión, construir nada nuevo en el amor".

La pregunta es interesante; la respuesta de Lacan sigue, no queda ahí, pero quería marcar esta primera cuestión: la diferencia que hace Lacan entre hacer el amor y la perversión, porque la pregunta de Miller es: al no reconocer el psicoanálisis que no puede responder a cuestiones respecto de hacer el amor, esta no-respuesta del psicoanálisis a hacer el amor, a aprender a hacer el amor, ¿no lleva a la gente a aprender cómo hacer el amor en la sexología, por ejemplo? Él dice: No, en la sexología, es decir, en la perversión, es casualmente donde no se va a encontrar nada nuevo respecto a cómo se hace el amor.

Creo que entonces convendría al principio no subsumir la cuestión de hacer el amor con algo del orden del hacer perverso. Parece que no sería lo mismo. En *Encore* hay una frase también donde Lacan dice que no hay que confundir el acto de amor con hacer el amor. El acto de amor dice que es la perversión polimorfa del macho; en cambio hacer el amor se trata de una cuestión de poesía. En donde nuevamente se trata de una diferencia respecto del saber con relación a lo que podríamos así decir "las relaciones sexuales" y el hacer el amor.

Si hacer el amor es otra cosa y además él dice que no es de las perversiones de donde podremos aprender algo con relación al amor, es porque efectivamente el hacer el amor tiene que ver con, él dice poéticamente, la

poesía, pero esto tiene que ver con que se hace el amor con palabras. Hacer el amor en este sentido, como dice aquí, escapa a la observación que cae bajo nuestros sentidos. No se puede por la observación de lo que cae bajo nuestros sentidos, es decir la perversión, construir nada nuevo en el amor.

Por otra parte, Colette Soler en una de las charlas que aparecen en *Finales de Análisis*, en la página 36, el segundo día de conferencia, dice: "Hay que decir que si el Otro no existe, la Cosa existe; y eso conduce a Lacan a poder decir que el goce considerado perverso está perfectamente permitido. ¿Qué quiere decir permitido? No hay que tomarlo en el sentido de permiso. Quiere decir que no es imposible. El goce de la relación sexual no está permitido porque es imposible debido a la falta de La mujer que haría posible inscribir la relación sexual. El goce perverso no es imposible a condición, para cada uno, de hacerse una conducta, como dice Lacan. Eso quiere decir que el análisis lacaniano no prescribe nada en lo concerniente a la relación sexual. No prescribe por supuesto la genitalidad. ¿Por qué? No porque no se la encuentre. El logro genital también existe. Pero no puede prescribirse porque depende justamente del encuentro. En cuanto al goce perverso ¿en nombre de qué se lo prohibiría dado que falta un Otro que plantearía su imposibilidad. Entonces sobre ese punto uno puede decir que no hay ninguna prescripción lacaniana".

Ubicada esta cuestión de diferenciar la perversión de hacer el amor y dicho esto en relación a que Lacan no plantea, con relación a la perversión, anatema, podemos seguir. No lo prescribe pero tampoco lo proscribire.

No planteo la cuestión de si la sexualidad supone de hecho una relación perversa. En principio habría que ver si se puede diferenciar algo del orden de la sexuación de la sexualidad. Porque podría ser que hubiera la posibilidad de hacer alguna diferencia. Quiero decir que la sexuación, podríamos decir, tiene fórmulas. En *Encore* están las cuatro formulitas de la sexuación. ¿Qué inscriben estas fórmulas? ¿Inscriben el sexo o escriben la sexualidad?

Estas fórmulas que son de la sexuación del sujeto, dicen algo respecto del sexo, y como dicen algo respecto del sexo, producen un efecto de sentido y este sentido es la sexualidad, dicen que no hay relación sexual.

Hay un sentido que es sexual, esto está claro en Freud, y podemos decir que allí donde no está el sexo hay un sentido sexual. Pero no es simplemente que allí donde no está el sexo hay un sentido sexual, sino que ahí donde no está el sexo hay un sentido sexual porque hay fórmula de la sexuación.

Entonces cuando hablamos de relación sexual, que hay, que no hay, toda esa cuestión de sexualidad, estamos hablando de algo que surge, que es posible hablar de ello, en tanto lo sexual ha quedado inscripto en las fórmulas de la sexuación como fálico. Incluso es posible hablar de perversión porque hay fórmulas de la sexuación.

Entonces la sexualidad es el efecto de sentido del encuentro o del desencuentro de lo real del sexo con el significante. Pero aún se podría decir que el goce es el efecto de este encuentro. Que sólo en verdad podríamos hablar de goce en tanto hay algo de lo real marcado, tomado o excluido del significante. El goce de la vida, en todo caso, para el ser hablante, es nada más que un supuesto.

Siguiendo esta línea hay más cosas; en *Encore*, en el primer capítulo, Lacan plantea una frase que puede ser que tenga valor no quizá de axioma, sino de hipótesis y que dice que el goce del cuerpo del Otro no es signo de amor. El sexo del Otro no le dice nada al hombre, no hace signo para él. El nombre del Seminario es *Aún* precisamente porque el goce del cuerpo del Otro no es signo de amor, y el "aún" es todavía algo a lo cual el goce del Otro no da respuesta, que es a esta cuestión del amor y a esta otra de hacer el amor. Me parece que esta referencia al goce del cuerpo del Otro, que no hace signo de amor, también acentúa que no se puede pensar el hacer el amor en relación con la perversión.

En tanto en la perversión lo que se trata de poner en juego es el goce del Otro como cuerpo, y el goce del cuerpo del Otro no hace signo de amor y aún cuando haya goce del cuerpo del Otro, aún se pide algo más en el amor.

Podríamos decir que entonces las fórmulas de la sexuación vienen a ocupar en Lacan el lugar de cifrar, de cifra, de razón del sexo. Entonces ¿son esas fórmulas de la sexuación las que van en lugar del mito edípico freudiano? Si el mito freudiano viene a dar una razón simbólica a lo traumático del sexo, viene a funcionar como una inscripción simbólica de lo sexual. Porque además el mito edípico por complejo que lo pensemos, me refiero no solamente a Edipo propiamente dicho sino también *Tótem y tabú*, a *Moisés y el monoteísmo*, al conjunto de lugares que en Freud van a tratar de inscribir simbólicamente, es decir, hacer lugar para la inscripción de un sujeto con relación a lo que excede lo simbólico a lo sexual como real.

En efecto, la inscripción de ese sexual que es real en términos de subjetivación, estaría dada en Freud por todas las construcciones míticas centradas en el complejo de Edipo, incluido en él la producción de ese resto

que es el objeto *a*. El objeto *a* también forma parte del aparato edípico, o de las fórmulas de la sexuación que intenta dar sistema a lo sexual como exceso de la estructura, pero que es sólo exceso como resto de esas fórmulas.

El objeto *a* es entonces también un «efecto» (entre comillas en principio) del apresamiento de lo real del sexo por el significante. Y ahora volvemos sobre la cuestión ésta de si es efecto o es causa. En principio me parece que sería cuestión de pensar si el objeto *a* surge también como producido por la captura de lo viviente en la red del significante, es decir si se puede hablar del objeto *a* como algo que no es producido por ese encuentro de lo viviente con el significante, o sea, de ese encuentro de lo viviente con su sexuación. Efecto no es igual a producido.

Esto no es lo mismo que decir entonces que el falo que es la razón de esa articulación, la ley de esa articulación del sexo al significante, esto no es lo mismo que el objeto *a*. Que no sean lo mismo no quiere decir que no procedan ambos del orden simbólico. Desde luego que no es lo mismo decir, como dice Lacan, que el falo es la razón del deseo, a decir que el objeto es la causa del deseo. Razón y causa obviamente no son lo mismo; uno tiene que ver con la ley, el otro con lo que es producido por la ley. Pero esta diferencia entre ley y causa no nos puede llevar inmediatamente a suponer entonces que el objeto *a* no es también si se quiere en términos lacanianos, producto de la sexuación, o aproximando la inscripción de la sexuación a los mitos freudianos, que no es efecto del complejo de Edipo, que no es producido por el complejo.

Entonces por un lado está la ley que es la ley del significante, que lo que establece en definitiva son las fórmulas de la sexuación, que son una ley, la instalación de una ley para ordenar el goce; este atrapamiento que hay del goce en el significante.

Pero además aquí se plantean una serie de cuestiones, y es que esta ley no alcanza para dar cuenta de todo lo atinente al goce. No agota, no civiliza todo el goce. Queda un exceso, algo que no responde a esa ley fálica, a esa ley de la sexuación, que no se realiza en esa ley, que entonces queda como causa. Causa es lo que no responde a la ley, lo que no puede ser ordenado por la ley; ordenado en dos sentidos, de orden y de ordenar, de ordenarlo.

En el trayecto de ese más de goce, al goce que lo fálico puede tomar, es donde aparece el objeto *a*. Es la cuestión del fantasma; el fantasma aparece como aquel dispositivo que intenta tomar algo de ese más de goce, de ese exceso al orden, a la ley fálica.

¿Cómo es que el fantasma toma estos restos del cuerpo que han sido producidos en tanto el cuerpo ha sido tomado por el significante? ¿Cómo es posible operar, con algo que llamamos la causa? ¿Cómo es posible que algo que queda fuera de la ley, por así decirlo, se torne operativo en el análisis o se torne operativo para el sujeto, si se quiere?

A esto es a lo que se aboca la perversión, a la posibilidad de hacer de esa causa valor de goce, objeto operativo. Pero aquí hay una serie de cuestiones y es que en tanto se hace de ese objeto causa, objeto apelable, dice Lacan en el Seminario *El deseo y su interpretación*, es cuando se plantea la diferencia que hay entre la perversión y la neurosis. Dice: en la perversión el objeto es apelable, se puede apelar a él en la perversión. ¿Por qué? En principio porque se le da sustancia, se le da sustancia corporal. ¿Esto qué quiere decir? En primer lugar que si dice sustancia corporal, algo del orden de lo imaginario está en juego. Se imaginaria la causa.

Pero hay algo más. Lacan en *Encore* define el principio del placer como la coalescencia entre el significante del Otro tachado y el objeto *a*. Incluso dice que la psicología es la no-escisión entre el objeto y el significante del Otro tachado, ¿pero qué pasa entonces en el fantasma? Recuerden un comentario que se hizo famoso respecto a Lacan a partir de Miller: el fantasma es la maquinaria por la cual el goce se transforma en placer.

El concepto de fantasma es el intento de recuperación de esta causa dándole una sustancia imaginaria corporal y por lo tanto haciéndolo servir al principio del placer. Esto lleva a otra consecuencia que es que el objeto en ese lugar obtura la falta del Otro. Por eso es que Lacan dice en el Seminario *De un Otro al otro*, pero en muchos lugares más, en la clase del 26-3-69, el perverso es aquél que se consagra a obturar el agujero en el Otro y que hasta cierto punto está del lado de que el Otro existe. Él es un defensor de la fe, un cruzado. Él consagra su vida con una fe de cruzado a restaurar en el Otro ese goce perdido. Es decir, cuando hablamos del goce perverso, el goce masoquista, el goce sádico, por ejemplo, se plantea una cuestión interesante porque ahí aparece el principio de placer, el placer como un límite de goce, que en efecto lo es, pero suponemos que el perverso está del lado del goce, en contra del placer. Por ejemplo: la lectura que uno hace, de Sade, es la famosa cuestión de la apatía, la renuncia al placer. Es como si hubiera un apartamiento de todo lo placentero, de todo lo que tenga relación con el objeto, para acceder a una relación con el objeto que esté más allá del principio del placer. Sin embargo, a pesar de ello, el perverso, y aquí habría quizás una

posibilidad de pensar el sadismo como perversión, de lo sadeano como relación a la causa, lo que centra la atención en estos momentos es sobre todo la relación entre el objeto del fantasma en la perversión virando al principio del placer, digamos al placer.

En ese sentido, el objeto del fantasma en tanto puesto en el lugar de la obturación de la falta del Otro, si le creemos a Lacan, es el principio mismo del placer, entonces el objeto del fantasma ya es un límite mismo al goce.

Si encontramos un goce limitado por el lado del falo en las fórmulas de la sexuación no encontramos menos un goce limitado en el objeto; en el objeto también encontramos un goce limitado. Aun cuando hablemos de él como un más de goce, ese más de goce no es el goce del Otro ilimitado, es un goce puntual y limitado, por eso podemos decir que también participa del placer, en tanto el placer es el límite al goce.

En este mismo Seminario, *De un Otro al otro*, Lacan toma algo que ya ha trabajado en otros Seminarios, y dice que precisamente porque el perverso es aquél que se consagra a obturar ese agujero en el Otro, constituye lo que llamaba el hombre-ella, una condensación de ella y hombre. Dice que se consagra a la producción de un hombre-ella, de un ella, una mujer poseedora de los atributos del goce. Efectivamente en tanto él le da a ese Otro, ese objeto que lo cubre, que lo tapona, bueno, esto es otra manera de decir de la renegación de la castración del Otro. Entonces, dice, lo que hace el perverso es construirse un hombre-ella, un ella sin castración.

Ahora, si ésta es la «solución» perversa que le plantea la castración del Otro, este saber hacer con sus fantasmas, ¿qué hace el neurótico en relación a eso? Lacan dice en este mismo Seminario:

«Así como el perverso cubre la castración en el Otro, la falta del Otro, con el objeto, el neurótico la cubre con la Demanda».

No hacen lo mismo porque, efectivamente, no es lo mismo cubrir al Otro con el objeto que cubrirlo con la Demanda. De ahí que él pueda decir que en tanto el neurótico intenta cubrir esa falta en el Otro con la demanda, abre el campo del «hacer el amor». Y si debemos aprender algo respecto a hacer el amor es del neurótico, sin duda, no del perverso

Hacer entrar el objeto *a* imaginario en el campo del narcisismo, es lo que no puede hacer el neurótico, porque allí está la Demanda, cuestión interesante, porque ahí plantea algo del orden imaginario como si no fuera idéntico al narcisismo, algo del orden de lo imaginario que no es exclusivamente especular.

Y articula por otra parte ciertas cuestiones freudianas, que es esta problemática de la madre fálica, la renegación de la castración y el narcisismo de la perversión.

Eso es interesante porque además en ese Seminario, después, habrá una caracterización sobre la fobia con relación al concepto de placa giratoria entre la neurosis y la perversión, este asunto que ya había tomado en el Seminario *La Identificación*, el caso de ese paciente que tenía fobia a las gallinas. Volvamos a la cuestión del falo como razón (razón evoca algo kantiano) armónica en el sentido matemático, y dice: «El goce en tanto sexual es fálico, es decir, no se relaciona al Otro sexo como tal».

Aquí está la nota sadeana del asunto porque cuando Sade intenta ir hacia el goce del cuerpo del Otro, cuando intenta no hacer el amor sino intenta la relación sexual, se encuentra con que efectivamente no hay tampoco goce del cuerpo del Otro sino de ese fragmento del cuerpo del Otro que puede tomar. La imposibilidad sadeana está en el objeto. La impotencia, también dice Lacan en un momento de Sade, porque casualmente toca el camino del goce del cuerpo para llegar al Otro sexo y fracasa en esto porque no puede más que tomar un fragmento de ese cuerpo. No sólo que no toma el goce del Otro como cuerpo en el objeto perverso sino que además se desvía de la posibilidad que hay de acceder al goce del Otro que no es por el fantasma.

El aquí hace una cosa extraña, él plantea que, en rigor, si hay una posibilidad de un acceso al goce del Otro no pasa por el cuerpo del Otro, sino que pasa por la letra. Y ahí introduce la cuestión de la carta de amor. Sin embargo, él dice que la posibilidad del hombre, la posición del hombre con relación al falo en tanto se dirige al Otro sexo no tiene otra posibilidad más que vérselas con el objeto *a*. De ahí podemos concluir que efectivamente, todo lo que sea del orden del acto llamado el acto de amor, el intento de la relación sexual que no sea algo que tenga que ver con hacer el amor, es perverso.

¿Pero qué valor tiene decir esto para la perversión, para diferenciarla de la neurosis? Efectivamente toda relación con el objeto es perversa, en los dos sentidos, porque no es con el otro sexo en principio, y porque no se trata de hacer el amor. Pero en el ámbito de la diferenciación entre la neurosis y la perversión, decir que todo fantasma es perverso porque no alcanza al otro sexo, no nos permite hacer la diferencia entre perversión y neurosis, porque lo que nos permite hacer la diferencia entre perversión y neurosis es el lugar

que toma para el neurótico la demanda como objeto, en tanto abre la dimensión del amor. Si para el perverso se tratará de hacer en relación al objeto del fantasma, de tomar al Otro como Otro accesible por el fantasma, el neurótico intenta hacer posible esta accesibilidad por el lado de hacer el amor. Pero, dice Lacan, sólo por intermedio del fantasma, es decir de la causa de su deseo, le es dado alcanzar a su pareja sexual que es el Otro (página 97 de *Encore*).

Dice reafirmando esto: «La mujer no existe. Pero que ella no exista no excluye que se haga de ella el objeto del deseo. Bien por el contrario; de ahí el resultado. Mediante lo cual El hombre, para equivocarse, da con una mujer, con la que sobreviene todo: es decir ese fracaso en que consiste el logro del acto sexual» (página 125 de *Televisión*).

Esto complica las cosas porque plantea la accesibilidad al Otro, la pareja sexual que es el Otro, una mujer, a través de hacerla objeto del deseo, es decir que algo del orden del fantasma es nuevamente colocado en la dimensión de la relación posible del hombre y una mujer. Pero lo que hay que observar aquí es que no dice del cuerpo del Otro sexo, dice de una mujer y dice de la pareja sexual que es el Otro; y aquí volvemos nuevamente a la cuestión que me parece importante y es que con una mujer, en definitiva, con ella el hombre no da más que a través de lo que falla en la relación sexual; y es lo que falla en la aprehensión del Otro como Otro sexo, como cuerpo, lo que posibilita la apertura de un más «aún», un más allá todavía, de este objeto tomado como cuerpo del Otro.

Una mujer, también se lee, como síntoma del hombre, la relación del hombre con una mujer, con un síntoma, no es igual a la relación de él con el objeto del fantasma. En la *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*, en la página 130 del libro de *Intervenciones y textos* n° 2 dice:

«¿No les pasa por la mente que esa “realidad sexual” como me expresaba recién, se especifica en el hombre por lo siguiente: que no hay, entre el hombre macho y hembra, ninguna relación instintiva? ¿Que nada haga que todo hombre no es apto para satisfacer a toda mujer? Lo que efectivamente parece ser la regla en lo que atañe a otros animales. El hombre, es necesario que se contente con soñar con ello. Tiene que contentarse con soñar con ello porque es totalmente seguro que no sólo no satisface a toda mujer sino que *la* mujer no existe. Hay mujeres, pero la mujer es un sueño del hombre. No en balde sólo se satisface con una, o incluso con varias mujeres. Esto se debe a que no siente ganas por las otras. ¿Por qué no tiene ganas de ellas? Porque

ellas no consueñan, si me permiten la expresión, con su inconsciente”.

No hacen síntoma.

¿Por qué con algunas sí y con otras no? ¿Por qué no con todas? Si es un macho y es una hembra, bueno, el instinto haría que con cualquiera se encontrarán.

Pero ahí entran las condiciones de amor también. Condiciones que son de dos tipos, que son condiciones eróticas en tanto está en juego el objeto, pero son condiciones de amor también en tanto está en juego el significante. Entonces son condiciones eróticas pero en la vida erótica hay una ambigüedad entre amor y erotismo porque se conjugan las dos cosas, son condiciones eróticas: el objeto aparece como condición erótica del goce porque toma valor de plus de goce pero también hay condiciones de amor que no están exclusivamente reducidas a lo que es el objeto.

Es decir que hay para el hombre una mujer o algunas pero que son una y una, en definitiva, es una y una no-todas, no es *la* mujer. Sigue en ese texto Lacan:

«No dije que la mujer es un objeto para el hombre. Muy por el contrario, dije que es algo con lo que nunca sabe arreglárselas».

Porque precisamente esto es el saber del fantasma; este lugar del Otro como objeto, este intento de saber hacer con él, de saber arreglárselas con él es lo que produce esta ubicación del Otro como objeto; en definitiva, saber hacer es una condición perversa. La técnica es un intento de saber hacer, de acomodar ese sujeto a esa causa. El perverso sabe hacer con su fantasma, para eso mismo lo tiene. Todo saber hacer es un intento perverso. Casualmente ése es el problema de la transferencia con el perverso: en el punto en el que él sostiene al fantasma como su saber, sabe cómo lograr el goce del Otro. Ese saber hacer con ese fantasma.

No está hablando aquí casualmente de la perversión, está hablando de la neurosis. El síntoma no es un goce consolador para el sujeto; ahí es donde verdaderamente podemos encontrar un real que está más allá del principio del placer; en el síntoma, no en el fantasma. El fantasma es consolador, efectivamente, porque logra poner ese objeto, que es un desecho, a trabajar para el placer, le da valor de goce a eso, y al mismo tiempo le sirve como límite a ese otro goce.

El síntoma es no saber cómo arreglárselas con una mujer; es la molestia, la mujer es una molestia. Es un síntoma como lo real de su goce. Por eso es que el perverso no la tiene; no tiene el síntoma, en ese sentido.

Lacan dice:

«Jamás deja de meter la pata al abordar a cualquiera de ellas, o bien porque se engañó o bien porque era justamente esa la que le hacía falta. Pero jamás se percató de ello sino *après-coup*».

PREGUNTAS

Con este desvío con que se encuentra el perverso, con relación al objeto, ¿no se podría decir que si hay una posibilidad de acceso al cuerpo del Otro es la letra? ¿Esto de la letra se puede pensar como la compulsión en análisis?

Yo creo que no. Ahí la letra se refiere al significante cuando pierde todo sentido. Él lo que dice es que en tanto se accede al Otro, por el sentido sexual no hay acceso posible a ese Otro. Que la posibilidad de un acceso al Otro sería desexualizado, fuera del sentido sexual. Es el momento de suspensión del sentido sexual. A lo que él hace referencia ahí es a dos cosas: en principio, a la carta de amor en *Encore*, momento donde cesa de escribirse el sentido sexual.

¿Sería lo contingente?

No, lo posible. Porque lo contingente, lo que escribe es otra cosa, lo que escribe casualmente es el falo, cesa de no escribirse el falo. Eso tiene que ver con el amor. Ahí no cesa el sentido sexual, cesa de inscribirse el no sentido sexual, que está en relación con el objeto también. A lo que apuntaba él casualmente no es a lo sexual, tiene que ver con la letra pero en el sentido de lo que la letra tiene con relación a la posibilidad de dessexualizar para encontrar algo del orden de la ciencia. Parece que apunta a algo del orden de que la posibilidad de encontrar algo del Otro real viene por el lado de la cesación del sentido sexual. En tanto es posible poner cese al sentido sexual hay alguna posibilidad de acceder al Otro, pero ya perdido su sentido sexual, por ello es que si todo lo sexual es fálico, el goce del Otro tachado no es fálico, es decir, no es sexual.

Vos hablabas de un real más allá del principio del placer.

La dificultad me parece que surge porque cuando uno piensa en la letra, en general se puede pensar lo que Lacan llama el significante 1 como signifi-

cante letra. En tanto que el significante 1 puede no encadenarse con el significante 2 y quedar como sin sentido. Pero uno puede vincular esto del significante 1 como sin sentido sexual, pero por otra parte el significante 1 ¿está en relación con algo sí o no del orden fálico? Por ahí me parece que la respuesta no es muy clara, por ese lado.

Al principio podemos hablar de perversión a partir de las fórmulas.

Hay una diferencia. El famoso gráfico de la sexuación, tiene dos sectores: uno el de las fórmulas de la sexuación y un sector de abajo donde aparece el sujeto tachado, el falo, el objeto, el significante del Otro tachado, la mujer, con el artículo tachado.

Creo que es posible hablar del fantasma, es decir del objeto, de la perversión porque hay sexuación, porque si no tenemos que pensar que la perversión es un sexo anterior al pasaje del sujeto por el orden de la sexuación, de la ley, de la razón fálica.

No me queda clara esta separación entre fórmula, razón y ley.

No, la diferencia no es entre fórmula, razón y ley sino entre fórmula, razón, ley y causa. La ley es una razón, es un orden, donde los elementos son homogeneizados y establecidas las relaciones entre ellos en tanto elementos homogéneos. Entonces hay una armonía de la ley donde no hay diferencia entre causa y efecto, no hay hiancia entre causa y efecto.

Uno puede decir tal cosa es causa de tal otra, pero digamos tal otra es causa de tal otra y los efectos se convierten en causas y las causas en efectos.

¿Por qué? Porque los elementos en juego están ordenados homogéneamente y sólo lo que hay ahí es una ley de ordenamiento de los elementos homogéneos. Y la causa sería algo que no responde a esa ley. ¿Cuál es el elemento que en la teoría aparece como escapando al orden de razones de la ley fálica?: es el objeto, pero que el objeto escape como causa a las razones de la ley no quiere decir que no sea producido como causa por esa ley.

Remitiéndonos a una cosa muy sencilla que es a las primeras clases de «*Los cuatro conceptos...*», ahí Lacan hace una clara diferencia entre ley y causa. No es que la causa cause la ley, sino que la causa es causa porque la ley no la cubre, cojea. Hay una hiancia entre lo que llamamos causa y los efectos de la causa. Esa hiancia que hay, esa no concordancia entre la causa que está fuera de los efectos, que no se realiza completamente en los efectos, eso que queda fuera de los efectos de la ley es lo que nominamos causa. Causa es una

manera de nombrar la hiancia que hay entre algo y algo por decirlo de alguna manera; algo y algo que son heterogéneos. El Otro y la Cosa si quieren. Por eso Lacan dice que hay deseo, se mantiene el deseo en tanto la causa está ausente, en tanto no se realiza esa causa como un objeto imaginario, es que hay deseo. Cuando la causa aparece realizada pero además con la idea que decía al principio, para que la caída se realice hay que imaginarizarla. Cuando la causa se realiza no hay deseo porque no hay efectos en presencia de la causa, hay efectos en ausencia de la causa.

Es decir, cuando hay hiancia entre causa y efecto. Entonces el objeto causa el deseo, en tanto el neurótico no realiza el fantasma, el objeto permanece como causa de su deseo; él permanece en el deseo, él sostiene su deseo en tanto la causa está ausente, en tanto hay un vacío en el lugar de la causa, por eso, por ejemplo el hecho de que el neurótico ponga la demanda en el lugar de la falta del Otro hace que efectivamente se preserve la causa como ausente, es decir como vacío, por lo tanto se puede sostener en el lugar del deseo; los efectos existen porque no está la causa presente. Nosotros podemos hablar acá porque hay alguna ausencia de cierto elemento que podría taparnos la boca, cada uno se imaginará lo que quiera pero la presencia de ese objeto que podría taparnos la boca y cuya ausencia nos permite desear, es decir hablar, harían caer el mundo de la demanda, es decir del deseo, de lo que nos sostiene la palabra. La causa del deseo significa una causa que en tanto se mantiene como causa, es decir, no realizada, mantenida por el neurótico defensivamente como no realizada, él sostiene su deseo.

¿Pero cómo hace esto? Precisamente modificándolo, sacándole sustancia al objeto y poniendo ahí simplemente el vacío de una demanda. Esto ya preserva la causa y a él lo sostiene en el deseo porque hay ausencia de causa. El perverso, dice Lacan en *Kant con Sade*, no nos va a enseñar nada, no solamente del amor, sino tampoco del deseo. No nos va a enseñar nada ni siquiera del deseo, porque hace caer la causa al lugar de lo empírico y al hacerlo no hay más efectos. ✍

SOBRE EL SÍNTOMA

→ El síntoma lo tiene el sujeto, sobre la dimensión de lo del lenguaje, o de lo 'fuerza' del sujeto el goce. ⊕ Me.

En principio gracias por haberme invitado. Trataré de ponerme a la altura de los trabajos de ustedes, que por lo que he escuchado son bastante extensos. No voy a hablar del síntoma y las instituciones, pero por lo que escuché se ve que esta Institución, al menos, se plantea ser una escucha para los síntomas. Esto es, abre un espacio para no clausurarlo dándole inmediatamente un sentido social. Imagino, como psicoanalista, que nuestra razón de ser, en principio, efectivamente está en hacernos cargo de esta escucha del sufrimiento del síntoma, y abrir un espacio donde este malestar que es el síntoma pueda tener algún recurso que permita trabajar sobre el goce que encierra. Una primera cuestión: yo voy a tratar algunos textos de Freud, sobre todo tres o cuatro *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, de los años 1916 y 1918 y algunos párrafos de Lacan, en los que nos orienta respecto de la posición del analista en relación al síntoma.

En principio la pregunta que nos podríamos hacer es —y quizás suene mal, pero sirve para empezar a interrogarnos: ¿de qué un síntoma es síntoma? Freud se hacía esta pregunta: ¿cuál es el sentido de los síntomas?; a pesar de ciertas críticas que sabemos hacer a la interpretación por el sentido, él sin embargo en principio se preguntaba: ¿de qué un síntoma es síntoma?

Sabemos que su respuesta era sencilla y compleja al mismo tiempo, porque decía: el sentido de los síntomas es sexual. Esto parece que cerraba la cuestión. Pero, todo lo contrario, esto abre la dimensión de la sexualidad humana, de las dificultades del ser hablante con su goce. ¿Por qué decir que el sentido de los síntomas es un sentido sexual produjo algo verdaderamente inquietante? Porque era poner en el centro del malestar humano esta sexualidad diciendo: esto es lo que no anda. Efectivamente ponerlo en el centro es poner en el centro el problema de la compleja, difícil y dificultosa relación del sujeto con su goce. Pero precisarlo no es tan sencillo como parece. Freud también decía que el sentido de los síntomas, además de ser sexual, era inconsciente. Es decir que ya al empezar él plantea dos cuestiones en relación al síntoma y a esta pregunta de qué sentido tiene un síntoma, de qué un síntoma es síntoma. Bueno, un síntoma es síntoma entonces en principio de este problema que tiene el sujeto con su sexualidad y por otra parte es un

sentido que no le adviene a este sujeto fácilmente.

Con estos dos mínimos puntos, es decir, un sentido inconsciente, desconocido en principio para el sujeto y un sentido sexual, define no solamente el síntoma sino también lo que Lacan va a llamar las «formaciones del inconsciente». Esto a Freud le sirve también para dar cuenta de los actos fallidos, de los sueños... y Lacan dice, efectivamente, que tanto el síntoma, como los sueños, como los actos fallidos, como en general todas las formaciones del inconsciente, tienen como núcleo la relación conflictiva del sujeto con su sexualidad en tanto ser hablante.

Bien, pero, ¿cuál es el conflicto básico del hombre con su sexualidad? El centro del conflicto del sujeto con su sexualidad es la castración. Efectivamente, la castración ubica al sujeto en una relación de descentralización con respecto a lo real del sexo. Es esta falla, podríamos decir así, en la sexualidad humana, este agujero que encuentra el sujeto entre el goce del uno y el goce del Otro (Lacan dice: no hay relación sexual entre uno y otro), este agujero en la sexualidad humana, el lugar en donde se van a sostener, a anudar los síntomas. Y sabemos, además, que efectivamente esta castración, este agujero que sostiene la sexualidad humana es incurable.

Con lo cual, tenemos dos desarrollos para plantearnos: uno que el síntoma, en tanto no hay relación sexual porque hay castración, es irreductible, como es irreductible esta fatalidad de que no haya relación sexual, es decir, de que el sujeto no se ponga de acuerdo nunca con su goce. Uno podría decir: pero entonces, ¿los síntomas son incurables? Bueno, sabemos que lamentablemente hay un aspecto del síntoma que es incurable. Freud ligaba esto con lo que debe ser ligado, que es ese núcleo de sufrimiento que hay en el sujeto en tanto efectivamente está dividido, o sea, castrado en relación con su goce.

Pero sin embargo también podemos decir que los síntomas se curan. ¿Qué significa esto? Que el psicoanálisis plantea una economía de goce que permite reducir el malestar del síntoma hasta el punto del agujero de la no relación sexual. Es decir que hay algo del síntoma que no se cura, pero hay algo del síntoma que sí se cura.

Estos dos aspectos del síntoma, en realidad dan los sentidos al síntoma. Freud decía en *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, en el capítulo «Fijación al trauma, lo inconsciente», una frase muy interesante: «Al hablar del sentido de un síntoma nos referimos tanto a su procedencia como a su fin u objeto, esto es, tanto a las impresiones a las que debe su origen como a la intención a cuyo servicio se ha colocado». Es decir, él localiza dos sen-

→ lo explicaba con el otro el síntoma?
tidos del síntoma. ¿Por qué? Porque hace cierta experiencia en relación al síntoma. Ustedes recuerdan que al principio Freud cuando intentaba curar el síntoma, antes de establecer la asociación libre, planteaba una disección terapéutica que se dirigía al síntoma y lo tomaba como orientación en el sentido de que tomaba un síntoma y trataba de resolverlo produciendo en relación a ese síntoma todas las posibilidades de curación, pero centrando la cuestión en el síntoma mismo.

Finalmente deja esto y dice: bueno, hable de lo que se le ocurra. El «hable de lo que se le ocurra» no era que perdía de vista que el síntoma era el centro orientador de la cura, sino que procedía con el síntoma, que permanecía en el centro de la orientación de la cura, por otro camino: por medio de la asociación libre.

Tomaba, por ejemplo, los sueños, los actos fallidos, todas las producciones del inconsciente, en relación a cierto sentido con el síntoma. El síntoma permanecía como lo que orientaba la cura y las asociaciones alrededor de las formaciones del inconsciente tenían como eje darle sentido al síntoma. En principio, además, con cierta creencia de que haciendo conscientes los pensamientos inconscientes del síntoma, este síntoma se disolvía. Pero esto a Freud lo lleva a un punto en el cual se da cuenta que explicando el sentido de los síntomas solamente en asociación con escenas infantiles que le parecía que tenían relación con ese síntoma, no alcanza para disolver el síntoma. Es decir, había un sentido entonces del síntoma en relación a recuerdos infantiles, situaciones pasadas, pero el hacer consciente esta relación no alcanzaba para que el síntoma se disolviera, porque el síntoma además de esta procedencia, de este sentido de proceder de otro lado, en sí mismo tenía otro sentido que era lo que él llama la «tendencia a la cual servía el síntoma». Es decir, que no alcanzaba con solamente darle un sentido histórico al síntoma. Además, tenía otra función, otro sentido, que era satisfacer una pulsión. Entonces no alcanzaba, para reducir el síntoma, articularlo en su sentido histórico, porque además había otro sentido que era el goce del síntoma, la tendencia a la cual servía, la pulsión que se satisfacía en él. Y en efecto, éstos (aunque él llame a los dos sentidos) son dos sentidos, sin embargo, bien diferentes.

Lacan va a mantener esta división que aparece en los textos de *Introducción al Psicoanálisis* del año 1916. Desde luego que en Freud esto después se va a complicar porque después de 1920 esa pulsión que es ese goce pulsional que se satisface en el síntoma, además tiene relación con la pulsión

de muerte. Es una pulsión que va más allá del principio del placer. ¿Cómo va a tratar Lacan esto que Freud llama «dos sentidos diferentes del síntoma»? Va a decir, efectivamente, que muy por el contrario, el síntoma no se reduce proponiéndole sentidos; si hay alguna posibilidad de reducción del goce del síntoma es del lado del sin-sentido. Es decir, la interpretación apunta no a colmar de sentido al síntoma, sino todo lo contrario: vaciarlo de sentido con el juego significante. El sin-sentido significante. Haciendo surgir el sin-sentido significante que es el nudo significante (Miller dice «la envoltura formal del síntoma»). Ahora, la diferencia que hace Freud en relación al sentido (goce del síntoma y sentido histórico) permite que podamos decir que el verdadero sentido es el primero, pero este otro sentido, es decir, esta satisfacción pulsional que se liga al síntoma, más que darle sentido, en todo caso le da un sentido a partir del sin-sentido. Ahora, esto tampoco es nuevo en Freud en relación al síntoma. Esto ya está en *La Interpretación de los Sueños*. Ustedes saben que él hace una diferencia que es esencial y que es uno de los puntos fundamentales para entender esta diferencia que Lacan hace entre sentido y sin-sentido, que es la diferencia que hace Freud entre pensamientos inconscientes y trabajo del sueño. Él dice: sin irnos muy lejos, es decir, sin irnos al texto mayor al cual habría que ir sin duda, que es *La Interpretación de los Sueños*, en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, donde habla del sueño, plantea claramente esta doble vertiente en relación a esta diferencia que él hace precisamente entre pensamientos del sueño y trabajo del sueño. Podemos hacer un poco de trabajo (no del sueño) leyendo algunas cositas de Freud. Vamos a ver cómo él plantea esta cuestión en un sueño que, ustedes recordarán, le sirve para trabajar en toda la *Introducción al Psicoanálisis* esta cuestión. Se trata del sueño de «una mujer joven, pero casada desde hace muchos años (luego dice diez años) cuyo sueño es el siguiente: está sentada con su marido en el teatro, y un sector de la platea está totalmente desocupado. Su marido le cuenta que Elise y su prometido también habían querido ir pero que sólo consiguieron malas localidades: tres por un florín y cincuenta céntimos y no pudieron tomarla. Ella piensa que eso no habría sido una calamidad.» Ése es el sueño que Freud toma en este texto para ejemplificar esta diferencia que él quiere determinar entre pensamientos inconscientes y trabajo del sueño. Las asociaciones del sueño lo llevan a privilegiar ciertos significantes, por ejemplo, que ella se procuró demasiado temprano las entradas al teatro, las tomó apresuradamente y tuvo que pagarlas más. Las asociaciones la llevan a una cu-
e
con
mi
joven

ñada que se apresuró también a gastar un dinero que le había dado el marido, etc. Esto es tan obvio que casi uno no lo podría decir, pero es obvio que nosotros estamos tratando al síntoma no a partir de un saber establecido, sino a partir exclusivamente del sentido que el paciente le da al síntoma.

Nosotros no tenemos un catálogo del síntoma. Cosa interesante porque aquí también se hablaba de esta paradoja que presenta Miller en el sentido que el síntoma también parecía como una creación. Y en efecto, nosotros no tenemos un catálogo de síntomas, aun cuando Freud habla de síntomas típicos (en todo caso después podemos ver esto) cosa que sí pasa sin embargo, con el fantasma. Tenemos un catálogo de las pulsiones, tenemos un catálogo de los objetos del fantasma. Porque el síntoma efectivamente es singular, el fantasma está listo para ser llevado. Lacan dice incluso: el psicoanálisis no ha inventado un nuevo fantasma. Los fantasmas son ya algo estandarizado. En cambio el síntoma no. Si efectivamente uno, como recordaba antes aquí el texto de Miller en relación a si hay creación o no en el síntoma, efectivamente si uno pudiera pensar el lugar de la creación no podría ser otro que el síntoma. No es una creación del sujeto. En principio, es algo en el cual el sujeto se reconoce. El sujeto no es el creador, pero sí es el creado. Pero el síntoma es, entonces, no tanto lo que el Otro me da como respuesta al problema del goce, sino la pregunta que el sujeto le hace al Otro en el lugar donde el Otro falla. No es como el objeto, que viene a ser como una respuesta para esa falta del Otro, es la apertura misma de la falta. Y en este sentido, en tanto es la apertura misma de la falta del Otro, porque es la pregunta lo que el Otro no puede contestar, es lo que hace que el síntoma sea el lugar en donde efectivamente el inconsciente debe producirse como una formación original respecto a ese Otro que en ese punto no contesta. Lo cual hace equivaler el síntoma a la suplencia que el sujeto da a esa falta que tiene el Otro. Pero una suplencia, que a diferencia del objeto, no se propone obturar esa falta en el Otro. El síntoma mantiene la misma situación que produce, es decir, el lugar en el que el Otro no responde por esa relación que no hay.

Ahora, volviendo a la cuestión de cómo pensar la economía del goce del síntoma, decíamos que Freud hace la diferencia entre un sentido y otro, y que Lacan hace esta diferencia entre llenar, alimentar con sentido el goce del síntoma que es sostenerlo, pero sostenerlo en el aspecto de un goce que no cambia, que no economiza, a diferencia del abordaje que él plantea como posible de reducir, ese goce que es el camino del sin-sentido. Decíamos que en Freud también podíamos leer estos dos sentidos en la diferencia que él

hace entre pensamientos inconscientes y trabajo del sueño. Tomamos este sueño y él dice que el pensamiento del sueño, el sentido de este síntoma está dado por el pensamiento inconsciente de esta joven que sueña, que sería formulado en estos términos: «Fue sin duda un disparate de mi parte apresurarme así con el casamiento» (se acuerdan que ella tiene este sueño después de enterarse que una amiga que se llevaba con ella creo que tres meses, recién se había casado, diez años después de que ella se hubiera casado). Pareciera que esto la había hecho reflexionar respecto a que en verdad se había apresurado al casarse, cuando podría haber esperado como la amiga y además haber conseguido un mejor marido. No quiere decir esto que su marido fuera malo, en principio, todos los maridos son malos. Eso ya se sabe, por definición: siempre es mejor el de la otra. Pero ella aquí se reprocha el haberse apresurado. Incluso hay otro pensamiento, en relación a esa cifra que ella había pagado de más, que Freud detecta como otro pensamiento inconsciente. Ustedes saben que además de estas complicaciones —no vamos a entrar en detalle en la formación de síntomas aunque sería muy interesante—, cada formación del inconsciente no es la expresión de un solo pensamiento inconsciente, sino que puede serlo de muchos. O al revés, muchas formaciones del inconsciente, pueden serlo de uno solo. Pero bien, aquí hay un pensamiento inconsciente un poco cínico, en relación que también había pensado que con una dote se podía haber conseguido un mejor marido que el que se había conseguido, se podría haber comprado un marido mejor.

Bien, sin embargo, pareciera que este pensamiento inconsciente —me apresuré a casarme, fui una tonta por apresurarme al casarme—, da cuenta, explica, da sentido a estos sueños. Así podemos decir ¿cuál es el sentido de este sueño? La expresión de este pensamiento inconsciente. Pero Freud no se conforma y se interroga además otras cosas. Y dice: bien, este pensamiento inconsciente, sin embargo, no alcanza para los dos sentidos que él quiere explicar. No alcanza para explicar de dónde proceden los pensamientos inconscientes, de la historia del sujeto. Da un sentido, pero este primer sentido no alcanza, porque además aquí hay algo más, un deseo inconsciente. Esto sirve a una pulsión, a la satisfacción de una pulsión. Y ¿cuál pulsión se satisface diciendo el pensamiento inconsciente: fui una tonta en apresurarme a casarme? Bien, él dice entonces que aquí hay una satisfacción pulsional, en este caso escópica, por eso la escena se desarrolla en un teatro. Es decir que el trabajo del sueño, que es la trasposición de esos pensamientos inconscientes, ha producido esta representación del sueño en el cual, además de

expresarse el pensamiento inconsciente, se satisface el deseo de ver de la paciente, la pulsión escópica. En el trabajo mismo del sueño, dice él, se ha producido una relación de satisfacción con la pulsión. Puedo leer, para que me crean, donde lo dice (*Conferencia 14*, «Cumplimiento del deseo»): «Lo único esencial en el sueño es el trabajo que ha operado sobre el material de pensamientos. No tenemos derecho alguno a pasárnoslo por alto en la teoría, por más que en ciertas situaciones prácticas nos sea lícito descuidarlo. La observación analítica muestra, también, que el trabajo del sueño nunca se limita a traducir estos pensamientos a los modos de expresión arcaicos o regresivos que ya conocen ustedes. En cambio, por regla general agrega algo que no pertenece a los pensamientos latentes del día, pero que es el genuino motor de la formación del sueño. Este agregado indispensable es el deseo, igualmente inconsciente (igual que los pensamientos, ¿no?) para cuyo cumplimiento es remodelado el contenido del sueño». «Uno de esos caracteres, el cumplimiento de deseo, es constante».

Es decir, él está diciendo que el trabajo del sueño, como dice Lacan, es un trabajo de metáfora y metonimia. Este trabajo agrega, dice él; por este trabajo mismo y en este trabajo mismo hay una satisfacción, hay un deseo que se satisface. Todo este capítulo merece ser leído, porque precisa con claridad cómo se articula esa diferencia entre los pensamientos inconscientes y el trabajo del sueño que hace a esta diferencia de los dos sentidos de Freud, y que hace la diferencia lacaniana entre el sentido y el sin-sentido. Pero es algo más que esto. Es esencial por lo siguiente: porque hay un cambio en la economía del goce del síntoma.

Les voy a leer algo en relación a cómo piensa esta cuestión Lacan. Dice que el síntoma, esa irrupción de esa anomalía en la que consiste el goce, es en tanto que en la interpretación (equivoco) reduce el sentido, como equivoco, como reducción de sentido, que algo puede retroceder del campo del síntoma, salvo la imposible reducción de lo *urverdrängungt* (la represión originaria). Dice que el equivoco, el sin-sentido significativo reduce el goce del síntoma pero hasta el punto en el que la represión originaria no se levanta, podríamos decir. Es lo que decíamos antes: hay un incurable. Pero esta constante que es la represión originaria, este goce que se liga con otro goce, más allá del goce que es posible hacer pasar por el significativo, permanece efectivamente como lo incurable y lo constante del síntoma. Pero, dice, se puede, mediante el equivoco y el sin-sentido, reducir ese goce del síntoma, producir, cambiar esta economía del goce del síntoma. Hay un cambio efec-

tivamente en tanto es posible que este goce que está sostenido en este más allá del principio del placer, en esta irreductible represión originaria o castración, algo de este goce, pase a la economía de una satisfacción que tiene que ver con la palabra. Pero con la palabra tomada en el sentido de lo equivoco, de lo sin-sentido. Este es el trabajo del sueño. Esta interpretación como interpretación del sin-sentido que vacía de goce el síntoma da la posibilidad de que ese goce tome otro valor económico que se satisfaga dentro del principio de placer, de lo que Freud llamaría principio del placer. Este efecto resulta de la interpretación y esto sí es posible de ser curado. Es posible civilizar cierto goce del síntoma en la lengua, y ahora quisiera diferenciar aquí precisamente algo específico del síntoma, que no se trata del lenguaje, sino de un lenguaje, y la diferencia que hay entre el lenguaje y un lenguaje. El síntoma es un lenguaje. Es, éste, un lenguaje diferente del lenguaje común, hasta, si quieren, del sentido común del lenguaje común. Por eso decíamos que los síntomas son síntomas de un sujeto singular, son una manera de un sujeto de arreglárselas con la perturbación de su goce, es decir, con la castración.

Sobre esto no hay mayores problemas; Freud, cuando dice «asocie», está diciendo que no se trata del lenguaje, o sea, de un código que compartimos, dice: «produzca la lengua, produzca un lenguaje». Bien, pero lo que me interesa puntualizar de esto es que este juego de *lalangue*, de un lenguaje, modifica la economía del goce. Hay un goce del hablar mismo, pero el hablar en el sentido de un lenguaje. Quiere decir que los analistas procedemos entonces con el síntoma como una formación del inconsciente. Porque trabajamos sobre las posibilidades que tiene un lenguaje, *lalangue* de ese sujeto para producir un cambio en el goce, para metabolizar cierto goce en el juego significativo, y este mismo trabajo del sueño es equivalente al juego significativo. Esto que hace que el sueño, en su trabajo, este agregarle (como dice Freud) un deseo que satisface una pulsión, en el caso del sueño que les leí, la pulsión escópica, una satisfacción subjetivizable para el sujeto de este goce, de este goce de ver, es equivalente al trabajo analítico. El trabajo del sueño es equivalente al trabajo analítico, a la manera en que los analistas trabajamos los pensamientos inconscientes, es decir, restándoles sentido, disolviéndolos tal como el trabajo del sueño hace con los pensamientos inconscientes. Y en este trabajo mismo producimos un cambio en el goce y producimos goce mismo de este trabajo. Por eso puede decir Freud que en el trabajo del sueño un deseo se realiza. Un goce es alcanzado, una satisfacción es posible

en el trabajo mismo del sueño. Y en el trabajo mismo analítico es posible, además de esto, que haya goce de ese trabajo mismo, es decir, goce mismo de la palabra. Y que este goce de la palabra modifique hasta el punto de la *urverdrängung*, represión originaria, lo irreductible, lo imposible de transformar y cambie el sentido del goce.

La pregunta a hacerse ahora es qué pasa con la diferencia, que efectivamente hay, entre un sueño y el síntoma. Y aquí también hay que precisar que Freud no deja de darse cuenta que hay una diferencia importante en, por ejemplo, el sueño del hombre de los lobos y el sueño de esta joven que parece poco angustiada por este sueño. En el sueño también se ve que hay dos maneras de articular ese goce: una manera de articularse que es el sueño del hombre de los lobos, ustedes lo recuerdan, es un sueño angustiante, a diferencia de ese sueño del teatro. Freud dice que donde se satisface un deseo es en este último sueño, en el otro no, en el otro hay angustia. Hay incluso despertar para salir de la angustia, que ya en sí misma es una defensa, para poner freno a esta angustia. Ahí hay otro goce ligado a este sueño, otro goce distinto al goce que la joven liga en este sueño del teatro. Hay otra manera de aparecer el goce en el sueño traumático o sueño de angustia, como es el caso del hombre de los lobos. Y ahí en ese sueño del hombre de los lobos hay una fijeza de la mirada, una mirada que inquieta, que lo angustia y que no es metafORIZABLE. Es algo de un goce que no le permite al sujeto hacer un trabajo del sueño sobre él. Y que entonces también dificulta que nosotros hagamos con él un trabajo analítico, de vaciamiento de sentido, del sin-sentido. Hay una escena plena ahí de sentido, se puede decir así, al menos de un goce inquietante (que vamos a ver ahora por qué lo llamamos goce y no simplemente angustia) y que tiene esta dificultad que tienen los sueños traumáticos, no permiten este trabajo del sueño que es el vaciamiento de goce para lograr que ese goce entre en la economía del significante. A esto Freud mismo lo llama, en el caso del hombre de los lobos, y aún cuando había aparecido en un sueño, «el fantasma en estado puro». Es decir, que hay algo del goce que se fija en el fantasma y que no permite un trabajo analítico de la misma manera que permite el síntoma. ¿Por qué? ¿Por qué esto no haría pensar que el síntoma procede de un trabajo ya hecho en relación a la pérdida de goce? El sueño y el síntoma son posibles de ser reducidos, en realidad, porque ya hay un trabajo anterior de pérdida de goce, a diferencia de este sueño del hombre de los lobos. ¿Se entiende esto? El síntoma mismo ya viene con un trabajo de pérdida de goce. Pero hay otro tipo de sueños donde no hay un

trabajo hecho en relación al goce, no hay un lugar de pérdida de goce. Que es también la diferencia que hace Freud entre el ombligo del sueño y el goce, en el caso del sueño del hombre de los lobos, porque el ombligo del sueño ya es la evidencia en el sueño de que hay un goce en falta, que ya hay una pérdida de goce en el sueño mismo, que permite articular la pulsión al sueño de una manera que no es exactamente igual a la pulsión de muerte, en que vehiculiza así algo de lo que aparece en el sueño del hombre de los lobos. ¿Ustedes no recuerdan que Freud plantea en relación a la angustia dos hipótesis? Una es que la angustia procede de la represión y otra que la angustia precede a la represión, que es, por otra parte, lo que retoma Lacan cuando dice que el sujeto del deseo se acerca al goce y encuentra una primera defensa que es la angustia. Entre goce y deseo está la angustia como barrera. La angustia forma parte ya de las defensas del sujeto, le avisa de algo fundamental además, a diferencia de las otras defensas, le avisa de la irrupción de un goce de lo real. De un goce que viene de más allá de lo que el sujeto puede con sus defensas. Por otra parte sabemos además que en Freud las defensas, frente al goce del Otro, son en cierta manera siempre fallidas. Porque además, efectivamente, otra de las vueltas para dar por el lado del síntoma es que el síntoma representa, además del éxito de las defensas —este éxito que permitió cierto vaciamiento de goce, cierta economía de goce, cierta transformación de goce—, una falla, porque no alcanza para transformar todo el goce del Otro. Que es el punto en donde, decíamos, es imposible la reducción de la *urverdrängung*.

Tenemos otro párrafo de Lacan en *Joyce, le sinthome* donde dice: «Al fin de cuentas no tenemos más que eso como arma contra el síntoma: el equívoco. Consiste en jugar con ese equívoco que podría liberar el síntoma. Es por eso únicamente, por el equívoco, como la interpretación opera.» Pero, como había dicho antes, hasta el punto de lo irreductible, de lo imposible. Tenemos entonces el trabajo analítico, el trabajo del sueño que permite la transformación de cierto goce y tenemos el punto de lo incurable. Ahora bien, ¿qué hacer con el punto de lo incurable?

¿Hay alguna otra maniobra fantástica, algún acto, «manganetas» de algún tipo? No, nada. Hay el asumir la castración, es decir, esto irreductible. Llegar al punto en donde un lenguaje, un juego significativo reduce el malestar hasta el punto esencial en que la castración es irreductible. No hay promesa de curación, de superar la castración. Hay la promesa, en todo caso, de un encuentro satisfactorio con un síntoma en el sentido de algo que satisface

lo suficiente a lo que puede ser satisfecho, de esa castración.

Lacan también dice: un síntoma para un hombre se llama «una mujer». Una mujer en el sentido en que forma parte de un lenguaje de ese inconsciente. Una mujer como un síntoma es, efectivamente, ese lugar donde una mujer es un síntoma para un hombre en el sentido de que forma parte de un lenguaje de ese inconsciente. Un lenguaje que hace que efectivamente podamos gozar de nuestro inconsciente a través de ella. Por eso Lacan dice: si uno quiere saber cuál es la verdad de un hombre, hay que conocer la mujer que tiene. Se pueden tener muchas, pero siempre una por una. Porque efectivamente el síntoma (y esto es otra cuestión que también habría que tomar) tiene para el sujeto valor de verdad. De la verdad de su goce y de la verdad, por lo tanto, de la manera en que ha asumido su castración. ✍

Conferencia dictada en el Centro de Salud Mental n° 1 en las Jornadas Científicas "El síntoma: la clínica y la institución", noviembre 1989.

EL SIGNIFICANTE CUALQUIERA

Voy a comenzar leyendo un párrafo de la *Proposición del 9 de Octubre* de Jacques Lacan: "Se reconoce en la primera línea el significante S de la transferencia, es decir de un sujeto, con su implicación de un significante que llamaremos cualquiera, es decir, que sólo supone la particularidad en el sentido de Aristóteles (siempre bienvenido), que por este hecho supone aún otras cosas. Si es nombrable con un nombre propio, no es que se distinga por el saber, como veremos a continuación".

En realidad, esto va a servirme para hablar un poco de algo que me gusta: qué es la lógica, tomando como referencia a Aristóteles y al particular aristotélico.

En principio vamos a tener dos ejes. Uno en relación a Aristóteles y la definición del particular y otro que marca aquí Lacan, entre el significante cualquiera con el saber.

Toda la terminología lógica que él usa precisamente está sacada de lo que fue llamado el nominalismo: el concepto de supuesto, el de implicación, los de intensión y extensión, son todos términos en realidad utilizados por lo que en lógica fue llamado el nominalismo.

Es curioso porque casualmente Lacan, en otro texto, se define como realista; entonces también vamos a ver un poco la vieja polémica que había entre realismo y nominalismo.

Lacan se define como realista, pero todos los términos que usa en la proposición son sacados de lo que dio en llamarse la lógica nominalista. En principio, la lógica nominalista tiene su origen en los estoicos, los primeros que tienen un concepto de las cosas en términos de signos. Es decir, es la primera escuela que empieza a plantearse la relación del cognoscente con la cosa conocida a partir de signos.

Después de esta concepción, de este concepto de signos que incorporan los estoicos, después de Aristóteles, y en contraposición a su idea, surge, ya en la era cristiana, en la Edad Media, Abelardo, que reintroduce en el seno de la sociedad medieval, a principios del siglo XI, el concepto que habían propuesto los estoicos y retoma, por lo tanto, el concepto de signo. De ahí surge la cuestión que después se va a completar en la vieja polémica con

Santo Tomás, y que va a desembocar en lo que fue llamado el empirismo, que será retomado por Pierce y por toda la corriente empirista de la cual hace una fuerte crítica Lacan; pero sin dejar de utilizar los viejos conceptos de signos de los estoicos. Estos conceptos que vamos a ver son los términos con los que los nominalistas medievales, a partir de Abelardo, se refieren a la cosa.

En principio hay una cuestión a dilucidar y es por qué Lacan utiliza en este texto este tipo de nombres, intensión, extensión, supuesto, etc., que vienen de la corriente nominalista, cuando él está sosteniendo en principio a Aristóteles.

Entonces, en primer lugar, hay que tener en cuenta que sostiene a Aristóteles, si bien luego le hace una crítica también a éste y a la física aristotélica; pero en este texto no. En este texto toma a Aristóteles casi sin crítica. Se refiere a Aristóteles en dos momentos, en el sentido del particular, en el sentido del "Aristóteles siempre bienvenido" y hace una referencia anterior cuando habla de la relación sujeto y supuesto y dice: un sujeto no supone nada, es supuesto. Hay una suposición de un sujeto supuesto en la sustancia aristotélica.

Vamos a pasar rápido por esto. Es un tema fascinante y requeriría pensar mucho en los términos de por qué esta paradoja lógica en este texto lacaniano, entre nominalismo y realismo.

Lo que yo quiero acentuar, sobre el significante cualquiera, sobre todo en estos momentos, en nuestra actualidad, es que hay una primera cuestión a dilucidar que es la diferencia que hay entre particular y singular.

En principio, según dice Lacan, hay que tomar el significante cualquiera en relación a un particular aristotélico. Está en principio suponiendo que uno toma la cuestión en el sentido de lo singular, y entonces quiere diferenciar lo particular de lo singular.

Con este horizonte, recordemos, que hay un cuadro de la relación lógica de Aristóteles pero que tiene fundamento lógico en la unidad de la sustancia. El ser para Aristóteles es uno y es el mismo.

La vieja polémica que tenía Aristóteles con Platón era que Platón sostenía (dicho casi infantilmente) que habría que tomar lo real de las ideas como universales, separadas de las formas singulares de las cosas.

Lo que tenemos que tener en cuenta en principio es que particular y singular no son sinónimos. Para Aristóteles lo singular sería aquello que hace al accidente de la cosa, de lo cual la sustancia cognoscente no participa.

Podemos hablar de la sustancia en tanto es una forma determinada por una materia, pero en tanto y en cuanto se predica de ella lo que se predica de lo universal de la sustancia.

En cambio, el singular sería aquello de lo cual lo universal no predica; porque es una forma de la sustancia que en tanto singular no debe ser tomada en las categorías de la ciencia que él pretende.

Entonces hay una diferencia entre Platón y Aristóteles, no dicen lo mismo, porque para Platón el mundo no tiene sustancia. La sustancia es una, pero es una sustancia que tiene realidad, que está separada de los elementos, de los individuos que forman lo imaginario del mundo.

Hay una idea platónica que tiende a desvalorizar los fenómenos del mundo, no de la sustancia.

En cambio Aristóteles, al plantear que la sustancia universal está en cada uno de los individuos, le da realidad, o sea existencia a cada uno, pero una existencia de individualidad. Esto quiere decir: lo que se predica como valor universal, lo que se predica para todos, vale para algunos que no es lo mismo que valga para uno.

El particular es la predicación del universal para algunos, lo cual insisto, no es lo mismo que pensar que hay uno como singular. La singularidad actualmente existe en tanto está afuera de la predicación universal, por lo tanto de la predicación de los universales.

Podríamos decir de otra forma: un singular es un accidente, es algo que podría o no darse en relación a la sustancia. En cambio, lo que predico de los particulares no son accidentes, son partes de mérito de lo que predico de ellos como universal.

En principio, entonces, no puede haber ciencia ni lógica de lo singular, sino de lo particular. En tanto forman parte algunos de ellos, puedo predicar de algunos de ellos, lo que puedo predicar de todos.

El cuadro de posiciones clásico de Aristóteles, con el universal afirmativo contrario al universal negativo y el particular positivo subcontrario del particular negativo, tiene como base la suposición de que tanto en los universales como en los particulares hay un supuesto de existencia, de sustancia.

También hay que tener en cuenta que no es lo mismo el concepto de clases que usa Aristóteles, en el sentido de que la clase existe en tanto hay una sustancia que la sostiene, y la vieja teoría de las clases que dice que una clase se arma sobre la necesidad de que haya elementos de la clase para que la clase exista como tal.

Si la clase no tiene sustancia, la clase no se sostiene, y en este sentido serán necesarias dos cosas: que Aristóteles funde la sustancia como supuesto, tanto del universal como del particular, y decir “son reales los dos”, en tanto la sustancia es lo real.

Esto nos lleva a otra cuestión, que es que no puede pensar en un existente pasivo de sustancia, que es el principio de toda la lógica moderna y de toda la teoría de los conjuntos, que se opone a la teoría de las clases. En la teoría de los conjuntos, el conjunto existe aún cuando no tenga ningún elemento. No es necesario que tenga un elemento, es decir, ningún existente como sustancia para que eso exista igualmente. Esta revolución comienza, en cierta forma, con George Bull (fines del siglo pasado) que empieza a trabajar el cuadro de oposiciones aristotélicas y encuentra que hay un problema con ciertas fórmulas, por ejemplo la famosa cuestión de “Todos los unicornios son azules”. Todos los unicornios son azules es una frase universal afirmativa, pero no tiene ningún ser, ninguna sustancia que llene estas dudas, ya que los unicornios no existen. Cuando empieza a trabajar Bull con este tipo de fórmulas se da cuenta que se puede formular el problema de un universal que funcione sin que haya elementos que lo compongan y que igualmente se sostenga. Se podría decir que de esa forma empieza a ser un poco platónico, porque es el origen de lo que después va a ser la teoría de los conjuntos. Es decir: la posibilidad de pensar un conjunto vacío de elementos pero que, sin embargo, tiene existencia, es decir que se cuenta.

Toda esta línea lleva a pensar a Aristóteles, en un sentido sin crítica, tomándolo como él se lo formula, esto es: tanto los universales como los particulares participan de la misma esencia, la esencia necesaria, a diferencia de la esencia singular que, es una esencia accidental, por lo tanto, no necesaria.

Podemos entender, a partir de estas cuestiones que Lacan valore el significante cualquiera en relación al particular aristotélico. Creo que él nos indica que en este sentido tenemos que pensar dos cosas. En primer lugar que el significante cualquiera no se refiere a un singular, es decir a alguien en tanto tal, que, en tanto tal no puede ser sustituido. ¿Qué pasa, en cambio, cuando yo digo algunos? Algunos quiere decir que puedo sustituir a éste por éste y por éste. Al singular no: Sócrates es Sócrates y no puede ser reemplazado por ningún otro, en tanto es singular. Lacan nos quiere indicar que este significante cualquiera supone que este significante podría haber sido otro u otro u otro, en tanto participa de lo común de éstos que es ser significante.

Particular = Ser significante: el significante cualquiera.

Jacques-Alain Miller habló sobre el significante de la transferencia donde se trata el problema de la implicación. La frase aquí es, cito nuevamente la *Proposición del 9 de octubre*: “... el significante de la transferencia, es decir un sujeto con su implicación de un significante que llamaremos cualquiera, es decir que sólo supone...”: vemos que se trata del lugar donde se establece una relación de implicación entre el significante de la transferencia y un significante cualquiera.

El concepto de implicación, que también casualmente es el concepto que trabajan los estoicos (Aristóteles también lo hace), tiene una sola cosa relevante y es que si el antecedente es verdadero y el consecuente es falso, entonces “es falso”. Esto se ve en la tabla de verdad de la implicación, si el antecedente es verdadero y el consecuente falso no hay implicación. Lo que supone que en principio podría ser que el antecedente, o sea, en nuestro caso, el significante de la transferencia, sea falso y el significante cualquiera verdadero, por lo cual, en este caso habría implicación, es decir, la verdad recae sobre el significante cualquiera, en el sentido de que basta que éste sea verdadero para que, aunque sea falso el significante de la transferencia, haya implicación.

También puede ocurrir en la tabla de verdad que los dos, antecedente y consecuente, sean falsos; en ese caso también “es verdadero”. Pero lo interesante aquí, para nosotros, en la relación significante de la transferencia-significante cualquiera, es que se requiere, como necesidad para que la implicación se sostenga, es decir para que la transferencia se sostenga, que al menos sea verdadero el término significante cualquiera. Tenemos, entonces, en principio, una implicación como exigencia de que haya verdad del significante cualquiera. De esa manera puede ser cualquiera en el sentido de lo particular; es decir lo que “no está designado por el destino”: debe ser ése y solamente ése y únicamente ése el tal o cual significante que constituya el algoritmo de la transferencia, porque no se trata de un singular. Si se tratara de un singular sí habría solamente “ése” y únicamente ése y nada más que ése y ningún otro. Entonces, si no se diera esa condición, no habría transferencia. Ustedes se darán cuenta que esto no puede ser. A muchos nos gustaría, en una de esas seríamos irremplazables, el analista irremplazable, pero lo cierto es que no lo somos. En principio no somos tomados en el sentido del singular. Respecto a esto Lacan dice una cosa muy interesante ligado a ese “...si es nombrable con un nombre propio...”, porque generalmente el nom-

bre propio designa un singular, pero en este caso ese significante es cualquiera, y entonces no importa que sea tomado por el nombre propio, lo que importa es que funcione como cualquiera, y si funciona como cualquiera lo hace como particular y no por lo singular de ese nombre. Es decir, se desplaza la cuestión de lo singular del nombre hacia la cuestión de si funciona como cualquiera, es decir si está implicado como cualquiera, porque quiero decir que una cosa es decir que el significante cualquiera no es un singular, aun si es nombrable como nombre propio, y otra cosa es que esté o no implicado.

Hay algunas otras cuestiones a las que Lacan hace referencia en un párrafo siguiente y que queda claro, y por lo tanto no lo voy a remarcar mucho por que parece caería por su propio peso. Dice en la página 13 de la *Proposición*: “tenemos que ver qué califica al psicoanalista para responder a esta situación que, como se ve, no engloba a su propia persona”. Se ve que ahí el psicoanalista no está como persona, sino como significante y como dijimos antes no está en el sentido de lo singular del significante, está como significante, y además en esta serie de cualquiera.

Una última cuestión en relación al uso del particular aristotélico y su diferencia con lo singular. Hay que sostener con Aristóteles que los universales tienen sustancia, existencia, es decir que en los universales y en los particulares hay suposición de existencia necesaria en tanto Aristóteles funda la sustancia como supuesto, ya que no puede pensar un existente vacío de sustancia. Pero Bull nos saca de esto, en tanto lo vacía de sustancia. En la lógica de Bull pueden funcionar universales sin elementos, y esto da origen a la teoría de conjuntos.

Ahora bien, lo importante es recordar que el particular en el cuadro de oposiciones tiene una relación con el universal, es decir, si el universal positivo es verdadero, el particular positivo es verdadero necesariamente, con lo cual se determina que hay una relación de subordinación de lo particular a lo universal; es decir que lo que se predica de lo universal, se predica de lo particular, es otra forma de entender que no se trata de un singular.

Bien, con este desarrollo espero que se haya entendido la cuestión, por lo menos por el lado de por qué hay un particular, y cuáles son sus diferencias con lo singular, y la relación del significante cualquiera con la particularidad en el sentido aristotélico.

La otra parte del párrafo que quería comentar decía: “si es nombrable por un nombre propio, no es que se distinga por el saber, como veremos a

continuación”, es decir que respecto del significante cualquiera, entonces, una pequeña restricción es que sea tomado en el sentido de lo particular aristotélico, y otra segunda restricción es que no sea tomado como significante del saber.

Hay una frase muy interesante de Lacan en relación a esto, en la página 240 del Seminario *Los cuatro conceptos*, en el capítulo “Del sujeto al que se supone saber”. Es algo muy interesante que, además, nos afecta. Aquí dice: “¿Qué sentido tiene la organización de los psicoanalistas, con los certificados de capacitación que confiere? Pues, simplemente, que ella indica a quién puede uno dirigirse para que represente ese sujeto al que se supone saber”. Esto está tomado en el sentido de lo particular y no de un singular. Sigo con el párrafo: “Ahora bien, es muy cierto y de todos sabido que ningún psicoanalista puede pretender representar ni aún remotamente un saber absoluto. Por ello, en cierto sentido, puede decirse que de haber alguien a quien dirigirse, ha de haber uno solo. Este *uno solo* fue, en vida, Freud”. Ven que es muy interesante lo que plantea. Sigo: “El hecho de que Freud, en lo que al inconsciente respecta fuera legítimamente el sujeto a quien se le podía suponer el saber, pone en una clase aparte todo lo tocante a la relación analítica tal como sus pacientes la entablaron con él. No fue sólo el sujeto al que se le suponía saber, sino que sabía”. Aquí termina la cita. Esto tiene ciertos problemas pero también explica algo del orden del porqué y cómo está utilizando el concepto de supuesto saber.

Ahora, voy a volver a los estoicos para entender este asunto. Pero mi idea abarca una cuestión: Lacan dice que es necesario, para que el significante cualquiera funcione, que sea particular, pero además, que no se distinga por el saber, y aclara que el saber del que se trata en esta distinción, el que él impugna, es lo que él llama el saber referencial, y con esta palabra referencial va a entrar a la otra cuestión que es introducida precisamente por lo estoicos, y que les decía que tiene que ver con el nominalismo.

En principio para los estoicos el saber partía no de la cosa en sí misma, es decir de la sustancia, sino del signo que se ponía en el lugar de la sustancia. Su posición era, en principio, poner un signo lingüístico en el lugar de la cosa. La relación entre este signo y la cosa, era dada por la mediación del concepto, es decir, indirectamente por medio del concepto. Respecto de este signo estoico, ustedes saben que toda la historia más moderna, no necesitamos remontarnos a Abelardo ni a Guillermo de Occam, prácticamente hoy toda la lingüística se maneja sobre este concepto estoico del signo.

El signo tiene tres elementos, esto es: la cosa mentada, la voz que la menta y el concepto ligado a lo que se va a llamar el referente.

Para ellos era a través del concepto que se llegaba a la denotación de la cosa, es decir que, entonces, ahí surgía el concepto de referente. Estaba en el lugar de la cosa, se refería a ella.

Tenemos por un lado el concepto de supuesto, o sea, puesto en el lugar de la cosa, y por otro lado el referente como más allá del concepto. Sobre este esquema se apoya todo el empirismo, obviamente, porque del concepto que, precisamente, no era sustancia, en el sentido aristotélico, podríamos decir, como dice Lacan, que es simplemente algo sin realidad, sin real, simplemente lo que se acumula de saber. A esto otros también lo llamaban, Pierce por ejemplo, o algún otro lingüista, el significado, pero en realidad no responde a lo que algunos llaman el concepto, o sea, aquello que en la terminología antigua de Abelardo se llamaba la intensión.

El análisis de la intensión corresponde a los movimientos del nominalismo. La intensión como aquello, el concepto, que se refiere a la cosa, y la extensión, a los elementos, a los cuales se debe aplicar este concepto. Por ejemplo, si decimos los psicoanalistas, si tuviéramos, supongamos (no quiero decir que lo tengamos) un concepto de lo que es un analista, después tendríamos a fulano o mengano que demostrarían que son analistas en tanto el concepto, o sea que la intensión se derogaría en algunos fulanos y menganos, etc.

La extensión del concepto requiere elementos particulares pero no en el sentido aristotélico sino más bien singulares, porque la existencia para los nominalistas, es decir para la corriente que arrastran los estoicos, la existencia verdadera, la existencia sustancial, era lo singular.

Entonces, luego de lo dicho, tenemos que situar la introducción de un cambio: Platón sería lo sustancial: lo real son los universales, lo singular son meras sombras, algo sin sustancia.

Aristóteles junta en lo particular lo que era singular pero en relación con lo que es universal. Y los estoicos, al contrario de Platón, sostienen la sustancia solamente del individual.

El concepto no tiene sustancia y esto tiene sus implicaciones: cómo sostenerlo, sobre toda la recomendación lacaniana de que si hay algo que no tiene el analista es un saber referencial. Recordemos que hay dos indicaciones en Lacan ligadas al significante cualquiera: una que no es la persona en el sentido del singular y otra que no opera con un saber referencial.

El saber referencial es el saber al cual se refiere el signo que se refiere a la cosa. Hay referente por dos razones: primero porque lo real no está en juego, es algo del orden del signo, y en segundo lugar, porque a la cosa se tiene acceso a través del concepto que es (desde el empirismo y los estoicos) una acumulación de saber sabido.

Dos cuestiones para pensar por qué el saber que ubica respecto del significante cualquiera no es un saber referencial, no es un saber sabido, es decir, no surge de la acumulación de saber de experiencias anteriores: la primera es esta cuestión freudiana sobre tomar cada caso como uno, como el primero, que, por otra parte, tampoco hay que entender como singular. No es sin gramática que lo determina. No es saber referencial, en el sentido en que no nos referimos al caso, no ubicamos el caso, a partir de los conceptos, es decir del conocimiento ya adquirido, acumulado, como significaciones ya establecidas. Esta es la primera reflexión respecto a esta cuestión del saber nominal.

El segundo punto es que Lacan, en este texto, no solamente dice, en sentido negativo, el saber del analista no es un saber referencial, sino que además dice, sitúa, un sentido positivo, que es lo que llama un saber textual. Lacan opone el saber referencial al saber textual. El saber referencial se refiere a este saber ya sabido en tanto conceptual. El saber textual (y aquí hay algo que es muy interesante, porque se entrecruzan dos lógicas, y, usando términos de una, en realidad Lacan está sosteniendo términos de la otra; usando términos del nominalismo está defendiendo al realismo). Para ubicar lo que él entiende como saber textual, que sería, como dije antes, el saber que se pone en juego en oposición al saber referencial, Lacan trabaja sobre la interpretación de los sofistas, pero sobre todo de los cabalistas, porque entre las viejas direcciones que tenían en la Edad Media, además, discutían la cuestión del realismo y del nominalismo, que tendría mucha importancia para ellos, entre otras cosas, porque necesitaban fundar cierta realidad de la existencia de Dios. Pero sin querer decían, como pasa siempre, más de lo que decían. Trabajaban con la necesidad de dotar de consistencia real a Dios y en una serie de cosas que después tuvieron otros ecos, pero tienen importancia, como por ejemplo la teoría de los conjuntos, y hay que decir que, por lo menos la historia hubiese sido otra, si no se hubiesen lanzado estas propuestas de realismo, de neorealismo.

El realismo, entonces, en algún sentido, estaba hecho para formular la existencia real de Dios, pero había un señor, San Agustín, que pensando esta

cuestión de fundar la existencia de Dios como sustancia tiene que sostener que, a diferencia de lo que sostenían los estoicos, las palabras no eran simplemente voces que estaban en el lugar de las cosas. En Dios, la palabra era sustancia, el verbo mismo era sustancia. Esto llevó a una vieja polémica que era “como se leían los textos bíblicos”; si los textos bíblicos eran un saber referencial o no. Si eran un saber referencial, los textos eran simplemente signos de una cosa que no estaba ahí, que se refería a eso pero no tenía sustancia en sí mismo. En cambio si se pensaba que los escritos de la Biblia eran la palabra misma de Dios, entonces la escritura misma tenía sustancia, tenía ser, tenía existencia; no se podía saltar cualquier letra, porque cualquier letra era la esencia divina. Lo que los cabalistas proponían era que el texto mismo no tenía otra cosa a la cual se refería, sino que era eso mismo, que era real, que no era una mera ilusión; eso era lo que era, no había otra forma de acceso a Dios y había que leerlo literalmente. Leer literalmente no es una cosa fácil. Voy a dar un ejemplo con la frase “se reconoce en la primera línea significante”; leer esto literalmente podría ser por ejemplo: “*se-espacio-reconoce-espacio-en-espacio-la-espacio*” etc., es decir, cada letra, cada espacio, es real, tiene sustancia, cada letra y los espacios son lo que son y tienen realidad, no puedo saltarme ningún espacio porque no me daría el texto de la existencia de Dios, de la palabra de Dios (palabra verdadera).

Veamos adónde podemos llegar con esto. Si no puedo trabajar con un saber referencial (como habíamos dicho antes) en tanto no sé nada del caso —por eso Freud indica tomarlo siempre como uno, como primero—, como dejo de lado el saber sabido, acumulado, que es el saber conceptual, lo único que puedo acordar es que el saber inconsciente mismo tampoco es un saber referencial, que no se trata de un saber sobre un saber, un consciente del inconsciente; que ese saber inconsciente, no se refiere a otra cosa que está más allá y que esa cosa que está más allá se refiere a otra cosa que está más allá, sino que el saber inconsciente, o sea el saber que no sé, el que está afuera del concepto, tampoco es, por lo tanto, referencial. El saber sabido, acumulado, es el concepto ya tomado, el que ya tengo en mi poder (ustedes saben cómo representaban el saber los estoicos, con esa famosa imagen de la mano cerrada: el saber era lo que se agarraba), lo que yo ya sé por mi experiencia.

Si yo me dejo guiar por todo esto, veo que es compleja la posición del analista, porque, ¿qué expectativa de lo nuevo puede haber en cada caso si yo tengo el saber? Efectivamente Lacan, tiene que contraponer al saber

referencial, el saber textual, que, entonces, no es un saber sabido, y que si bien es no sabido para el saber referencial, no puedo proponer que él mismo, el saber textual, sea supuesto en relación a otra cosa, porque esto le daría otro del otro del otro. Esto daría un inconsciente atrás de otro inconsciente atrás de otro inconsciente. El saber inconsciente tampoco es un saber referencial. El saber no sabido es textual, no supuesto con relación a otra cosa.

De este modo, tengo que deducir que el saber textual es la sustancia misma; no que es la sustancia tras eso, sino que es la sustancia misma. No hay referente; el saber es real, y desde esa perspectiva la sustancia es el saber, es el goce.

Ustedes saben, un movimiento muy interesante que va a generar el referente es terminar con esta idea nominalista de que las palabras se refieren a cosas, pero hay un segundo movimiento que es “no tiene referente”, porque la letra misma o el significante mismo es la sustancia última, que es el goce. El saber es real en tanto articulación lógica entre letras. Es una cadena articulada con relación al goce que la misma cadena encierra. De este modo el significante cualquiera queda fuera de la suposición, para decir que el saber a producir no debe anticiparse. *☞*

Comisión de Garantía, septiembre de 1992

FUNCIÓN Y CAMPO DE LA PALABRA Y DEL LENGUAJE EN PSICOANÁLISIS

Podemos establecer, a partir del título de este escrito de Jacques Lacan, una relación entre la función y la palabra, por un lado, y entre el campo y el lenguaje por otro. La función, en este contexto, es función de verdad, en tanto se intenta alcanzar la verdad del sujeto por la palabra, que tiene, hay que decir, su lugar en el campo del lenguaje. Pero aquí lo que tiene valor de verdad para Lacan es el síntoma, en tanto es el que articula palabra y lenguaje. En relación a esto, el inconsciente es el discurso del Otro, y a su vez está estructurado como un lenguaje; por ello el síntoma contiene una cifra que incluye el discurso del Otro. El síntoma, entonces, es una formación del inconsciente, efecto de un trabajo del inconsciente, que cifra, y es también una verdad a medias. De este modo el síntoma no es la verdad toda. La verdad es un síntoma, es medio-dicha.

El trabajo del inconsciente es un trabajo de la lengua, con significantes. El significante lacaniano es efecto de la resistencia del signo para significar, oposición de la relación de denotación que pretende tener el signo. La función del significante no es designar, significar. El significante es impartible, es indivisible. Pero un significante es para otro significante y esta oposición crea, produce, las oposiciones en lo real. Entonces, el trabajo del inconsciente es un trabajo de lenguaje, una elucubración de saber sobre *lalangue*, *lalengua*, según el neologismo de Lacan.

Ahora bien, podemos decir que del lado del campo están las constantes: por ejemplo, la gramática y la lógica. La constante en el trabajo del sueño es la repetición. La repetición representa a un sujeto y en tanto lo representa, representa los sufrimientos de un cuerpo. El significante, trabajando, hace y deshace cuerpos. El trabajo del inconsciente tiene efectos sobre el goce. ¿Qué hace hablar a un sujeto? El estar afectado por el lenguaje. El inconsciente produce una alteración de la economía de goce. Pero en última instancia, son la muerte y la sexualidad lo que pone a trabajar al inconsciente, a *lalangue*, para producir un sujeto.

En el ejemplo freudiano sobre el olvido de nombres propios, Signorelli es un significante tan próximo al sujeto Freud que casi lo hace pasar de

escena y encontrarse como mirado por el cuadro. En este sentido Signorelli es la cobertura del objeto mirada, velo a lo siniestro de una mirada encontrada que lo mira a Freud, punto de siniestro, de caída del sujeto. Podríamos decir, entonces, que Signorelli está en el mismo punto que Beatriz para Dante, que es la historia de un encuentro con una sonrisa y luego un desencuentro, como se ve en *Dante y la travesía de la escritura* de Phillippe Sollers. El sujeto, más allá de lo que dice, dice de lo que quiere olvidar, porque se ha encontrado con *eso* y Dante quiere que Beatriz esté presente en su ausencia porque la presencia, más que hacer hablar, hace callar. El amor de Beatriz lleva a Dante por ese tránsito más allá, ligando deseo y muerte: amor nuevo, amor a la letra, a la escritura, que nunca puede ser amor romántico, porque parte de la muerte. De allí que lo que tiene de valor la poesía es el trabajo con la lengua. Dante logra pasar de otro del discurso a Otro de la lengua.

Podemos, entonces, pensar que el amor es lo que acompaña la muerte, la travesía del objeto, el atravesamiento del fantasma. Es una muerte porque es quedar sin los rasgos identificatorios del Ideal. Es terminar con la belleza del narcisismo para llegar a lo inquietante de la angustia, arribar al objeto más allá de los velos, y dejarlo caer. Punto de encuentro con el $S(\mathcal{A})$, lo que nos hace hablar es el objeto *a*, y la escritura es el retorno de la llegada al punto del $S(\mathcal{A})$.

La escritura es la redención de la apariencia, donde el Otro está fuera del Inconsciente. Y donde tampoco responde al Edipo. Allí el psicoanálisis se diferencia de la experiencia mística, del goce del silencio, como experiencia puntual en el encuentro con $S(\mathcal{A})$, que no es un lugar vivible. Por ello hay que recrear la apariencia. La escritura, en ese punto, no es novelada, está por fuera del Edipo; ella, la escritura, viene a hacer nombre en el lugar del $S(\mathcal{A})$. Parte de deshacer la novela familiar. Decir recuperar, recrear la apariencia, va en la línea del surgimiento de una significación nueva de un amor sin límites: una significación más allá de la del fantasma y sus límites. Σ

Conferencia dictada en el Centro de Salud Mental n° 3, octubre de 1993

El tema de hoy nos permite hablar de la identificación, tema del Seminario de Lacan del año 1961,1962. El concepto de identificación va a ser retomado por él, al final de su obra, precisamente dando indicaciones de que se trata de alcanzar una identificación en el fin de análisis, y va a usar identificación al síntoma. Es un tema que parece antiguo pero es muy actual.

El tema de la identificación nombra el núcleo consistente del ser del sujeto. Si tomamos la identificación del final del análisis como identificación al síntoma, la identificación marca un núcleo del ser del sujeto. Este núcleo es, para Lacan, el rasgo unario. Ustedes saben que en el Seminario Lacan toma este concepto del segundo modo de identificación de *Psicología de las masas*. Lacan lo extrae de ahí pero le da un alcance muy diferente; lo acerca al concepto fundamental de número y letra. Es por esta relación del rasgo unario con el número y la letra que va a encontrar la identificación en el final del análisis con relación al síntoma.

Freud dice que la identificación a un rasgo es a un recorte parcial y limitado del objeto. Pero Lacan no sólo caracteriza a la identificación: más importante aún que reconocer este rasgo unario como recorte parcial y limitado del objeto es fundamentar qué significa esto.

El primer elemento que caracteriza al rasgo unario es que permite hacer una diferencia entre semejantes, que es lo opuesto a la síntesis o a lo que buscaría lograr el concepto. El concepto busca extraer rasgos comunes entre muchos objetos. El rasgo unario, al revés, es algo que es muy parecido entre los humanos; hace que cada uno se diferencie en algo con lo que en principio podría confundirse por la semejanza. No va a tomar una generalidad, una universalidad, esto es, a subsumir las diferencias en los puntos de semejanza con el otro, sino al revés. Esto es fundamental para diferenciar el rasgo unario, como unario, del rasgo único. Entonces no se trata de reducir todas las diferencias a un rasgo común, sino de buscar el rasgo que hace que cada uno se diferencie del otro. Entonces, primera cuestión: la diferencia entre semejantes.

La segunda cuestión del rasgo unario es que para lograr esta marca de diferencia es necesario que borre lo figural del objeto, lo imaginario del ob-

jeto. No vale entonces ni la imitación, ni la copia; no se trata de una identificación que imita al objeto en lo que tiene de imaginario, ni que lo copia. Es porque borra lo figurable de la imagen que algo de esta imagen, en tanto sustraído de ella, produce un efecto de borramiento de la imagen en la cual esto estaba contenido. Efectivamente, él dice que el rasgo unario es lo más cercano a la marca. Entonces, características de número, es algo que permite enumerar más que figurar, y además toma esto para dar cuenta de cómo se construye la escritura, precisamente. Es decir cómo el ideograma, que parece ser un dibujo que representa un objeto, no es tomado como figura sino como un rasgo, una evocación de un fonema.

En la clase VI, página 12 del Seminario *La identificación* dice: «Lo que vemos siempre, cada vez que se puede hacer intervenir esta etiqueta de ideograma, es algo que se presenta en efecto como muy próximo a una imagen, pero que deviene ideograma a medida que pierde, borra cada vez más ese carácter de imagen. Porque son, en efecto, trazos que salen de algo que en su esencia es figurativo, y es por eso que se cree que es un ideograma. Pero es un figurativo borrado, reprimido, incluso rechazado. Lo que queda es algo del orden de este rasgo unario en tanto que funciona como distintivo y puede, para la ocasión, jugar el rol de marca». Dos caracterizaciones que hace Lacan del rasgo unario: marcar una diferencia entre cosas semejantes, y el carácter de unicidad no figurativa, de pura marca ligada a la función de la letra, hacen que podamos decir que, efectivamente, el rasgo unario es el soporte de lo que participa el número, lo que permite contar, marcas que permiten enumerar escenas, situaciones, etc.; y también participa de la letra que permanece siempre idéntica a sí misma. Es decir que participa del número y la letra, o si quieren el número y la letra participan de estas características que tiene el rasgo unario.

Por lo tanto, el rasgo unario, la marca, no se lee, si entendemos por esto darle un sentido, es decir darle significado. Vale sólo como trazo, como uno, uno, uno. Lo que sigue es lo que hace al nombre propio, en lo que éste participa de estas características del rasgo unario. El nombre propio tiene obviamente como característica diferenciar a los semejantes. Nombra algo más allá de lo figurativo del sujeto. El nombre propio no es un apodo, aunque de todas maneras es algo que no toma la totalidad de la figura, y esto borra lo figurativo. Pero el nombre propio está más alejado que el apodo en aquello de nombrar lo figurativo. Participa de la diferencia, está más allá de lo figurativo, nombra al sujeto en su unicidad contable, no en su totalidad. En este

punto el sujeto aparece nombrado más allá de su imagen. Hay entonces relación entre rasgo unario y nombre propio. En la página 4 de la clase 7 del Seminario antes citado, se lee: «Pero aparece a este nivel que justamente el nombre propio, en tanto especifica como tal el enraizamiento del sujeto, está más especialmente ligado que ningún otro, no a la fonematización como tal, a la estructura del lenguaje, sino a lo que ya en el lenguaje está listo, si se puede decir, para recibir esta información del trazo. Si el nombre propio lleva incluso hasta para nosotros, y en nuestro uso, la huella bajo esta forma que de un lenguaje a otro no se traduce, puesto que se traspone simplemente se transfiere y está allí su característica». Es decir que incluso aquí, que precisa que el trazo del que está hablando, el trazo de escritura no debe confundirse con el origen fonético, no descansa sobre la fonología, si no al revés, en todo caso ésta descansa sobre la escritura. Lacan discute acá con Gardiner respecto del nombre propio. Para Gardiner lo que importa en el nombre propio es algún puro sonido, y el nombre común se refiere a algún objeto, algún significado. Lacan dice que, en verdad, este valor fonético del significante en realidad vale para todos, no sólo para los nombres propios, lo propio del lenguaje es el valor del significante por el sonido y su diferencia con otros sonidos. Esto no especifica al nombre propio. La fonetización es propia de cualquier significante y de lo que se trata es de determinar qué diferencia tiene el nombre propio con relación al resto de los significantes, de allí que él diga que el nombre propio no vale porque suena diferente a otros nombres, sino porque tiene relación con el objeto, es decir con algo que fija al sujeto en ese sonido particular. Su nombre no se fija en cualquier significante, sino con la relación a alguna marca.

Hasta aquí ha establecido dos vertientes: 1) habla del significante y del fonema; 2) de la marca, del uno y de la letra. El nombre propio que participa de esta caracterización que hace de rasgo unario, luego vamos a ver que los diferencia. Pero podemos hacer una pregunta ¿por qué el nombre propio no le alcanza a un sujeto para obtener la certeza de su ser? El sujeto es convocado como objeto, a ese nombre, pero sin embargo parece que no alcanza. La clínica demuestra que el sujeto tiene una falta de certeza con relación a su ser. El sujeto, más allá del nombre propio busca, sueña, con encontrar su verdadero nombre, otro que no está dicho en su nombre propio, podría ser que el Otro le revelara este nombre verdadero que nombraría verdaderamente su ser. Busca su ser que va a nombrarlo más allá de donde lo ve el Otro, sueña con encontrarlo y se equivoca y no se equivoca, pregunta al Otro, en el

punto del deseo del Otro, para que dé sentido al nombre. Hay en el sueño como en cualquier formación del inconsciente una pista para nombrar al sujeto de una manera distinta a como lo hace el nombre propio. En esta identificación que da el nombre propio, hay algo del goce que el sujeto ha perdido y que quiere buscar en algún lado. Podríamos decir que se pueden encontrar dos características más que las que ya vimos, que aquello que de rasgo unario hay en el nombre propio, que van más allá del nombre propio.

En tercer lugar el rasgo unario es un nombre desconocido del sujeto, es una marca que el sujeto no conoce, ese nombre olvidado del sujeto es lo que el sujeto intenta decirle al Otro, en las formaciones del inconsciente, pero también es desconocido para esas formaciones del inconsciente, el nombre que lo nombra. En la clase 7, página 5 «está hecho para hacernos interrogar sobre lo que hay de eso en este punto radical, arcaico, que tenemos necesidad de suponer en el origen del inconsciente, es decir, eso por lo cual en tanto el sujeto habla no puede sino avanzar siempre más adelante en la cadena, en el desarrollo de los enunciados, pero que dirigiéndose hacia los enunciados por ese hecho mismo en la enunciación elide algo que es hablando con propiedad, lo que no puede saber, esto es, el nombre de lo que él es en tanto sujeto de la enunciación». Efectivamente estamos hablando de un hecho de estructura, en tanto el sujeto se enuncia, que quiere tomar en lo que es, inevitablemente es a costa de perderse como sujeto del enunciado, porque la enunciación nunca es idéntica al sujeto del enunciado. Este es un primer efecto de pérdida, de la marca para el sujeto, si quieren, para la conciencia del sujeto.

Esto tiene un efecto de estructura, porque es el único efecto que tiene en el Otro, éste tampoco puede dar cuenta de por qué lo nombró, puede decir muchas cosas de por qué, de cuál es su deseo respecto de ese sujeto, pero éstos van a ser enunciados que no van a nombrar. Entonces, el nombre, la marca, toca el punto en el cual el Otro no puede darle sentido, significado a esa marca, esa marca no es sólo enigma para el sujeto, también lo es para el Otro, en tanto toca el punto donde el Otro está tachado. Esta imposibilidad toca algo del goce del Otro y esto nos lleva a otro punto del rasgo unario, éste es marca en el cuerpo, afecta los modos de goce del sujeto. El rasgo unario tiene su origen como marca en el cuerpo, como efecto del encuentro con el goce. Esto produce un efecto de pérdida del cuerpo propio en tanto objeto. Es decir que si el rasgo unario participa de este valor de letra, de marca, de esta función de ignorancia y de esta función de goce, esto mismo es lo que lo liga con la pulsión, porque la pulsión es precisamente la marca de la relación de

ese cuerpo con el goce. Lacan dice que el rasgo unario es la memoria de la rayadura primitiva del sujeto. Punto de encuentro con el goce, que raya al sujeto, hace que este cuerpo se pierda como cuerpo gozoso. Hay un efecto de pérdida en ese encuentro. Cuerpo perdido para el goce de sí mismo, ese goce que es ignorado para el sujeto, y también para el Otro no es goce para sí mismo. El sujeto no puede hacer de ese goce algo reconocido de él mismo.

Hay dos cuestiones que voy a tomar, que plantean la relación entre el rasgo unario y lo que Lacan llama la rayadura primera del sujeto.

Este encuentro primero con el goce, que es el encuentro con la castración, dado que ésta abre al goce. Lacan toma tres ejemplos, pero nosotros vamos a tomar dos. Uno es el del Hombre de los lobos y otro es el texto *Tomás el Oscuro* de Blanchot (clase 26 del 17/6/62). Aquí podremos situar dos posiciones en relación con el primer encuentro, con el goce del Otro o el encuentro con la rayadura primitiva del sujeto. Hay una referencia al Hombre de los lobos en la clase 25 del 20/6/62, páginas 11 y 12: primero ha establecido que en él, en el sueño está más allá del velo que supone la identificación a nivel del yo, es decir que el ideal del yo participa de esta marca del rasgo unario, pero no son equivalentes, porque el ideal del yo toma un significante del Otro en términos de principio de placer, de amor. Es el punto en el cual el sujeto en la identificación simbólica al ideal, se sostiene en la mirada complaciente del Otro para con él, rasgo amoroso en la mirada para construirse él como objeto. Es decir yo ideal, más o menos agradable o no, pero siempre con relación a esa mirada. En el Hombre de los lobos, los lobos son el sujeto mismo pero no su imagen especular. Hay un punto desde el cual él se está mirando, desde su ideal, para verse una figura más o menos linda, agradable en esa mirada. Hay un objeto que es él. Entonces Lacan dice que los lobos y la mariposa tienen su raíz en la escena primaria; son las dos posiciones del sujeto en la escena primaria, pero esa escena primaria representa el encuentro del Hombre de los lobos con la primera rayadura de su ser ante la castración materna, punto donde hay un efecto de renegación respecto del goce, esto es el fantasma. Dice: «Es la estructura misma del sujeto ante esta escena, el sujeto se hace lobo y se hace cinco lobos mirando. Lo que se abre súbitamente a él en esta noche, es el retorno de lo que él es, esencialmente en el fantasma fundamental». Hay una sutileza muy interesante, hay angustia, el efecto complaciente de falla y a esto él lo llama fantasma fundamental. Es decir que aquí el fantasma fundamental no es una graciosa frase que pone al sujeto en relación más o menos agradable desde el punto de vista

del Otro («soy el sirviente de mi madre», «soy el perro del tío»). Esas frases muchas veces son tomadas por el fantasma fundamental pero no dejan de estar pegadas al ideal y al yo ideal en tanto tienen efecto de conformismo, estas frases no dejan de vascular con relación al punto de vista del otro, del ideal para verse desde allí. En la clínica tampoco es suficiente determinar que el ideal es algún tío admirado del sujeto, porque el ideal bien puede estar para el sujeto en una frase que parece haber llegado al fantasma fundamental, de ser tal cosa para el Otro. Ahí hay una primera separación entre el ideal y el objeto, este tipo de frases señalan un momento en el cual algo de los significantes amos ha caído, pero no el fantasma fundamental. Lo interesante es que el fantasma fundamental en el Hombre de los lobos es un sueño, el sueño no es simplemente interpretación del inconsciente, porque el sueño también muestra, hay sueños que muestran y no interpretan, hay un efecto de demostración, por eso él dice que el sueño no es una ilusión, que las interpretaciones que el inconsciente hace vía sueño es porque el inconsciente quiere decirse pero hay momentos, en verdad, en que esto muestra, más que eso interpreta. El sueño del Hombre de los lobos es un ejemplo y hace un contrapunto en el Seminario *Los cuatro conceptos...*, páginas 83-84, entre dos sueños, y también el sueño de la inyección de Irma.

Dice que el sueño de la mariposa de Chuan-Tzú no es un sueño de angustia, y sí lo es el del Hombre de los lobos, la posición del sujeto es diferente: en un caso se trata de un sabio chino que ha pasado el punto de horror, que significa ese goce ante la castración; en el Hombre de los lobos, la de estar neuróticamente atrapado en ese punto, en el de una renegación del goce de la castración, el efecto es, por ejemplo, que el Hombre de los lobos se asusta cuando ve un bicho de estos, y el chino que goza de esto, de ver esta mirada ahí, vaciada de este horror del goce.

Dice Lacan: ¿qué quiere decir esto? Que ve la mariposa en su realidad de mirada. ¿Son tantas figuras, tantos dibujos, tantos colores? No son más que ese darse a ver gratuito, donde se marca para nosotros la primitividad de la esencia de la mirada, es decir, finalmente una mariposa no muy diferente de la que espanta al Hombre de los lobos. «Efectivamente, cuando era la mariposa discernía cierta raíz de su identidad, es decir que era y es, en su esencia, esa mariposa que se pinta con sus propios colores. Por eso la mariposa puede inspirarle el terror fóbico de reconocer que el aleteo no está muy lejos de la pulsación de la causación, de la rayadura primitiva que marca su ser alcanzado por primera vez por la red del deseo». Después va a seguir con

el punto tíquico, etc. Aquí entonces tenemos dos posiciones, la primera es este momento de encuentro del sujeto con lo real, y en segundo término también está la figura de Tomás el Oscuro, que tiene una posición distinta a este respecto: pero antes de ir allí, vamos a ver qué dice Lacan en la clase 25 del Seminario *La identificación*, páginas 11 y 12: «Quiero decir que es la estructura misma del sujeto ante esta escena. Quiero decir que ante esta escena el sujeto se hace lobo mirando y se hace cinco lobos mirando. Lo que se abre súbitamente a él en esta noche es el retorno de lo que él es, esencialmente en el fantasma fundamental». Sin duda la escena misma de la que se trata está velada. Si no ve la escena primaria, no ve que los padres están cogiendo, o haciendo alguna cosa gozosa, no ve tampoco la castración de la madre que es la posibilidad de goce. «De lo que ve no emerge más que esa «V» en alas de mariposa de las piernas abiertas de su madre o el V romano de la hora de reloj, las 5 del verano caliente, hora en que parece producido el encuentro». De la figura de la escena lo que queda es una marca, un número, una huella, pero no una huella que no marca el cuerpo del sujeto, ese rasgo, esa letra, ese número que marca el privilegio tiene esa escena para él (valor persecutorio y fóbico).

Sigue la cita: «Pero lo importante es lo que ve en su fantasma, es el sujeto mismo en tanto es el corte de a: los a son los lobos». Lo que dice es que lo importante, además de la marca de la escena privilegiada, que lo marca a él como ser diferente en ese encuentro con el goce, es lo que ve en su fantasma, es decir qué posición ha tomado el sujeto mismo en el fantasma con relación a esa escena. También se podría trabajar toda esta cuestión al caballo de Juanito, pero acá tenemos una relación entre marca y objeto, entre rasgo como marca de esa escena y la mirada como objeto. Ese Uno + *a* que está unificado, este Uno del rasgo más el objeto, esta relación en tanto está junta le da al sujeto el efecto de ver el goce frente a la castración (el efecto fóbico).

Retomamos *Tomás el Oscuro*, léanlo, es muy interesante, porque precisamente no se trata de un fóbico, es otra posición, enfrenta el horror y va más allá de él, no retrocede como el Hombre de los lobos, sino que tiene una posición más audaz.

Es muy claro (cita de la clase 26 del Seminario *La identificación*, página 10): «Y en su pieza los que entraban, viendo su libro siempre abierto en la misma página pensaban que fingía leer. Leía. Leía con minuciosidad y con una atención insuperable. Se hallaban ante cada signo en la situación en que

se encuentra el macho cuando la mantis religiosa va a devorarlo. Uno y otro se miraban. Las palabras salidas de un libro tomaban una potencia mortal, ejercían en la mirada que las tocaba una atracción suave y afable. Cada uno como un ojo semicerrado dejaba entrar la mirada viva en exceso que en otras circunstancias no hubiera aparecido. Tomás se deslizaba entonces hacia esos corredores a los que se aproximaba sin defensa hasta el momento en que fue percibido por lo íntimo de la palabra, No era aún horroroso, al contrario, era un momento casi agradable y que le hubiera gustado prolongar». Hay un interrogar al Otro hasta el punto donde el Otro que parecía ser objeto de nuestra mirada, comienza a transformar eso en objeto que nos mira, pero el punto está en hacerle decir a ese texto quién es él. Hay un borde muy interesante porque no hay el fantasma neurótico que se detiene, allí el Otro está todavía en un punto de ideal que lo mira más o menos agradablemente al sujeto, un poco inquietante esa mirada, pero todavía según el principio del placer, y ahí es el punto en el que el sujeto quisiera detener su fantasma y es esto erótico, punto en que el neurótico retrocede, en que el ideal empieza a separarse del objeto, ese borde angustiante y placentero en el que el neurótico diría paremos. Ahí el fantasma tiene esa cara complaciente, gozosa, plácida, tranquilizante y masturbatoria, dicho freudianamente: «Se veía un placer en ese ojo que lo veía». Está marcando el punto del ideal en el que el otro me va a decir lo maravilloso que yo soy. «Su placer mismo se hizo grande, tan grande, tan implacable, que lo padeció con una especie de horror» (ya estamos en el hombre de las ratas). «Y al pararse, momento insoportable, sin recibir de su interlocutor un signo cómplice, percibió la extrañeza que había en ser observado por una palabra como por un ser viviente» (cosa interesante para pensar en la clínica).

«Y no sólo por una palabra, sino por todas aquellas que la acompañaban y que contenían a su vez en sí mismas, otras palabras, como una serie de ángeles, abriéndose hacia el infinito, hasta el ojo de lo absoluto.»

Ya empieza a hablar de la experiencia que se vive psicosis, pero la dirección es ya habiendo pasado el límite del placer, es decir de la mirada complaciente del ideal. «Sus manos buscaron tocar un cuerpo impalpable e irreal. Era un esfuerzo tan horrible que esa cosa que se alejaba de él y que al alejarse trataba de atraerlo, le pareció que indecidiblemente se aproximaba» (un efecto de absorción por parte del Otro). «Cayó entonces al piso, tenía la sensación de estar cubierto de impurezas, cada parte de su cuerpo sufría una agonía, su cabeza estaba forzada a tocar el mal, sus pulmones a respirarlo»

(les ahorro el horror de esa escena). «Pero que se parecían más bien esas palabras a una rata gigantesca de ojos penetrantes, dientes puros y que era un animal todopoderoso. Al verla a pocos centímetros de su rostro, no pudo escapar al deseo de devorarla, de llevarla a la intimidad más absoluta consigo mismo, se arrojó sobre ella, y hundiéndole las uñas en las entrañas trató de hacerla suya».

Ahí hay una diferencia en la posición del sujeto respecto del neurótico común, pero se trata del mismo punto de horror, de goce, ante la castración que en el Hombre de los lobos, el lobo representa. Aquí hay un intentar ir más allá de ese horror, de no contentarse con que el límite sea el velo de un ideal supuesto por este fantasma, como simplemente la parte consoladora del sujeto, aunque sea bajo la forma masoquista, o de rechazo o de lamento tan propio de nosotros, los neuróticos.

En un análisis se trata de encontrar estas marcas que determinaron al sujeto porque solamente alcanzando estas marcas, cosa que es difícil dado que están olvidadas, podemos alcanzar el límite de lo «sabible» para un sujeto, de lo que le es posible saber, para poder alcanzar la certeza de su ser. No se trata de reprimir, ni de suprimir, la pregunta sobre ¿qué soy? Más allá del nombre propio, de todas las identificaciones, de todo lo que uno sabe. Se trata de alcanzar lo posible de saber de ese goce, alcanzar el corte mismo, la rayadura del sujeto, para que pueda cernir con certeza su verdadero ser, para que no siga preguntándole al Otro ¿qué soy?, esto sería interminable; si, efectivamente, ya no se soporta esta pregunta no es porque se la deje de lado o se reniegue de ella; sino porque se llega a una certeza de lo que esas marcas son. Esta búsqueda es la búsqueda de cual es su núcleo de goce. Esta certeza hace que el sujeto deje de estar empujado por la angustia, para tener que responder ante algo o para huir. Cuando se llega a esa certeza es evidente que para ese sujeto no hay nada más que preguntar.

Y ahora lo que queda es lo que el sujeto esté dispuesto a hacer con esas marcas, éstas no se borran, pero sí se transponen, las marcas transpuestas son el nombre del sujeto, todo lo que puede saber el sujeto del deseo del Otro son esas marcas, sabe también que el Otro no tiene existencia. En el sentido de que no puede ser una existencia que le dé existencia a él, que le dé sentido y significado a esas marcas, esas marcas siguen siendo las raíces del ser del sujeto. ¿Qué podría responder por el nombre del sujeto? Sus marcas. Esto es, su síntoma, finalmente; es decir que en tanto esas marcas (a la manera del Hombre de los lobos) condensan en sí el rasgo más el objeto, son fuente de

horror, y poder hacer caer ese punto desde el cual el sujeto hacía sentido de sus marcas, estas son puras marcas sin significación, lo que resta es lo que el sujeto quiera hacer con ellas en su deseo, este Uno + *a*, esta relación entre rasgo y objeto se ha transpuesto en letra, se ha vaciado del horror y del goce.

Este vaciamiento produce dos efectos: el goce que habitaba el horror se transforma en plus goce, y el horror que habitaba ese goce se transforma en deseo de saber. Ahora el sujeto en posesión de su ser, en tanto pura marca sin sentido, puede hacer algo con ellas, desde su deseo, que le dé sentido a esas marcas. *☞*

1966. Publicado en Los fundamentos de la clínica psicoanalítica, Eudeba, 1998

EL PADRE Y EL SÍNTOMA

En primer lugar quisiera hablar de lo que aprendí como lector del libro que se presenta. Trabajan en él preguntas por el Padre al diferenciar mito y estructura, pero también la función y las figuras del padre. Esta perspectiva permite entender que el mito relata la estructura, y la función del padre parece difícil de superar. Se trata de un más allá del padre que no lo destituye sino que abre otra dimensión además de la paterna. Allí donde sólo había padre, todo padre, hay el padre y un más allá de él.

Es imposible borrar, sacar, la función del padre, porque la excepción, función que cumple el padre, es esencial para hablar de un sujeto. Es una función de excepción, que implica una disimetría en la estructura, produce una diferencia.

No se puede decir que todos los significantes remiten a todos los otros. No habría posibilidad de fundar un sujeto, una identificación, o una diferencia.

Ir más allá del padre no implica concebir una estructura que no tuviera una función de excepción. La excepción es el verdadero lugar paterno, es decir el del Padre Real: aquello que se instaura como imposible.

La función de excepción se configura así como la que funda la diferencia, la identificación y el sujeto, en tanto instauran un real imposible.

Se puede funcionar bien y se puede funcionar mal. La función ocurre y alguien la cumple: se trata de que esa función se cumpla bien. Hay una manera de funcionar bien, en torno a la función paterna, al lugar del padre real. La efectuación de la estructura, se trate de la psicosis o de la neurosis, resultará del modo en que se ejerza la función de excepción.

Lacan en el Seminario *RSI*, en la clase del 21/1/75, dice que es necesario que cualquiera pueda hacer función de excepción para que la misma se convierta en modelo, pero lo recíproco no es verdadero. Se puede ser modelo, pero de una función, ésta es la que determina a aquél. El modelo realiza la función, a diferencia del padre que pretende definir la función a partir de tomarse como modelo, que pretende ser un modelo excepcional.

¿Cuál es el modelo de la función de excepción? La función es una función que hace de excepción, estableciendo una disimetría entre unos y otros,

implicando un orden en la estructura. Siempre hay una excepción, la cuestión es cómo funciona bien esa excepción para ser equivalente al modelo. Hay alguien, cualquiera, que al ocupar esa función puede ser modelo, y hay otros que no.

La función es un lugar vacío, por ende cualquiera puede ocupar ese lugar. La función que funciona bien, no borra el agujero, la tachadura del Otro, al contrario, la pone a funcionar. A ese cualquiera que puede ocupar la función lo llamamos síntoma. Es el Otro que nomina en su diferencia en tanto síntoma, pues es medio-decir.

Podemos pensar en dos modelos para esta función: el padre muerto y el padre terrible de Tótem y tabú. Se configuran así dos modos de ocupar la función, esto es, el lugar de excepción. El primero relativo al padre de Tótem y tabú, no ocupa este lugar según el modelo que funciona como excepción. El padre de Schreber podía decir y saber todo de todo al modo de borrar la barra del Otro, configurándose como un mal modo de funcionamiento de la excepción, que sigue la vía del padre imaginario. Aquí el modelo quiere ser tomado como función.

El segundo relativo al padre simbólico, padre muerto, no constituye para Lacan el modelo bueno de la función. El padre muerto no dice nada, en contraposición al anterior que se erigía en decir todo. El padre terrible vira hacia el padre gozador. El padre muerto vira hacia el padre impotente.

Lacan propone pensar el padre real, en tanto padre deseante, no como padre terrible ni como padre muerto, sino como padre real: modelo de una función. El padre real cumple con una función de acuerdo con la función, una excepción sintomática. Abre el agujero del Otro.

El padre real no es una función vacía, sino que es un operador de la castración, y como tal debe haber alguien que opere.

El síntoma, por lo tanto, que hay que tomar como modelo de la función, consiste en no tapar el agujero, la barra del Otro. El padre puede tener todos los síntomas que quiera, y si tiene este síntoma, entonces se puede tomar como modelo de la función síntoma. El padre que tiene como síntoma a una mujer.

Modelo de la función, es decir, el padre deseante que tiene este síntoma: hacer de una mujer el síntoma, esto es, que haya tomado como causa a una mujer. Y además, que medio diga su goce: esto trae consecuencias en que no sea todo, ni sepa todo, ni que tampoco se instituya como padre muerto

que no dice nada.

El padre síntoma, modelo de la función, ubica al sujeto con relación al no todo de esa excepción. El padre que comporta esta función, remite a cualquiera que tiene como síntoma a una mujer, y no dice todo, que no se erige por lo tanto como Dios, sino con relación a un medio decir. Toda excepción que se tome por Dios, no tiene una mujer como síntoma, y no merece llamarse modelo de la función, a diferencia del que tenga un síntoma en relación a una mujer.

El padre real, el padre deseante, hace funcionar la función abriendo al Otro, y su síntoma se refiere a otro elemento de la estructura que tiene esa función: una mujer. Una mujer es el síntoma de un hombre y luego el padre puede ser modelo de esa función: de abrirse al Otro a través del Otro sexo.

A la mujer, ¿se le adjudica una función?, y por lo tanto ¿cualquiera también requiere un modelo? ¿Quién puede decir cuál es la función de una mujer? Es el síntoma del hombre, es un objeto causa del deseo del hombre, esa es su función.

Lo femenino se abre a una inconmensurabilidad que trasciende para una mujer su relación a la función de ser un síntoma de un hombre. Hay algo más de esto que lo que se sabe decir, y constituye otra manera de mantener la tachadura del Otro, equivalente a la función del Padre, en tanto no se sostenga un Otro completo.

¿Hay un goce femenino más allá de la función de objeto causa de un hombre?, ¿hay algo que trasciende para una mujer? ¿Ex-siste una mujer?

No es lo mismo el lugar que una mujer tiene para el fantasma de un hombre, que la locura de Medea, de Antígona, que quieren encontrar un ser más allá del fantasma. Antígona, Medea, quieren la muerte en esa idea de lo femenino como locura, y encuentran una femineidad sin límites, teniendo dificultad en ser un síntoma de un hombre.

La representación del lado masculino de qué es una mujer es difícil, ya que también es difícil establecer el modelo de función para la mujer. Pero, sin duda, la mujer está para decir que está el Otro sexo, y está en el borde del padre. ⚡

Presentación en la Universidad de Buenos Aires del libro El Padre y La Mujer (Atuel, 1997) en septiembre de 1997

Quisiera poner en relación tres cuestiones: idealismo, ideales, ideal, como una serie en la que se sostienen unas en otras. Pero más allá de esos conceptos pondremos el rasgo unario. Vamos a establecer algunas relaciones entre ellos. Partiremos del idealismo. Lacan, en el capítulo VII de *El Seminario, Los cuatro conceptos*, cuando comienza a trabajar la mirada, hace una referencia a Berkeley. Comienza citando la frase: «Me veía verme», y establece una relación con Descartes; hace una equivalencia con el «Me pienso pensando», forma también reflexiva del sujeto. Lacan condensa en una fórmula el idealismo diciendo: Nada del mundo me aparece sino en mis representaciones. El mundo está en mi ojo y mi conciencia reflexiva me permite ver que veo; sin duda ello me desdobra. Y por ello me incluye en el cuadro; yo soy el mirado por mi conciencia, pero la conciencia es conciencia de mí; yo estoy en el cuadro como mancha, como calavera. Pero para que esa conciencia fuera mía y no sólo de mí, necesitaría una conciencia de esa conciencia, Otro del Otro infinito. Para tener la certeza de que yo soy el que mira tendría que apoderarme de la mirada que me mira mirar. Pero ésta me lleva a un callejón sin salida. En primer lugar, pues en tanto quiero alcanzar mi certeza, es decir que me pertenezco, más me pierdo en el Otro del Otro, en la mirada de la mirada. La demanda infinitiza el lugar del Otro. Por ello es que Lacan en el mismo Seminario dice que la certeza que busca Descartes no puede ser más que un aborto de certeza. Y es por eso que puede imputarse a la conciencia de sostenerse en el desconocimiento. Y, en segundo lugar, en tanto me veo ver o me pienso pensando aquello que veía, o pensaba, el mundo digamos, tampoco lo alcanzo pues el objeto de la mirada soy yo mismo; yo estoy anonadado ante mi conciencia. Lo importante de esto es que de todas formas yo soy mirado. Esto es muy importante porque todo el razonamiento antidealista de Lacan se sostiene en esto; en el origen no hay una conciencia que mira ni un ojo que ve, sino una mirada que me mira pero que no me ve y que se me escapa a mi ver. Esta mirada que no soy yo funda la necesidad del idealismo de sostener un padre, o un dios que garantice el lugar desde donde me miro; ese lugar desde donde me miro es el Ideal. Para Lacan, por tanto, el mundo, a diferencia de la filosofía, no se sostiene en la

conciencia de Otro que nos piensa o nos mira. El Ideal, pues, no soy yo; yo soy un yo ideal. Pero aquí ya hay un problema clínico, pues en tanto es la mirada del Ideal la que me constituye en mi yo Ideal, cualquier semejante que aparezca para mi mirada en el centro de esa Otra mirada tomará por ello el lugar de mi yo ideal; entonces será él, mi yo ideal, el otro, un semejante, que logra el dominio, la perfección que es buscada en esa mirada, cualquier semejante podrá despojarme de ese yo ideal, de mí mismo. Así pues será él o yo; la agresividad, la envidia, aun el odio, están asegurados entre los semejantes. Pero aún más, el ideal no debe confundirse con el espejo mismo. Pues en ese caso no podría saber ya ni siquiera si él me devuelve su propia imagen, es decir si yo mismo no soy transparente. Es éste el origen de todos los fenómenos de doble, de despersonificación, de cuerpo fragmentado. Se desorganiza el espacio mismo de la representación, el espacio cartesiano; se borra la diferencia entre imagen real e imagen virtual.

El Ideal es por lo tanto, una instancia constitutiva del yo ideal, la ficción de una totalidad desde donde localizo esa mirada desde donde me veo, o desde donde me pienso. Es lo que me permite tener un cuerpo, habitar un espacio, discriminado, pero sobre todo un cuerpo erotizado. El amor, dice Lacan, nace de esa dependencia al Otro; es para esa mirada que busco ser amable, para capturarla. La cuestión es que no se trata sólo del espacio de la representación de la conciencia del espacio cartesiano, sino del sujeto deseante. Pero es también donde se hace la experiencia de no alcanzar el dos, de no hacer Uno con el Otro. El sujeto cree jugar en esa mirada su ser, de allí el poder del Ideal. Resumiendo, el idealismo, en tanto trata de reducir lo real a la representación que de él se hace el sujeto, no puede tener la certeza de su ser más que adoptando un punto de vista que no soy yo. El yo, pues, autoconsciente no es más que una ilusión de que el Otro tiene el objeto mirada, reducida ésta al punto de perspectiva. Con lo que intenta reducir el sujeto a la conciencia cognoscente. Es esta creencia más allá de la conciencia cognoscente, como dice Freud, lo que sostiene el poder de la hipnosis, del enamoramiento, del líder. Es esta coalescencia entre el Ideal y el objeto lo que en definitiva hace que el Ideal tome la fuerza del ello mismo, de las pulsiones, porque el verdadero soporte de la realidad, del mundo, no es la conciencia sino el fantasma. El Ideal es un *partenaire* para las pulsiones; de allí toma su fuerza y es el objeto el punto donde la pulsión se prende a él.

Y los ideales -el otro término que puse en la serie entre el idealismo y el Ideal- son el intento del yo para construirse un Ideal a la medida de su yo.

Que esté separado de su mirada pero al mismo tiempo su ser dependa de ella es lo que le da toda su fuerza. En *Los cuatro conceptos* (p. 90) Lacan dice: «Aquí es donde yo afirmo que el interés del sujeto por su propia esquizia está ligado a lo que la determina —a saber, un objeto privilegiado surgido de alguna separación primitiva, de alguna automutilación inducida por la aproximación misma de lo real, que en nuestra álgebra se llama objeto *a*».

Ahora bien, ¿cómo intenta el sujeto capturar esa mirada evanescente en la cual ve jugarse su ser, ese objeto valioso, esa agalma, si no es por medio de artificios, de semblantes? En efecto, el amor apunta al ser, pero sólo alcanza semblantes. Crea artificios, atrapa miradas. El agalma es la idealización del objeto, como dice Lacan en el Seminario *La transferencia*, y es lo que busca tomar el amor. En *El banquete*, la inclusión de Alcibíades cambia el discurso, con él se incluye ese objeto maravilloso que está en el trasfondo de todo amor. Él propone no hablar del amor en términos filosóficos, sino hacer el elogio de la persona que está a su lado; introduce algo del orden de los cuerpos erógenos. Es allí donde surge la referencia al agalma. El agalma, el objeto maravilloso, es al mismo tiempo inasible, de él sólo tenemos sus envolturas, sus brillos, su luz, un parpadeo, semblantes. Se hace objeto de una demanda; la demanda es demanda de amor, demanda de que el amado pase a amante, que es el efecto de metáfora más difícil, según Lacan. El amado es quien en el artificio del amor contendría al objeto valioso. El objeto que introduce Alcibíades cuando demanda que se diga lo que encierra Sócrates. En tanto ese objeto es lo que siempre se le escapa al sujeto, lo que hace que tome valor de representante de su ser, lo que nos hace tomarlo por un ser, cuando no es más que semblante.

Pero que no sea más que juego de semblantes es lo que no puede asegurar el fóbico, por ejemplo, cuya dependencia de esa mirada, su dependencia del dispositivo del espejo, se le hace vital para sostener su realidad y no sumergirse en la angustia, pues para él cualquier mosca, como dice Lacan alcanza, si pasa por ese campo, para llevarnos a otro lado, a una fobia, pues cualquier desvío, cualquier vacilación de ese punto, en el que el sujeto se fija, basta para que sea cuestionada la consistencia de la cual sostenía su ilusión.

¿Qué hace la neurosis obsesiva con este mismo problema? Para tomar el sueño del sabio chino que sueña que es una mariposa soñando que es un hombre, en efecto, el sabio no era un fóbico; no lo angustia el aleteo de la mariposa, como al hombre de los lobos. Pero ¿qué hace el obsesivo?, ¿cómo

intenta apropiarse, controlar esa mirada y que esa mirada no aletee y lo angustie rompiendo la ilusión del espejo? Toma la mirada, el agalma precioso, como una mariposa embalsamada, la diseca, la mata. La histérica, por el contrario, jugará a la libertad de la mariposa, será la mariposa que vuela de flor en flor y no puede ser alcanzada. Podemos también ver la estrategia perversa: él sabrá hacer con los semblantes, con las ilusiones; intentará armar dispositivos donde el ilusionado sea el Otro, mediante el cual él sostendrá su propia ilusión.

De todo esto podemos concluir que el amor es efecto de una pérdida del sujeto, pérdida que es una castración. Por ello podemos sostener, con Lacan, que el amor es una suplencia de la falta de ser del sujeto, una suplencia de la relación sexual que no hay, que el sujeto ha perdido la contigüidad de un goce consigo mismo, que ya hay la pérdida de su ser. Es así como él intenta subjetivizar esa falta de relación sexual, como falta de la plenitud del ser. El amor suple esa falta de plenitud del ser en la experiencia de su búsqueda en el Otro, del Otro, que, como la mirada, se le escapa, aun en el punto en el que la metáfora, la sustitución, se produce. Aunque esa plenitud del ser que el sujeto busca reconstruir en el amor no alcance más que un semblante, no dejará de lograr alguna satisfacción, satisfacción de la palabra de amor. Palabras que nombren el agalma que uno quisiera ser para el Otro, palabras que suplan esa falta de ser, que suplan la inexistencia de la relación sexual. Que esa demanda esté dirigida al padre como Ideal es lo que lo hace al mismo tiempo sin fin, necesario. Es para salir de este *impasse* del amor que Lacan opera una separación entre el Ideal y el objeto. Esta desidealización del Padre abre el espacio posible de otro *partenaire* para la pulsión; reduce el amor idealizante al padre, descubriendo lo que verdaderamente lo sostenía: el rasgo unario, la marca de la castración, del corte, de inclusión del sujeto en la cuenta, en la serie de los semejantes. El padre, aquí, en su función de rasgo unario, es el apoyo que permitiría ir más allá de él, más allá del Uno que asegura su ser de sujeto. Al mismo tiempo, la pulsión desligada de él en tanto que separado del objeto podrá encontrar otro *partenaire*, un *partenaire* que no se sostenga en la falta de ser, en la nostalgia de lo perdido, en el narcisismo de la falta. Una pulsión que no se oriente por el Uno sólo fálico, sino por lo real, por lo múltiple, por el uno por uno. ✍

Publicado en *El Caldero de la Escuela* n° 64, 1988

Lacan en el Seminario *Encore* 1972-73 realiza una doble vuelta: por un lado el goce del Otro es postulado como un más allá del goce fálico pero al mismo tiempo el goce fálico es extendido más allá del goce del órgano. El significante es Uno y fálico, es Uno pero no único, es un enjambre que sin embargo puede hacer conjunto o cadena borromeana. El falo como significante no refiere a nada, sólo tiene significado como tal, pero no referencia. En tanto es una función universal todo significante es fálico, pero falo es una letra que crea el conjunto de los significantes. De allí que el significado sea un agujero, su referencia no es el órgano, es el goce, idiota, tonto. Goce de la palabra, de la apalabra, de *lalengua*, del blablaba, satisfacción de la palabra. El goce del Otro, el que no sería de la apalabra, es remitido aquí a la mujer que no existe, y en todo caso su ejemplar sería el goce místico, el goce fuera de todo lazo social pero también fuera de lo simbólico. Pero el goce del Otro que no existe no puede sin embargo hacer existir a la mujer.

«El Otro no existe» hay que leerlo en su forma más radical: no existe el goce del Otro, sólo hay cuerpo para el goce del objeto *a*. Todo ser es de significante, es decir, fálico, y sólo se puede abordar el goce del cuerpo por el significante, por su recorte. Lacan se pregunta a partir de esto dónde poner la falla: ¿en el falo o en el Otro goce? Y nos dice: si el Otro goce existiera, la falla sería del goce fálico, falla para alcanzar al Otro goce, pues no se puede culpar a éste por no existir, ¿cómo culpar una inexistencia?, sólo el fálico puede cargar una culpa por existir. Aun si es falso que el Otro goce exista, es verdadero que el falo sea culpable; no es que el Otro existiría si el fálico dejara de hablar, pero aún así debe reprimirse para decir de otra forma.

Así pues, en el Seminario en que las mujeres creen encontrar la razón de su más allá del falo, las coloca fuera de este mundo, en la mística. Lacan en *Un Otro falta*, del 15 de enero de 1980, dice: “Contrariamente a lo que se dice, “la” mujer, si me atrevo a decirlo ya que ella no existe, no está privada del goce fálico. No lo está menos que el hombre al cual se engancha su instrumento (*organon*). Por poco provista que esté ella, (pues reconozcamos que es de poca monta), no deja por ello de obtener el efecto de lo que limita la otra orilla de este goce, a saber, el inconsciente irreductible. Precisamente

por eso “las” mujeres que sí existen son las mejores analistas, las peores en ocasiones. A condición de no aturdirse con una naturaleza antifálica, de la cual no hay la menor huella en el inconsciente, pueden escuchar lo que de este inconsciente no tiene ganas de decirse, pero que tiene que ver con lo que de él se elabora, como procurándoles el goce propiamente fálico”.

Que el goce fálico sea el único que existe no lo hace por ello autoerótico, autista. No se satisface en él mismo pues entre el cuerpo y él hay una diferencia: el objeto *a*, y en este plus de goce como causa del deseo la mujer puede encontrar su para ser. Será necesario aún esperar al Seminario *RSY* pasando por los nudos para darse cuenta que además la mujer es el síntoma del hombre que cree en ella. Sin embargo ni como objeto del fantasma ni como síntoma ella está más allá del goce fálico. Sin embargo esta operación no deja sin tocar a la histeria. En efecto hay otra femineidad que la histérica. Es decir, si la histeria se define como teniendo un deseo insatisfecho, en tanto identifica el goce fálico con el órgano que no tiene, ignorando que no es ésa la forma de hacer de ella una mujer, la femineidad no histérica no se sostiene en la falta como castración imaginaria que la empuja a la lamentación quejumbrosa o a un no tener para serlo. La inclusión fálica de la mujer no conlleva ninguna falta, ninguna castración imaginaria, ningún masoquismo, está en pleno derecho en el goce fálico, como goce de la apalabra, de *lalengua*, mejor instalada incluso que el hombre. Si existiera el Otro goce fuera del significante, fuera de la castración, no sólo no tendría a quién decir—sólo a Dios— sino que no tendría qué decir. El goce fálico, es decir el de la palabra, excede el goce del órgano y aún del cuerpo y ése es el problema. Pero como dice Lacan aun si se callara no sólo no haría existir al goce del Otro, sino que sería peor, sólo quedaría la angustia, o el sufrimiento y lo que se llama en la clínica: los estragos. La no existencia del goce del Otro no significa que no produzca efectos (su no existencia es de representación). El 11 de marzo de 1980 Lacan escribe en *Decolaje o despegue de la Escuela*: “El goce fálico no las acerca a los hombres más bien las aleja ya que este goce es obstáculo a lo que las empareja con el sexuado de la otra especie. Prevengo esta vez el malentendido, subrayando que esto no significa que puedan tener, con uno solo, elegido por ellas, la satisfacción verdadera- fálica. Satisfacción que se sitúa con su vientre. Pero como una respuesta a la palabra del hombre. Para eso es preciso que acierte. Que acierte con el hombre que le hable según su fantasma fundamental, el de ella. De este fantasma extrae efecto de amor a veces, de deseo siempre”.

En verdad, si uno lee con detenimiento no se ve que Lacan sea muy impiadoso con las mujeres. El lugar que le da a la mujer es el de objeto del fantasma del hombre. Pero por otra parte le propone un alojamiento en el goce fálico para el que no es necesario ser carente, sufriente, un ser sin tener de pura falta, pues lo fálico no es tener el órgano, no es tampoco un sustantivo que hay que localizar, es la función del significante para la cual ella está dotada tanto más precisamente en tanto no hay significante de la mujer. Es un goce fálico con un suplemento: el amor. Palabras de amor que hacen existencia del goce del Otro, es decir, representación.

Es también en *Encore* donde Lacan comienza a introducir sistemáticamente los nudos. A partir de éstos Lacan puede formular de otra manera, darle otro soporte a una mujer. En el Seminario *RSI* Lacan encuentra que esa, una mujer, que sí existe y que dejó en *Encore*, sólo ligada al objeto del fantasma, puede ser un síntoma del hombre. Amplía entonces sus puntos de identificación. Ella tiene además de función de objeto del fantasma, existencia de síntoma, dándole no sólo una existencia de apariencia sino también fijada en lo real. Un síntoma es una determinación que tiene en cuenta sus marcas, como en el caso del plus de goce, pero además la nombra. Sin duda no se trata del síntoma sino de un síntoma, una mujer eso sí existe, porque un síntoma es goce real. No se trata del síntoma universal, como si fuera la mujer de todos los hombres, como el proletario despojado de todo tener, hasta del inconsciente, para ser la pura verdad, sin referencia, fuera de todo discurso; sino que hay *una* mujer, es decir un síntoma determinado de un inconsciente, de una manera particular de goce fálico sin la locura de no poder alojarse en un significante. La femineidad en tanto un síntoma no es sólo semblante, un ser sin ser, sin marca, sin inconsciente, sin goce, un cualsea sin identidad, habitando el limbo, pues éste no existe, hay la angustia y el sufrimiento de un cuerpo que no podría falicisarse y del que se sentiría privada, un sujeto sin determinación. La femineidad como un síntoma, es real, imaginaria y simbólica, no la priva ni del goce fálico, ni del cuerpo ni de sus plus de goce. No una cualquiera, sino una determinada.

La extensión que da Lacan al goce fálico como goce de *lalengua* da sin duda otro valor a lo imaginario: el Uno del significante se hace Uno con lo imaginario y lo real. Uno del nudo, Uno cuatro. Lo imaginario del cuerpo no es ahora la molestia a la armonía simbólica, por el contrario, su consistencia es necesaria al Uno triple o a un cuádruple del nudo. El nudo es real porque incluye los tres registros como necesarios en su consistencia. Es porque el Uno del significante falla al escribirse, al referente, que necesita del Otro

para ser Uno. Si el síntoma, es decir, el nudo, hace Uno con el cuerpo y lo real, es que el Uno del nudo que es tres sólo se sostiene en tanto el síntoma corrige la falla, la tendencia del goce del significante a desanudarse, a dispersarse. La falla no es el agujero, pero si hay falla sin corrección, es decir, sin síntoma no hay agujero, por lo tanto no hay Uno del nudo. El nudo hace un Uno diferente al Uno del significante en tanto aquél es un Uno real, imaginario y simbólico y no sólo simbólico. Sin nudo no hay ser del sujeto pero es necesario además el cuarto, en tanto el significante como goce no hace naturalmente nudo, hace más bien falla al anudamiento, dispersión, es el cuarto el que hace que el Otro que no existe sea suplido por el nombre. El nombre del padre, el síntoma, una mujer, el nudo de cuatro es necesario al hablante ser para existir.

En el nudo de la escritura de la ciencia, por el contrario, es postulado como innecesario, en tanto se escribe sin leer, sin decir, pero tampoco necesitaríamos de la ciencia, es decir de la escritura, si el decir no fallara para hacer Uno con el cuerpo y lo real. El nudo de tres es el nudo de la ciencia. Letra sin falla, es decir, sin sujeto, sin síntoma, sin inconsciente, sin Nombre del padre. El decir falla al escribir o se escribe fallando, porque se escribe la falla equivoca. Porque goza del equívoco, no tiene otro goce que el de leer mal, esa es su manera de para ser, su equívoco es la falla fecunda que llamamos castración: imposible que todo sea posible. Imposible que el uno sea sólo letra, nudo de tres. Sin síntoma, sin nombre, sin marca en el cuerpo. Si el significante falla porque no hay la mujer, no hay el Otro goce, sólo queda una certeza: ser un síntoma, una manera de fallar, es decir, de ser Uno con cuatro, hacer una escritura de esa falla, escribirse a costa del ser del Otro que no existe, servirse de él, que no existe, para hacerse ser.

Si la mujer es el síntoma del hombre es porque se sirve de él para hacerse ser. El hombre puede ser un síntoma para la mujer en tanto ésta goza de su inconsciente. No por ello el síntoma es recíproco pues no hace Uno único, al contrario, hace unos solos. El síntoma es de Uno pero no se hace más que a costa del Otro que no existe. Eso es lo que muestra el nudo de cuatro: que para ser Uno necesito del Otro del nombre, del síntoma. El nudo es Uno que hace lazo, que liga, que no deja al Uno del significante en la dispersión de su goce que lo liga al cuerpo y a lo real. Un Uno que acota el goce fálico por lo real donde no todo es posible, castrado, es decir, marcado, inscripto en lo real por una marca traspuesta en nombre del síntoma: de un inconsciente, un cuerpo y una marca. ✍

Inédito, 1998

PSICOANÁLISIS, FILOSOFÍA, LITERATURA Y ACTUALIDAD

UNA PELÍCULA, UNA OCASIÓN: "MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL"

Friedrich Nietzsche contra la piedad: la piedad, para Nietzsche, es el sentimiento básico del yo, sostenido en la identificación al semejante; la otra cara de la piedad es el resentimiento. ¿Nietzsche con Sade? Sade también está contra la piedad porque ve en esto un límite a su goce. Para dar razón a la razón absoluta, sin límites, libre de toda determinación, él intenta restaurar la omnipotencia del Otro absoluto. Sade es el hombre científico, intentando forzar lo imposible del Otro goce. El instructor sadiano muestra la violencia de la razón impersonal. Sade ataca lo imaginario y lo simbólico para hacer posible lo real de Dios: negación sistemática de la castración. Suprimir la diferencia entre lo sensible y lo suprasensible, afirmando la unidad del goce, se pretende lógico. Un idealista sin ideales no puede más que fundar el goce como legalidad, y reclamar el derecho al goce, lo que implica obtener su validación como imposición exterior a la buena o mala voluntad, convirtiendo la Voluntad de la ley en ética. Sade no puede ir más allá que su fantasma: la razón.

Pero este aspecto de la crítica nietzschiana no es lo que está acentuado en la película, sino el idealismo hegeliano; si para Sade Dios ha muerto de piedad, para Paul Ree Dios ha muerto de dialéctica. ¿Masoquista? En todo caso de fotografía: su fantasma es masoquista pero la relación con su fantasma es neurótica. Él representa, en la película, al hombre cristiano-hegeliano. La muerte del Dios de piedad no lo libra de él, sino, todo lo contrario: «Si Dios ha muerto nada nos está permitido». Dios cae sobre él, él es ahora El Dios, debe cargar sobre sí toda la responsabilidad de una vida llena de culpa y de dolor; es El Cristo sin Padre: «¿Señor por qué me has abandonado?» El burro de carga de todo el peso de la vida, que es dolor, sacrificio, muerte.

El asesinato del padre es también para Nietzsche el origen de la moral. El hombre ha perdido la inocencia, ha matado por resentimiento, por venganza, para ocupar el lugar del padre y ahora que ocupa su lugar debe pagar con su trabajo, con su sufrimiento, con su dolorosa muerte, esa falta de padre. Lo que la película intenta mostrarnos en Ree es la imposibilidad, desde Nietzsche de superar los términos del problema moral en términos hegelianos. Lo dice Lou: hemos reemplazado una moral por otra más aniquilante. La

síntesis de lo bueno y de lo malo, la dialéctica, no saca al hombre del problema de su culpa, no saca el problema de su lugar. Al contrario, al proponérselo en términos de drama, ahonda el desgarramiento, el sufrimiento; la redención por el sufrimiento, por la conciencia del sufrimiento; la negación de la negación no le deja otra vía que la nadificación. El altruismo de Ree, esa entrega al semejante, ese amor al prójimo, termina en una escena cristiana; ese sufrimiento, la entrega al dolor del prójimo en un acto de responsabilidad individualista, termina en voluntad de aniquilamiento. ¿Es ese sacrificio, esa identificación a la falta, a la herida, lo que feminiza a Ree? Sin duda él cree en La mujer, en Lou, y espera de ella su compensación por ese amor idealizado, una variante del amor cortés que preserva el falo en La Mujer. Ree puede soportar esa falta de Dios en tanto la mujer ocupa ese lugar para él, perdiéndolo cuando ella se apiada de Andreas, así como, antes que él, Nietzsche la pierde cuando Lou se apiada de Ree. Ellos están dispuestos a jugar su muerte para producir como último recurso esa nada que son, para ser causa última del deseo de Lou. Ree está al servicio de la Mujer-Dios. Pero, como dice Nietzsche, el que crea en Dios, creará en la Muerte, unidad de hermanas, madres y esposas, último sentido del ser. Dios y el hombre reconciliados dialécticamente en la muerte última, síntesis hegeliana.

Si hay dolor en la vida, si el hombre hegeliano debe decir sí al dolor y al sufrimiento, buscar su redención por el dolor, del dolor, para ser uno con el Otro, quedará el ser de la nada. Nietzsche propone decir no al no, a diferencia del hombre del sí hegeliano que está al servicio de lo negativo porque dice sí al no, permanece en el dominio del negativismo, acepta toda la pesada carga de la vida. El hombre nietzschiano sabe decir no a lo negativo, al resentimiento y la mala conciencia, y así puede poner el no al servicio de la afirmación de la vida, de la voluntad de crear; ese no que es afirmación de la afirmación es el fundamento del egoísmo nietzschiano, su síntoma. Por eso su afirmación en tanto no integra ni sintetiza la negación, es una afirmación en falta; le falta la totalidad del ser, deja al ser como devenir de esa falta. Afirmar pues, es crear valores; no es aceptar lo establecido como lo real, ni como lo verdadero, ni como fenómeno: es voluntad de ignorancia: es arte. En este nivel no hay falso a corregir por la verdad verdadera, ni irracionalidad enferma a curar por la verdadera razón purificada, ni placer a suspender por el verdadero goce de ser.

Pero ¿cuáles son los valores nietzschianos?: el juego contra la determinación de la razón absoluta; la risa contra el dolor y el resentimiento; la

danza, contra la pesadez de la responsabilidad. La repetición, el devenir, la inocencia. Devenir de la repetición como falta y por lo tanto es otro lugar, con otra topología, donde se diferencian los términos del problema. No siempre distintos grados del mismo problema, porque no hay totalidad hegeliana. Sólo puede haber cambio de lugar, ya que el devenir es el ser de lo diferente, de lo múltiple. La afirmación es el límite de lo único, del goce como negación, como voluntad de nada, como Otro absoluto, como muerte y sufrimiento, como aniquilación, con determinación.

La ética nietzschiana es una ética del placer del juego, la risa, la danza, la dispersión, lo múltiple, lo sin sentido, lo que no avanza hacia la unidad sino que se transmuta en nuevas diferencias, alarga la vida en un goce contingente. Nietzsche dice que Kant se equivoca cuando sostiene que el placer no es válido éticamente porque es fácil de alcanzar; lo fácilmente alcanzable, dice Nietzsche, es el resentimiento, el sometimiento, el dolor y el sufrimiento; de allí debemos arrancarnos, de ese goce del resentimiento, pero no del camino de los grandes ideales, esto es antes bien la causa de esos sufrimientos, los funda. Lo más difícil de alcanzar es, dice, la vida irresponsable, la vida del placer como juego, juego más allá del azar: la tragedia es alegre a diferencia del drama, porque en ella se transmutan los valores, al preguntarse por la razón de la razón se pasa del ser en sí al parecer, en ese retorno de más allá del fantasma de la razón.

¿Y qué de Lou von Salome? ¿Histórica quizá? En la película juega la comedia fálica, el ser que no se alcanza más que como ilusión en Ree, en Nietzsche, en Andreas. Se niega a amar a Uno para ser amada por todos, se niega a ser atrapada más que en la Demanda. No hay encuentro entre el Uno y el Otro... aún nos dice. Ella no es más que la novia-alumna inalcanzable hasta para el maestro. ¿Nietzsche superado por su discípulo? No. Pues en Nietzsche Lou es apenas síntoma, es decir momento de lo negativo de la negación de las fuerzas reactivas, momento en que el maestro es superado sólo en el retorno de la diferencia. Liberado del hombre hegeliano que retorna del más allá del fantasma por la risa, liberado del hombre trágico por la música, inocente y libre se abre al lugar del amante. Lou se dejó amar por esos hombres que fueron para ella la ilusión de ser la mujer, el otro rostro de Dios, pero su amor estaba en otra parte. Jugando a ser falo, la mujer fálica de esa idealización, esperando más allá de ellos, ser Una Mujer para un hombre por venir: ella es pasión fálica, síntoma del Otro.

1983

¿QUIÉN HABLA?

«Pero si la verdad del sujeto, aun cuando se halla en la posición del amo, no está en él sino, como lo demuestra el análisis, en un objeto por naturaleza velada, hacer surgir este objeto es, propiamente, el elemento de lo cómico puro».

Lacan, *La excomunión*.

Dios necesitó siete días para crear el mundo, quedando aún pendiente si el séptimo, en el que descansó, debe considerarse dentro de los días de la creación o no. ¿Descansando creó el descanso? Según cómo se lo vea, serán seis o siete los que llevó la creación. De cualquier manera, seis son seguros, uno dudoso, un día distinto a los otros. Discusiones medievales se dirá, como aquella del sexo de los ángeles, o ésta otra no menos trascendente: Cristo ¿rió o no rió? La risa ¿es divina o demoníaca? Cuestiones no sin importancia. Por ellas la gente moría y mataba. Eran cuestiones de ser o no ser.

A Umberto Eco le llevó siete días destruir el mundo en *El Nombre de la Rosa*. Siete son los sellos del apocalipsis en espejo con los siete días de la creación, siete plagas van minando, deshaciendo, el mundo cerrado de la abadía y lo que es su secreto, su misión, su centro: la biblioteca. Curioso destino el de las bibliotecas, ser destruidas por el fuego. Desde Babilonia a la Inquisición y el nazismo, el fuego y los libros se atraen mutuamente. Eco nos muestra, sino del mundo, el fin de un mundo. Pero ¿qué es un mundo? Una biblioteca, una manera de leer, una teoría de los signos.

Lo que se aniquila, lo que termina en la novela es un punto de vista -la ceguera y los anteojos- un fantasma del mundo o: ¿un mundo de fantasma?

Si la biblioteca se ordena en correspondencia con el orden del mundo, éste no es más que una enorme biblioteca que escribe Dios. Así como el Padre Guillermo puede a partir de signos reconstruir el plano de la biblioteca, es posible leer en el mundo los designios de Dios.

Pero el centro del centro -no el geográfico-, el centro de la biblioteca a semejanza de un ojo tiene un punto ciego, un cuarto ciego detrás del espejo, del cual la ceguera del ciego no es más que una representación. El ciego, en el punto en que está, es un punto ciego en el sistema: allí donde lo visto se trastoca en mirada: pérdida de la visión.

No se trata de una novela histórica sino de una idea de la historia. En verdad se puede leer en ella el fin de un mundo. El siglo XIV es ya el fin sin remedio del mundo medieval centrado en la abadía benedictina. El grandioso poder que San Bernardo y el orden cisterciense asentó en una próspera economía agrícola desde los siglos XII y XIII se derrumbaba por todos lados a fines del siglo XIV, cediendo su poder a las ciudades. Las Universidades con sus escuelas y catedrales góticas, la otra cara de la abadía benedictina, sobrevivió a esta transformación incorporándose al mundo del renacimiento. La Iglesia sobrevivió en ellas, enterrando las abadías benedictinas algo agustinianas y místicas, pero también se desplazó de la gótica Francia a la franciscana Inglaterra. La Franciscana Oxford, la de Bacon y Escoto es explícitamente reconocida por el Padre Guillermo como sus referentes y maestros (pág. 25 de *El nombre de la rosa*). Guillermo, por otra parte, es el nombre de Guillermo de Ockham. Guillermo de Ockham es un franciscano, inglés, cuya vida es contemporánea del año en el que se desarrollan los acontecimientos de la novela –1327– y en efecto, estuvo por los años 1324-28 en Aviñón y posteriormente en el norte de Italia y, de Pisa, para pasar luego, perseguido por el papado, a Alemania. Si bien la teoría ockhamista era prohibida en París (1340), eso no impidió su propagación y éxito en toda Europa, poniendo fin al tomismo y toda la tradición escolástica. El empirismo de la Escuela de Oxford permitió renovar e impulsar las investigaciones físico-naturales pero también la reflexión lógica.

La idea de historia que sostiene Eco es borgiana, fragmentaria, es la historia de desencuentros, de pérdidas, un libro -el de Aristóteles- que se encuentra para volver a perder; la abadía misma es un refugio de restos de discursos, superpuestos, contradictorios, los monjes son naufragos de todas las aventuras de todas las herejías, de todas las teorías. Pero todos esos fragmentos encuentran su lugar, su sentido en la Abadía, en el Gran Libro que los contiene a todos.

La historia es la reconstrucción de un libro imposible: desde esta perspectiva se puede entender que Eco haga decir a Aristóteles lo que siglos después diría Freud, que cuando alcanza el libro, en ese momento lo pierda. Con el ciego y la abadía se destruye la idea del Gran libro, del signo único de la existencia de Dios. Foucault diría que nace el espacio de la representación; no es de olvidar que precisamente, el campo de la ciencia que más progresó, a partir de la escuela de Oxford, fue la óptica y finalmente el renacimiento es el renacimiento de la pintura.

Allí donde Guillermo hace decir a Aristóteles «Mostraremos cómo el ridículo de la elocución nace de los equívocos entre palabras similares para cosas distintas y distintas para cosas similares, de la locuacidad y la reiteración, de los juegos de palabras, de los diminutivos, de los errores de pronunciación y de los barbarismos... (p. 567, *El nombre de la Rosa*), ¿por qué para Jorge, este Aristóteles, el de la comedia, es el enemigo de su fe? Lo que Jorge dice es que esta teoría rompería, transfiguraría las Escrituras Sagradas, rompería la unidad del libro. La retórica de la irrisión reemplazaría a la retórica de la convicción, la copia piadosa por el juego sonoro, la fiesta, el ornato. El espacio gótico, aún en sus catedrales, es un espacio de belleza despojada, de piedra tallada y sólida, de espacios acústicos, de luces y sombras cuyo centro es la Roseta, luz sin figura humana, de mirada y no de visión. La risa, el ornato, el escenario, lo irrisorio, no tiene lugar en este mundo. El espacio sagrado está aislado del espacio profano. Lo que Jorge, el ciego, ve en ese libro de Aristóteles, en la comedia, es la profanación de la sustancia del signo. Porque si bien es cierto que entre Agustín y Tomás es diferente la teoría del signo, hay entre ellos una unidad fundamental. Aún cuando en Santo Tomás la esencia se diferencia de la existencia, el ser Divino del ser finito, el mundo es signo analógico de Dios. Lo que permanece ligado en Santo Tomás, pese a esa diferencia entre sustancia y existencia, entre creador y criatura, entre infinito eterno y finito perecedero, es la proporción, la analogía. La causa es una causa proporcional y analógica, por lo tanto la verdad de la razón nunca puede ser opuesta a la verdad revelada.

Pero aún, no es que hay signos en la naturaleza, sino que la naturaleza es tal precisamente porque está signada, lo universal, pues, no está fuera de las cosas, hay ser en la existencia, como lo hay en la esencia, un mundo analógico sólo puede ser un mundo de signos, un mundo marcado, pero aún esa analogía entre la esencia y la existencia es una proporción sin resto, es una proporción armónica entre el creador y la criatura. Sin duda este mundo de signos debía ser estudiado, interpretado, interrogado también, pero sobre todo custodiado, no modificado, no transformado, ya que cuanto más se diferencia del origen, más se pervierte, más confusa se hacía su analogía, su proporción con Dios.

La copia de los libros y la autoridad de la tradición eran sus consecuencias. Pero si, como dice Eco haciendo hablar a Aristóteles, las palabras dejan de ser signos inmutables de la palabra de Dios, ¿qué queda de la consistencia del ser? –se pregunta el padre Jorge. Si es imposible el libro, la *Summa*,

el signo único de la existencia de Dios, ¿qué función darle a la palabra? Lo irrisorio, lo fatuo, lo festivo se des-sacraliza. El Dios deja de ser el Dios de la verdad para transformarse en saber sin verdad. Ese es el peligro que Jorge denuncia y esa es la palabra que Jorge custodia. Porque si no lo sagrado dejará de ser culpa para ser alegría, sacrificio para ser arte. El libro que era para leer como texto divino pasa a ser literatura. Pero esto fue sin duda un chispazo del Renacimiento, fue olvidado, enterrado, quemado en la novela de Eco, perdido; debió esperarse a Freud para re-hacerse: *La interpretación de los sueños*, *Psicopatología de la vida cotidiana*, *El chiste y su relación con el inconsciente* y su resto: el goce. Sin duda Jorge adivinaba mal, el peligro no era el significante, no era la comedia, el arte, el ornato, y la contrarreforma del barroco lo demostró. El peligro son las ideologías salvacionistas y totalizantes: ya no se trata sin embargo de leer el gran libro, se trata de escribirlo. Escribir el Libro: esa es la gran ambición de la modernidad totalitaria, escribir el libro sin Dios: el saber calculado. Se ilusiona con la des-ilusión. Lo cómico procede de otra forma: persiste en sostener la pregunta, no la de la histórica: ¿qué quieres?, sino ¿quién habla? Sin duda, y en esto Jorge no se equivocaba, esta pregunta disuelve la consistencia del ser, y con él la fascinante ensoñación totalitaria. ✍

1986

BAUDRILLARD. UN POSTMODERNO ENTRE EL CINISMO Y LA INOCENCIA

La magia da a lo simbólico un lugar tan cercano al psicoanálisis que es fácil confundirlos, pero esto también vale para la ciencia y aún para la religión. ¿Cómo ser mago hoy? Un hoy científico y religioso. El ilusionismo no es mágico, es apenas teatral. ¿Cómo ser mago hoy, después de Freud y Lacan? Quizá, a la magia hoy, le queda el refugio, simpático sin duda, del espectáculo y Baudrillard no tenga espacio más que para ser ilusionista, no poca cosa, es un mundo de pasiones «frías».

Baudrillard cree no ir bien con el psicoanálisis, pero para refutarlo, lo imagina post-freudiano y pre-lacaniano.

Monique Schneider, es su lectura de Freud. Frente a una madre devoradora y agresiva, un yo que se defiende de un mundo hostil, en busca de la armonía del principio del placer. Rechaza, pues, un psicoanálisis banal. Baudrillard reprocha a Freud el haber revelado el enigma seductor de los sueños, de la otra escena, la historia oculta; la interpretación que él imagina, fuera de la transferencia, es la de un saber sin verdad, la del sentido; realización del asesinato y el incesto: fin del misterio, fin de los tiempos. Esta versión del psicoanálisis se acomoda, en él, a una modernidad obscena, evidente, saturada de información, neutra.

El fin de la historia que nos anuncia la postmodernidad es más postmarxista que postmoderna: la ironía de oponer a lo racional lo más racional, hace sin duda crisis en la idea hegeliano-marxista de la historia redentora del colectivismo totalitario y burocrático, del progresismo de un saber acumulativo y saturante. Pero proponer este postmarxismo como culminación de la modernidad parece un abuso. El mismo de la Nueva Derecha, cuando identifica, como elementos del mismo sistema la liberal-democracia y la burocracia colectivista; confundiendo tecnocracia con burocracia.

A esta idea del fin de la historia por muerte del sujeto, asfixiado por la razón, Baudrillard opone la idea nietzscheana del destino, el acontecimiento sin precedentes que borra las determinaciones consciente o inconsciente. La modernidad ha develado, para él, la verdad de la verdad; lo real ahora es racional; el fin del fin; ha llegado. Todo ya ha ocurrido; o su equivalente:

todo está por ocurrir. La razón y el azar son la misma cosa. No hay más poder de la escena, no hay real a seducir: todo es simulacro; esto es: lo más real de lo real. Su crítica pues apunta a una sociedad que hubiera, eventualmente, agotado la escena, sustituyendo ésta, por la pantalla informática; una sociedad de fantasmas: transexual.

Para Baudrillard, la modernidad al haber pretendido contestar la pregunta sobre la verdad de la verdad, ha concluido su historia, ha llegado a su fin. Pero su respuesta es su confusión: necesita la escena para diferenciar lo real de lo imaginario. Lo aparente, en él, es teatral, diferenciándose de la apariencia lacaniana, en tanto que, para Lacan, éste es real y lo imaginario es consistente, es por eso que para Baudrillard la causa es imaginaria y el efecto no tiene causa.

Su certeza quizá sea su crítica al sujeto como agente de la historia redentora, como realizador de la razón, sujeto sin inhibición, sin apariencia, transparente, calculable por el saber de la teoría de los juegos: fin de lo social, fin de la sexualidad; un puro sujeto simbólico.

En una búsqueda del más allá de la informática, de la saturación, de la pantalla, reencuentra el objeto fatal y la reversibilidad como norma del destino. Aparición-desaparición. Fatalidad de haber llegado fuera de lugar, sin causa que la sostenga; el destino de haber aparecido como evento, antes de haber llegado: el objeto. Pero un objeto opuesto al objeto producido, fuera del discurso, sin valor, sin calidad, sin precio: fuera del intercambio. El objeto *a* lacaniano no tiene precio, pero sí valor, a diferencia del objeto de Baudrillard que no tiene ni valor ni precio. Allí donde el sujeto cree haber sabido lo real, éste se toma su revancha seduciendo al sujeto.

Parodiando a Lacan dice: «el deseo es el destino del Otro». La magia, el juego, la ceremonia de seducción serían las formas de conjurar a ese Otro, de seducirlo: ser su destino. Propuesta fetichista sin duda, forzar al Otro a que nos tome como su objeto: Baudrillard cree en el goce del Otro.

La ingenuidad de Baudrillard es imaginar a las masas más allá de la histeria, como objeto y no como sujeto; confunde el deseo insatisfecho con la falta de deseo. La escena, dice, al mostrar la falta produce deseo, la pantalla al saturar con información, deja al espectador sin respuesta: todo es nada porque todo es todo; el hiperrealismo: fin del deseo.

Frente a la televisión no se puede decir: sólo es televisión. Pero la televisión, pese a su ingenuidad, no es la forma moderna de la saturación informática, es tan sólo una forma del espectáculo. Sin duda no se puede

imaginar una sociedad moderna totalitaria o no, sin televisión, sin pantalla; pero aún es válido diferenciar una televisión totalitaria reducida a información y propaganda, de una televisión con publicidad y «aventuras». La publicidad es la medida de la comicidad de una sociedad y «las aventuras» de su incomodidad.

Si la pantalla es fetichista, lo es porque da a ver una escena. La publicidad dice Baudrillard muestra lo más visible de lo visible de la mercadería: su precio. Todo tiene un precio, todo es intercambiable: todo vale por todo: nada vale nada. Pero, ¿no es que el auto, o la computadora, se venden con una mujer seductora? La mujer no está allí como precio, está como valor, aún cuando eventualmente ese coche o esa computadora tengan un precio, pero sólo es «figuración». Está el coche y está la mujer, pero aún nada de eso es la mujer, están para indicar la falta. El ojo no es la mirada, lo que se ve no es lo que se quiere ver; si está la mujer, es porque ella no es el coche; si está el coche, es porque no es la mujer. «La realidad es marginal al punto donde la pantalla me mira», pero no la veo, por lo tanto ni frente a la televisión puedo dejar de saber que es sólo la televisión.

¿Las masas no son más el espectáculo? ¿Son los espectadores? Pero de ellos mismos: la mirada de una escena: ¿Cómo se ve la mirada desde una escena?, se pregunta Freud en el hombre de los lobos. Como pantalla, contesta. En efecto nunca me miras desde donde te veo: la pantalla no puede dejar de producir su escena. Desde esta perspectiva lo obsceno no es lo que desde fuera rompe la escena. Es lo que aparece en la escena como escena. Lo obsceno es lo más escénico de lo escénico. Lo que da la razón a Lacan no a Baudrillard: el sujeto está obscenizado, capturado por la escena obscena: su fantasma.

Sin duda no son las masas obscenas, lo obsceno es la pretensión de movilizarlas saltando de escena, de histerizarlas para el goce del amo: El terrorista. Que a este intento de movilizarlas, las masas opongan su ironía, aún su indiferencia no es de asombrarse. Las masas tienen sin duda su estrategia de poder, que es democrático y representativo, civil, opuesto a la movilización militante militarista. Consiste en dejar el centro del poder, vacío, en no ocupar el centro del poder, en organizar su propia desaparición del centro haciéndose representar. Eligen y se retiran, no de escena, sino del centro de la escena: son el coro. Este es el secreto de la democracia: hacerse representar, elegir y retirarse. Su seducción es seducción de sujeto.

La historia, moderna o no, como siempre, es un contrat tiempo y no está

ni más ni menos realizada que siempre, en eso podríamos coincidir con Baudrillard: o no es dialéctica o no es historia. En ese sentido Freud y Lacan son más postmodernos que Baudrillard, la postmodernidad, si es que puede dejar a la modernidad como una antigüedad, no podrá fundarse más que en la ruptura de las «ciencias estables»; pero: ¿podemos decir que esto no ha sucedido ya? Baudrillard en ese sentido no nos parece que está ni más acá ni más allá que su propio fantasma. Es decir ¿no será que lo que Baudrillard denuncia como efectos de la sociedad moderna, son más bien los efectos sobre ésta de la ruptura de las «ciencias»? En ese sentido la postmodernidad no está por llegar, estamos en ella. ✍

1987

DE ANTÍGONA A SADE

En el Seminario *La Ética del psicoanálisis* y en *Kant con Sade*, aun cuando el concepto de acto analítico no está explicitado, está en la mira, porque en cierta forma Lacan se plantea en *La Ética...* explorar el campo del lenguaje en relación con los límites del deseo del Otro. También podríamos decir, entonces, los límites de la relación del deseo con el goce, pero en el espacio del lenguaje, esto es, del acto analítico.

El acto, hay que decirlo, tiene que ver sobre todo con el campo del lenguaje y la palabra, y una de las preguntas que hacemos es: ¿qué diferencia hay entre el acto analítico y el acto trágico? Acto trágico son palabras que Lacan usa en la página 380 del Seminario *La Ética...*, es decir que el concepto «acto trágico» es válido para pensar la relación con el acto analítico. ¿Qué dice Lacan en esa época respecto a la cuestión del goce? Habla de dos Cosas, en relación a la Cosa: la Cosa como el lugar pleno del goce, y la Cosa también como el vacío de goce, el vacío del vaso, de la vajilla, la nada, esto también es la Cosa. Entonces hay una Cosa que aparece como el lugar imaginario de la plenitud del goce prohibido y hay una Cosa que es el vacío de goce, la nada.

Por ejemplo en el texto *Subversión del Sujeto...* menciona los objetos *a*. Dice: «Lista impensable si no se le añade con nosotros, el fonema, la mirada, la voz -el nada». Hay un guioncito y dice: «-el nada». Es decir que hace una puntuación de objetos *a*, pero además pone este guión y separa el nada como un objeto *a* pero diferente a los otros.

Lacan plantea de entrada que la Cosa, ya sea imaginada como el lleno de goce, o como el vacío, la nada, aparece en los dos casos relacionada con la extimidad, concepto que ustedes saben que J.-A. Miller extrae del Seminario de *La Ética*; y continuamente al lado de esta referencia dice que no hay deseo sin ley de la palabra, es decir, ley del significante. Y al mismo tiempo esta ley del significante supone la prohibición de rebasar un límite en el goce. La idea de la ley de la palabra, de la ley del significante, después vamos a ver que no es idéntica a la ley en el sentido kantiano. La ley de la palabra, la ley del significante, ya contiene, me parece a mí, la idea ética del biendecir. El deseo es la ley del significante, ya supone una ética en relación

al biendecir; digo una ética y no una moral, en el sentido fuerte de ética. ¿Por qué no moral, cuál es la diferencia? Es ética sobre todo porque se sostiene en la imposibilidad de goce, no en lo prohibido sino que lo imposible lógico mismo, no es una ética simplemente porque se sostiene en una prohibición, que sería moral, es ética porque se sostiene en lo imposible, no en la prohibición. Se orienta por lo real, no por los Ideales.

Esto nos lleva a repasar con Lacan el estudio de la tragedia, porque como él dice, la tragedia nos interroga por los límites de ese espacio del deseo del Otro; nos interroga, nos lleva a los límites de la palabra. Entonces una de las preguntas que nos estamos haciendo es, lo decía antes, ¿el acto trágico es el acto analítico?, y en ese sentido quería leerles donde él habla de este acto trágico. Lacan nos advierte que adentrarse en este espacio, en estos límites del Otro, supone avanzar sin temor y sin piedad y franquear dos barreras, la barrera de los bienes y la barrera de la belleza, camino que vamos a seguir hasta preguntarnos: ¿qué relación mantienen estos límites con el fantasma? Vamos a tener que pasar primero por algunas cuestiones que plantea Sade.

En uno de los primeros párrafos de *Kant con Sade* Lacan dice que en lo tocante al lugar del tocador sadiano, éste es equivalente a la Escuela, al Liceo y a la Academia, lugares eminentes de Grecia, en los cuales se desarrollaba la filosofía. Al tocador pues, le da la eminencia que tenían esos lugares. ¿Qué se hacía allí? En ellos se rectificaba la ética, preparando la nueva ciencia. Acá hay un camino interesante para pensar, la relación entre la ciencia moderna y las rectificaciones de la ética que suponen Kant y Sade.

¿Cómo resume Lacan la diferencia, lo subversivo de la ética kantiano-sadiana? Dice dos frases muy concisas: la ética tradicional, la que tiene su origen, podríamos decir así, en las grandes Escuelas, Academias, etc. de Grecia, resume, buscaban el bien en el bien, la felicidad en el bien, se podía ser feliz estando en el bien; dice que lo subversivo de Sade es que sostiene una ética no de la felicidad en el bien, sino de ser feliz en el mal, de estar bien en el mal.

Lacan dice que la relación fundamental que pone en acto la tragedia es la del deseo con la muerte; y aclara, no con la muerte biológica, no con la muerte común, no con la muerte accidental, la que nos espera a todos, sino que en la tragedia se trata de la muerte consentida, voluntaria, buscada, lo que nos saca de lo universal del concepto de muerte, lo cual tiene relación con lo que decía Griselda García de los dioses locales, porque casualmente

son los dioses antikantianos. Una muerte única se podría decir, singular, pero que sobre todo es la muerte del ser, la segunda muerte, pero no en el sentido de suponer alguna posibilidad de vida posterior, algún efecto de reconciliación en la muerte con el Otro. Yo creo que Antígona es mucho más radical que eso todavía, no tiene ninguna esperanza de inmortalidad en el sentido de salvar su alma; en la tragedia me parece que no hay ni esa capacidad de reconciliación; es la muerte y la reunión del deseo con la nada.

Además, a la tragedia de Antígona hay que entenderla desde el lugar que Lacan dice, desde la ilustración de la pura pulsión de muerte. ¿Cómo define el acto trágico que él menciona? Dice: es la realización sin resto del deseo; el deseo y el acto se alcanzan, por eso va a hablar de un deseo puro; el acto alcanza el deseo que la mata, sin resto, o en todo caso quedando ese resto que es nada. Vamos a ver cómo esta audacia de Antígona la hace diferente de Sade porque, en efecto, Antígona no se detiene frente a una belleza que provoca su sacrificio consentido —esto es fantasma para el coro, para nosotros—; ella va más allá de esa barrera, incluso de su fantasma, es decir que, a diferencia de Sade, no hace de su fantasma una estática sino una estética. Pero hay otra cosa, y es que Antígona —y Lacan dice refiriéndose a su padre Edipo que no ha tenido Edipo porque no ha tenido padre—, Antígona es hija del incesto consumado; si ella no ha tenido padre —porque es hija del incesto— es hija de la madre, por eso cuando define el deseo purificado de Antígona dice: un puro deseo de muerte, un deseo asesino, un puro deseo del Otro como madre.

Para pensar la relación entre el acto trágico y el acto analítico, quiero leer la página 362 del Seminario de *La Ética...*: «La función del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte. Hago la pregunta ¿la terminación del análisis, la verdadera, entiendo, la que prepara para devenir analista, no debe enfrentar en su término al que la padece con la realidad de la condición humana? Es propiamente esto lo que Freud hablando de la angustia designó como el fondo sobre el que se produce su señal, a saber, la *Hilflosigkeit*, el desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte [...] no puede esperar ayuda de nadie.»

«Al término del análisis didáctico, el sujeto debe alcanzar y conocer el campo y el nivel de la experiencia del desasosiego absoluto, a nivel del cual la angustia ya es una protección, no *Abwarten*, sino *Erwartung*. La angustia ya se despliega dejando perfilarse un peligro, mientras que no hay peligro a nivel de la experiencia última de la *Hilflosigkeit*». ¿Qué es lo esencial en la

pregunta sobre la relación del acto trágico y el acto analítico? El acto trágico; Antígona ha ido más allá de la angustia de castración; ahora estamos en el espacio de la tragedia, el espacio de la pulsión de muerte, del anonadamiento del ser.

Una cuestión que hoy nuevamente se puso en discusión en relación al trabajo de J.-A. Miller, y que me parece pertinente comentar, porque aproxima al punto que estamos tratando de localizar, es la relación entre el superyó y este punto de la pulsión de muerte, del puro deseo de nada.

Uno efectivamente puede entender que designar la barra en el Otro es lo mismo que barrar al Otro. Pero no es tan sencillo hacer alguna diferencia porque efectivamente se trata del mismo espacio de la Cosa. Se trata de si al $S(\bar{A})$ lo tomamos como esta Cosa plena de goce, o lo tomamos como el vacío de goce.

Si lo tomamos como el pleno de goce, tiene relación con el superyó; pero si lo tomamos como lugar de nada, de desierto de goce, no lo tomamos como el superyó. Lacan en el Seminario de *La Ética...* es claro, dice: el superyó es la incorporación del padre imaginario, es el padre que nos ha privado de la Cosa, que es casualmente el que imaginamos como el que ha constituido la Cosa como el lugar del goce. El superyó tiene relación con la Cosa, es decir con la otra cara del $S(\bar{A})$, privación de la Cosa, que hace que esa Cosa viva para nosotros, que sea plena de goce; esto está en relación con el odio.

El superyó es el odio al creador, dice Lacan, a ése que nos ha hecho mal porque nos ha privado de la Cosa, pero de una Cosa que en realidad no se trata que estemos privados, sino que es imposible, es nada, desierto de goce, el vacío del vaso; imaginamos goce así como imaginamos un padre que nos ha privado de él, al cual odiamos, y el superyó es la incorporación del odio del padre imaginario; el odio en este nivel es imaginario. Por eso Lacan aclara que Antígona está más allá del odio, porque el odio aquí, o sea el superyó, el padre imaginario, es una defensa frente al Otro castrado, al Otro vacío de goce.

El odio es una protección ante la falta de esa Cosa llena de goce. Protección de la nada, a la cual Antígona se arroja más allá de ese odio frente al padre imaginario. Antígona está más allá de Sade y de Kant, porque está más allá del odio y del padre imaginario, y del superyó, y de la Cosa como lleno de goce. Está enfrentada a ese vacío que es la Cosa, a esa nada que hay ahí, a ese anonadamiento del ser, y vamos a ver que éste es un fantasma de

Sade. El fantasma de Sade es lo que Lacan llama su estática de fantasma, lo que detiene al sujeto en el camino hacia su nada de ser.

Hagamos una diferencia entre Kant, Sade y Antígona; una de las primeras cosas que nos dice Lacan de Antígona es que ella es autónoma, es decir que no responde a leyes que no sean singulares, que no responde a las leyes de la ciudad, autónoma quiere decir no sin ley, porque *autos* es, más o menos: propio, y *nomos*: ley; responde a leyes propias. No propias en el sentido de un yo sino propias de su *Até*, es decir de su destino singular, puesto que no se trata de un destino fuera de la cadena significante que la determina. Son dioses efectivamente, pero dioses en el sentido antiguo, precristiano; dioses reales, no universales, ni siquiera colectivos en el sentido de corresponder al «espíritu griego», sino locales. Pero la ley de estos dioses no es que deben ser enterrados todos los muertos—esto nuevamente hace una ley universal—, sino que cada dios debe hacerse cargo de enterrar a sus muertos; ella tampoco espera que la ciudad entierre a ese muerto porque la obligación de ella perteneciendo a algún dios singular es que ellos se encarguen de sus muertos.

Lacan dice que Antígona es autónoma, que responde solamente a leyes del deseo del Otro, pero no de un Otro universal, sino suyo. Cuanto más autónomo sea un sujeto más responsable por el deseo del Otro deviene, por lo que se debe sentir menos libre; y en tanto el Otro aquí es la madre, la madre incestuosa, ese destino es el destino de sostener un deseo purificado, un puro deseo de muerte, incluso, agrega, un deseo asesino. Ella es libre frente a Creonte, pero está sujeta a su fatal destino. Puro deseo: la causa se ha perdido, se ha hecho ley.

Sade se coloca en el espacio de la ley de Kant, es decir que entre Antígona y la modernidad están la ética de Kant y de Sade, pero también el cristianismo. ¿Qué ha cambiado en esta ética? Lacan ha dicho que ahora se está feliz, bien en el mal. Pero esto no es todo; entre Antígona y Sade está Kant, y Kant lo que hace es universalizar la ley. Pero Lacan dice que Sade es, en el espacio de la ley universal kantiana, Kant; que Sade revela la verdad de Kant poniendo en evidencia lo que Kant ha escamoteado: el sujeto tachado y el objeto. Kant en su universalidad de la ley hurta el fantasma, y Sade pone en evidencia lo que Kant escamotea; el superyó aparece allí donde el fantasma es eludido. Sade pone en evidencia a Kant de dos formas; pone en juego el fantasma que no aparece evidente nunca en Kant. El fantasma en Sade aparece como el momento en que se eterniza el dolor del sujeto;

hay que pensar que Sade no era mal muchacho; si pudo pensar lo que pensó es porque sintió trágicamente lo que significa el dolor de existir. Ser un sujeto dividido implica en cierta forma también haber llegado a los límites de ese existir, de esa nada, del sufrimiento que supone la existencia.

La perversión en todo caso no es nada más que la defensa del sujeto frente al dolor de existir. Es otra resolución distinta a la Antígona y a la de los neuróticos respecto de este dolor de existir. Antígona lo resuelve anonadándose, haciendo de su acto deseo puro de nada. Sade se pone en el lugar de objeto, de instrumento de ese dolor de existir, lo que sostiene eternamente la víctima sadiana; es indestructible pero es indestructible en el sufrimiento, eterniza el sufrimiento en el Otro que para el perverso es el dolor de existir. Este es el fantasma sadiano: el fantasma del infierno, es decir, de los tormentos eternos, pero este fantasma tampoco está alejado de Hamlet, por ejemplo; no va a matar a su tío porque está rezando, lo va a matar cuando lo encuentre pecando, entonces va a ser eternamente castigado en el infierno.

Este fantasma, esta eternidad, esta puesta, en relación con la víctima, hace recaer sobre ella este dolor de existir como $\$$, permitiendo al perverso tomar la posición de causa-instrumental de ese dolor. Pero en esta operación pone en evidencia los términos del fantasma, escamoteado en Kant. es

1988

NUEVO NUDO-AMOR

Para los analistas, Joyce es sin duda un problema, es decir una ocasión para interrogarnos sobre nuestra práctica. Freud nos abrió un campo donde la verdad se juega en términos de encuentros fallidos con lo real, para un ser que habita en el lenguaje. Pero, además, nos dejó una estructura anudada de esa falla esencial. El nudo Freud, es legítimo decir con Lacan, es edípico. Es nuestro límite, pero no en el sentido de no poder ir más allá de él, sino en el sentido de que contamos con él para intentar ir más allá de él. No hay inconsciente sin Edipo, es nuestro límite, es nuestro nudo. Pero intentar preguntarle a Joyce o a Borges por su Edipo es cuanto menos pretencioso. No se trata de pedir cuentas desde el nudo Freud, sino de aprender de ellos, de sus nudos, que no son los de Freud. Aun más, desde ellos interrogar a Freud y a los analistas por el suyo, en su diferencia. No se trata de psicologizar a Joyce o a Borges, patética figura de la APA que en Woscoboinik confunde el Edipo de Borges con Borges. Borges, Joyce y algunos otros han marchado más allá del punto donde los analistas nos detenemos y en eso nos enseñan.

Joyce el síntoma se hace, si se quiere, contra Joyce Edipo; no sin su padre, sirviéndose de él, nos dice Lacan. Él, Joyce, marchó a ese lugar sin análisis, recorriendo otros caminos y eso parece molestar a los analistas que no quieren saber ya nada más que lo que creen saber de ellos mismos.

No todos. Quizás por eso aquí en un «servicio público» que recibe los sujetos sufrientes de sus Edipos, que ponen en forma sus síntomas, interrogándonos, no quizás unos cientos de años, pero sí al menos unos cuantos, sobre lo que nos enseña Joyce sobre el fin del análisis. ¿Cómo es ese nudo Joyce? Decíamos, marcha a ese punto donde el psicoanálisis se detiene: Joyce allí está solo, en el punto donde el Otro está barrado, y en ese punto o se sucumbe o se crea.

Para Joyce el poeta se hace no nace, no es un don, un saber del Otro, recibido del Otro. Él no cree que el texto esté ya dado como sentido por la Iglesia o el Estado, o aun como enigma por el Oráculo. Dante llevado a ese punto por una fugaz mirada, cree aún en Beatriz. El Otro de Dante tiene más existencia que el Otro de Joyce. No es Emma, esa histérica bobalicona, tampoco Amalia, la que representa para Joyce la causa perdida de su nuevo

amor. El está de otra forma que Dante comprometido con el goce del Otro. Joyce pasa más allá de Amalia donde Dante se detiene en Beatriz, por eso la nueva lengua de Dante se habla, es un idioma, la de Joyce no. Amalia es para Joyce un homenaje a Dante. Éste no deja de producir en su significación vacía, un sentido nuevo. Nombre nuevo para un nuevo amor que se temporaliza, ya Dios también habla italiano.

En Joyce hay tiempo de creación sin continuidad. No trata de eternizar el instante, de vencer la muerte, de hacer eterno lo evasivo de una mirada, de alcanzar a Dios en la figura de Beatriz.

Tampoco fotografía las escenas, las construye como artificios, no para derrotar a la muerte. A la muerte la construye, la elige, pero sólo en el instante, en el momento en que ella lo llama. No es un trágico, no reverencia a la muerte, no busca su compañía, no sale a su encuentro, su estilo de enfrentar la falla es fallando y aun cuando no es Dante, no deja de ser cómico, insiste en la vida, en la falla; *Dublinenses* es eso, un dejar la muerte atrás. El se pone a trabajar con el instrumento de su goce, el lenguaje. No es de la muerte de Dios tampoco de lo que se trata, muy lejos de Nietzsche.

Caminando así por las calles de la ciudad, tenía oídos y ojos dispuestos a recibir impresiones. No era sólo en el Skeat donde encontraba palabras para su granero; también las encontraba por casualidad en las tiendas, en anuncios, en las bocas del público que avanza pesadamente. Se las repetía para sí hasta que perdían para él todo significado momentáneo y se convertían en vocablos maravillosos. (Stephen el héroe, Barcelona, Lumen, p. 23)

Le llegaban frases pidiéndole ser explicadas. Se decía a sí mismo: Tengo que esperar a que llegue la Eucaristía: y luego se ponía a traducir esas expresiones al sentido común. (Ibíd.)

Trataba de captar en sus poesías el más elusivo de sus estados de ánimo y organizaba cada verso no palabra por palabra sino letra por letra. Leyó a Blake y a Rimbaud sobre los valores de las letras e incluso permutaba y combinaba las cinco vocales para construir los gritos de las emociones primitivas. (Ibíd, p. 25)

Él se hizo artífice de las palabras, letra a letra, como los cabalistas, él trabajaba los restos del Otro en el que no quería creer. Un cabalista luchando contra la tentación del enigma, no tanto del Otro, sino de hacer de él mismo

enigma del Otro. Pero puesto en el límite, él no creó un alfabeto. ¿Y una Gramática? ¿Qué Gramática usó Joyce?

Él des-hizo los valores comunes, alimenticios, como dice refiriéndose a Cranly, del idioma, su utilidad institucional.

Su trabajo de descomponer, atomizar, es su respuesta a lo que en el Otro del lenguaje figura como mensaje a descifrar. Pero sin que ese trabajo sobre la lengua lo despedazara a él. Al contrario él encuentra su ser de artífice en ese descomponer, tratar los restos de un lenguaje que no eterniza al creador.

Si Joyce es el artífice, no es menos su efecto; hay goce en ello. Si no es inocente es porque ocupa su carne. Sin duda el héroe no es el de las novelas de acción; su acto es en el lenguaje. Pero la diferencia no es ésta, ésta nos lleva a otra: no hay moraleja, no hay predicación, no hay anuncio de otro hombre, ni siquiera superhombre. Lo que transforma es el goce, no hay martirio.

Avanza allí donde «otros marchan sin avanzar». Avanza al centro del ser por los caminos de la lengua: epifanía sin enigma, eucaristía sin sacerdote. Síntoma: donde lo real se aloja en la falla. Tomado de San-Tomás, valiéndose de este padre espiritual y de Arti-foni, contra Byrne, avanza. No marcha sin recursos contra la Iglesia Diplomática, la que reverencia simultáneamente a MacManus y al cardenal Cullen. No evita siquiera la compañía de Asís, de los franciscanos contra los jesuitas. Lacan nos da la clave, el Seminario gira alrededor de la determinación de Joyce entre San-Tomás y Sin-Tomás. Concluye Lacan: Joyce el Sin-Tomás.

La obra de Joyce es la de un exilio del fantasma. En el contrapunto entre Richard y Robert las posiciones no son iguales. Éste, tomado en su fantasma, propone a Richard un duelo personal, una contienda contra su propio fantasma, contra la amistad y la fidelidad pero en nombre del Ideal. Todo lo que recibe de Richard es un: «libérate solo». Sin duda no son éstos los valores que impiden al héroe avanzar hacia el nuevo amor, él no necesita liberarse de ellos, porque en él no son excusas para no avanzar. No hay cinismo en Joyce. Aun cuando se encuentra en el punto en que el Otro sólo responde cuando no se le pregunta. Porque la pregunta no tiene otra respuesta que la de su nombre: Joyce el Sin-Tomás de su arte.

Ulises es su travesía del fantasma, la deconstrucción del género literario, lo creíble del fantasma. Pero tampoco da verosimilitud como un «retrato» fotográfico. Cuestión en sí misma, ya complicada: es la mirada la que

hace la foto y no el paisaje. Pero tampoco a la manera de un cuadro donde el ojo es pintado. El género es verosímil como un cuadro-clínico. Pero el color que siempre estuvo en el cuadro, sólo que lo tapaba el ojo, la pintura lo revela porque descubre el ojo y surge el color. Cuando en el impresionismo o antes quizás, en la pintura flamenca y española, se hace del cuadro pintura, el personaje de ella pasa a ser el color mismo, la luz. Con Joyce el lenguaje, que siempre estuvo en la literatura se hace actor. Esto destruye des-construye el género como orden del sentido, ésta es su comicidad; la literatura siempre remitió a la literatura sólo que con Joyce ésta se hace con letra de goce. Todo lo contrario del formalismo del arte por el arte, no es frivolidad literaria, se hace carne de goce, revela su letra de goce: saber real.

Este nuevo amor no está dirigido a Beatriz-Amalia, el Otro de la falta, al cual el poeta canta. Su nuevo amor es a la lengua, como escribe Lacan: *lalengua*. Allí donde los analistas debemos detenernos, aun cuando lleguemos, porque los nuevos nudos avanzan allí ya fuera de nuestro campo. ¿Lo decente es pues el silencio? Lo decente es quizás el bien-decir. Joyce es una decisión entusiasta por llegar al punto, eso nos enseña. ✍

1991. Publicado en Joyce o La travesía del lenguaje, F.C.E., 1993

Cada discurso tiene su ética, es decir, cada discurso impone conductas acordes con él. Supone un sujeto que acuerde, que asienta con el discurso que lo determina. Decirse analista es pues dejarse tomar en el discurso analítico. Su conducta debe guiarse por esa ética. Pero: ¿cuál es ésta? Su respuesta no es sin relación con la pregunta: ¿qué es un analista?

El interés del psicoanálisis por las distintas posiciones éticas, no supone un intento superador. La diferencia, no es como para Hegel, insuficiencia. No es un intento superador y totalizante. Se trata de interrogarnos en ellas por el núcleo de verdad, el tipo de relación con lo real, que cada una implica.

El escepticismo se postula como una experiencia de saber radical y en eso se vincula con el psicoanálisis. El escepticismo antiguo de Pirrón (365-275 a.C.) surge como una puesta en cuestión radical del saber sabido, el saber del sentido común, de las «determinaciones sensibles».

Para Hegel, la posición escéptica tiene un valor fundamental, pues es el mediador con la conciencia desgraciada, al sostener como premisa la certeza de la negatividad. Frente a los estoicos, que elevan la forma universal a una «determinabilidad que se ha hecho permanente» pero vacía, más allá de la vida, —demostrando que la determinación de la libertad sólo puede ser en la muerte— los escépticos retoman esa verdad pero como negatividad a asentir con el Otro del Saber. Los escépticos apuntan, pues, radicalmente a cuestionar la posibilidad del conocimiento. No hay asentimiento en esto: ni por el sí, ni por el no. Queda la pregunta, la búsqueda de un saber cierto sobre lo real. Lo que rechazan es el concepto de causa tal como aparece en Aristóteles, es decir: como una causa que se realiza en sus efectos, es una crítica a la metafísica aristotélica. Si su posición resulta en un impasse, es porque se detienen en esta oposición a la causa, pero no pueden concluir en una causa como resto de esos efectos, de la ley. Por ello Hegel, en el escepticismo sólo puede ver la universalidad de la negatividad como mediación a superar.

Quien supera esta posición escéptica es la conciencia desgraciada, que hace de esta negatividad un para sí. Pero lo que los escépticos afirman es la nulidad del yo consciente, como falso medio del conocer.

La otra punta de la crítica escéptica está dirigida al concepto tal como

lo entendían los estoicos. A diferencia de éstos, los escépticos sostenían que la certeza no podía ser alcanzada por medios semánticos. Es la radicalidad de la crítica escéptica respecto de la posibilidad del saber cierto por medio de una teoría de los signos, por una parte, y a la idea de causa, por otra, lo que hace a la verdad de la ética escéptica.

La ataraxia escéptica no será, pues, contemplativa. Se trataba de una búsqueda activa, crítica, de un saber cierto. No era una virtud pasiva. Su negatividad misma a asentar —con la idea de causa aristotélica y de concepto estoico funciona como causa de la conciencia cognoscente. Camino con el que se abre la ciencia moderna —forclusión del sujeto— por una parte, pero por otra, la que abre la pregunta por lo real del sujeto, es decir el síntoma. ⚡

Publicado en El Caldero de la Escuela, n° 22, junio 1994

NIETZSCHE ENTRE LA METAFÍSICA Y EL BIENDECIR

Colocar a Nietzsche entre la *metafísica* y el *biendecir* requiere caracterizar en primer lugar qué queremos decir por uno y otro.

Metafísica: idea del ser como fundamento de lo que existe: pensar las evidencias primeras, los fines últimos, pensar el ser como estable, a-temporal, eterno, fijo: el fundamento. El ser que contiene al ente lo hace ser.

Para Heidegger la metafísica es el efecto del olvido del ser, es decir que la diferencia entre el ser y el ente ha sido paulatinamente borrada para reducir el ser al ente. Esto es hacer del ser lo que es, la presencia en el ente. De una ontología se ha pasado a una óptica; de una pregunta por el ser del ente a una certeza sobre el ente en su ser. La metafísica a partir de Heidegger toma un cariz negativo, como culminación del olvido del ser, al adjudicar las categorías metafísicas del ser al ente mismo. Así pues, lo que no es ente, es nada. El ser es nada. Conocer el ente para la metafísica era conocer su fundamento como razón suficiente. De allí que para Heidegger la ciencia misma es la culminación de la metafísica en tanto que des-ser, ya no queda nada, todo se ha realizado en el ente.

Para Heidegger, Nietzsche es el último metafísico, en tanto en el nihilismo encuentra la razón de la nada del ser de la metafísica. Para Heidegger, por el contrario, es en la nada donde hay que encontrar el ser olvidado, en tanto el ser se define como nada del ente. Nihilismo: nada de ser, nada de fundamento, no hay cosa en sí. Ontología: el ser como nada. Hay nada. (Lacan: Hay uno.)

Pero si el hombre no es lo que la metafísica dice: la razón del ente, él tampoco es un ente, es un decir que está fuera del ente y en este sentido el ente no es más que un proyecto del ser, una interpretación, y su ser mismo es sólo una interpretación. No hay sujeto cognoscente frente al ente cognoscible desde una razón ya dada, como razón o como una voluntad de voluntad, en tanto ésta consume el transvasar del ser al ente, consume el nihilismo. Esta es la razón de que Heidegger diga que Nietzsche es el último metafísico, un nihilista acabado.

Nuestra propuesta no es que Nietzsche está antes de Heidegger sino que, por el contrario, está más allá de Heidegger. Se podría entender que

Nietzsche, en tanto se ha reducido el ser al ente, se termina con la metafísica, pero no en tanto que ésta se realiza en la nada. Es el ser de lo que vendrá más que el ser de lo sido. Cómo entender si no la filosofía de Foucault, Deleuze, Derrida. La herramienta de Gadamer, Vattimo, Apel, Rorty, Adorno.

Pero lo cierto es que más allá de la polémica entre Heidegger y Nietzsche, ambos han renovado la relación del hombre con sus fundamentos en el punto en el que la nada del nihilismo es la ocasión de un cambio de registro en el ser.

El desfundamento del ser de Nietzsche, pese a lo que se cree, no radica en la constatación de la muerte de Dios. Sabemos que la muerte de Dios anunciada desde el cristianismo no sólo no termina con Dios, sino que lo hace más consistente, Freud en Tótem y Tabú lo conceptualiza sin fallas.

El cuestionamiento de Nietzsche a la metafísica es más radical, está en la idea de verdad. Es en este punto donde Nietzsche se arma contra el fundamento del ser como estabilidad, como forma fija y eterna que se da en los entes. No hay certeza del ser (ni como ente, ni como no-ente), sólo interpretaciones como forma de sostenerse en el mundo y es esto mismo lo que constituye “la razón” de la nueva filosofía.

No hay identificación a una esencia, a una forma previa y dada del ser en su trascender al ente. La verdad para Nietzsche no es metafísica, no es lógica, tampoco es retórica. Tiene como dice Lacan estructura de ficción. Lo que nos lleva al punto que nos interesa: a la relación del ser con el lenguaje. Pero esta pregunta, ¿cómo es esa relación?, no es para la ciencia. En Nietzsche la pregunta por el saber no es cómo es, sino quién interpreta (no se trata pues de relación con el lenguaje si no con la lengua). Pues no hay Verdad última y primera, hay sólo palabras. La verdad se constituye como interpretación y se sostiene en la voluntad de poder. El ser es lo que se supone al decir, no es forma.

Por lo tanto, tampoco es lógica, pero tampoco revelación. La interpretación no revela lo oculto, lo verdadero, pero tampoco instaura la verdad en el movimiento mismo de su develamiento, como en Heidegger. Lo que se instala para Nietzsche, lo que se abre, es, no la verdad, sino una nueva falsedad. Lo cual nos lleva al biendecir.

El biendecir es un concepto lacaniano. El biendecir en primer lugar, no es decir donde está el bien, la verdad que no hay, sino que se trata de decir algo que toque lo real. La interpretación en Lacan no es un blabla que dice sin consecuencias, para el placer del sujeto; es un nuevo decir que en tanto

toca lo real debe cambiar al sujeto mismo en tanto éste es respuesta de lo real. Lo real aquí hay que entenderlo como el goce, del que padece el sujeto.

Nietzsche dice: “Las verdades son ilusiones que han olvidado su auténtica naturaleza, metáforas que han perdido sus formas sensibles”. Olvido no del ser como en Heidegger, sino de la falsedad que lo funda.

Es como si la metafísica que se originó con la ambición de alcanzar el ser escondido, la verdad final, cansado de perseguir el ser sin alcanzarlo, hubiera reducido ese ser esquivo al ente, a las cosas que son, a lo sabido. No hay más ser, o todo el ser es lo que es en el ente, y en la razón suficiente, que tiene la certeza del saber de la ciencia. Las otras puntas de este nihilismo del ser es la filosofía moderna, la hermenéutica: concluye que si no se alcanza el ser, es que no lo hay, todo es interpretación. Saber o interpretación, esa parece ser la opción moderna. Nietzsche sin duda es quien abre este espacio de pensamiento al cuestionar la verdad. La voluntad de poder es voluntad de lo falso, es el arte mismo. Desde esta perspectiva tampoco en Nietzsche se puede fundar una filosofía del lenguaje. La filosofía del lenguaje tiene su origen en una cierta reflexión sobre el ser del lenguaje, es sin duda un intento metafísico de depuración, del encuentro de un lenguaje no confuso, no equívoco, que diga lo que quiere decir. Sin duda esto contradice lo que piensa el psicoanálisis sobre el biendecir, pues éste es precisamente un fallido, biendecir es el decir que logra inscribir una nueva figura de la evidencia, es decir una traza inédita de su goce en *lalengua*, del que se puede dar cuenta sin ser su amo.

Por ello la reflexión sobre el ser del lenguaje, la filosofía del lenguaje no es más que la culminación, ahora sí, de la metafísica. (Es sobretodo Wittgenstein en el *Tratado*). Pero precisamente no se trata de esto, no es una reflexión sobre el ser del lenguaje, no se trata de lingüística. En todo caso se trata de la lengua pero en lo que ésta tiene de no regulable. No se trata tampoco de decir que el ser que puede ser aprehendido es sólo lenguaje. Si aceptamos que la metafísica se funda en el olvido del ser, éste se consume sin duda en el intento de las filosofías del lenguaje por entificar, esto es un lenguaje puramente formal. El *Todo lenguaje* es otra forma del nihilismo metafísico.

La verdadera crítica de la metafísica la hace nuevamente Nietzsche cuando la persigue en la gramática, no ya en la lógica a la que quiere reducir la toda filosofía del lenguaje, sino en la lengua misma. La lengua es la lengua materna, la lengua natural, la que se sostiene en la gramática. Dios es

la gramática nos dice Nietzsche. Su disolución es en Nietzsche sólo función, no del último hombre, sino del Superhombre: nombre de la voluntad de poder en acto. Pues ningún valor vale como cosa en sí, sino como poder de la voluntad como soberana. Se trata del azar, pero no del juego en el sentido de Wittgenstein; un juego supone reglas gramaticales entre otras, esto permite que se contabilicen ganadores y perdedores, ganadores son los que realizan las reglas del juego mismo, se podrá decir entonces que quien gana es el juego mismo. Para Nietzsche es el azar pero no como el encuentro con la fortuna, con la bolsa del bingo, sino el azar que no quiere renegar de la necesidad (Heráclito). La tirada de dados misma, repetida eternamente, no el resultado, diferente en cada caso, sino la tirada misma, es la regla. Repetir la tirada eternamente, cada vez, gozar del juego de tirar, cada vez, el lenguaje: producir valores, interpretaciones. La tirada de dados rompe con la determinación, con la necesidad, con la gramática, con la idea-forma, lo que despre- cia la vida: esencia del nihilismo. El nihilismo es la esencia de la metafísica como necesidad histórica, como sentido de la vida.

La salida de Nietzsche al nihilismo es el juego como puro azar, (sin apuesta), como libertad, alegría, que por el azar, por la tirada de dados, cambia el lenguaje, la determinación del sujeto, afirma lo múltiple. Al romper el lenguaje en lo que tiene de más sólido, la gramática, asume como destino lo absurdo de su resultado, por eso es trágico. Su voluntad de poder, por lo tanto, es ejercicio de una violencia sobre el lenguaje, una violencia que él quisiera inocente, pues no hay Dios, sólo hay interpretaciones, no hay verdad violada: sólo falsos exitosos. Violencia en el lenguaje, entendamos, filosofía a martillazos, aforismos, escritura fragmentada, plural, tirada de dados, combinaciones inéditas. (Diferencia con Mallarmé.)

En Heidegger el intento de disolver el ser metafísico del lenguaje está por el lado del habla, pero el habla no es más que la metáfora de un advenimiento que si bien no era antes, como advenimiento, es revelación, es el bien. El habla habla, y si bien hay un tacharse del sujeto en tanto sólo éste es el que hace ser al que habla, hace resplandecer el horizonte del ser. Su interpretación, su habla es siempre un habla metafórica. Paterna diría Lacan. Restituir el padre en tanto muerto.

Para Lacan el lenguaje como todo no es importante, a su materia la denomina *lalengua*, se trata de lenguas, no de lingüística. Lo importante, para él, se sostiene en el significante y éste es sin sentido, no forma parte del juego, que sin embargo instaura; es sinsentido pues el sentido sólo es en

tanto es referido a un discurso y el significante está fuera del juego de la representación imaginaria, es a-semántico y a-gramatical, es joyceano, es equívoco, malentendido; es biendicho, en tanto es malentendido.

En segundo lugar, en tanto no perteneciente al todo de la lingüística, ni a la lengua, sin ser ajena a ésta, es soporte del goce del sujeto, (goce: lo no-todo), verdad a medias, pues dice del goce del sujeto, pero lo desdice en tanto lo dice. No hay verdad toda porque hay *lalengua*, pero hay verdad pues hay la lengua, hay goce dicho. No es entonces calculable. *Lalengua* es lo que en cada lengua la hace única, no totalizable, no toda.

Tercera operación lacaniana: el significante no es la letra. La letra no es metafórica. Fija de una manera diferente el ser del sujeto. La letra es el resto de la operación de interpretación, en tanto vaciada de representación como lo es el significante sinsentido, fuera de la cadena, por eso se lo liga a un goce, no a un ser, no guarda la esencia del ser, no es la casa del ser.

Hay sobretodo una diferencia entre Freud y Nietzsche con Heidegger: en éste la relación del sujeto con el habla supone una idea de conciliación, de proporción, pues es un habla metafórica, conciliación con el ser, hay que dejarlo ser, no hay malentendido. En Nietzsche la relación con el lenguaje es no dialectizable, no mediable, es violencia, es tragedia; no se deja ser a un ser que quiere decirse. La pregunta por quién habla, no contesta "habla él", sino que habla y dice "soy".

La interpretación analítica al no ser del orden del todo, pues es sinsentido, fuera del juego, deja un resto, tiene un fin, porque la interpretación apunta al cernimiento de un real, cernido en el acto de decir lo imposible, corta con la metáfora. Queda una conducta ligada a esa cifra de goce, a esa traza en la que coinciden regla y equívoco, artificio no del ser, (lo olvidado) pero tampoco de la existencia, (el ente); antes bien éxtima al programa del sentido, de lo calculable del todo, del devenir del ser, no es signo que acaezca, sino resto, lo que cae... de la contingencia. Escritura de las condiciones del goce como fantasma, o escritura de los restos del goce que no es ser sino gaya ciencia, biendecir, entusiasmo. Tragedia o comedia. ✍

Conferencia pronunciada en el Centro de Salud Mental n° 3, septiembre 1995

Este asunto de los comités de ética me lleva a preguntar qué está pasando que hay una especie de saturación con la cuestión de la ética. La hipótesis de Miller es que, frente a la inexistencia del Otro, los comités de ética intentan suplir esa ausencia del Otro, diciendo lo que debe ser. Hay una proliferación. Cada profesión crea comités de ética para intentar llenar ese agujero que es la falta del Otro. Creo que ésa es una vertiente, aunque me parece también que el problema de la ética surge porque a partir de cierto momento del desarrollo de la ciencia el sujeto moderno comienza a pensar que la razón en la que había confiado es un peligro. El desarrollo de la razón lleva a situaciones tales como el nazismo; no porque lo haga en términos de irracionalidad sino porque la razón llevada a las últimas consecuencias – Incluso a partir de la ciencia – le ofrece al sujeto humano la posibilidad de su destrucción. La razón, pretendida como garantía contra el mal, aparece como portadora del peor mal, como la posibilidad de aniquilación del humano. Y entonces, frente al susto que este desencadenamiento de la razón ha provocado, frente a ese gesto casi traumático que el desarrollo de la razón ha producido, el sujeto moderno se ve llevado a reflexionar sobre ciertos límites. Y, en el intento de frenar este desencadenamiento, esta provocación que lo real lleva a través de la razón, se comienza a pensar – como dijo Jorge Alemán – en una ética que alerte sobre el mal.

El planteo interesante de Alain Badiou es que no pretende fundar una ética diciendo dónde está el mal; indica más bien que ahí hay una trampa, porque con la idea de que hay que cuidarse del mal lo que se intenta hacer es conservar lo que está dado. Se trata de conservar la vida que el capitalismo sostiene. Hemos llegado a un tipo de vida donde hay un dominio del modo de producción capitalista y de las relaciones que éste implanta. Y en este momento, si bien es cierto que lo real es peligroso, cierto es también que esta ética que pretende alertarnos sobre cualquier forma de cambio conserva la idea de preservar la sociedad actual. Badiou afirma que hay un nihilismo acumulado, una ética que todo el tiempo dice: ¡cuidado!, porque cualquier cosa que cambiemos de lo que hemos logrado puede producirnos el mal. Por lo tanto, las consecuencias de eso son: Conservemos y cuidemos lo que tene-

mos, ¿qué es lo que tenemos? Aparentemente, la vida de todos nosotros, pero es la vida de la sociedad capitalista.

A partir de aquí, Badiou presenta una cuestión que, por otra parte, está bien clara en psicoanálisis. Se trata de proponer una ética que no solamente se convierta, bajo pretexto de cuidar la vida, en una ética conservadora de lo actual, que impida cualquier cambio, sino además, una ética que pueda decir algo positivo respecto del bien. No obstante, ahí se produce un problema que Badiou explica diciendo que una cosa es considerar una ética que piense positivamente con relación al bien y otra cosa es decir dónde está el bien. Hay una diferencia en advertir que no debemos conformarnos simplemente con una ética de alerta, de cuidado, de conservación, nihilista. Podemos decir algo positivo con relación a la ética pero no podemos decir dónde está el bien, cuál es el bien, porque esto podría llevar a lo peor.

Ahora bien, así como señaló Jorge Alemán, los psicoanalistas consideramos que decir dónde está el bien sería una pretensión, además de vana, peligrosa. ¿Quién puede acaso decir dónde está el bien? No solamente para el conjunto en general sino para cada uno. Tampoco podemos reducirnos a decir dónde está el mal; entonces, se nos presenta un problema: Proponer algo positivo con relación a la ética, sin decirle a cada sujeto o al conjunto de los humanos cuál es el bien. Sabemos que el bien, para Freud, es el supremo bien, el incesto, es decir el mal. Tendremos entonces que buscar algo del orden del bien que, al mismo tiempo, no coincida con el bien supremo porque sería el incesto, es decir lo peor.

Hay propuestas positivas, incluso en la ética moderna para poder ir haciendo coto al tema del mal, que es el problema del goce. Tenemos por ejemplo, una ética basada en ciertos principios, como el principio del placer. ¿Cuáles serían los términos que desde esa ética nos proponen algún tipo de límite para el goce? Solidaridad, por ejemplo. Este es un término muy fuerte que viene pegado a Rorty y a todo el pragmatismo americano que está impuesto en la sociedad como una especie de límite al goce, a la maldad que habita en cada uno de nosotros. Este es el problema de la ética: el problema del goce de la maldad que cada uno quiere ejercer con el prójimo y con uno mismo.

Surgen expresiones como solidaridad, piedad, caridad, conversación, donde aparece un retorno a ciertas ideas católicas y religiosas, para poder decir algo de lo que podría ser el límite a la maldad humana. Aunque, si bien son términos que la ética que quiere evitar el mal plantea como límites a ese

mal, comprobamos que no son lo suficientemente fuertes como para que representen un límite al goce. No es que uno esté en contra de la solidaridad, la caridad, la piedad, porque sí o porque son términos que provienen de la religión, sino porque la práctica humana demuestra que no es una ética suficientemente fuerte como para poder hacer algo con este goce. Si la solidaridad, la caridad, la piedad, la conversación fueran límites suficientes para tratar el malestar de este exceso que es el goce, uno podría aceptarlas, ¿por qué no? Sucede, en cambio, que desde el psicoanálisis nos planteamos una ética que pueda ser fundada más allá del principio del placer, más allá de los límites que el principio del placer al parecer pudiera ponerle al goce; pero por su insuficiencia. Entonces, frente a esta proliferación de comités de ética, de discursos éticos, podríamos llegar a considerar que no es un problema del psicoanálisis y que nunca deberíamos haber propuesto este debate. Sin embargo, me parece que no se trata de esto sino que el planteo ético es una de las maneras importantes bajo las cuales hoy se discute la cuestión del goce en la sociedad.

¿Debemos participar en este asunto? Interrogándonos cuál es la ética del psicoanálisis abordamos, además, una cuestión ética sobre el deseo del analista hoy. Plantear cuál es la posición ética del psicoanálisis es plantearse cuál es el deseo del analista, y el deseo del analista se manifiesta en una ética. Por lo tanto, no podemos eludir este debate. Tendremos que interrogarnos cuál es el deseo del analista hoy, que no sea un deseo banal, un deseo empírico simplemente, un deseo sin consecuencias, porque de esa manera no aportaríamos nada al problema ético del hombre.

En principio, no se trata de decir el bien a la manera kantiana, como ya nos lo advirtió Lacan; no se trata de un deseo puro, no patológico. Es muy interesante tener en cuenta en este sentido, hasta dónde Badiou no participa de algo kantiano, ya que Kant postulaba algo positivo respecto de la posición ética. Badiou aclara que no propone una ética sin interés, y sabe que Lacan ha ligado esa ética kantiana con Sade. Hay un interés, por eso no se habla de un sujeto inmortal como alguien que está más allá de su cuerpo. Hay efectos de interés en todo, y como sentimientos ligados a esta ética, a diferencia de la ética kantiana, cita varios que son: el entusiasmo, la alegría, el goce, el amor.

Pues bien, para nosotros, el problema es: una ética en contra del goce, pero ¿en nombre de qué?, o una ética que no vaya en contra del goce, pero entonces ¿qué es? Una ética nihilista que se pliegue a la tragedia, al sufri-

miento o que, sin negarlo, como pretende la ética que no tiene en cuenta la pulsión de muerte, no consista simplemente en la aceptación también nihilista de ese sufrimiento humano como algo inevitable. O estamos atrapados en una ética que diga: bueno, la pulsión de muerte es así, el goce es así, el masoquismo es primario, no hay nada que hacer con esto, la gente goza jodiéndose y jodiendo al prójimo y esto hay que aceptarlo; o decimos: nada de esto es así, esto es efecto de cierto estado de la sociedad; podemos armar una sociedad sobre la solidaridad, el amor o la caridad y todo esto desaparecerá.

¿Cómo se podría concebir una ética que transforme el masoquismo, la culpa inconsciente, la necesidad de castigo en posiciones éticas?, ¿o debemos renunciar y quedarnos impotentes frente a esto? Creo que esta es la cuestión que Badiou trata de responder. Y nosotros, analistas: ¿cómo sostener una ética que buscando el bien no llegue a lo peor, si es cierto que toda búsqueda del bien lleva al mal? Entonces, para evitar esto es necesario renunciar a buscar el bien, lo cual vuelve a dejarnos en la impotencia. Y de últimas, ¿por qué no proponer una ética que nos diga nada más que dónde está el mal sin decir dónde está el bien? Simplemente una ética que diga: no matarás a tu prójimo, no abusarás de él, no lo someterás a martirios físicos ni psíquicos, no lo despojarás de su identidad. ¿Por qué no?; son valores muy importantes para conservar.

El problema es que no se trata de que haya que negar esto sino de decir, positivamente, algo de lo que hay que hacer, no de lo que no hay que hacerle al otro. Badiou intenta dar una respuesta con una ética positiva pero que, al mismo tiempo, no diga exactamente dónde está el bien. Hace dos diferencias muy lacanianas, una en relación con la cuestión del Uno, que está ligada con la idea que tiene de número. Dice que en la base trata de no frenar, no obtener, no impedir el acontecimiento, porque todo lo que impide el acontecimiento es conservador de lo actual. Ya que, con la historia de que hay que evitar el mal, la propuesta es dejar todo como está, evitándose de este modo cualquier acontecimiento.

El acontecimiento tiene un matiz de acto, el acto lacaniano; algo que no hace el sujeto, que le adviene y que, de alguna manera, cambia la posición del sujeto y del mundo con relación a ese acto. Él aproxima la idea de acontecimiento a la idea de acto. A esto se refirió Jorge Alemán cuando habló de ser fiel, de ser consecuente con ese acto y con los efectos de verdad que ese acto produce. Entonces, el concepto de acontecimiento parece aproximarse a

algo del orden del acto, que es a la vez lo que se pretendería evitar con la ética que indica el mal; porque, como el acto es incalculable y los efectos de verdad que produce pueden ser el mal, hay que evitarlo.

Badiou trata de hacer una distinción muy importante entre lo que se podría llamar el efecto de maldad que produce el desarrollo de un acto de verdad, y otro acto de verdad. Lo establece a partir de posiciones diferentes con relación a los nombres, y dice que hay dos maneras de nombrar. Hay un intento de nombrar la totalidad de lo real, que tiene que ver con el Uno que nombra la esencia del ser, que intenta hacer del Otro uno mismo. Es una verdad, un acto de verdad que intenta ser —como todo acto de verdad—, universal, válido para todos. No es que el acto de verdad tienda a ser universal, porque estos son —dice él— los efectos de cualquier proceso de verdad, sino que ese tender a lo universal, ese nombrar universal como acto de nominación puede tener dos vertientes: la vertiente de mantener la totalidad de lo real y pretender que ese nombre nombre a la totalidad, lo pleno del ser pero, además, a su esencia en lo que tiene de esencial.

Y otra manera de nombrar, que no es la del nombre que pretende nombrar lo lleno, lo pleno del ser, es la del nombre que pretende nombrar el vacío que corresponde a dos ideas de uno. El uno que pretende nombrar la totalidad del ser como ser completo, lleno y que cubre el agujero —ahí está el mal que esto produce— como uno de sus efectos. Cubrir el agujero, el vacío, es, por último, aniquilarlo. Si mi verdad nombra la totalidad plena de un ser, esa totalidad plena del ser no tiene que tener ninguna falta, ningún agujero, ningún vacío. Eso tiene que ser expulsado fuera, excluido. Es esto lo que dicen que pasó con la verdad que desencadenó el nazismo.

El nazismo intenta nombrar, con la particularidad del alemán, la universalidad de un ser pleno. Con lo cual no podía, como efecto, más que excluir, aniquilando, lo que representaba la diferencia. En términos lacanianos hablamos del agujero; aquello que no estaba, precisamente, en el ser alemán. Ésta es la diferencia entre un proceso de verdad y uno que no lo es. Un proceso de verdad que, él reconoce, puede llegar a lo que es hoy, y otro proceso de verdad que apunta a lo universal también, pero que —en tanto no es el nombre de la plenitud del ser sino el nombre del vacío, del agujero que tiene el ser—, impide este proceso de exclusión del otro, de exclusión del agujero y de su aniquilación. Entonces, es otro uno, un uno que nombra más bien lo múltiple. Uno que no es el uno que nombra metafísicamente el ser; nombra la falta ontológica. Un discurso que nombre lo plural, entendiendo

por plural la idea de que en lo plural está además, el agujero; —si quieren— la no relación sexual.

Se puede ver también que el uno que el nombre puro nombra es la totalidad del ser, nombra la relación sexual. El otro nombre nombra la falta, la no relación sexual; nombra la diferencia, la pluralidad. Para nombrar la pluralidad es necesario que el uno ése no excluya, que sea más bien el nombre del agujero, no el nombre de lo que lo llena; no de la plenitud del ser sino de la falta del ser. Es decir, que no excluya el vacío.

En cuanto a simulacro y semblante, Badiou ubica también una diferencia importante. Dice que hay simulacros de verdad; el nazismo es un simulacro de verdad, precisamente, porque pretende nombrar la plenitud del ser. Simula ser un Otro completo, un Otro que nunca dejaría de ser. El Otro ahí no representa el vacío; excluye la representación de eso, porque sella la relación con la plenitud del ser. Simula la falla, pero al simular una falla la da como corregible. El simulacro es completo, en la medida en que simula no nombrar la totalidad del ser, pero como error posible a superar.

Alemania tenía el problema de los judíos, a quienes el nazismo quería quitarles su goce. Les quería arrebatar su goce para llenar el ser alemán con este suplemento arrebatado al ser judío. Estaban los judíos; mientras ellos existieran fallaría el goce alemán. Para ellos ésta era una falla del ser, corregible. Simulaban una falta a corregir. Supuestamente, matando a los judíos y apropiándose de todos sus bienes se lograría la pureza alemana. Badiou considera que esto es peligroso y comenta que Heidegger confundió un proceso de verdad con un simulacro de verdad e impuso esta confusión. Dice que a pesar de todo, Heidegger era un metafísico; creía en el fundamento del ser. Por eso no fue una equivocación suya haber aceptado el nazismo, fue más bien, una consecuencia de cierta manera de pensar.

Existe entonces, una diferencia entre simulacro y semblante. Creo que Badiou usa la palabra semblante para caracterizar lo que era un proceso de verdad diferente del simulacro. Habla de «simulacro de verdad»; pero lo opuesto al simulacro de verdad es la diferencia que hay entre semblante y simulacro. El semblante localiza el vacío, a diferencia del simulacro que pretende sostener una falla corregible; pero localiza el agujero, no como algo que lo representa sino como algo que es. El semblante no representa el agujero en el Otro, localiza el agujero en el Otro. Es completamente diferente, porque el «localizar» nos lleva a una cuestión que hace a una topología, no a la representación de la nada sartreana. El semblante es comprensible en

relación con una legalización en el sentido de recorridos topológicos, que pueden dar cuenta, efectivamente, de lo que es un agujero.

No hay manera –y esto lo sabemos los analistas– de representarse y de hacer existir el agujero si no es por medio de una topología, es decir de recorridos. Porque no hay tampoco, para Lacan, espacio ni tiempo ontológico sobre los cuales viene a sostenerse el ser, sino que la topología misma, los recorridos, son los que constituyen las superficies que no son anteriores, es decir que el espacio y el tiempo no son anteriores a los recorridos mismos sino que los recorridos mismos constituyen a aquéllos y, por lo tanto, constituyen el agujero. Entonces, lo que hace el semblante es localizar el vacío del agujero.

Hay también una cuestión interesante que es la idea que sostiene Badiou en relación con el cuidado que hay que tener respecto de la verdad y del acto. Remarca que hay que guardar cierta reserva respecto de la verdad, que hace pensar en algo del orden de la verdad en Lacan. La única restricción que quizá se podría encontrar es a lo que él llama «la reserva». Dice que hay que tener cierta reserva con respecto a decir toda la verdad, porque decir toda la verdad nos llevaría a poder nombrar la totalidad del ser y, por lo tanto, a caer en aquello adonde él no termina de llegar, que es que buscar el bien absoluto es producir el mal. A su vez, me parece que Badiou sigue estando de acuerdo con que intentar llegar al fondo del bien es equivalente al mal, ya que es equivalente al goce absoluto. Allí es donde hay que buscar una premisa de reserva, respecto del intento de que la verdad nombre la totalidad del ser.

Quiero agregar algo en cuanto a la diferencia que hallamos entre Badiou y Heidegger sobre el acontecimiento. Para Badiou, incluso para Lacan, no existe «el acontecimiento» sino que hay acontecimientos. Para Heidegger es lo contrario, y ése es quizás uno de los motivos que lo llevó a aceptar el nazismo. Para él existe «el acontecimiento»; el acontecimiento político, el acontecimiento amoroso, el acontecimiento de la ciencia se resumen en el acontecimiento poético. Para Badiou en cambio hay acontecimientos como hay discursos. Hay acontecimientos políticos que al no ser el acontecimiento único, no subsumen en él lo amoroso ni lo artístico ni lo científico. También hay actos distintos. No existe el único acto posible que es el acto poético de creación de todo el ser a partir de un mismo acto; hay actos. Los actos políticos no dicen la verdad sobre el acto amoroso; el acto amoroso no dice la verdad sobre el acto político; el acto político no dice la verdad sobre el acto científico, no dice la verdad del otro. El acto político, en tanto no pretende

ser El acto, no dice la totalidad del ser de lo real, porque no dice cómo debe ser el amor, etc.

La diferencia importante, que está también en Lacan, es que hay discursos. El acto analítico no dice sobre la totalidad del ser; es el acto que habla del acto de amor. No habla tampoco del acto político; para usar un término de Germán García, podría hablar de una «transpolítica» más que de una política, ya que no se trata del planteo de una política en el sentido de un partido que busca el poder sino de acontecimientos políticos que son, en cierta forma, transpolíticos. Están dentro del discurso de la política pero no son exactamente idénticos a él. Un acto político transforma la realidad política, le da otros nombres a ese vacío que estaba oculto para esa política, que aparecía obturado por esa política. Nombres que, precisamente, desembocan en un proceso de verdad; nombran el vacío, sostienen el vacío, aunque además de eso, no nombran la totalidad del ser. ∞

Ponencia en la reunión de apertura del ateneo de investigación "Malestar en la Cultura", diciembre de 1996

Agamben en *La comunidad que viene*, retoma la tesis de *Estancias* en relación al objeto fetiche, no sin dejar de dar un paso más. Lo que retoma es su posición frente a la semiología metafísica, para la cual el signo es una unidad en cuya presencia el ser está ya en el significar. Sobre esta crítica a la idea de signo es que Agamben postula un sin origen, no en el uno de la diferencia plural de la marca, sino en la división misma del signo.

En ese sentido se aproxima a Lacan ya que ambos acentúan, además de la preeminencia del significante sobre el significado y del sinsentido como anterior y fundante del sentido, lo que es aun más significativo para Agamben y para Lacan la preeminencia de la barra que los hace separables. La barra muestra lo imposible del signo para producir la unidad del ser, la plenitud de la presencia en él.

Así Agamben y Lacan, a diferencia de Derrida a quien critican, no reducen la metafísica a la presencia de la voz como origen del signo, que de esa manera, al reemplazarla por la archiescritura, para Derrida, habría terminado con el logocentrismo metafísico. Para Agamben por el contrario: «La metafísica de la escritura y del significante no es sino la otra cara de la metafísica del significado y de la voz, el venir a la luz de su fundamento negativo, y no por cierto su superación» (*Estancias*, pág. 264).

Agamben como Lacan llega al punto donde lo más relevante del signo es la barra. Signo que en Lacan se hace tres redondeles, tres agujeros: simbólico para el significante, imaginario para el significado, real para la barra. El signo se transmuta en espacio topológico, en lugar, en nudo borromeo. Un uno hecho, empalmado por un cuarto: un síntoma, una marca del sujeto, un lugar marcado. Un uno que a diferencia de la semiología no indica ninguna intención de significar, ninguna identidad metafísica, ningún centro ausente de atributos que lo fallan, sino un síntoma sin esencia. Un nombre que no es un atributo de un ser olvidado, ni la manifestación de un ser sin atributos, sino un ser que se divide al decirse, o mejor: que al dividirse es.

Esta idea heraclitiana del signo le permite a Agamben reflexionar sobre la idea de fetiche, la *verleugnung*, el fragmento que remite a una totalidad inexistente sin centro, sin Otro, un agujero. Ello le da el marco para

pensar, con Marx pero sobre todo con Freud, los objetos de la nueva sociedad capitalista: el resplandor aureolado de las Exposiciones Universales. El triunfo de la sociedad tecnológica, de los objetos en cuya presencia el ser se reduce al ente y se olvida.

El mundo de los objetos, de los entes, ha matado al ser, pero este no encuentra su más allá, ni por el signo, ni aun por la archiescritura, ni por el significante, sino en los objetos mismos. La tecnología derrotada por la tecnología misma, el objeto transmutado en fetiche.

Objetos cuyo valor no pueden reducirse al valor de uso pero tampoco al de cambio. «Una mercancía cuyo valor de uso y valor de cambio quedan abolidos el uno o el otro alternativamente y cuyo valor consiste por eso en la inutilidad y su uso en su intangibilidad misma, no es ya una mercancía: la mercantilización absoluta de la obra de arte es también la abolición más radical de la mercancía» (*Estancias*, pág. 87).

En *Estancias* es el *dandy* quien va a representar al hombre que viene: «A unos hombres que habían perdido la desenvoltura, el *dandy* que hace de la elegancia y de lo superfluo su razón de vida les enseña la posibilidad de una nueva relación con las cosas, que va más allá del goce tanto del valor de uso como de la acumulación del valor de cambio» (*Estancias*, pág. 94).

La transmutación del objeto ocupa el lugar que tenía el sacrificio antiguo donde se restituyen las cosas no a su valor de uso ni de cambio sino a su valor sagrado de goce. Un objeto sagrado, santo, un ser resplandeciente, una pura absoluta visibilidad, aureolada. El semblante para Agamben toma la forma de la agalma. Aquello cuyo resplandor crea el enigma del amor, el goce y el deseo. El artista crea resplandores, agalmas, semblantes gloriosos. Sin embargo hay un deslizamiento desde la figura del *dandy* a la del *cualsea*. Para aquél su marca de goce toma valor como objeto de goce, como plus de goce, una marca que no expresa nada pero que por eso mismo construye su creencia; para el otro, para el *cualsea*, no hay ni objeto ni marca.

Agamben testimonia acerca de su encuentro con ese real imposible que él reconoce en lo irreparable: que no hay Otro. El concluye con un «así sea» que toma la forma de un *talcualsea*, inmanente, pero al mismo tiempo sin división entre tal y cual, el da un «así sea» a su ser *tal*, expuesto, pero que pretende resplandeciente. No hay inconsciente allí, tampoco síntoma. «Tal cual. Aquí, la anáfora *tal* no reenvía a un termino referencial precedente (a una sustancia prelingüística) y *cual* no sirve para identificar un referente que otorgue al *tal* su sentido. El *cual* no tiene otra existencia que *tal* y *tal* no

tiene otra esencia que el *cual*. Ambos se contraen el uno sobre el otro, se exponen recíprocamente, y esto que existe es el ser-tal, una tal-cualidad absoluta, que no reenvía a presupuesto alguno. *Arche anhypothetos (La comunidad que viene, pág. 65)*.

El más allá de la metafísica devela lo que ésta oculta, el origen dividido de la presencia, mostrando el punto mismo de su división. Para Agamben esto sólo se logra al poner en acto la experiencia original de la marca significativa, para ello hay que ir más allá, más atrás de toda marca, de toda semiología, de toda gramatología, al mundo del limbo. En el puro ser dicho, sin poder ser nombrado, mostrando la inconsistencia del lenguaje.

Los analistas tomamos nota: ¿puede ser éste un final de análisis? Hay sin duda un final aquí, un así sea. Pero los analistas quizás tengamos una idea más intrascendente aún, un lazo social no tan santo, no tan inocente, no tan puro, un semblante menos agalmático, menos «agambemático», esto es sintomático. Pero por otra parte, ¿no podríamos decir que Agamben se ha hecho un nombre, con su nombre, y que este es su síntoma?

2. Del síntoma o los bordes del agujero

En *La comunidad que viene*, Agamben postula la existencia de un puro semblante cuyo lugar sin duda estaría en el limbo, el lugar no marcado. Este semblante sería equivalente al del proletariado marxista, una radical falta. El proletario despojado de todo tener, aun de su inconsciente.

El proletario marxista no puede ser síntoma de su goce particular, de su goce inconsciente, pues no lo tiene, carece hasta de él. Puro despojo. ¿Objeto entonces? Ni siquiera, su existencia no está en el objeto, sino en la pura nada. El síntoma, no de un inconsciente, sino síntoma social de lo Universal, del agujero de lo universal, del puro vacío sin propiedades.

El proletario ya sin prole, pues ni queda el lugar del padre, es el puro ser sin marca propia, sin Nombre, pura promesa de existencia para lo Universal del vacío. (A diferencia de la histeria, quien por su inconsciente se asegura una forma de goce y posee un discurso que le permite un lazo social en el que se identifica como sujeto deseante.) Conserva su síntoma su forma de goce en la falta. Aun cuando su demanda sea un llamado a la mujer Universal (no deja de reclamar su lugar particular, su goce propio, su síntoma.

El proletario, dice Lacan, está reducido a nada, gracias a lo cual realiza

la esencia del hombre, ser reducido a nada. Contrapone el síntoma social, la nada universal al síntoma del inconsciente, al goce de cada uno. Del síntoma a un síntoma. Lo cual en primer lugar quiere decir que el síntoma y el inconsciente no son lo mismo, el síntoma no se confunde con el inconsciente. El síntoma es el Otro que no existe por cuyo intermedio el inconsciente se goza. En el síntoma, en su constitución, es necesario el goce del inconsciente, pero también el Otro que lo anude, que le dé consistencia, que haga lazo social, nudo, con su inconsciente. Un agujero sólo puede ser consistente en tanto cercado, y es por eso que el cuerpo no es sin orificios pero sólo la nominación, que es el síntoma, es seguro que hace agujero.

El cualsea habita el limbo, sin propiedad, sin inconsciente, no puede apropiarse ni de su impropiedad, es decir nombrarse, por eso no es ni síntoma. Semblante universal, otra versión de la verdad universal. «Pues si los hombres, en lugar de buscar todavía una identidad propia en la forma ahora impropia e insensata de la individualidad, llegaran a adherirse a esa impropiedad como tal, a hacer del propio ser-así no una identidad y una propiedad individual, sino una singularidad sin identidad, una singularidad común y absolutamente manifiesta —si los hombres pudieran no ser así, en esta o aquella identidad biográfica particular, sino ser sólo *el* así, su exterioridad singular y su rostro, entonces la humanidad accedería por primera vez a una comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería más lo incomunicable» (*La comunidad que viene, pág. 42*). El cualsea es semblante Universal no dispuesto a ser como el proletario de Marx la promesa de una realización trascendente en la redención universal sino la potencia de no ser; una potencia que traslada su potencia al acto mismo, una potencia, pues, omnipotente, un acto sin falla. Una potencia pura, en un mundo límbico, un vestido sin cuerpo, un mundo pálido.

Hay por ello, sin embargo, una esperanza, que la redención nazca del cualsea, de su inocencia, de un goce sin sufrimiento, sin recuerdo, es decir sin nostalgia pero al mismo tiempo sin deseo y sin amor.

Su semblante, como semblante sin propiedad, no está ocupado por ningún objeto, y ésa es la diferencia con el semblante lacaniano, el analista hace semblante con el objeto, con el fantasma.

Agamben parte de las mismas premisas que Marx. El proletariado es el despojado de todo, puro vacío, expropiado de todo goce particular, del inconsciente. Pero a diferencia de Marx, no le propone una salida transcendental, social, del para todos nada. La propuesta para el hombre vacío, para el hom-

bre universal, es llevar la negativa de su despojamiento al punto de hacer de ella no transcendencia sino inmanencia del cualsea.

Llevar el vacío no a la categoría del universal, del todo indiferenciado en la clase universal sino es por la santidad del indiferente, por el puro semblante sin propiedad donde todo es posible como pura potencia de un acto sin falla. «No habría más in-comunicable»... «se determinaría sólo a través de su relación con una idea, esto es, la totalidad de sus posibilidades» (*La comunidad que viene*, pág. 42).

La respuesta de Agamben como la de Marx por el lado de la santidad proletaria o del limbo del semblante no deja de decir su búsqueda de la pureza de un ser sin sexo, de un ser que remite al ser sin marcas, sin inconsciente.

Los analistas sabemos que nos enfrentamos al intento de una sociedad que intenta despojarnos del inconsciente; el despojamiento se produce en tanto es no reconocido, negado, en tanto el goce del síntoma es negado. No es que no haya síntomas es que éstos no son reconocidos como goce de *lalengua*, del equívoco, como actos fallidos de un sujeto, equívocos sintomáticos de un inconsciente. Son sancionados como errores biológicos, o conductistas, en su lugar se promociona un saber sin sujeto, instrumental y eficientista, proponiendo el goce del cuerpo, del fantasma, pero a costa también de lo imposible, de su negación, abriendo la puerta de un nuevo oscurantismo a la espera de un nuevo mesías oscuro.✂

Inédito, 1997. Escrito para la revista Deriva de la literatura.

MODOS DE INEXISTENCIA DEL OTRO

Uno

Uno de los efectos de la postmodernidad es la crisis de las clasificaciones. Los cruces entre disciplinas se multiplican. Campos que se hacían presentes y patentes en sí mismos por lo que eran en su ser, cercandando espacios del saber pero también de profesionalidad, pierden sus contornos, sus garantías de dominio. Hoy en la etapa postmoderna se rompen, desvían, descen-tran, las certezas de los espacios de saber del ser del ente. ¿Dónde está el fundamento del ser del saber del psicoanálisis? El inconsciente atraviesa transversalmente todo intento clasificatorio cerrado; no por ser la clase de todas las clases, la razón de la razón, sino porque desvía las razones, pues su *tropos* no es otro que el del agujero del ser. No es el que interroga a todos, es el que permite que por su intermedio se interroguen todos; es su exterior íntimo.

¿Crisis o disolución de los saberes? En apariencia, la nueva filosofía le disputa a la ciencia su pretensión de transformar lo real. Pero, por otra parte, hoy como nunca la ciencia domina. La sociedad postmoderna, pese al horror que muestra por la ciencia, vive más y más de sus productos. Así, cuanto más consume de ella, más la desvaloriza, reivindicando el derecho de la poética a modificar lo real del ser. Y no lo hace en nombre de la verdad sino, precisamente, en nombre de que no la hay. Si Dios no existe, si el Otro no existe, todo parece estar permitido, es decir cualquier argumentación es tan válida como otra y no se vería por qué la filosofía o la ciencia tendrían más privilegios que la literatura o la política para decir la verdad del ser. Pero, que la matemática y la metafísica sean lo mismo no es seguro. De todas maneras, aun cuando Rorty pueda sostener que la matemática es nada más que un lenguaje más, una descripción más, una metáfora más, no dice lo mismo que dice Heidegger cuando acusa a ésta de platónica y de haber olvidado el ser. Lacan dice de ella que ha forluido el sujeto con un dejo heideggeriano; sin embargo, no dice tampoco lo mismo. Pues, para Rorty, la verdad de la metáfora científica está en su eficacia; es pues, un saber hacer antes que un olvido del ser.

Puede que haya olvido del ser, porque el ser puede que se tache al ser, pero el sexo no se deja olvidar; él nos divide como deseantes. Y el síntoma es otra dimensión: no sólo falla, no sólo falta de ser, no sólo melancólica metafísica del ser –lo cual nos abre la diferencia con Heidegger. Pero el ser no se silencia, no se dice de otra forma, en el poema ideal; lo que se silencia es la Cosa del horror del goce. La psicosis está para advertirnos de qué horror se trata y la filosofía postmetafísica debería dar cuenta de qué idea tiene de la psicosis y de la sexualidad. Es posible que la metafísica nazca de la piedad, pero no es menos probable que la postmodernidad nazca de la idealidad del decir todo. Y si Sade sabe aquí más que Kant, Nietzsche sabe más que Heidegger. Para aquél, éste no sería sino otra versión del sacerdote que ocultaría su goce tras el hablar del habla. ¿De qué ser estaría más cerca lo poético? De ninguno, diría Rorty, más cerca de Nietzsche. Pues Rorty, en definitiva, cree saber que en la sociedad sin Otro la verdad está en el mercado.

Dos

El poeta no es el ideal del analista, pues el psicoanálisis no es sólo una erótica de la palabra, como la ciencia ideal no es el ideal del psicoanálisis. El sujeto no es el cero del ser, el receptor universal; es un lugar marcado, cifrado, un síntoma de lo real del sexo. Dividido por lo real, desea no su ser universal sino su ser de diferencia, contingencia de sus marcas.

La postmodernidad que supuestamente ha terminado con los grandes relatos, así como con el ser tomado en su esencia, con la metafísica de la presencia y con los que dicen cómo debe ser el ser del ente, habría liberado al hombre de las cadenas de la verdad. No hay sustancia última, un Otro consistente en verdad y saber. Y esta caída del Otro hace necesaria *lalengua*; en ella la verdad se hace hermana del goce, es decir de lo real. Lo real no se sustrae –es imposible; por consiguiente lo real será siempre traumático, en tanto sexual.

Si el agujero es del Otro, éste necesita del síntoma, respuesta a lo real. Allí donde el deseo encuentra su anclaje: certeza de lo imposible. En eso demuestra que el psicoanálisis es una praxis, que el decir no es sin consecuencias en lo tocante a lo real. Magia, poética, religión, psicoanálisis, serie que toca el goce del sujeto, son formas de una erótica de la palabra. ¿Cuál es la diferencia? Que el psicoanálisis es una operación de saber y de hacer. ¿Hay pragmática en el asunto? Sin duda; pero el saber en relación al saber

del psicoanálisis no es como el saber universitario que vela, como la filosofía, metafísica o no. El síntoma es un saber hacer del sujeto en tanto exceso, es un saber en más al saber constituido.

Tres

El hombre postmoderno, liberal, dueño de sí, rescata la metáfora de lo impropio, pues sólo hay interpretaciones. De ello deduce que todo lo que hace le pertenece, es su propietario, dueño de sí. Eso no le impide venderlo y pide a cambio su plus de goce; pero, sin duda, el valor de lo propio lo fija el mercado; en realidad, el mercado es dueño de mí. Los hombres poetas, los fundadores sin fundamento, los inventores de sí mismos, podrán ser lo que quieran ser, pero sólo el mercado les da certeza de su ser. Una cuestión paradójica: el pragmatismo más liberal y democrático fundado en la poética antimetafísica de Heidegger. No hay verdad, todo es interpretación de interpretación, relatos de relatos, metáforas, reescrituras del sujeto. Todos ellos pasando por el mercado donde se valora su utilidad y se le da su precio. Heidegger realizado en los útiles. Miller viene a interrogar en esta época, donde todo es sólo interpretación: ¿qué es la interpretación hoy en psicoanálisis?

El hombre postmoderno cree que ha dejado de soñar porque descubrió que sueña. Piensa que dejó de soñar el sueño del Otro. El Otro que nos sueña, que nos fundamenta, no existe. Podemos soñar el sueño propio, ése es quizás el sueño actual, pero eso no nos hace menos dormidos. Pero aun el sueño, ¿es o no la interpretación más próxima a nuestra extimidad? ¿O sueño donde no soy para ser donde no sueño? Los sueños son hoy sólo fantasmas y por ello la realidad hipnotiza más que nunca.

Si el sueño de la razón ha terminado es a costa de la hipnosis. Y el camino del holocausto está más cerca de la hipnosis que del sueño. El Dios oscuro no sólo se presenta como la razón pura, también es hijo de las inexistencias del Otro. En la sociedad liberal donde todo es propio, porque todo es interpretación, ¿no sacrificamos –pragmáticamente para conservar nuestra cuota de consumo– nuestro plus de goce a los improductivos, a los que no son necesarios para nuestra producción? Campos de exterminio donde la gente es dejada morir de hambre y de miseria, y de lo que no queremos saber nada aun cuando la sociedad transparente no deja de hacérselo ver.

El fin de la metafísica contiene tanto a Vattimo y su benevolente Dios o a Rorty creyente en la vida nueva americana, en la razón de la utilidad del mercado, como también al nacionalsocialismo de Heidegger. Coincidamos, la historia es contingente, el futuro no es un destino, no será metafísico; pero, ¿será político? Una política es necesaria, pero ¿cuál? Quizá no se pueda contestar. Hay posiciones para tomar, la contingencia lleva a tomar posiciones. En eso coincidimos con la pragmática en los acontecimientos uno por uno cada vez, sin esperanzas pero con decisión. No obstante, los psicoanalistas somos responsables por el psicoanálisis; hoy esa es nuestra política. ¿Qué decir, para sostener el psicoanálisis, en una cultura donde todo se muestra, todo se dice, todo se interpreta? No decir todo, sin duda, pero no confundir: no decir todo no es callarse, es otro nombre del síntoma.

La cuestión que plantea Rorty quizá sea políticamente correcta en su progresismo democrático y liberal; pero que el mercado sea el Otro, en tanto sanciona lo útil y lo inútil y dispensa valores y bienes, no resuelve los síntomas, que nunca son privados aun cuando sean particulares. La política, por muy democrática y progresista que sea –y no me parece que los analistas estemos en contra de ello–, es otro intento de tratamiento de lo real por medio de la conversación y la universalización.

La cuestión que se nos plantea a los analistas hoy no es la política democrática y liberal progresista, sino las formas que toma la resistencia al psicoanálisis en la sociedad postmoderna. Que las nuevas formas del síntoma sean remitidas por la sociedad al Otro del mercado no es evitable, y no será a la política, por muy democrática y progresista que sea, a la que podamos demandarle algo. Es responsabilidad de la política de los analistas que, en esas nuevas formas de síntoma, el psicoanálisis emplee otra forma de tratamiento que tenga en cuenta el inconsciente –la forma particular, no privada, de goce del sujeto–, y encuentre respuestas para ese exceso que son los síntomas y el inconsciente, para una sociedad que pretende encontrar una homeostasis conversacional y proporcional para tratar el malestar, que es el sujeto del síntoma. ✎

1997. Publicado en la revista *Dispar* n° 1, 1998

El psicoanálisis comenzó, al decir de Freud, a partir de los fracasos, de los desechos de la medicina, con los enfermos que no encontraban solución en ella. En el momento en que la medicina se hacía más científica, el sujeto era rechazado de su campo. La ciencia produce sus propios sujetos, su fantasma, sus propios enfermos y enfermedades; y la neurosis no estaba en ellos. A Freud acudían los rechazados de la ciencia. Pero esto fue en la etapa inicial de la relación entre la ciencia y la producción capitalista. En cien años el capitalismo ha logrado un grado de productividad tal que, de creerle a los analistas de la década del '80, y luego del fracaso de la Unión Soviética, el capitalismo es imparable a escala mundial. Tendremos, según ellos, capitalismo para rato y –¿por qué no?– hasta el fin de la historia.

Como sea, ellos, por ahora, cantan victoria. Hoy el capitalismo se siente invulnerable. Ya en la década del '60 autores como Guy Debord, anticipándose a toda la crítica moderna, caracterizaban la modernidad como la sociedad del espectáculo, la sociedad de la TV, de la transparencia y de la seducción. Sin embargo, hasta la caída de la URSS, esta saturación, esta utilización de los medios técnicos para la seducción del espectáculo tenía como característica fundamental ocultar el malestar –lo que vendía era sólo la felicidad, familias sonrientes. El famoso cine de teléfono blanco se prolongó por un tiempo al nuevo aparato, la TV. La crítica de esa época se centraba en la denuncia de lo que se ocultaba tras ese muro: la miseria, las fallas, las enfermedades, los sujetos divididos –lo que no marchaba bien.

Pero si hoy seguimos de cerca a autores como Baudrillard, Bruckner, Lipovetsky, Lyotard –en fin, toda la larga lista de observadores de fenómenos– vemos que dan cuenta, cada vez con más claridad, de que la sociedad del espectáculo, de la hiperrealidad, de la transparencia se siente en condiciones de hacer espectáculo no sólo de la familia feliz, de los bellos objetos de consumo, de las bondades y los logros de los ricos y famosos, sino que hace espectáculo, pone a la vista, también, a las víctimas; se hace *casting* del horror. Pobres, sucios y malos se seleccionan como se selecciona la belleza de las modelos. Los medios han comprendido que la felicidad es monótona, requiere de la falta, de la falla, del fracaso. Así pues, el sistema se hace cargo

ahora, también, de mostrar, de hacer existir el malestar. Hay un conformismo en la condición de víctima, es un síntoma que satisface bastante al amo moderno.

Bruckner, en *La tentación de la inocencia*, describe esto con precisión. El tema reaparece, por ejemplo, en *El crimen perfecto*, de Baudrillard, así como en el trabajo de Zizek, «De Sarajevo a Hitchcock», aparecido en *Imaginario y lógica colectiva* —para tomar a algunos autores que tratan el tema. Lyotard, en *Moralidades postmodernas*, dice que lo que ha encontrado el capitalismo cultural es un mercado de singularidades, que cada uno exprese su singularidad, que hable en su sitio, en la red del sexo, etnia, lenguaje, edad, clase social, inconsciente. La verdadera universalidad de la que se habla ahora es la singularidad, uno por uno. Si el amo moderno se satisface con ello, no sólo no anula las particularidades sino que las hace plusvalor. Pero no sólo con ellos, también con las víctimas. Lyotard agrega: «Incluso sus violencias, sus guerras, insurrecciones, motines, desastres ecológicos, hambrunas, genocidios, asesinatos son difundidos como espectáculo con la siguiente mención: ‘Se dan cuenta, esto no está bien’». Exige nuestra regularización, hay que inventar nuevas formas de comunicar.

La sociedad de la transparencia, espectacular sin duda... ¿Qué reprochamos, si no, a los mahometanos, que nos ocultan sus mujeres, que encierran sus casas, que impiden hasta que les saquemos fotografías? Gérard Miller, en *Malestar* —libro recién editado en castellano—, observa que no sólo la queja y la reivindicación colectivas se muestran sino que se hace, incluso delirio, espectáculo. Pronto, quizá, podrá haber presentación de enfermos por TV. Nos hacen creer que el delirio puede ser compartido, hacen de la locura una simple particularidad. Zizek, en «De Sarajevo a Hitchcock», dice: «Sarajevo es sólo un caso especial de lo que, quizá, sea un rasgo clave de la constelación ideológica de nuestra época de triunfo mundial de la democracia liberal: la universalización de la noción de víctima». Desde luego, la hiperrealidad no necesita esconder el malestar, lo produce en el espectáculo, histeriza. La imagen típica de la víctima es el inocente; sin duda, el niño y la mujer las grandes víctimas de la falocracia y del machismo. La audacia del sistema, al poner como soporte de la realidad el cordero sacrificado, el inocente, como marca de una falta esencial, núcleo de la castración, da representación a la cosa en nosotros. Lo misterioso y lo terrorífico, la feminidad victimizada está puesta en la pantalla. Esa víctima nos fascina, nos hipnotiza, nos duerme. El sistema mismo se pone en cuestión, se declara culpable y

dispuesto a corregirse, se hace reformista. Pero, entonces, si todo esto es políticamente correcto, ¿qué está mal aquí?

La sociedad del espectáculo, de la transparencia, cuanto más muestra, cuanto más acentúa su función fantasmática, más fascina, inmoviliza, inhibe nuestra capacidad de actuar. Sacamos goce de la víctima, gozamos de la víctima. Como dice Debord, en *La sociedad del espectáculo*, la realidad está al servicio del dormir, satisface suficientemente y, para ello, no necesita ser ocultada tras una sonrisa. Es como si hoy la calavera del cuadro de los embajadores no necesitara estar pintada en anamorfosis o como si la infanta Margarita se mostrara sin ornamentos, sin ropajes, como lo que es en verdad: un objeto dado a la voracidad de la mirada, como la víctima que es. La TV, sin embargo, tiene otros modos de anamorfosis, pero no por eso deja de ser una trampa para la mirada. Pero hay otros aspectos del espectáculo: histeriza, es decir adormece, por un lado, hipnotiza; pero también, en tanto monta el simulacro de que se puede decir y mostrar toda la verdad, la histeria de conversión se precipita en una histeria de conversación, de mostración inclusive. Estamos fascinados ahora, por ejemplo, con la historia de Coppola y las chicas de la noche expuestas a la escena de la verdad, a la locura del testimonio, de la verdad sin saber. Pero el riesgo de la histerización colectiva es, precisamente, el momento en el que el simulacro de escucha, el simulacro de comprensión satura la falta y deja al sujeto solo en su depresión y en su angustia. Muestra lo que siempre fue: un empuje a decir todo, aguijonear con la verdad toda, un empuje a dejarse gozar por el espectáculo mismo; el punto donde la TV nos mira. Allí, en el punto donde el Otro —que nos prometió amor si nos prestábamos a su espectáculo, a su simulacro de verdad— nos deja caer. El riesgo, entonces, es el *acting* o el acto más grave: el pasaje al acto. La víctima allí cobra toda su realidad, deja de creerse la causa de la fascinación, de haber encontrado allí su plus de goce por haber creído encontrar su último ser en el sufrimiento, para ser verdaderamente la víctima del fantasma del Otro en su adverso mortificante de la pulsión de muerte.

Doble torsión: allí donde creíamos ser la víctima, éramos el victimario para el otro, ciegos objetos del Otro. Pero más allá de que la sociedad del espectáculo en este fin de siglo se preste a hacer ver todo, a simular que todo puede ser dicho, pretende, además, curarlo. La ciencia médica vuelve triunfante, puede darnos respuestas científicas al malestar, dejando de lado esa anormalidad animista no científica que es el psicoanálisis. La ofensiva tiene dos rostros: haciendo creer que la neurosis no existe, se ha disuelto, se la ha

hecho hablar, no hay represión, se la ha curado; y, por otra parte, a los nuevos síntomas como la drogadicción, las depresiones, la anorexia-bulimia, las enfermedades psicosomáticas, la psicosis, se intenta darles respuesta biológica, científica. Se deben tratar médicamente. Simulación del control tecnológico del cálculo y de la eficacia, nuevos conformismos; más de lo mismo. Nuevas generaciones de objetos droga buenos nos proponen no perder el tiempo con el psicoanálisis, pues en esta tenaza de la terapia y el objeto pastilla no hay espacio para el psicoanálisis.

Resumiendo, dicen: «No hay neurosis; pero, además, la curamos nosotros; pero, además, ustedes sólo se ocupan de ellas; pero, además, han fracasado». Por lo tanto, es una antigüedad de la época del capitalismo incipiente. Situación delicada porque, sin embargo, esto nos pone en un doble desafío que nos lleva a la necesidad de redoblar el compromiso con el deseo del analista. Hoy más que nunca esto es necesario. Es necesario que podamos reconocer, distinguir en las nuevas formas de la subjetividad, en la pluralidad de las formas, en los nuevos desórdenes amorosos –para usar un título de uno de los libros de Bruckner–, la sólida neurosis, las fallas de los encuentros del amor. Por ejemplo, hace dos días salió, en el diario Clarín, una noticia en la que se decía que una señora casada, con hijos, etcétera, muy postmodernamente dejó de ver televisión para empezar a manejar la computadora y se conectó a Internet. Efectivamente, empezó a manejar Internet y, entonces, ¿qué se le ocurre a esta señora? Mandar un mensaje pidiendo encontrar un *partenaire* que se prestara a torturarla sexualmente hasta la muerte. Y, efectivamente, tuvo seiscientas respuestas de gente dispuesta. Esta mujer tenía muy buen ojo porque eligió, de esas seiscientas o novecientas cartas, justamente a la persona efectiva. Además, era un analista... de sistemas –es decir, una persona que precisamente es un experto en estas cuestiones–, y se citaron. Bien; esta señora recibió lo que había pedido: la asesinaron.

Esto demuestra que los encuentros –felices o infelices– no van a ser evitados por el hipertexto. Quiero decir, me parece, en los renovados síntomas, por ejemplo, en las madres sin marido –como les gusta decir–, en los hijos de la tecnología, en las victimizaciones del narcisismo de la falta, en los feminismos desafiantes, en las mujeres solas, acosadas, golpeadas, violadas, en el ideal «unisex», en las angustias falocéntricas, en la obsesión del hombre aislado de su mujer y protegido por sus objetos tecnológicos, mirando mirarse en la muerte petrificante... Es cierto todo esto, hay una crisis del viejo orden del amor; no hay modelos para el encuentro. La familia unida, el

matrimonio seguro, los roles paterno y materno, hombre-mujer, masculino-femenino... hay un nuevo desorden de los vínculos amorosos. Pero eso es la neurosis. La hiperrealidad no anula lo imposible; la ciencia no deja de ser otra forma del fantasma. La drogadicción, la anorexia-bulimia, la depresión y la violencia maniaca son síntomas sociales en tanto rompen, exceden las reglas del mercado de la satisfacción y las llevan a límites insoportables.

Pero la sociedad pretende darle un sentido común, un sentido social. El psicoanálisis, no. Es necesario que estos síntomas devengan una pregunta para el sujeto, y abran el camino del querer saber. No de cómo socialmente uno está hecho sino de cómo está implicado en ello. El malestar social no es aún síntoma analítico. Es necesario que la demanda encuentre el deseo de saber del analista. Para eso es necesario estar dispuestos, efectivamente, al encuentro. Pero, por suerte, insisto, hay mujeres dispuestas y hay hombres decididos a ir a su encuentro. Síntomas va a haber. Es decir, encuentros misteriosos de deseo, de palabras de amor y de goce. Tampoco soñemos que vamos a despertar todos juntos, al mismo tiempo, en medio de la gran revolución. Pero tampoco es cierto que logren dormirmos satisfechos, en la victimización globalizada, a todos todo el tiempo. Hay despertares particulares. También esto vale para nosotros, los analistas. Para tomar posición hay que reconocer el malestar efectivamente donde está. Hay que estar despiertos algunas veces, al menos para escuchar de qué forma nueva se disfraza el inconsciente. *z*

Intervención en la mesa redonda "Síntoma y modernidad" de la jornadas anuales de la EOL "Satisfacciones del síntoma", publicada en Satisfacciones del síntoma, Colección Orientación Lacaniana, EOL-Paidós, 1997

En el prólogo a la edición 1994 de *Consecuencias del pragmatismo*, Rorty resume la manera pragmática de leer la filosofía. Su argumento apunta a globalizarla en una historia de la metafísica y al mismo tiempo, suponer que estas ideas filosóficas son el centro de toda la *episteme* occidental desde Platón, lectura que repite la ya conocida tesis heideggeriana. En occidente hasta los pragmáticos piensan de una manera metafísica. Es en Dewey y Janet, en Nietzsche y Heidegger en quien Rorty funda una ruptura esencial con el todo occidental desde los griegos a nuestros días. Lo que unifica ese gran paquete de occidente, lo que comparten todos, sería la idea de que la verdad debe representar la realidad. Es decir que hay un ser eterno e inmutable a conocer y la verdad buscaría adecuar el pensamiento a ese ser.

Frente a ello el pragmatismo se propone no la búsqueda de la verdad del ser, sino descripciones útiles para lograr la mayor felicidad. Ahora, ¿por qué a Rorty le parece nefasto que se piense que hay un real que sea indiferente a como yo lo crea y que de ese real la verdad deba dar razón? Porque dice que en ese caso, se daría prioridad al conocer sobre la felicidad. Pero esto de ninguna manera es una respuesta adecuada. De ninguna manera Sócrates pensaba esto, todo lo contrario, el saber, para él, era condición de la felicidad. Se podría decir que esto era un exceso socrático, pero no que Sócrates no buscaba la felicidad humana. La felicidad en Sócrates estaba condicionada a la verdad del ser, el fundamento de la felicidad era la verdad. Para Rorty en cambio la felicidad no tiene condiciones. Hay que utilizar lo que sea para lograrla. Para él la felicidad es lo único que no engaña.

El sin embargo niega ser relativista, no cree que cualquier relato valga igual que otro. Él cree que el suyo es el mejor porque postula que hace feliz a la mayor cantidad de personas. El “nosotros” es necesario para la felicidad de Rorty; pero ¿cuál? ¿el de los blancos americanos? ¿el occidente capitalista o los capitalistas de occidente?

Sin embargo aun cuando Rorty sostenga que el conocer no lleva a la felicidad, no puede él mismo dejar de querer saber cuál relato puede hacerlo más feliz. Dice que eso no es conocer, sino relatarse, darse una identidad en un relato, que en tanto no dice la verdad del ser no produce ningún cierre y

estaría siempre abierto a nuevas reinscripciones. De todas formas aquí hay un truco.

Lo que Platón se pregunta –y con él quizá todo occidente– es ¿cómo puedo dudar de lo que creo? ¿De dónde me viene la idea que hay otra cosa más allá de lo que yo creo que es, de lo que mi percepción me muestra? Su respuesta es sin duda que hay un Otro que tiene alguna relación con el saber en lo real. Para Rorty por el contrario no hay ningún saber en lo real y por lo tanto tampoco hay Sujeto supuesto Saber.

Las creencias de un sujeto sólo entrarían en cuestión frente a otras creencias pero todas ellas serían susceptibles de ser conversadas y cada uno mostraría al otro lo infundado, lo contingente de su relato y en ese campo, el que una u otra se impusiera, sólo sería efecto de una imposición, pues no habría razones mejores de un lado o de otro, o demostrar que uno es más feliz con su creencia que el otro con la suya, pero eso es lo que siempre Hollywood quiso hacernos creer.

En definitiva lo que Rorty nos propone es que hay dos relatos: uno que supone que el Otro tiene la última palabra, la verdad de cómo el ser es, y otro el pragmático que sólo dice que el Otro tiene un relato contingente de su ser histórico y por lo tanto no hay reglas, ni verdad ni conocimiento más que las que uno impone en vistas de su felicidad. Pero allí es donde se separa del psicoanálisis, pues él no deduce que allí donde el Otro falta como garante de la verdad, lo real traumatiza la creencia en mi felicidad, no hay para él más allá del principio del placer.

El Otro de Rorty parece no ser un Otro completo en tanto no puede decir la última palabra, como sujeto soy movido por la creencia, pero ese es el nivel del fantasma, un fantasma lúcido, consistente, del hombre pos metafísico. El sujeto de Rorty sabe que el suyo es un relato contingente porque habita un relato donde la verdad no tiene lugar. Es un sujeto no dividido, es el sujeto “verdadero” de la filosofía. Así pues ha derrotado al inconsciente no lo necesita.

Con el pragmatismo postmoderno el psicoanálisis coincidirá en lo que es llamada la inexistencia del Otro. Esta inexistencia del Otro hay que entenderla como que no hay garante de la verdad. El Otro del lenguaje no puede garantizar la verdad del lenguaje mismo en tanto no puede totalizarse. El pragmatista toma una decisión: no hay manera de saber nada fuera del lenguaje, no hay sujeto trascendental a él –por lo tanto puedo funcionar como si no hubiera nada fuera del juego del lenguaje–, no hay referente, no hay

manera de saber la verdad, el bien, el mal, fuera de lo que yo crea que es.

Rorty en *Consecuencias del pragmatismo* punto 8, se refiere a la diferencia que hay entre el pragmatismo y lo que él llama textualismo, punto fundamental de su crítica de la verdad, puesto que en el textualismo le permite refutar simultáneamente la idea de una verdad aunque sea formal y la idea de un sujeto. En primer lugar aproxima la teoría pragmática y el textualismo, en tanto ambos comparten el hecho de hacer oídos sordos a lo que el autor pretendería decir. Pero a partir de allí hay dos posibilidades: una, tomar el texto como una máquina lógica que opera independientemente de la intencionalidad del autor; otra, que es aún más radical, no sólo no se pregunta cuál es la verdad del texto, su lógica, sino que sólo le hace decir al texto lo que yo quiero que él diga. El primero es en definitiva, dice Rorty, un metafísico, pues pretende encontrar la verdad del texto en el texto mismo, a los segundos no les importa descubrir la verdad del texto, critican sólo para saber qué pueden sacar de él a su servicio.

El pragmatista se pregunta frente a cada texto y cada sujeto cómo he de manipularlo, describirlo, para que concuerde con los fines que persigue, esto es su felicidad. Pero aquí tropezamos con el mismo problema: hay un sujeto, el lector en este caso, el intérprete interesado, que sabe dónde está su bien, su felicidad. Sin duda se pierde aquí la idea de un autor del texto pero se recupera por otro lado, pues el verdadero autor es el lector interesado en hacerle decir al texto lo que sabe que quiere hacerle decir. En definitiva una ilusión cumplida, no metafísica si se quiere, pero fundada en mi creencia, es decir en mi voluntad de sostenerla.

En realidad el pragmatismo cree que todo es *poiesis*, convención, *nomos*. Platón, dicen, pretendía sostener la unidad entre ser y lenguaje, entre el ser y el Uno, ya que esta unidad del ser y del Uno era necesaria para postular un principio del conocimiento. Pero el pragmatismo logra esa unidad ya no entre el ser y el Uno sino en el mismo juego del lenguaje: en tanto no remite a nada ha anulado la dualidad del ser y del ente pues en definitiva todo ser es un ente creado, creído.

Se trata en definitiva de dos creencias, pero no equivalentes en sus efectos. Una creencia, que no se reconoce como creencia, pretende hablar sobre el mundo del ser: ésta sería la metafísica; la otra, pragmática, pretende saber que habla sólo de lo que cree, es decir se postula como una creencia lúcida. ¿Es por ello más verdadera? Los pragmáticos no lo podrían decir; sólo creen que es más útil, que los hace más felices en tanto los libera del

peso, de la responsabilidad de la verdad del ser, pues sólo tienen que creer. Creen que saben que creen. Creen también que los hace ser unos seres más morales, pues son responsables de su creencia, ya que al no haber garantía de la verdad, no hay Otro de la verdad, uno no está obligado a ser moral, nadie le pedirá cuentas de ello. Un sujeto que cree en su creencia, que sabe que lo es, se postula transparente para sí mismo. Un ser así transparente, que ha decidido ser consecuente con lo que cree sin ningún fundamento ni necesidad, se postula como más moral. Sólo que esto no es pragmatismo, pues su “fundamento” es su felicidad y su creencia es su creencia en su felicidad; si decide ser moral es porque esa forma de ser lo hará más feliz. Es sin duda una moral interesada. Pero entonces esta moral ¿en qué se diferencia de la metafísica? La que cree que supuestamente hay una forma de ser bueno, un Dios que premiará esto, desde luego, es también interesada. Pero en realidad una creencia en Dios es menos interesada, en tanto más incierta, que una creencia en la felicidad en la tierra; sobre todo si postulo, como la pragmática, que sé dónde me conviene creer para ser feliz, porque de ella tengo práctica, es decir ya la tengo.

Se podría concluir que tanto la metafísica como el pragmatismo comparten la idea que el sujeto busca la felicidad, está regido por un solo principio, el del placer y que ésta felicidad está al alcance del sujeto, sólo su ignorancia lo aleja de ella. Uno y otro confían en la conversación, o en la imposición, para corregir las interpretaciones no útiles.

Que el pragmatismo no crea en el Otro como garante de la verdad y el metafísico sí, en vista de la creencia en el inconsciente, no los hace diferentes, en tanto para nosotros es la unidad del sujeto lo que está en cuestión; no hay sujeto transparente a sus representaciones, es decir que se pueda totalizar en su creencia. Se podría decir sin embargo que en el síntoma también se cree que es una creencia más, pero he aquí lo importante, la creencia en el síntoma supone que uno cree, no como el pragmatista, que le puede hacer decir lo que le conviene, lo que uno quiere oír, sin engañarse. Creer en lo real del síntoma es precisamente creer que él dice algo más que lo que uno quiere escuchar, que lo que le gustaría oír que dice. Cerca del pragmatista pero diferente, por lo real. Cerca del metafísico, en tanto sostiene un saber en lo real y el supuesto en un sujeto de ese saber, pero diferente, porque la verdad sólo es verdad a medias, no se es uno con el ser, no hay unidad del sujeto con él mismo, pues el síntoma dice lo imposible de esa transparencia. *es*

DERECHOS HUMANOS

El derecho es un sistema de reconocimiento de lo que una persona o comunidad puede y no puede hacer, y tiene valor de ley. Esa ley se supone justa porque trata a todos por igual; todos y cada uno tienen igual derecho a poder vivir libremente. Libremente quiere decir: dentro del espacio de lo que esa ley reconoce y prohíbe. La legitimidad requiere dos condiciones, que reconozca igualdad de derechos a todos y que tenga el consenso más amplio de reconocimiento.

Ahora, decimos que la ley otorga, permite, da, reconoce, unos derechos a hacer o a no hacer cosas. La ley es la fuente de lo posible. El derecho tiene una parte positiva, lo que permite hacer, el poder que otorga, pero tiene para poder fundarse una parte que segrega, deja afuera, prohíbe. Por ejemplo si da, si otorga un derecho al goce, digamos, fálico, está prohibiendo un goce que no lo es; hay siempre en toda ley un elemento segregado. En el caso del goce posible hay Otro imposible, es decir, el goce fálico, su posibilidad, está fundada en lo imposible del Otro que resta real. De una manera elemental, la ley prohíbe el incesto, que por prohibido toma el valor de lo imposible. Representa lo imposible; lo imposible es escribir dos goces en uno; como se dice, que haya relación sexual.

Entonces lo que los derechos humanos prohíben, condenan, sancionan, es que no se reconozca el derecho de cada uno, o de cada tradición, discurso o comunidad, como quieran llamarla, de cada diferencia, a su existencia como igual a todas las otras. Condena el goce de exterminar al Otro. Ese es el goce que la ley pide que uno resigne, pierda, renuncie. En realidad la operación que los derechos humanos hacen es la de la castración, en tanto que reconocen sólo a los que han renunciado al goce incestuoso y asesino. En realidad todo el derecho se funda sobre esta prohibición básica; lo que los derechos humanos determinan es sobre todo la garantía de que esto va a ser respetado por los Estados mismos, en relación no sólo a los individuos sino a comunidades, culturas o etnias: exige que los Estados legitimen su autoridad de acuerdo con estos principios. Pone un límite a las leyes y a los Estados que las sancionan y aplican.

Podemos decir como Eric Laurent, en *Síntoma y nombre propio*, que

los derechos humanos son otra tachadura al Otro: ponen límite al goce asesino, al goce de aniquilar, explotar, gozar de las identidades que no son la mía, pues la ley sólo reconoce la legalidad en esta limitación: respetará a quien respete este principio. Ahora: ¿en qué se justifica esta suposición de justicia? Hay tres justificaciones:

1. Religiosa. Todos somos hijos del mismo Padre, que quiere a todos por igual. No que nos quiere a todos iguales —él nos ha hecho manifiestamente distintos unos de otros—, no es esto lo que está en juego; precisamente porque él nos ha hecho a cada uno único y distinto es que la ley debe respetar ese deseo divino y no tenemos derecho a matar la diferencia. Hay una idea universal del bien reducida al principio del respeto por la vida. Propongo llamar a esto razón moral.

2. Kant. Lo más racional es lo más humano, ésta es la esencia de lo humano, por lo tanto, nos abarca a todos por igual. La idea de un padre universal es reemplazada por una razón universal, pero una razón neutral e indiferente a toda diferencia; la diferencia aquí hasta puede ser un obstáculo a borrar, y lo importante no es la diferencia, como en la justificación religiosa, sino la igualdad en abstracto, por ello es posible que la justificación kantiana de la razón universal de lugar a cualquier totalitarismo de la ley en el sentido de que ésta es propuesta como uniformidad universal.

3. Política. Fundan su legitimidad, no en tanto sostenidos en la condición humana, divina o racional, esencial, sino en la decisión de los hombres en proponerlas y sostenerlas como legales; es de sus luchas políticas que se han impuesto contractualmente por la mayoría que piensa que ésa es la forma más justa de convivir; es una construcción mítica, que tiene eficacia, es útil para la convivencia. Ahora, este criterio pragmático de pensar las cosas no impide que se pueda ser, por ejemplo, también nazi, si es que la mayoría lo acuerda y logra su hegemonía; de hecho éste fue su argumento y hay que recordar que fue contra este argumento que se los pudo codear. Los derechos humanos son precisamente consecuencia de que había un vacío de la ley para juzgar a un Estado que había abusado de la idea pragmática de la fuerza y basaba su legalidad en una idea de justicia que sólo tenía en cuenta el poder mayoritario de la fuerza. Reducía la legalidad a lo que decía la ley sin tener en cuenta qué decía. Los derechos humanos permiten poner un límite a la ley misma. Desde luego que es sobre la fuerza para imponerla que éstos pudieron ser sostenidos, quiero decir, es porque fue derrotado el nazismo que la hegemonía pasó a las democracias, que éstas pudieron juzgar y con-

denar a los nazis. Quiero decir: una ley basada solamente en argumentos pragmáticos que son reales, bien puede ser una canallada; quiero decir: un pragmático puro solamente puede ser un canalla, porque si la legalidad sólo está en la fuerza, bien, hoy seré nazi si ganan los nazis, socialista si los socialistas, comunista si los comunistas, burgués si los burgueses, etc. De todas maneras el ser esencialista tampoco nos dice nada, bien puedo ser nazi porque pienso que es la raza superior por naturaleza, por idioma o porque Dios así lo quiso.

Es decir, tenemos tres justificaciones; cualquiera de ellas puede llevar a lo peor. De todas maneras podemos sostener que sea por las razones que sean, esencialistas o políticas, metafísicas o postmetafísicas, hemos acordado sostener que vamos a privarnos del goce de aniquilar, explotar, segregar, gozar de los diferentes. El acuerdo básico es prohibir ese goce. El derecho humano básico es entonces el derecho a un goce limitado.

También hay una crítica a los derechos humanos en nombre de la diferencia. Hay quienes hacen de la diferencia una cuestión esencial, lo esencial en lo humano es la diferencia, por lo tanto si yo tengo que declinar ésta, para ser igual a todos, eso es manifiestamente injusto. Pero los derechos humanos no dicen, como la ley kantiana, que todos somos iguales, dice que todos renunciamos igualmente al goce de aniquilar las diferencias. En realidad el derecho humano es el derecho a la diferencia limitada al espacio de la ley. Bien, pero se podría contestar: precisamente en tanto todos por igual han renunciado a ese goce, yo sólo puedo ser diferente verdaderamente no renunciando a él. Bien, le contestará la ley, yo te reconozco tu derecho a esa forma de ser diferente al resto, tú quieres la diferencia absoluta; entonces, para ser consecuente con ese derecho, yo te trato diferente que a todo el resto, hago honor a tu elección, te trato diferente para concederte el derecho a serlo: te condeno. Estamos en paz. Pues yo no puedo reconocer la diferencia que me pides tratándote igual a todos; tú me pides que te trate diferente, yo lo hago. La ley, pues, ha tratado a todos según quisieron ser tratados.

La ley, decíamos, funda un espacio de poder limitado al reconocimiento mutuo de las diferencias. El reconocimiento de las diferencias, sin embargo, no es suficiente. El solamente reconocer las diferencias no impide que lleve al exterminio o al menos al *apartheid*. Bien puedo reconocer las diferencias y por ello mismo puedo querer aniquilarlas; el reconocimiento de las diferencias está en la base de todo el odio, de todo holocausto. En nombre de la diferencia se pueden fundar todas las atrocidades. En definitiva, qué de-

cían los nazis sino la verdad idiota de que ellos eran diferentes a los judíos. Qué dicen los racistas blancos: que ellos y los negros son diferentes. ¿Qué concluyen de ello? Que la diferencia les justifica en que en un caso se los aniquile o en otro que se les niegue derechos civiles, etc. Es decir, que exaltar la diferencia no es lo importante; es necesario, también, respetarla, al punto de concederle iguales derechos que los míos, es decir nuevamente aquí lo determinante es la igualdad de derechos, para todas las diferencias limitadas a una ley igualitaria. Así *Derechos humanos* es un nombre para ese lazo social que se funda en el límite al poder del Otro, como Otro de la ley.

Pequeña incursión

¿Está la operación analítica contra los derechos humanos? ¿Es indiferente a ellos o responde a la misma lógica?

Quiero comentar un libro de Jean Allouch: *La etificación del psicoanálisis*. En él cuestiona el que se haya expulsado de la Internacional a un analista didacta y a un paciente de éste, que estaba en un análisis didáctico, en nombre de los derechos humanos, ya que se comprobó que el paciente además de analista era un médico que trabajaba como torturador en la policía brasileña. Allouch cuestiona el que se lo haya expulsado en nombre de los derechos humanos. Resumiendo, él dice que debiera habérselo juzgado en nombre del psicoanálisis y con sus categorías y métodos y no en nombre de una ética que no es la nuestra. El argumento es que para ello, para separarlo, hubiera sido necesario que se demostrara que él era torturador no de alguna persona sino de sus pacientes. Él sostiene que este señor era no un torturador para el análisis sino un paciente. Y si hubiera sido analista sólo se le podría decir algo como torturador de pacientes; en ese caso sí, pues no sería un analista.

Veamos la primera posibilidad. Se puede tomar a un torturador como analizante. El argumento para afirmar esto es que precisamente el análisis lo curaría de ello. Pero la pregunta es otra: ¿qué es un analizante? Un analizante es precisamente alguien que ha renunciado a ser un torturador, ha renunciado a ese goce y sufre por ello, se culpa de ello sin haberlo sido. Para un torturador ese goce es real, no es prohibido, no es imposible, y aun cuando se culpe por ello, en tanto no ha renunciado a él, su culpa es real. El ha realizado el acto, esto le da otro estatuto. Un torturador es un culpable real así como un torturado es una víctima real. Aquí no estamos aún en el espacio del

inconsciente.

Pero aun el argumento de que sí se podría tomar a un torturador en análisis, porque es como un neurótico, o un perverso, o aun un psicótico al que hay que curar, no valdría para un analista. Allouch dice que, en ese caso, habría que probar que el analista no tortura a sus pacientes; lo que supone es que se podría aceptar que se puede ser analista y en las horas libres ser torturador. Yo insisto en que un torturador no es ni analizante, ni mucho menos analista, aun cuando no torture a sus pacientes. De todas maneras Allouch, al necesitar demostrar que no tortura a sus pacientes, al menos admite que una cosa o la otra, es decir, él mismo admite que torturar y analizar no es la misma cosa. Es decir que la operación analítica y la de los derechos humanos no son antagónicas, sino convergentes.

El problema es si se puede pensar en un analista que conserva ese goce aun cuando sea en las horas no analíticas y operar como si eso no ocurriera como analista. Yo no lo creo, pero lo que se debería pedir a tal analista es que dé cuenta de eso, cómo esto es posible, cómo se autoriza a esta operación que precisamente se sostiene en el lugar imposible, en sostener este real como imposible. Pero volvamos al analizante: pensemos en un ex-torturador, un torturador arrepentido, no como el caso que comenta Allouch de un torturador en ejercicio, sino en alguien que hubiera dejado de serlo, no solamente porque lo dejaron cesante, porque ahora no lo dejan torturar más, ejercer su goce diferente, sino porque consintió a ello, se negó a seguir. En ese caso uno podría pensarlo uno por uno, quizás si alguien quiere podría tomarlo en entrevistas, lo que no es igual a tomarlo en análisis y oír la posibilidad de un análisis.

Pero aún queda la cuestión de si un analista puede encarnar una operación que no se aplica a sí mismo, que consiente en él, a un goce que saque a otro el derecho a su identidad apoyándose en el poder sin apelación del Estado, porque ni siquiera es un torturador a riesgo propio, como lo pueden ser algunos perversos o aun neuróticos que maltratan a sus hijos. Pero pensemos el caso del analista didacta de este paciente torturador: él no lo era, ¿por qué no sancionarlo también? Porque un analista no es el que consiente a cualquier cosa, a cualquier goce, desde la neutralidad impasible, no está precisamente para, en nombre del goce y de la diferencia, aceptar cualquier cosa.

Pero volvamos al analizante, un análisis comienza precisamente en el punto en el que el sujeto ya había perdido lo que cree deber perder, un analizante es el que a ese imposible lo hace causa de su enfermedad en tanto no

asume esa pérdida más que como enfermo, trágicamente, culposamente y termina cuando el paciente encuentra haber consentido a lo que ya había perdido. Y no precisamente transgrediéndolo, actuándolo, sino, todo lo contrario, afirmándolo como imposible asumido. Es precisamente una operación inversa a la del torturador. Mientras éste, frente al goce oscuro, sacrilego, de violar la vida, da el paso de profanarla, de tapar el agujero inviolable de la vida dando la muerte, el analista lo afirma como imposible, como agujero inviolable. El analizante es el que está entre estos dos espacios, entre dos muertes, el que pese a no ir como el torturador a su encuentro, franqueando su límite, no lo sabe, y no puede por esa razón más que ser víctima de sí mismo. Él es un torturador, si quieren, pero de sí mismo.

Y no creo que haya que dejarse tentar por los cantos de sirena que nos quieren hacer creer que pensar así es retroceder frente al horror, no sólo no es retroceder, sino todo lo contrario, es hacerle frente, es decir, hacerlo retroceder, extimidarlos. Hacer frente al horror no es fascinarse con él, no es hipnotizarse con el mal. Sé que esto no es lo mismo que ser un torturador, es más bien ser su víctima. Un niño que se hace el malo es siempre una víctima. Hacerle frente al horror no es contemplarlo neutralmente en nombre de un psicoanálisis comprometido sólo con la diferencia, como si ésta fuera un nuevo Dios que permite cualquier goce. Hacerle frente es condenarlo.

Ahora más decididamente, creo que al que ejerce la tortura, la violación de los derechos humanos, hay que negarle el análisis y mucho más a un analista; negarle el análisis al menos mientras no ceda ese goce. El negarle el análisis vale como una sanción, una condena para el acto, pues lo hace responsable de él y de sus consecuencias. Yo confío más en esta operación analítica, para ese acto, que tomarlo en análisis. Porque además esto pone a prueba de qué demanda se trata, porque un torturador, insisto, no es un analizante, en tanto ese goce no es imposible en él, no es sintomático. Espero que estemos de acuerdo, aunque sea en nombre del psicoanálisis, o si no en el de los derechos humanos. Aun cuando, insisto, no me parece que la alternativa sea uno u otro, pues creo que el psicoanálisis, su operación, su acto, responde a la misma lógica: el respeto por la diferencia limitada, lo que llamamos síntoma. Nombre también de esa barra sobre el Otro, son, pues, aliados y cuando se los transgrede estamos de luto. ✍

Ponencia en la Mesa Redonda en la EOL, 50 Aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos, 1998, publicado en la Revista Dispar n° 2, 1999*

LA ÉPOCA Y LA PULSIÓN

Si no queremos hacer de las pulsiones formas predeterminadas de relación del organismo con el medio en el que habita. Si no queremos hacer con ellas metafísica, es decir formas inmutables de manifestación del ser humano que encontraría en su objeto su complemento ontológico, eso que llamaríamos instintos, debemos pensar las pulsiones no como originarias, sino como resultado de la marca dejada en el organismo por el significante que localiza y fija una forma de satisfacción erótica. Marca que es memoria sin recuerdo de una resonancia en el cuerpo como goce que lo anima, lo erogeniza. La pulsión es el resultado de la animación del cuerpo por el significante, esa animación puede ser un goce que excede incluso la vida del organismo hasta matarlo; en ese sentido excede el principio del placer. Es decir, de la conservación aun de sí mismo del cuerpo erógeno y del cuerpo que uno tiene como cuerpo narcisizado, haciendo de ese narcisismo vehículo mismo de la muerte. Esto es lo que Freud dice cuando apela a las pulsiones de muerte, más allá del principio narcisista de conservación de placer. La pulsión no tiene predeterminado un objeto, no tiene complemento ontológico para su satisfacción, si bien hay fijaciones. Es decir, hay formas fijas de satisfacción, pero éstas son contingentes. Podemos pues, sostener que esta contingencia es de encuentro con el Otro, pero no con el Otro regulador de las relaciones sexuales. La pulsión no se regula por la búsqueda del otro sexo del que no sabe nada, sino que, en todo caso, el otro sexo es una de las contingencias –aun cuando sea la más común– del modo en que éstas se satisfacen.

La meta, el fin de la pulsión, no es el otro sexo, es la satisfacción y, en algunos casos, ésta se logra con un objeto que quizás, impropriamente, llamamos del otro sexo. Esto nos pasa, parece ser, a algunos perversos heterosexuales; tenemos esa fijación contingente por el otro sexo. Fijación de la que no queremos curarnos, pues nos satisface lo suficiente. Para la pulsión, hombre-mujer es sólo objeto sexual, todos somos para ella objetos sexuales.

La pulsión se dirige al cuerpo como cuerpo gozante, erógeno, se dirige a lo sexual más allá de las identificaciones sexuales que propone el Otro simbólico; el Ideal del Otro para la pulsión hombre-mujer son sólo medios. La pulsión es vivida en el orden del fantasma, en el punto en que el Otro

simbólico se reduce al objeto, pues no hay pulsión sin objeto, pues, es con éste que se alcanza la meta, esa marca misma en el cuerpo de un significante fuera de la cadena. Esa marca es significada como demanda y hace de punto de capitonado, de detención de una cadena significante, que es la que sexualiza el organismo, haciéndolo entrar en el régimen de la economía, de la producción del intercambio; por ello la marca tiene valor de falo, valor de uno unario. La marca no tiene contenido más que de marca, el fantasma le da marco, medios de lograr su satisfacción, objetos, es un medio inseparable de su fin. Es lo que permite a la pulsión cambiar, hay una fijación de la pulsión pero también una plasticidad. Se cambian los objetos, los medios, los recorridos; cada obstáculo es, para ella, ocasión de hacer, de ese obstáculo, medio de su goce.

Pero aquí entramos en otra cuestión, otra punta de las pulsiones. No es una, única, unificada como pretende el Ideal, hay pulsiones parciales y contradictorias; tienen distintos medios de lograr la satisfacción, no concuerdan en una sola ni en un solo objeto. Las pulsiones se recortan una de otras y aun se oponen. Freud lo dice así: hay pulsiones que están coartadas en su fin, desviadas de su fin y hay pulsiones de meta directa, éstas son las fijadas. Ahora, las pulsiones en tanto sexuales son siempre desviadas de su fin, ya que no hay satisfacción directa ni en el autoerotismo; ya que la zona erógena es efecto de una marca del encuentro con el Otro o con el Uno; no hay sexualidad fuera de las marcas. No hay cuerpo erógeno sin significante, aun cuando éste funcione en el régimen del Uno. De todas formas, Freud postula que hay pulsiones directas y desviadas y que no es posible unificarlas todas en una. El Ideal intenta unificarlas todas en una, armonizándolas en un solo objeto, el Ideal mismo. Por ello, las masas desvían la satisfacción directa, haciéndose pasar por el Otro simbólico en el Ideal propuesto como meta. Pero hay también goce en esta meta para la pulsión y cuanto más exclusiva y totalitaria se pretenda, más goce concentra. Pero hay conflicto entre unas y otras, pues no todas se satisfacen en ese desvío.

El planteo de Freud es el siguiente: él dice que en la masa lo importante es que las pulsiones no tienen fin directo, pues no se satisfacen directamente, sexualmente, porque la satisfacción sexual directa atenta contra la comunidad de la masa; pero, al mismo tiempo, también sostiene que en la masa no tiene relevancia la diferencia de los sexos. Tenemos, entonces, que hay satisfacción sexual directa donde tampoco tiene importancia la diferencia de los sexos, por ello el ejemplo es la orgía; donde hay una masa sin líder las pul-

siones son de fin directo, el otro aquí es, directamente, un objeto sexual. No hay masa propiamente dicha pero tampoco hay pareja, es decir, amor. En la pareja, en el enamoramiento, hay pulsiones directas, es decir sexuales y amor. En la orgía hay sólo sexo y en la masa sólo amor. La pareja está contra lo colectivo, en tanto hay sexo y contra la orgía, en tanto hay amor; esta es la definición freudiana de la pareja síntoma. En la pareja síntoma es una relación exclusiva, en tanto es sexual y amorosa; pero, no se ve porqué es heterosexual que la mujer sea un síntoma para un hombre, en tanto la hace especial, en tanto coinciden en ella el objeto sexual y la marca del amor, no quiere decir que esta función sintomática sea, necesariamente tomado el lugar por una mujer, salvo que llamemos una mujer no al género biológico sino a lo que tome ese lugar de síntoma pareja.

Pero, será también necesario diferenciar la fijeza del fetiche de la fijeza del síntoma; pues, el fetiche puede ser la pareja de un sujeto. La diferencia, sin embargo, bien podría estar en que en el fetiche no hay reconocimiento de su relación con el inconsciente, hay renegación de éste, es decir, se pretende sin condición de amor. En el síntoma el fetiche está sometido al inconsciente, no hay renegación de éste, es la forma de satisfacción del inconsciente, es decir, de las marcas significantes del amor no renegado por el nombre.

Entonces, si las pulsiones, o bien, las formas de goce no dejan de lograr sus fines por cualquier medio que sea, pues, su fin mismo es equiparable a los medios, a sus recorridos, ella se satisface en cualquier época, ya que son siempre actuales. Podemos cuestionar las vías, los caminos que la pulsión se ha producido para su satisfacción hoy. ¿Podemos cuestionarlos si ellos son felices así? Sin embargo, no somos nosotros a la manera de los profetas quienes los cuestionamos, son ellos, los neuróticos, los que se cuestionan el malestar. En principio, eso nos autoriza a que nuestra oferta sea demanda y a ella respondemos. Pero, los analistas, ¿estamos proponiendo algo nuevo, una nueva satisfacción para la pulsión? ¿Sería ésta el amor heterosexual, pues eso sería asumir la castración, reconocer nuestro objeto o síntoma en el otro sexo?

¿Tenemos un modelo ideal de vivir la pulsión o, más bien, estamos dispuestos a escuchar qué modo de vivir la pulsión puede encontrar un sujeto que no se satisface lo suficiente en lo que está dado? Pero, aun así, ¿cómo amar? ¿Como los precristianos, cuando Dionisios y las bacantes se despedaban en un goce alegre y sin culpa, utópico? ¿O como en el amor cristiano,

el amor tierno al falo negativizado, caído, dador de la falta compartida, amor histérico, tierno y piadoso, compañero comprensiva de un falo que no se sostiene a la altura del goce que promete? ¿O su contracara, la ferocidad histérica frente a la insuficiente suficiencia de un hombre que no puede nombrar todo el goce, lo que lleva a su *partenaire*, el obsesivo, a ver en ella un deseo de castración, figura de la muerte del deseo reducido a un deseo de muerte? ¿O el amor pragmático postmoderno, que se pretende postcristiano, el que se toma y se deja según sea la ocasión? Por ejemplo, el *Viagra* es una típica solución postmoderna al problema del amor, se pretende obsesivamente controlar la potencia masculina con un fetiche; pero inmediatamente, tras la fantasía de poder controlado aparece la cara de la muerte del amo absoluto: «hay ya no sé cuántos muertos, se requiere receta médica por duplicado, análisis de sangre, etc., los cardíacos cuidado...». Los pobres obsesivos no pueden disfrutar del poder de la pastilla de poder controlado, fetiche de poder, vehículo de la muerte. Las pulsiones no esperan nuevos mesías, éstos vienen todos los días, ellas se satisfacen. Los analistas, sin embargo, nos dirigimos a la época; pero, no estamos identificados con ella, estamos un poco más allá de la norma, del modelo común, identificados con el síntoma y no con la época pero en la época, pues esta distancia es la que nos permite hacer legibles los síntomas de la época sin ser idénticos a ellos. Pero también, nos diferenciamos de otros que buscan en el pasado, en el origen, la pureza del surgimiento del ser en una palabra que nombre el goce sin resto. El punto de distancia, que es el nuestro, no coincide con aquellos que desde el pasado llaman a un padre que nos borre lo imposible. El nuestro es el de identificados con el síntoma que está más allá de la época, no más acá; la época es la realidad del fantasma, es la realidad sostenida en el fantasma.

En el síntoma es la pulsión la que empuja más allá del fantasma, del Ideal, pero no para autosegregarnos, sino para fundamentar un vínculo, no con los Dioses oscuros del sacrificio de la víctima, sino con la vida. Ese es otro punto de vista, otra manera de hacer con la época. Nosotros nos ocupamos de los inquietos de la época, una inquietud por saber más, que no se conforma con ser víctimas quejosas y pasivas de la época. ≍

Disertación de apertura de las Jornadas del Ateneo sobre «El malestar en la cultura actual», en la EOL en mayo de 1998. Publicado en Más Uno n° 4

REPETICIÓN DE LO NUEVO

Repetición de lo nuevo parece una frase imposible, sin embargo nos viene bien para el día de hoy. La repetición de lo nuevo hay que entenderla como aquello que nombra lo real y lo nuevo, es decir, si se toma la repetición como la presencia de lo real en lo nuevo, lo nuevo sería la respuesta del sujeto a esa imposibilidad de lo real, y se puede leer entonces como las maneras de fallar del sujeto.

Lo nuevo no es mejor que lo viejo pero lo viejo tampoco es mejor que lo nuevo; esto no quiere decir que todo sea lo mismo, pero en este margen me parece que el psicoanálisis se tiene que mover. Respecto de lo nuevo se puede pensar algo con relación al padre: hubo épocas en que la creencia en el padre tenía una gran contundencia, mucho mayor que en la actual, y coincidía con la creencia contundente también en Dios; ellos, Dios y el padre, en esas épocas sin embargo no eran semblantes; no había mayores incidencias o perturbaciones psíquicas que en la actualidad, pero tampoco creo que en la actualidad haya mayores perturbaciones psíquicas que en la antigüedad, aún cuando la caída de la creencia contundente en Dios y en el padre tampoco deja de tener efectos. La creencia en Dios y en el padre no está fundada más en esencias, pero a pesar de lo que creen los fundamentalistas cristianos eso no crea mayores desajustes en la sociedad moderna. La sociedad posmoderna, pragmática, dice saber que el padre no es el uno sagrado, el padre universal: que el padre no es más esencial. Estamos pensando en la actualidad en un universal pragmático, en un uno que tiene valor en tanto se lo usa, esto es, hay empleos del uno, usos del significante, funciones; un universal, por lo tanto, que no dice que es en esencia un padre, sino que nos dice que cualquiera puede ser un padre, ocupar ese lugar, sin estar garantizado por el Otro. Que ese lugar vacío cree en algunos la tentación de tomarse por el padre que no hay, no me parece mayor hoy que en las épocas antiguas, en las que intentaban hablar en nombre del padre eterno.

Esta semana leí en el diario que en el estado de Kansas, a través de sus representantes democráticos, decidieron que en todas las escuelas primarias y secundarias del estado se sacara de los libros la referencia a la teoría darwiniana. Es una teoría contraria a las teorías bíblicas, por lo tanto el

pueblo de Kansas, desde su posición democrática, decidió que esto no debe ser enseñado a los alumnos; no creo que esto vaya a producir más locos que cuando se enseñaba esto.

Creer que el padre actual no es el que habla en nombre del padre eterno no crea mayores problemas psíquicos. El padre humillado, destituido, el padre muchas veces mero ejecutor del deseo de la madre, no deja, sin embargo, de producir efectos neurotizantes. Lo que se espera de un padre hoy es simplemente que haga el semblante desde una ley que no se cierre en él mismo, que se dirija a una mujer.

Un padre de la era metafísica era una cosa, y un padre en la era postmetafísica es otro, pero en ninguno de los dos casos para funcionar debe creerse Un padre.

El padre sustancial se autorizaba en el nombre del padre, del padre Dios, que tenía existencia también esencial. Pero el vacío dejado por Dios es hoy ocupado por la ley universal, por el derecho. La ley hoy más que nunca pretende reglar lo que ya no tiene esencia; por eso el legislador legisla todo: hay derechos del niño, derechos del anciano, derechos de la mujer, derechos del padre, derechos de la procreación asistida, etc. Todo está reglado por el derecho porque la ley efectivamente tiene que suplir esa falta del Otro divino, del Otro que sabía esencialmente como debían ser las cosas.

La gran tentación de los analistas hoy quizás sea el creerse legisladores, creer que ellos sí saben cómo deben ser las cosas. Pero, como sabemos, hoy también la ley es un juego de lenguaje. Los verdaderos legisladores, en realidad, son los creadores de opinión, de estilos de vida, de modos de parentesco de goce. Esa tendencia a lo universal hoy es sostenida en el derecho, ocupa el lugar de Dios, pero en tanto el derecho no es tampoco natural, es decir no es un derecho dictado por Dios, sino un derecho positivo, pragmático, se trata de formas de empleo, juegos de lenguaje, hegemonías políticas; por lo tanto el derecho es necesariamente incompleto, es decir, sin cierre en él mismo.

En la revista *Más uno* n° 4 hay un trabajo de Eric Laurent que se llama "El diálogo Lacan-Kojève sobre la burocracia y el imperio" —y con esto quiero terminar—; ahí Eric Laurent plantea que Lacan, a diferencia de Kojève, pensaba que efectivamente había una tendencia moderna a la unificación de lo que llamaba los imperios, en el sentido de parentescos de estilos de vida; hablaba de un imperio europeo, uno anglosajón, etc., y de uno latino y, posteriormente, habló de uno japonés, pero quiero leer dos párrafos que sinteti-

zan bien cuál es la posición de los analistas: “Lacan admite la perspectiva de los imperios, pero lejos de considerar que estas naciones, unidas de este modo, definan “emparentamientos”, considera que van a aparecer condiciones de imposibilidad. Es la imposibilidad de una paridad, de una puesta en orden común del goce.” [...] “Es restablecer de este modo, la verdad libidinal que enuncia el psicoanálisis: el *impasse* sexual continuará generando fantasmas que tendrán una posibilidad de ser inéditos, no producirá la armonía. Las yuxtaposiciones de modos de goce no se reducirán a uno. Dios no será suficiente.” Es decir, aun en la globalización, aun en la unificación que pretende la ciencia –al emparentar, hacer paridad, igualdad con todos los goces–, la imposibilidad se va a mostrar. No hay manera de borrar esa presencia de lo imposible, y es en esta imposibilidad inevitable donde los analistas apostamos por el deseo inconsciente. *✍*

Presentación en la apertura del Ateneo “Lecturas de lo nuevo” de “El malestar en la Cultura”, en agosto de 1999

EL MALESTAR CONTEMPORÁNEO

Voy a tomar el malestar no en la versión que puede llegar a tener algo de un lloriqueo, de la queja, de la víctima, más bien lo voy a tomar en el sentido de que en ese malestar vamos a encontrar la raíz constante del empuje del sujeto a los cambios.

Así, entonces, no solamente no creo que haya que destituir la idea de malestar sino al contrario. En el malestar se puede encontrar efectivamente una cara de víctima, una cara de lloriqueo infantil pero también la raíz de los cambios de la sociedad, y de los lazos sociales donde los sujetos se sienten empujados a buscar otras respuestas. Quiero además diferenciar que no es lo mismo estar mal en la cultura, es decir, mal, incómodo en el bien, que estar bien en el mal. Efectivamente el nazismo planteaba un estar bien ahí donde estaba el mal.

Aquí, en todo caso lo que se plantea es un malestar, una inquietud, ahí donde se reconoce que está el bien. Es decir en el interior del campo de la cultura.

Esto es, entonces que malestar en la cultura es no estar cómodos con la cultura dominante, aunque ésta tenga las perfecciones y los logros de la ciencia moderna. Aún reconociendo esto porque efectivamente el psicoanálisis es hijo también de esa ciencia, no está contra esa ciencia, no es reaccionario, no levanta la nostalgia tampoco de un fundamento metapsíquico único. Un uno metafísico, tampoco se trata de esto. Pero me parece que tampoco termina la historia con los logros de la ciencia. Si el malestar está en la ciencia, en la cultura y es lo que empuja dentro de ella para seguir adelante a pesar de todo lo que le reconocimos a la ciencia, no estamos tampoco conformes con esto. Creo efectivamente coincidir con la última parte de Cerdeiras, el empuje que nos hace con este llamado a la política.

El malestar ubica los puntos de crisis del sistema simbólico de una cultura. Pero también se puede leer que la cultura es el vínculo mismo, el medio de expresar el malestar. La cultura misma es el malestar, el estar disconforme, no conforme al uno del sistema.

Malestar y remedio. La cultura es malestar y remedio para el malestar en tanto que la cultura forma parte de las maneras de procesar ese malestar.

en tener simpatías, no queda envejecimiento, con el hullo del mercado, con los productos tras.

Entiendo aquí cultura como aquel espacio en el cual se pueden crear, se pueden inventar nuevos sistemas simbólicos. Una nueva manera de reinventar el mundo, un significante nuevo. En ese sentido el malestar está en el punto sintomático de una sociedad, pues puntúa, pone en cuestión los significantes. Amos, los significantes de orden, las formas de significación, de reconocimiento de las personas y de circulación de los bienes de una determinada sociedad. Es decir, los puntos en los que se puede llegar a decir la verdad de esa sociedad. Me parece, pues, que los analistas analizamos el malestar, o sea los síntomas, como lo que no anda con el todo Uno.

La segregación, a diferencia del malestar, es lo que no tiene inscripción en ese orden simbólico. No tiene reconocimiento en el mundo simbólico del Otro. Esto es aquello que ha rechazado el discurso de la época.

Es decir, hay una cura que nos ofrece la sociedad a la enfermedad que es el malestar, que es el síntoma y es que estos objetos toman el lugar del *partenaire* del sujeto, hacen con él pareja, por encima incluso, antes incluso que los *partenaires* humanos. Los sujetos somos propuestos a rodearnos, a acompañarnos, a completarnos con los objetos de consumo, pero en verdad lo que es necesario ver aquí y por eso es necesario tener cierta distancia con la época misma es no quedar enceguecidos con el brillo del mercado, con los productos también herederos de la ciencia.

Estar segregado no es ni siquiera estar mal en la cultura, no es ni siquiera ser pobre. Segregado supone que está fuera de la cultura, del mundo simbólico de esa cultura que es la que da un vínculo común. No se trata de pobreza ni de miseria, se trata de que no hay inscripción para los que están fuera del sistema.

CAÍDA → Quizá el gran problema después de la caída del muro de Berlín y del discurso marxista, que no es simplemente un accidente circunstancial, pasa por un punto simbólico fundamental y es el de que se han borrado las diferencias de discursos. El mundo a partir de la caída del muro de Berlín se globaliza, pero esta globalización tiene el sentido de que hay un solo referente simbólico para todos: la caída del muro de Berlín, es decir el fracaso del discurso marxista, no sólo de un modelo de producción, sino de toda una manera de pensar el mundo. No hay discursos alternativos al discurso dominante. Hasta cierto momento del desarrollo capitalista y de su origen, los segregados del sistema, que son esenciales para la pervivencia misma del sistema, se recuperaban en otro orden simbólico. El marxismo valoraba la función que dejaba a esos restos de sistema: les daba un valor simbólico, los

recuperaba simbólicamente como trabajadores, como socialistas, aún como anarquistas, como sindicalistas. Había un discurso que los alojaba, que les daba significación, es decir cierto valor. Un valor que no coincidía con los valores del mercado, pero sí les daba un referente simbólico que los revalorizaba, esto es, que los incluía en un sistema simbólico diferente que los tenía en cuenta.

Se podía pensar en otro orden social, en otro sistema de valores, en otro sistema simbólico, en otros significantes que los nombraran como algo existente para él, que les dieran dignidad de pertenecer a una comunidad de discurso. Ahora los marginados, los excluidos, son dejados, librados a su suerte sin inscripción, sin inscripción en la comunidad de trabajo pero sin inscripción también en la comunidad de valores. No tienen valor.

Si uno piensa políticamente esta situación ¿qué ocurre? Es una sociedad que no sólo excluye sino que entonces segrega, porque en su sistema de reconocimientos de valores, de adjudicación de valor, de lugares, de lazos comunitarios, deja a vastos sectores de la población en condiciones de puro desecho y esto lleva a una peligrosidad latente sobre el sistema. No se puede forcluir algo sin que esto deje un peligro constante sobre el sistema. Se puede borrar de un sistema simbólico a una gran cantidad de personas pero no se puede evitar que esa situación sea a costa de una gran violencia latente y esa violencia llega y hay signos de ella y lleva a una contrapartida de ésta; llama a líderes mesiánicos que pueden localizar en un sector de la población al enemigo que causa esa violencia y que es responsable de estos *impasses* de la sociedad y cuyo exterminio y cuyo sacrificio se puede hacer necesario y justificado para salvar la comunidad. Un círculo de violencia como respuesta a la segregación y éste puede llegar al exterminio por parte del sistema de los desintegrados del mismo.

Ahora, ¿qué pasa del lado de acá en la segregación, es decir del lado nuestro, de los que estamos mal en el bien, de los no segregados, de los que estamos incluidos dentro de la cultura del consumo? Tenemos valor en el mercado, consumimos. Hay una condición para ello, precisamente que aceptemos que el remedio está en el consumo. Es lo que el sistema simbólico nos propone.

Nuestro malestar, por lo tanto, sí efectivamente, está dentro de la cultura, pero tiene valor no como queja victimosa sino en tanto es el eco de lo que está fuera del sistema, en tanto ese malestar puede hacerse eco de lo segregado del sistema.

Podemos sin embargo, como estamos dentro de la cultura, manifestar nuestras crisis, nuestras protestas, nuestros síntomas, siempre que aceptemos el remedio, que es el consumo. El remedio es más consumo. Un consumo que estandariza al sujeto pero no porque cada uno de nosotros no podamos vernos diferentes. Hay una apariencia de multiplicidad como hay una apariencia de caída del fundamento metafísico del uno porque efectivamente podemos ver que hay mercado para todos los gustos, parece que el mercado nos puede proveer trajes a medida de cada uno, siempre que los compremos, que paguemos su precio. Pero entonces, ¿dónde está el problema, si efectivamente cada uno puede decir que “anda a su antojo”, hace el amor como quiere, forma la familia que quiere, se viste como quiere, baila lo que quiere, viaja cuando quiere?

Es incluso hasta difícil pensar que en esta variedad de mundos que sostiene el mercado podamos decir que hay estandarización cuando basta echar una mirada aquí y ver que hay muchas diferentes marcas de ropa, que estamos producidos de maneras muy distintas y sin embargo la estandarización es la respuesta que se le da al malestar. Se alaba por ejemplo la capacidad de comunicación que tiene la sociedad moderna donde todo parece que está dado a ver casi en tiempo real, logro que también efectivamente se lo debemos a la ciencia. Todo parece poder decirse, mostrarse, verse, pero al mismo tiempo, ése es su gran secreto; el gran secreto de este todo se puede decir, todo se puede ver, es que no se escucha. En realidad los analistas si hemos apostado quizás, o ayudado a algo en la sociedad moderna, fue a que se vea la necesidad de hacer hablar a la histeria, pero efectivamente ahora la histeria está en todas partes porque basta prender un canal de televisión y ver que hay paneles donde se juntan los cornudos que van a protestar, las mujeres que pegan a los niños, los niños que pegan a las suegras, todo es posible de ser hablado y dicho, todo se muestra; se puede ver por televisión cómo en una villa miseria los miserables comen ratas. Inmediatamente hay un corte y en seguida una señorita muy bella, producida, *fashion*: todo se muestra.

La clave es que nada se oye. Precisamente, como todo se habla todo tiene el mismo valor, es decir ninguno. No hay posibilidades de escuchar. ¿Por qué? Porque la respuesta a ese aparente hacer hablar es siempre el mismo remedio y aquí está lo estándar de la cuestión. A unos y a otros, a todos, a los diferentes, a los múltiples se les contesta de la misma manera, con el remedio que tiene el sistema para esto que es el consumismo. Entonces, hay objetos muy variados y muy diferentes y muy a los gustos de cada

uno y al gusto y al poder adquisitivo de cada uno. Efectivamente hay multiplicidad de cosas pero la esencia es la misma. En fin, Cerdeiras se puede vestir con campera, yo con un saco, con una marca, etc., de otra manera, pero en definitiva es estándar. Esto produce un estado de irrealidad, de ensoñación hipnótica.

Se puede decir todo, mostrar todo, pero esa verdad no se oye, eso no está permitido decirlo. Hay una segregación del sujeto, aún dentro del sistema mismo. Hay más, hay hasta todavía una provocación a hablar, hay un llamado al *acting*, es necesario que haya *acting*, que se sientan provocados a hablar su malestar porque eso forma parte del espectáculo.

Todos son provocados a hablar porque tienen que ser mostrados en el circo y todos reciben como siempre la misma respuesta, un regalito por su participación en el espectáculo. Esa es la respuesta estándar de la sociedad: el objeto. Para que una vez que se abre la boca ésta se consuele con el chupete musical y la marca del momento. Objetos para darle al yo la sensación de su fortaleza, de que no tiene carencias, o de que pueden ser suplidas por el mercado mismo. Compañías para consolarlo de lo que puede ser dicho, pero no escuchado, lo mismo pasa con el acto médico. Aquí el objeto, el remedio es la droga, callar el síntoma, el malestar, con el recurso al objeto, a la pastilla sanadora, valorizada en el mercado de los medicamentos. No es que el malestar deje de hablar de ello pero para eso están las medicinas alternativas, curas de la palabra, son como nuestros primos, ellos dan la palabra también pero como un don del curandero, del vidente, del sanador. Proliferan las religiones de los sanadores milagreros, y tienen programas de radio y de televisión. La base es la misma. Es una palabra santa, una pastilla santa. Pero es otra forma de segregar lo particular del sujeto porque eso sí lo deja en una situación de víctimas pasivas de esa palabra, de ese don de la palabra venida del milagro.

Pobrego ocultas.

La segregación del sujeto no deja sin embargo de retornar de lo segregado, de lo borrado del mundo simbólico, porque vemos que hay un aumento constante de patologías ligadas al consumo de drogas, las bulimias, anorexias, las depresiones, las impulsiones violentas contra los semejantes y contra los sujetos mismos. Estas son las patologías que nosotros cada vez vemos más. Son maneras de retorno de esta segregación pero también hay patologías ligadas a ataques de pánico, de crisis de vínculo con el Otro, crisis que no logran hacerle tragar la pastilla de los santones, crisis que afectan efectivamente a la comunidad de los sujetos entre ellos, cantidades de

sujetos sonámbulos, maniqués producidos y sin duda el destino de estas patologías en el interior mismo de esta comunidad de consumidores es de esperar que aumente y al mismo tiempo es de esperar que ellas pongan en crisis al sistema simbólico dominante. Yo diría que hay algo que caracteriza a esta época además de los buenos augurios que trae la ciencia, y es que efectivamente es contingente el destino que puede tener esa ciencia.

Es contingente porque efectivamente no hay un destino metafísico último del ser humano. Es contingente porque depende efectivamente y quizás sí en eso comparto con Cerdeiras el punto en el que la falta de fundamento metafísico hace posible que el sujeto pueda ser responsable del destino de su comunidad, pero no hay que perder entonces de vista que este destino como no está escrito, como no está escrito ni en Dios ni en la naturaleza, ni en los modos de producción, efectivamente está abierto a contingencias y estas contingencias pueden ser buenas o malas, pueden llevar nuevamente a una situación de absoluto terrorismo del Estado como a una democracia abierta. Ahí sí se juega la responsabilidad respecto de aquello en lo que ahora sí como sujetos estamos inmersos. Pero yo a pesar de esto caracterizaría esta época como un momento de ensoñación hipnótico, de sujetos hipnotizados por el brillo de los objetos, por el espectáculo que estamos viviendo, en el punto en el cual todavía está en auge la creencia de las propiedades curativas de los objetos y esta creencia, es decir en los productos de la ciencia, impide ver la segregación que estamos dejando al lado, que cuando creemos que hablamos, que cuando creemos poder ser libres, que cuando creemos que podemos ejercer nuestra manera particular de ser en el mundo, en realidad lo que pasa es que no podemos ser escuchados en eso que decimos porque somos simplemente parte del espectáculo y estamos satisfechos con ello. Basta con que creamos que nos regalan algo para que nos sintamos amados por la mirada ciega de la televisión, cuya otra cara efectivamente es el mercado, donde ya no se quiere que el amor funcione como vínculo con el Otro, como suplencia de lo incurable de la plenitud del ser que nos falta y es reemplazado por el vínculo autoerótico con los objetos. Eso es lo que nos propone hoy el mercado con fuerza. Pero también sabemos los psicoanalistas que de la hipnosis es posible despertar, que se puede separar el ideal del objeto y que hay otro orden simbólico que puede ser inscripto a partir de que podamos despertar de esta hipnosis. ✍

Mesa redonda en la Biblioteca Nacional, el 29 de setiembre de 1998

SOBRE EL CONCEPTO DE ESCUELA Y SUS GARANTÍAS

LOS CARTELES Y LA ESCUELA

En el escrito del 11 de marzo de 1980, titulado *D'Écolage* (Desescolado-Decolaje) de la Escuela, Lacan llama a desprenderse de la EFP mediante el trabajo de disolución. Agrega que hay una culpa de Freud: haber dejado a los analistas sin recursos y encima sin otra necesidad que la de sindicarse. Lacan dice que nos deja las ganas de existir, y no sin recursos, pues propone la Causa Freudiana, que se sostiene no en la sindicalización sino en la existencia: un real que no hace todo.

El recurso de la Causa Freudiana, su base, son los carteles, que él ordena en cinco puntos. Quisiera comentar de ellos que, en primer lugar, se trata de un dispositivo de trabajo que debe «tener un producto propio de cada uno y no colectivo». El cartel, pues, como dispositivo de trabajo, conjuga el lazo social que permite la producción con la palabra contingente de cada uno. Rompe lo anónimo de la causa, la irresponsabilidad burocrática de lo colectivo, de la sindicalización, que impide cualquier crítica y por lo tanto devalúa la producción, reduciéndola al conformismo del standard de las beatitudes. Pero también rompe con la dispersión de las errancias y el individualismo de las suficiencias. El cartel es el lazo social que permite la producción de un saber no acabado, es decir, de cada uno con los otros.

El efecto de la sindicalización es el pegoteo de la masa; de hecho —nos dice— es este pegoteo el que hay que prevenir. Agrega que la Causa Freudiana no es Escuela, es Campo. Recién el 22 de Octubre de 1980, siete meses después, en la carta a la Causa Freudiana, ésta, Campo hasta entonces, tendrá su Escuela. El pegoteo es retomado nuevamente el 18 de Marzo. Dice: «Se trata de que la Causa Freudiana escape al efecto de grupo que les denuncia». «De donde se deduce que sólo durará por lo temporario, quiero decir, si uno se desliga antes de quedar tan pegado que ya no pueda salir». Pero antes ha dicho: «Vayan. Júntense varios, péguense uno a otro el tiempo que haga falta para hacer algo y disuélvanse para hacer otra cosa». «Eso o el pegoteo es seguro» —concluye.

Hay pues una secuencia: pegarse para trabajar-producto de cada uno-despegue. El producto es de cada uno, pero para el conjunto. El vínculo social con los otros hace posible el trabajo común, pero no colectivo. El más uno provoca la elaboración. El producto de cada uno es puesto a cielo abier-

to para la comunidad analítica. Habrá, pues, crítica, no saber acabado, enseñanza antes que suficiencia didáctica —«la enseñanza del psicoanálisis no puede transmitirse de un sujeto a otro sino por las vías de una transferencia de trabajo». El vínculo social, pues, no se abandona. Está antes en la reunión y elaboración del cartel y después en la puesta en discusión del producto a la comunidad analítica en la tarea de crítica.

Hay un producto de trabajo que vuelve a conducir a la praxis original del psicoanalista, esto es, a interpretar la teoría, pero con la práctica de esa teoría, y a interrogar también al deseo del analista, sostén de esa práctica. La práctica de ese trabajo de transferencia es el cartel que liga a cada uno con los otros. Lazo social que no haga masa, esa es la apuesta del cartel.

Si no hay Escuela sin cartel, puede haber cartel sin Escuela. De hecho, al Campo, que es la Causa Freudiana, Lacan la fundó en relación a los carteles: «restauro a su favor el órgano de base tomado de la fundación de la Escuela». No hay Escuela sin carteles, pero ésta no se reduce al cartel. Si queremos una Escuela, a esa base que es el Campo, en el cual están esos carteles, a ese dispositivo de trabajo en común, donde cada uno es con los otros, hay que articularlo con el lugar donde «procederá el AME, si era de la Causa Freudiana». «El pase producirá el AE nuevo».

Pero —aquí la sorpresa— no hay Escuela sin crisis, pero tampoco sin solución-disolución. Crisis entre los carteles y las nominaciones, así como entre los AME y los AE, etc. Esta falta de armonía beatificante nos da una temporalidad que rompe con la continuidad de lo que no cesa de escribirse, de lo incesante de una escritura que eterniza. Las ganas de existir hacen a la contingencia, o si se quiere, al tiempo necesario para ser contingente. Esta raíz lógica del tiempo de la Escuela, que se quiere psicoanalítica, escandida por crisis y disoluciones, es lo que nos permite decir que ella no está para cerrar la hiancia de lo real y que sus *impasses* impiden un saber atesorado en la impotencia de lo acabado.

Pero ¿por qué llamar «hora cero» a este momento del Campo? Creo que sólo podemos decir que el cero no es el equilibrio de todas las deudas del intercambio sociológico. Ni el significante de la omnipotencia del Otro. Ni es empezar de cero lo que hace olvidar que lo real no espera todo de nosotros. Quizás sería «mejor» llamarlo «hora menos uno», para no hacer espejismo con el tiempo de suspensión en una ilusión de continuidad, de retorno de lo igual en lo previsible. ✍

Publicado en Uno por Uno, número especial, marzo 1991.

Que el psicoanálisis es asunto de este mundo no requiere discusión. Sí es necesario discernir qué supone esta declaración: asunto de este mundo. Hoy me referiré a un aspecto de este mundo, el de las garantías, pero también al de nuestra responsabilidad en él. Hay distintos tipos de garantías, pero en general se refieren a la cuestión de la regulación y el control de una práctica. El acto analítico pone en cuestión al Otro y por ello la responsabilidad es mayor que las garantías que se ofrezcan. El problema de las garantías está en relación con la formación del analista, es decir, en la relación entre análisis, enseñanza y control, en tanto sobre dicha formación se sostienen las garantías.

«Asunto de este mundo» en un primer nivel supone que hay exigencias sociales respecto de la actividad que realizamos los analistas. En primer lugar el Estado pretende algún tipo de control, de regulación. Esto ya en Freud provocó la necesidad de pronunciarse sobre la cuestión de qué autoriza a un analista: ¿el Estado mediante el título de médico o la corporación de analistas? Sin duda Freud tenía razón cuando recusaba al Estado este derecho mediante la corporación médica. La universidad no sólo no formaba analistas sino que los desautorizaba. Pero aún así los primeros intentos del Estado por controlar este nuevo saber fue vinculándolo a la medicina, a la salud mental. Freud, sabemos, se pronunció por los legos: él se reservaba la garantía de la formación de los analistas.

En Argentina este conflicto tomó la forma de una lucha entre médicos y psicólogos, dos corporaciones universitarias que se disputaban sus zonas de influencia. No aceptaban psicólogos porque éstos no estaban autorizados por la ley del Estado para ejercer esa profesión que no se sabe bien qué es, pero de todas maneras tenía algo que ver, suponía el Estado, con la medicina.

Hubo lucha, los psicólogos eran los progresistas, los médicos eran los reaccionarios. Finalmente los progresistas psicólogos lograron que su corporación fuera reconocida por el Estado y, por lo tanto por la A.P.A. para ocuparse también de la salud mental. Hoy todos estamos muy tranquilos porque estamos autorizados legalmente por el título universitario, es decir por la corporación de profesionales y el Estado. Esa combinación de profe-

sionales –la Corporación de los Psicólogos y la Corporación de los profesionales que forman la universidad– con la autorización del Estado están autorizados a ejercer ciertas actividades que tienen que ver con la salud mental. Efectivamente éstas son las leyes de la sociedad, nosotros estamos en el mundo, y algo tenemos que hacer con esto. Por supuesto que hay siempre un margen de indeterminación (por suerte todavía). El Estado argentino, comparado con otros países, no ha llegado a controlar hasta sus últimas consecuencias el ejercicio de lo que sería el psicoanálisis, como está ocurriendo en países más liberales y democráticos pero al mismo tiempo más controladores, por ejemplo en Europa. Las instituciones psicoanalíticas en Europa han tendido a abrir colegios o sesiones clínicas o instituciones que cuenten con el aval, con el reconocimiento del Estado, para otorgar títulos.

Pero este nivel de autorización, para el ejercicio de la profesión en público, es, en primera instancia, a lo que se dirige esta frase de Lacan de que el psicoanalista se autoriza de sí mismo. En principio es un golpe de ilusión que se pueda autorizar a alguien como psicoanalista a partir de tener un título universitario. Aún cuando haya hecho todos los cursos de postgrado. Porque además hay otro efecto muy interesante, y es que la universidad para autorizar y garantizar esta formación se apropia del saber analítico. Entonces cada vez hay más psicoanálisis en la facultad y así la universidad va recuperando los saberes que se van produciendo fuera de ella y el psicoanálisis es un saber que se produjo fuera de lo universitario, fuera de la Corporación Médica y de la Corporación universitaria en general. El Estado va avanzando, se va apoderando de estos saberes, es decir de los que puede, de los que le interesan. Por ejemplo el curanderismo quizás no le interesa. Pero sobre el psicoanálisis efectivamente sí; por la implicación que tiene el psicoanálisis con la ciencia la universidad ha tratado de recuperar este saber y entonces hace cursos, todos los psicoanalistas vamos a la universidad a dar cursos, etc. Por ejemplo el postgrado de psicología está manejado por los lacanianos, pero el psicoanalista, dice Lacan, se autoriza de sí mismo. Esta es la primera cuestión.

Si uno quiere pensar algo respecto de lo que significa ser analista no le alcanza con decir: «Yo tengo un título universitario». Eso estará bien para la D.G.I., para la policía o para el que venga a cuestionar la legitimidad desde el lado del Estado.

Bien podría ser que, por ejemplo, no aceptemos la autorización que nos dan la universidad, la Corporación del Estado y los profesionales como sufi-

ciente para autorizar el reglamento del analista. Pero bien podemos pensar que sí es suficiente la autorización que da una Corporación de analistas, es decir una Escuela, una institución de analistas, la A.P.A y que ésta, efectivamente, está mejor capacitada para autorizar al analista. Está más próximos a detentar una autoridad. Pero en principio uno podría decir que los analistas que toman sus garantías de instituciones psicoanalíticas están mucho más próximos a engañarse. Como somos todos analistas y no interviene el Estado se supone que esa autorización que garantiza tal o cual Escuela estaría más próxima a una verdadera autorización, pero con un detalle, y es que si alguien se autoriza como psicoanalista, en principio, donde se tendría que autorizar es en su análisis, en haber hecho un análisis como psicoanalizante. Es desde esta posición que en principio podemos empezar a pensar algo en relación a desde dónde se autoriza a alguien a ser analista.

Pero aquí hay un problema que Lacan plantea en la *Nota Italiana*. Allí dice que hay un segundo nivel de autorización –insisto en que no es sino por el lado del análisis. Si uno ha realizado un análisis entonces se autoriza en ese análisis para ser analista. Pero ¿en qué punto el análisis autoriza a ser analista?, ¿al comienzo?, ¿al comienzo del fin?, ¿cuál es el fin?, ¿cualquiera sea el efecto, el resultado de ese análisis, uno se autoriza?

Entonces tenemos el segundo nivel y Lacan en la *Nota Italiana* va a hacer una diferencia que es fundamental. Dice: «El analista no se autoriza más que por sí mismo, eso cae de su peso. Poco le importa una garantía que mi Escuela le da sin duda con la cifra irónica de Analista Miembro de la Escuela. No es *con eso* con lo que opera»... «Pues mi tesis, inaugurante por romper con la práctica con la que pretendidas Sociedades hacen del análisis una integración en un cuerpo, no implica sin embargo que cualquiera sea analista».

Quiere decir que critica la cuestión de la autorización y de las garantías, pero no ya en las corporaciones universitarias sino en la misma corporación de los analistas. No porque una corporación de analistas haya nombrado a alguien analista, sea didacta en la I.P.A., sea A.M.E., éste lo es. Esta nominación no da cuenta de qué es un analista. No todo ser que habla podrá autorizarse a ser analista; el análisis es necesario para ello pero no es aún suficiente. Autorizarse no es autoritularse.

Entonces tenemos un segundo nivel en donde el autorizarse a sí mismo también cuestiona la autorización simplemente porque uno ha hecho un análisis. Entonces, ¿a dónde nos lleva esto? Nos lleva a algo del orden de la

respuesta que dio Lacan a esta cuestión: es decir El Pase. El Pase es el lugar donde se supone que alguien constata que otro ha transitado un análisis y que de él ha nacido algo nuevo. Después veremos en qué consiste esto.

Antes convendría pensar que, en principio, se trata –dice Lacan– no solamente de un análisis sino de ciertos efectos que traen algunos análisis. Porque no todos los traen, ya que entonces bastaría con haberse analizado para automáticamente llegar a eso. Es decir que hay análisis que él reconoce como análisis, pero aún eso no alcanza para decir que hay analista.

Constatamos: Señor, usted se ha analizado. Se va a hacer un nombre. Es un tipo astuto, sabe manejar bien el semblante, va a causar transferencia, va a saber manejarse. De todas maneras de esto hay que dar pruebas. Pero en principio estamos a nivel de hacerse un nombre.

Sin embargo, aquí Lacan dice que el fin de un análisis es llevar un análisis a su fin. No se puede decir de otra manera. Un fin de análisis, entonces, no es simplemente saber hacer semblante, saber arreglárselas y causar el deseo desde el objeto *a* sino es llevarlo a su fin. El fin, uno sabe que se vincula con la experiencia de la falta en el Otro. Pero aún hacer la experiencia de la falta del Otro no es suficiente, porque eso lo puede hacer el que pueda manejar el objeto para que funcione como causa para sostener una transferencia. Es decir que llegar aquí no es suficiente, no es el fin del análisis porque pareciera que se trata de lo que uno hace a partir de esto.

Aquí hay un primer nivel de responsabilidad porque sostener esa posición de haber hecho la experiencia de la falta del Otro también es hacerse responsable de esta falta del Otro, es decir de asumir sobre sí la responsabilidad de iniciar un acto sabiendo que no hay Otro que garantice por él. El acto analítico –eso que decimos que no hay acto sin Otro– efectivamente requiere la responsabilidad de asumir que ese acto del cual somos el soporte, es bajo nuestra responsabilidad. Pero esto, en cierta forma, es también hacerse responsable del destino del psicoanálisis. Porque sobre nosotros cae la existencia futura del psicoanálisis, ya que el Otro no nos lo garantiza. Si no hay acto analítico, si cada uno de los que soportan el acto analítico no lo soportan, entonces se perdería el psicoanálisis.

Una primera responsabilidad es la de hacerse cargo de que de esto depende el destino del psicoanálisis. Somos responsables, efectivamente siempre hay una respuesta, aunque sea la huida, aunque sea la traición. Responsable quiere decir que nos hacemos cargo de algunos de los efectos que decimos que nos marcan. Por ejemplo, de qué somos responsables si no de decir

que somos analistas, esto es, que nos habita el deseo de analista. Es fácil decirlo, bien, ahora háganse responsables de eso.

Si alguien dice que es analista, hacerse responsable de eso es no hacer psicoterapia. O si hace psicoterapia tiene que saber que es responsable por haber traicionado su propia palabra o su propio deseo o que ese deseo no era tal. Efectivamente la responsabilidad es ante el deseo. Pero aquí el problema es que hay también una responsabilidad de la Escuela porque no basta con decir que uno es responsable del acto analítico que causa sino que además sabemos que el deseo —y el de analista también— no se sostiene en uno solo.

Como parte de la responsabilidad de los analistas para sostener y hacer existir este deseo está el hacerse cargo de los efectos que produce ese acto, por ejemplo de sus implicancias en el mundo. Es decir que también forma parte de la responsabilidad del analista el agruparse con otros analistas, pero no de cualquier forma, porque hay formas de agruparse que precisamente a lo que tienden es a apartar, a volver a cerrar este deseo de analista. Por eso no cualquier forma de agrupamiento de los psicoanalistas supone la responsabilidad de hacer existir al psicoanálisis.

Antes de entrar en esta cuestión, me parece que volvería a la diferencia que hace Lacan entre haber hecho la experiencia de la falta del Otro, por ejemplo cuando dice: «Desde ese momento saber ser un desperdicio. Es lo que el análisis ha debido al menos hacerle sentir». Pero dice: «Si ello no le lleva al entusiasmo bien puede haber habido análisis, pero analista ni por asomo.» Entonces tenemos que volver a esta cuestión del entusiasmo porque parece que es un indicador fuerte de algo de lo que ha producido este encuentro con la falta del Otro.

Dice, volviendo a esto: «Eso da soporte a las realizaciones más efectivas y también a las realidades más atractivas. Si es el fruto del análisis volved a mandar a dicho sujeto a sus queridos estudios. Adornará con algunas fruslerías suplementarias el patrimonio que supuestamente pone a Dios de buen humor». Esto es interesante porque no está negando que además cada uno puede aportar una cosa a la teoría, pero esto no es todo, esto es saber hacerse un nombre, saber hacer un rasgo narcisista identificador, pequeñas diferencias con el Otro.

Dice: «Que no se autorice a ser analista, pues no tendrá nunca tiempo de contribuir al saber sin el cual no hay oportunidad de que el análisis siga siendo apreciado en el mercado».

Es decir que no se autorice a ser analista simplemente en esto, en haber

llegado a la falta del Otro y saber hacer con esto alguna maniobra para sobresalir un poco y hacerse un nombre que le permita las realizaciones más efectivas y también las realidades más atractivas». No está desdeñando esto. Está diciendo: Todo esto sí, pero... no todo.

¿Qué es el entusiasmo? Podría decir que es un afecto, ¿pero de qué? Me parece que se trata de la aparición de algo que él dice, que es muy extraño que exista en el mundo, que casi nadie llega a ese punto, esto que él llama el deseo de saber, pero en su forma radical. Quiero decir no el deseo de saber que nos manda a leer, en todos los libros que salen por ahí, la última palabra para repetirla (no estoy diciendo que no hay que hacerlo, no son alternativas opuestas). El deseo de saber es en el punto que efectivamente toca al Otro en lo que tiene de real, es decir, de tachado. Es la constatación del nacimiento de un deseo que es un deseo nuevo. El entusiasmo también es un nuevo amor, un amor al saber, pero distinto, una relación con la causa, pero distinta, una relación a la causa en la cual uno está dispuesto, pero no dispuesto por una especie de voluntad heroica sino por las marcas que ha dejado en él el encuentro de su estructura. De ese encuentro de la estructura, o sea de lo que uno determina con el análisis, se ha producido este efecto de dar nacimiento a algo que difícilmente —dice— se encuentre en los humanos, este deseo de saber.

Efectivamente, la humanidad tiende a borrar ese saber. No solamente el saber de que hay una falta en el Otro; eso no necesariamente da nacimiento a un deseo de saber, de avanzar sobre ese saber. Efectivamente en este nivel el autorizarse a sí mismo toma todo su valor porque, en efecto, ahí es donde el Otro no puede autorizar.

Pero hay que entender que cuando Lacan habla de ir más allá del saber que el Otro ya tiene, nunca es sin el apoyo de ese Otro. Una de las premisas del psicoanálisis, podríamos decir, es precisamente que creemos que la transferencia no solamente no es un obstáculo, sino que es mucho más útil que la no transferencia para llegar al punto en el cual uno se puede servir del Otro e ir más allá de él. Esta es una de las hipótesis casi paradójicas, sostener que es mejor ir más allá de este Otro para encontrarse en ese espacio donde efectivamente el Otro ya no puede dar respuesta, es mejor sostenerse en la transferencia que no sostenerse. El psicoanálisis plantea que es mejor tener un maestro que no tenerlo para saber.

Esta es una hipótesis fuerte del psicoanálisis. Es con la transferencia, es decir con el Otro, que van a poder llegar mejor, auténticamente, a ese

punto. Nadie puede pontificar nada respecto a las experiencias de cada uno en su vida, pero como psicoanalistas estamos sostenidos en un azar que, sin embargo no prescinde del *automatón*.

Hay una vertiente de la responsabilidad que empezábamos a tomar cuando decíamos que el deseo de analista como cualquier deseo no se sostiene de a uno. Esto lo decía Lacan. ¿Por qué agruparse?, ¿por qué hacer Escuela?, ¿por qué agruparnos alrededor de una institución que tendría como centro un espacio en donde queda abierta siempre la posibilidad de que algo nuevo pueda ser oído, algo que no está previamente en el Otro, en un lugar donde además da la casualidad que cuando se establece cualquier institución psicoanalítica, siempre hay un discurso oficial, un señor o dos y en el mejor de los casos tres o cuatro que atraen sobre sí la responsabilidad de decir cuál es la palabra oficial de esa institución y, generalmente, aquella persona repite siempre las palabras ya gastadas, ya usadas, ya garantizadas. Es decir que explica todo el tiempo a Lacan y a Freud desde un discurso que pide que todos marchen al mismo ritmo, todos piensen igual.

Entonces cómo hacer para que una institución no se ritualice en un discurso oficial donde finalmente, no por mala voluntad de la gente sino por la estructura misma del discurso, tiende a acallar cualquier palabra que no marche en la dirección que tiene la institución.

Entonces se trata de hacer un espacio en donde aquella palabra que no es la del saber ya sabido, que no es reconocible en el conjunto del discurso oficial ya establecido, tenga alguna cabida, por mínima que sea.

Esto es un problema en las instituciones, pero es la responsabilidad institucional que tienen los analistas de hacer una institución que tenga un espacio para que no todo se reduzca al discurso oficial. Por eso es que ahora viene el problema de la Escuela y las nominaciones. Porque Lacan inventó dos tipos de nominaciones: los Analistas Miembros de la Escuela (A.M.E.) y los Analistas de la Escuela (A.E.), que responden, yo creo, a esas dos situaciones.

Quiero decir que en la nominación hay una institución que hace una lista de nombres. Nombra, le da un nombre, a ciertos lugares. Esta nominación es responsabilidad de una Escuela que forma analistas. Pero también dice Lacan que un Analista Miembro de la Escuela es alguien que ha hecho las pruebas de que su formación ha sido suficiente, es decir que la Escuela, en cierta forma, se vincula también con el mundo a partir de que reconoce, nombra gente que supuestamente está garantizada por esa nominación que

tiene. Pero la nominación que hace la Escuela, aún la de A.M.E., no es una nominación como un diploma universitario. ¿Por qué?

Gruesamente uno podría decir que hay una diferencia, porque nosotros para nominar Analista miembro de la Escuela lo que sí tenemos en cuenta es que haya habido un análisis, y la universidad no tiene por qué tomarlo en cuenta. Eso hace una diferencia gruesa, pero hay otra, la más importante: que la garantía no autoriza, en todo caso es una garantía de una autorización que es responsabilidad de quien se autorizó al acto. Lo que constata entonces esa nominación es que ha habido alguien que se ha autorizado y que ha hecho pruebas de que efectivamente su formación es suficiente. Ante la sociedad está garantizado que ahí hay algo del orden de un análisis, pero sobre un tipo de constatación de que hay cierto manejo de la relación de ese analista con esa falta en el Otro.

Estas nominaciones no autorizan nada, en todo caso constatan una autorización, son posteriores a una autorización. Es al revés de una universidad donde se da el diploma, la garantía y se autoriza a partir de esa garantía. Aquí, en cambio, hay una autorización, un riesgo de tomar el acto analítico y, en todo caso, si uno da las pruebas suficientes de esto, sea por el lado de sostener un análisis, sea por el lado de hacer el testimonio de que efectivamente es creíble lo que parece ser, que alguien puede haber hecho surgir algo, una partícula, no de originalidad en la teoría, tampoco de una maniobra conveniente, sino casi al revés, un dejar caer su nombre para que lo que surja ahí sea un entusiasmo, un deseo decidido respecto a lo que Lacan llama el deseo de saber.

Podríamos hablar sobre las nominaciones. Ustedes saben que hay dos posibilidades de nominar. Hay una manera que tiende a dar cuenta de un encuentro de un sujeto con lo real, es decir la nominación apunta a dar nombre, a nombrar el espacio en el cual un sujeto se ha producido en un encuentro con lo real. Pero hay dos aspectos de la nominación. La nominación nombra el agujero en el Otro, lo acota, pero no lo tapa; en realidad lo produce. Pero hay otra forma de nominación, por ejemplo la de la universidad, que no tiende a dejar abierto el lugar de lo real sino precisamente a cerrarlo. Quizás la nominación de Analista de la Escuela (A.E.) esté más cerca de esta nominación en el sentido de nombrar algo de lo real sin tapanlo. Por eso es que no es lo mismo ser Analista Miembro de la Escuela que Analista de la Escuela si bien los dos tienen algo en relación al deseo del analista. Los dos, por lo menos en las Escuelas de Orientación Lacaniana, no pueden dejar de tener

relación con el Otro tachado. De todas maneras la nominación es algo del orden de un acuerdo del Otro.

La manera de acordar del Otro puede que tienda a que el nombre tape lo nuevo que ha surgido. Porque el problema es cómo el Otro reconoce algo que sin embargo no puede teóricamente reconocer porque no está inscripto en él. Por eso el problema de la Escuela es un dispositivo, que vamos a tener que aceptar, que puede reconocer algo nuevo, pero desde el lugar en el que él está, puesto como Otro porque es el que da la nominación.

La pregunta sería: ¿hay nominaciones que no corresponden al nombre del padre? Hay nominaciones que al no corresponder al nombre del padre no son reduplicaciones que taponan ese agujero que en el Otro se abre porque el nombre del padre nombra desde los nombres que el padre tiene ya como nombres. Entonces para el sujeto que es nombrado desde el lugar del nombre del padre lo que es reconocible es solamente la relación que tiene al padre con su real, pero no la nueva.

PREGUNTAS

¿Por qué pensar que surge el entusiasmo de la experiencia de ser un desperdicio?

J. Aramburu: No lo sé. Tendrían que dar cuenta algunos sujetos de esta cosa terrorífica que es ser analista y estar entusiasmado. Allí está precisamente el problema. A mí me resulta a veces incomprensible esto, es decir, cómo alguien puede tener la idea de ponerse a hacer esta cosa terrible, de estar ahí sosteniendo las complicaciones de la vida de la gente.

Me gustaría saber cómo alguien puede sacar de ahí una conclusión no cínica, no canallesca y sostener esto con entusiasmo. No sé qué efecto o qué encuentro, qué estructura, con qué situación de análisis se puede dar cuenta de esto. Lo que pensaba es que alguna formalización de su análisis tiene que tener...

J. Aramburu: Seguro que sí. Por eso es que hay un relato del análisis, una formalización, pero no a la manera de «vamos a encontrar el matema». Hay una formalización, cierto saber sobre eso que transcurrió. Pero ese saber sobre eso que transcurrió tiene que dar como resultado un deseo de saber. Hay mucha gente que reflexionó sobre lo que pasó en su análisis, lo que no

pasó, lo que podría haber pasado, dónde falló el analista, dónde no falló, etc.; eso puede llevar a un efecto de “sí mismo” o a aprovecharlo, saber hacer con él. Y eso, quizás es necesario para sostener una transferencia. Pero ¿hay algo más? ¿qué? ¿un matema nuevo? No sé.

Han habido formalizaciones que constataron que para ese sujeto, efectivamente, llegado al fin de análisis, ser un desperdicio ha hecho una causa que lo entusiasma para seguir sabiendo, porque de eso se trata, de seguir sabiendo. No es el matema lo que resuelve sino que haya alguien que quiere seguir sabiendo a pesar de que sabe que el deseo del Otro es vacío.

¿Tiene que ver con la posibilidad de escuchar en los posibles analizantes?
J. Aramburu: ¡Claro! Acá hay analistas de hecho. Uno bien puede mantener ese lugar abierto en los análisis, pero cerrando la institución. Porque, insisto, el agrupamiento de los analistas tiene como efecto inmediato, casi instantáneo no dar lugar al fuera de lugar. Agruparse con otros analistas es inevitable porque el deseo no se sostiene solo.

La responsabilidad del analista es doble; no es solamente sostener esto en los análisis, sino también en el mundo de la Escuela. Se puede sostener el análisis de cada uno más o menos bien, si sabe operar, pero además es necesario que eso se transmita, que se sostenga en el mundo y para eso es que se agrupan.

Si el psicoanálisis estuviese inscripto como significativo en lo real y esto fuera imborrable para siempre, entonces estaríamos más descansados y no tendríamos la responsabilidad de sostener este deseo. Lacan, muy astutamente, llamó a esto deseo de analista, pero se sabe que el deseo no es solo. Entonces además de analizarnos y analizar, también hay que sostenerlo en el mundo y de alguna forma sostenerlo en el mundo es en la Escuela.

¿Puede agregar algo de ese fuera de lugar?

La cuestión es que cuanto más universal se hace el Otro más segregación hay, y con más violencia, porque como el Otro no es todo no puede recuperar todo y recupera a costa de desechar, de dejar fuera de lugar algo. El fuera de lugar es presentado por el psicoanálisis como del orden de la estructura, entonces el problema es: obturamos eso, lo que supone que ese desecho es mandado al matadero, o tratamos de encontrar un lugar para ese fuera de lugar, de manera de no mandarlo al matadero, a la segregación interna de la Escuela, con el insulto o la degradación, porque dice algo diferente a como

marcha la cosa. Se trata de todo lo contrario de hacer resto de aquello que no puede recuperar el discurso oficial.

¿Se trata de recuperar lo que el Otro segrega?

J. Aramburu: Sobre eso habría muchas cosas para decir, por ejemplo habría que establecer cierta relación que hay en el pensamiento sadiano. La relación que mantiene Sade con el resto es de recuperación en cierta forma. Si el saber sobre ese resto es para recuperarlo existen dos posibilidades. En el mejor de los casos que sea un buen cristiano, es decir que el resto lo incorpore al patrimonio del padre que perdona los pecados y recupera ese goce. En el peor de los casos es recuperar, sostener ese lugar de resto como Sade sostenía a sus víctimas. Él recuperaba a la víctima, no la dejaba caer nunca, pero para todos los días producirle un dolor nuevo. Entonces se trata de ver si el deseo nuevo tiene cabida en lo real del mundo. Insisto. Recuperar es la función de la Iglesia.

Entonces el saber referencial dentro del psicoanálisis funcionaría también recuperando lo que por otro lado el Pase estaría descompletando...

J. Aramburu: Sí. Por eso el Pase es un Pase que hay que hacer todo el tiempo o hacerlo y después dejarlo caer, porque hay una recuperación por parte de Otro de ese saber que surgió ahí. Después forma parte de la palabra gastada, es decir de todo este discurso oficial, de todo este «marchemos juntos».

Pensaba en esto del deseo de saber nuevo y recordaba la posición que establecía Freud sobre los poetas y la filosofía. Decía que los poetas eran portadores de un saber y que a la filosofía se les derrumbaba. Y recordaba que Lacan dice en el Seminario del acto que el pasaje de psicoanalizante a psicoanalista es una operación poética. Muchos años después dice que la poesía es efecto de sentido y efecto de agujero. Pensaba en esto que Lacan ubica por el lado de la poética y que incluso, en un momento, Freud se ocupa de decir «no vamos a hablar del poeta, vamos a hablar de los poetas». Lacan lo toma en otro sesgo, y me parece que la última referencia apunta al no todo.

J. Aramburu: Respecto del acto quiero decir que Lacan tiene una posición interesante; dice que hay que cuidarse de interpretar al arte porque precisamente la interpretación, sobre todo del psicoanálisis respecto del arte, es un intento por recuperarlo, por hacerlo conocible, es decir, a la medida de lo que

uno sabe, de lo que uno es, de lo que uno tiene, digamos, del padre. Entonces, más que interpretar al arte, más bien que el arte nos interpreta a nosotros, precisamente para preservar la dimensión del arte como ese lugar fuera de lugar. Esto es muy importante, a su vez, para entender qué dice Lacan cuando dice interpretación, también a nivel analítico, cuando la compara con el arte. Porque él está apuntando a un modo de interpretación que no tiene como resultado recuperar, sino hacer lugar a un fuera de lugar.

Entonces, sobre todo en relación al arte, no se trata de interpretarlo sino dejar que nos interprete, nos interroge, nos muestre ese fuera de lugar que no alcanzamos a comprender. Esto no quiere decir que todo el tiempo en el arte pasa lo mismo; lo que es la vanguardia pasa a ser retaguardia, etc. y después todo se recupera y vienen otros y otros y otros. ☞

Presentación en la mesa “El psicoanálisis en el mundo” del ciclo Opción Abierta de la EOL, 1994

Voy a partir de que hay enseñanza en el control y que ésta no es la misma que la enseñanza de un análisis—todo análisis es didáctico, dice Lacan— o de la enseñanza de seminarios, cursos, etc.

Comenzaré por una cita de Lacan, del Seminario XX, *Encore*, página 49, que dice: «En el discurso analítico ustedes suponen que el sujeto del inconsciente sabe leer. Y no es otra cosa, todo ese asunto del inconsciente. No sólo suponen que sabe leer, suponen también que puede aprender a leer. Pero sucede que lo que le enseñan a leer no tiene entonces absolutamente nada que ver, y en ningún caso, con lo que ustedes de ello pueden escribir».

Un párrafo antes Lacan dice que se trata de leer el significante, es decir de leer fallidamente. Leer es equivocar, leer otra cosa que lo que significa. Esta lectura se sostiene en la diferencia entre enunciado y enunciación, porque si no hubiera esa diferencia, lo enunciado sería lo enunciado como tal, no habría posibilidades de equívoco. Si se puede leer mal o a trasmano es porque hay esta diferencia entre enunciado y enunciación, es decir, falla.

Este es un aspecto de lo que se podría enseñar en el control: cómo leer. Sin duda, en el control se pone en práctica el equívoco, se lee de otra forma los enunciados del analista. Se toma frente al texto del analista la posición de abrirse a otra lectura, a contramano de lo que parece decir, significar. Pero esto no es, sin embargo, lo propio de la enseñanza del control. Es frecuente oír que intervenciones del control tuvieron valor de interpretación, y, sin duda es así. Pero esto que ocurre en control no le es propio, pues esto es lo propio del análisis, del acto analítico. Quiero decir que si no me parece propio tampoco pienso que sea impropio de él. Creo que es también un saldo de enseñanza que debe dejar el control.

Pero me voy a referir a otra enseñanza del control, que tiene que ver más con la *escritura*, esto es, con la dirección de la cura.

Quiero decir que en el horizonte del control está el acto analítico, está supuesto el acto analítico, acto del analista y, por lo tanto, sin Otro. Hay aquí dos problemas: a) un obstáculo al acto, una detención—para decirlo en términos antiguos, una resistencia del analista al acto—; b) que el analista quiera saber la lógica que se deduce del acto en curso.

El control del acto es pues la escritura de la lógica que se desprende de él. Entiéndase que no llamo «escritura» a los papeles que uno lleva con anotaciones, o aún a la escritura de un caso para su presentación en sociedad. «Escritura» en el sentido de la lógica del caso, esté escrito o no.

Esta escritura, es decir, esta construcción de la lógica de la cura, es precisamente necesaria para la dirección de la cura. El control del acto, su lógica, es necesaria para la construcción del fantasma, pues el objeto tiene, justamente, consistencia «lógica».

El acto analítico se desarrolla a partir de las formaciones del inconsciente. Estas se leen, como decíamos antes, desde el equívoco, a contramano, fallidamente. Pero estas formaciones del inconsciente se orientan en la cura por la estructura del caso, por su lógica. Es necesario, pues, la determinación de las posiciones fijas del sujeto en los distintos momentos de la cura.

• Me parece que el saldo propio de la práctica del control es la escritura de la lógica del caso, desde donde se orienta la cura.

El relato, en control, de las vicisitudes del acto, no es ajeno pues a la repetición, y es por medio de ésta que se van perfilando las constantes de la estructura, su lógica, es decir, su fantasma.

Lo que el control retoma es ese saldo de saber del acto, que no es saber sin consecuencias sobre la cura misma. Para tomar un ejemplo grueso: no se pueden alentar o desalentar en un paciente ciertas decisiones si no se tiene precisada alguna orientación en esa cura, y esto no surge sólo de las formaciones del inconsciente sino de la relación de éstas con alguna construcción que dé cuenta de cuál es la posición del sujeto respecto a lo que lo causa.

Estas decisiones no están fuera, al margen, de estas formaciones del inconsciente; es en relación a ellas que se va armando este cuadro lógico, estas premisas lógicas.

Este saber que se deduce del acto, y que orienta la cura, hay que entenderlo como lo piensa Lacan, es decir, no como un saber que sutura al Otro, sino, por el contrario, como el punto en el que el Otro, efectivamente, como estructura no sabe aquello que en ese lugar es saber.

Si postulamos que hay enseñanza en el control es porque suponemos un Saber en el Otro. Lacan dice en su *Seminario XX*, página 106: «Si el inconsciente nos enseñó algo es, en primer término, que en algún lado, en el Otro, eso sabe. Eso sabe, justamente porque los significantes con los que se constituye el sujeto son su soporte».

La lógica apunta precisamente a ese saber en el Otro, pero sin suponer

que la estructura se sabe a sí misma. La enseñanza del control transita ese espacio que hay entre el suponer un sujeto al saber y el acto sin Otro. Entre Uno y Otro hay un saber en el Otro, sin sujeto; el espacio de la escritura de la lógica del caso. Lo que se escribe son las condiciones de goce, dice Lacan también en su *Seminario XX*, página 157. Las condiciones de goce, pues, como la lógica, tienen que ver con el fantasma.

Para terminar diría que la enseñanza que deja el control es cómo hacer hablar al Otro, cómo no hacer obstáculo al acto. En ese sentido es legítimo decir que el control enseña a leer, pero también a escribir, pues en la construcción del caso también puede hacer que el analista se descentre del lugar en donde pudo haberse enredado y, de esa forma, hecho obstáculo, resistencia al acto. *es*

Publicado en la revista Uno por Uno n° 39, 1994

Sabemos que lo esencial de una Escuela no es lo universal del para todos sino el uno por uno, la manera que cada uno responde a lo real, lo que llamamos síntoma. Pero esto no supone que cada uno sea monádico, autosuficiente, autónomo e independiente, indiferente al conjunto. Cada uno vale en tanto es incluido en una comunidad de trabajo, en un Uno común, en tanto no se excluya de la comunidad de trabajo. Una Escuela es una comunidad de trabajo, es decir, un espacio donde se comparte el mismo uno, pues la transferencia supone que uno no es autosuficiente y esto vale también para la transferencia de trabajo. Este Uno que es el de la comunidad de trabajo impide que lo múltiple se disperse en mónadas indiferentes unas de otras y sostiene la transferencia al trabajo del conjunto permitiendo la transmisión. La Escuela nunca será una Escuela cero de transferencia, donde cada uno se piense a sí mismo creyendo que es el todo.

Cuando hay más de una Escuela, si cada una de ellas se toma como autónoma, las relaciones entre ellas son de exterioridad, externas, y nada impediría que cada una de ellas se dirigiera a su aire; a lo sumo podrá haber entre ellas una cooperación, una coordinación, una representación que debería seguir las directivas de éstas; su autoridad sólo podría ser delegada, es decir, un lugar vacío de autoridad. La autoridad sería de cada Escuela y esta instancia exterior a ellas debería estar sometida a ellas. En efecto, se pensaba a la AMP como una instancia exterior a las Escuelas y dependiente de éstas, por ello cuando la AMP comienza a participar en el interior de las Escuelas que se pensaban como monádicas, independientes, interviniendo en el colegio del pase o en otras instancias, se reacciona como si fuera una intromisión autoritaria.

En este punto comienzan a esbozarse dos direcciones, dos maneras de pensar la relación entre las Escuelas. Una que las piensa como independientes, autónomas, y a la AMP como un lugar sin autoridad, puesto que ésta es de cada Escuela. La otra que piensa a la AMP con autoridad para dirigir a las Escuelas, para orientarlas. Ese lugar, sin embargo, no podría ser pensado como por fuera de las Escuelas sin ser ella misma una, pues en ese caso la

autoridad para orientar las Escuelas no sería una Escuela. Pero tampoco podría ser una Escuela más de la serie, pues entonces se daría la paradoja de que una Escuela más de la serie sería además la que oriente la serie. Fue esta paradoja la que se quiso explotar para atacar a J.-A. Miller: se usó la autoridad de cada Escuela a una asociación externa como la AMP, se tomó lo éxtimo como exterior. Hay pues una sola forma de resolver la situación: crear una sola Escuela ampliada al conjunto de los que quieran compartir ese uno de la transferencia de trabajo común. De esa manera la autoridad será de la Escuela misma y no de una instancia exterior, la autoridad estará además autorizada.

Sobre la conversación

La conversación es necesaria debido a que sin ella no habría comunidad de trabajo, pero la conversación puede ser pensada como la histerización del discurso; es, pues, para el psicoanálisis, un paso, no un fin en sí misma. Es en la conversación donde la orientación se hace necesaria para que ese goce de la palabra tenga consecuencias en lo real de la transmisión, para asegurarse de un saber que no repita siempre la misma falla. Esa es la lectura que nos propone J.-A. Miller, recorridos topológicos que no queden sin consecuencias, que dejen, cada uno de ellos, una marca en lo real que permita otros recorridos. La comunidad de analistas no sólo debe impedir la dispersión sino también la banalidad de las diferencias. La conversación sostiene las diferencias, las vueltas, los argumentos; la orientación los hace converger en un punto de real, y el Uno es uno de esos puntos donde lo real se alcanza.

El Uno, pues, es necesario, porque sin esta orientación lo múltiple se banalizaría en variedades sin consecuencias; siempre sería posible una variedad más, lo incompleto sería interminable —éste es el principio de la histeria misma—, y por ello terminaría llamando al amo.

Por lo tanto podrá haber Escuelas, cada una de ellas Una, o la Escuela Una, pero no podrá haber la Escuela Cero, sin autoridad, sin transferencia, pues semejante escuela sería una banalidad indiferente, donde todo valdría lo mismo, es decir cero, sin síntoma de lo real, sin transmisión, lo que termina frecuentemente en lo peor, el odio, uno de los efectos posibles de la destitución de la transferencia. Porque cuando esto ocurre, cuando lo que queda

como resto de un análisis es el odio, cuando la respuesta a lo real es el odio, no hay deseo del analista. ✍

Pronunciado en la noche de la EOL del 19 de octubre de 1998

LA ESCUELA SIN OTRO

Los analistas estamos cada vez más cerca de comprender que el discurso del capitalismo tiende a segregarnos de él. La economía a escala planetaria tiende a sostenerse en las neurociencias como solución a los problemas de la salud mental, del malestar. El sujeto es reconocido como consumidor, y su lógica supone que la demanda sea resuelta consumiendo, reduciendo su alcance al tener, en una escalada cada vez más creciente y ciega. Lo que no está claro para los analistas es la forma de hacer frente a esa segregación, si tenemos en cuenta que la mayoría de los que se dicen tales optan por formas de agrupamiento, cuando lo hacen, que nada tienen que ver con la Escuela.

La Escuela es una institución contra la segregación que se intenta del discurso analítico y es la respuesta de éste a la altura de las nuevas formas de la subjetividad de la época del capitalismo globalizado. Y lo es también contra la autosegregación, forma de respuesta que lleva a descreer del Otro sin hacer frente a su inconsistencia.

La Escuela pone a prueba el deseo del analista, allí donde éste se sostiene en la inexistencia del Otro. En una sociedad donde la frase de Lacan de que a la verdad ninguno la toca sino por los otros parece no tener valor, pues la verdad ya no parece ser importante, sólo tiene un valor pragmático, el cálculo colectivo toma todo su valor en tanto precisamente el Otro no garantiza la verdad. Es en su relación a la inexistencia del Otro que lo colectivo, como lógica y no como masa, cobra toda su relevancia, pues el discurso analítico no puede sostenerse en uno solo. Pero como una lógica que a la manera de la certidumbre anticipada se sostiene no en la razón cognoscente, trascendente, sino en el deseo del analista, es decir en la anticipación de un acto que forma parte de la resolución misma, en un campo donde en el Otro toca el borde de su inconsistencia y de su indecidibilidad.

Así la Escuela no es una institución más, un lazo de lo colectivo de las masas sostenida en un Ideal, pues en tanto continuación del acto analítico, de su lógica sin Otro, no sutura los puntos de imposible. Lo afirmamos cuando decimos que la Escuela se sostiene sobre el punto real que mantiene abierta las respuestas acerca de lo que es un analista. No hay el analista que cierre el conjunto evitando la segregación que supone la lógica del todo-uno. Por esto

mismo la Escuela no puede ser una institución autosegregada, al contrario, debe extenderse a la comunidad y responder sobre los puntos en los que se condensa lo real del malestar.

La Escuela como comunidad es el gozne entre el uno por uno, lo real del malestar de cada uno, y su vinculación con la comunidad, el lugar donde se potencia el deseo del analista para responder a la comunidad y romper con la segregación y la autosegregación a la que se quiere llevar al psicoanálisis. ✍

Publicado en la revista Lazos n° 2, 1999

EXCEPCIÓN Y NOMINACIÓN

Vincular la Excepción y la Nominación tiene su fundamento en la existencia de un agujero en lo real. Estas funciones fundan un espacio de la significación, es decir, un lugar donde el sujeto puede representarse. Se abre, de ese modo, el espacio de una palabra para el sujeto.

La lógica del significante llama a la excepción. Necesitamos un vínculo, una unión en el enjambre significante. Necesitamos un punto exterior al enjambre significante para darle una organización una significación. La función de la excepción es la ex-sistencia de un fuera de conjunto, que funda y sostiene alguna unidad en él. La excepción es necesaria para que la diferencia entre los significantes pueda sostenerse. En un conjunto es necesaria una separación entre los significantes y una determinada unión entre ellos. De lo contrario cada uno de los significantes sería o bien un significante absoluto en relación a los otros, separado del resto; o bien representaría al conjunto de todos, sin diferencias, vicisitud que implica dos efectos psicóticos, paranoia y esquizofrenia. La excepción es necesaria para organizar la alienación y la separación.

Una clase se forma según un rasgo que se supone que poseen los elementos. Por ejemplo, el conjunto fálico como clase supone que cada elemento de ese conjunto es fálico. El falo en este caso es una propiedad de la clase relativa a cada uno de los elementos, y en lo que respecta al nombre, la nominación se agregaría a algo dado naturalmente. La idea de conjunto es diferente a la de clase. La idea de conjunto no supone una clase y sus elementos. No existen 'x' ya fálicas de antemano, es decir, elementos con determinada propiedad. El conjunto le atribuye una función a los elementos que lo componen, los funda, les da esa significación. La clase, a diferencia del conjunto, está compuesta por elementos con determinados rasgos a partir de los cuales se los agrupa. En el conjunto se trata de elementos heterogéneos a los que se les atribuye esa propiedad o rasgo. La clase agrega un nombre a una identidad ya dada.

La letra crea los conjuntos. Esta propiedad no es un dato biológico sino que al haber un campo fundado como conjunto, cae bajo esa nominación de función fálica: el falo puede ser una letra.

Así como el anudamiento resulta en el nudo, y no hay un antes del conjunto que implica el falo, así no habría falo si no hay nominación. Sin el Nombre del Padre que nombra no hay nudo, sin consistencia no hay nudo. La operación de nominación crea eso que nombra.

El conjunto no es segregativo: la mujer no existe, y ello supone que a diferencia del falo no hay un significante absoluto que cree el conjunto de las mujeres. Por lo tanto no deja nada fuera de él. No hay una propiedad anterior ni posterior que forme conjunto, no hay un atributo por el cual se pueda incluir o excluir a alguien de un conjunto. Esta misma particularidad la encontramos en el caso del analista: el analista no existe. Se trata de una operación no segregativa, no está prevista una propiedad para considerar a algo femenino o no, y se ve impedida la formación del conjunto.

La nominación implica que si no hay Nombre del Padre no hay nudo, sino tres consistencias desanudadas. Si no hay excepción que ligue, es decir, un significante fuera de la cadena que sostenga la cadena, no hay posibilidad de que el sujeto pueda representarse, dado que en torno a tres consistencias sueltas no hay representación para el sujeto. Es preciso que el nudo se constituya y oriente, puesto que sin orientación no hay sujeto. No hay representación subjetiva en el nudo de tres. Los tres registros son equivalentes, cada uno ocupa el lugar del otro, y por ende no hay un punto de detención o de capitón en la estructura, no hay orientación.

El Nombre del Padre, y la nominación que le es correlativa, constituye la representación; sin el Nombre del Padre no hay nominación. El Nombre del Padre no nombra la identidad, porque no hay algo que exista desde antes. No hay un 'Hans' anterior a ser nombrado. El nombre no es un agregado a algo ya existente. No hay sujeto antes de la nominación, del Nombre del Padre, del nudo. Una vez constituido, el sujeto cree que es por él mismo que se ha constituido, y puede exigirle a esa instancia que lo represente: "que haga por mí de la manera que yo quiero". O puede ocurrir que este padre que cumple la función de excepción, porque sabe que no soy sin él, se abuse de ello, y esclavice al sujeto. Tenemos por un lado el padre que se pretende muerto, en tanto lugar vacío, y por otro lado el tirano, que toma el lugar como propio, particularidad que borra la dimensión de la representación, porque en ambos hay un intento de hacer de dos lugares uno. En el caso del padre muerto, sólo cuenta el deseo del sujeto, en el caso del tirano, se trata de

un 'sin resto', cuestión que implica una sola voluntad, o la del sujeto o la de él. Es un intento de hacer de dos uno.

Vivir en comunidad requiere conjuntos, y la excepción es necesaria para que el conjunto funcione. Esto necesita regulación. Una de las formas de hacerlo es tener en cuenta al representado y el representante.

En la democracia se sostienen la diferencia y la igualdad. Se funda un conjunto en el que todos somos igualmente humanos, a condición de excluir la diferencia entre cada elemento: todos somos igualmente humanos.

Se supone la idea de que el poder es un lugar vacío y que nosotros cada tanto nombramos representantes para ocupar ese lugar. El representante viene a ocupar el lugar de la excepción, es posible confundirlo con él, pero no es igual a él, viene a ocupar ese lugar.

No hay identidad entre el lugar de excepción y el representante, y no hay identidad entre el representante y los representados. ni él hace Uno, ni ellos hacen Uno todo el tiempo.

En la institución de la comunidad psicoanalítica hay dos modalidades de funcionamiento de la excepción. Una manera es la dictatorial, la excepción que se toma por tal y pretende ser el único nombre para el conjunto, es decir, el nombre que nombra el goce sin resto. Se trata de la nominación que se pretende absoluta, no fallida. Otra modalidad es la de la excepción como lugar vacío, diferente a los representantes. Es la vertiente democrática y burocrática. Es necesario sin embargo que la nominación sea fallida, que el nombre que da la nominación no nombre todo el goce, que deje un resto sin nombrar. No cualquier excepción deja abierta la posibilidad del deseo. Como es necesaria, se constituye cualquier forma de excepción. Esta se constituye como buena y necesaria, pero no implica que cualquier modalidad de excepción valga para la institución analítica.

Con el padre que nombra, la condición para merecer el amor y el respeto no es ni la del tirano ni la del padre muerto.

El síntoma es un funcionamiento de excepción: es la manera de nombrar fallida, y deja siempre algo, un resto, sin nombrar. Es imposible para el Uno ser todo. El Otro goce no se pliega al nombre único del padre, pero tampoco es sin él, porque es un resto de la nominación.

Lo imposible es lo no plegable al nombre del Uno como excepción. La excepción es única: si hay dos, hay dos conjuntos. El Nombre del Padre es una nominación sintomática. El Nombre del Padre como síntoma hace posible el Inconsciente.

En lo relativo a la nominación el nombre que pretende nombrar todo el goce, al modo del tirano, forcluye el Inconsciente. El Inconsciente es uno de los nombres de efecto del síntoma. El padre es el nombre sintomático: la nominación es fallida, implica el inconsciente. Todas las nominaciones son fallidas. La buena manera de fallar la nominación no cierra el deseo, el Inconsciente. La mala manera de fallar la nominación es intentar nombrarlo todo. Se borra la diferencia entre el enunciado y la enunciación, el deseo. La nominación es fallida, hace posible lo múltiple representado en el Uno por Uno.

Una institución analítica al fundar un conjunto sobre la nominación sintomática, esto es, al fallar la nominación, no absolutiza todo el goce, sino que lo hace posible. Con el pase se marca el límite del Uno de la excepción.

La IPA es una organización democrática. En la época de Lacan, diferenciarse o contraponerse implicaba la excomunión. Ahora hay libertad de pensamiento, cada uno piensa como quiere. También los lacanoamericanos se reúnen para criticarnos: cada uno piensa de acuerdo a su jefe. En el pase la Escuela no segrega a aquellos que en su multiplicidad muestran un rasgo que no es el común, pero no por eso se libran de la transferencia.

Hay tres modalidades de la excepción: la excepción en la Escuela analítica, es la excepción que funciona como síntoma. Se está tentado a pensar que conviene la excepción vacía, el padre muerto, según el modelo de la IPA.

El inconveniente es que se produce el anonimato, la indiferencia de los miembros, y el que tendría valor es el que representa el conjunto: la jerarquía elegida como representante político ocuparía el lugar del saber, no porque ocupe ese lugar, sino porque lo representa. Ocupa el lugar del Muerto, un lugar vacío que no implica la diferencia del Uno por Uno, porque atentaría contra el lugar vacío.

La Escuela necesita la excepción sintomática. La nominación es fallida en tanto nombra lo real, pero no todo, es decir que hace posible el resto. Pero más allá de ese resto, se trata de reconocer el uno por uno en su multiplicidad, no para ser reconocido de forma segregativa. No hay segregación del rasgo particular, múltiple, en función del Uno.

El nombre del Otro goce que no es el Uno puede ir más allá del Nom-

bre del padre, del nombre del Uno. El no todo implica que no hay un nombre para nombrar todo el goce.

Una mujer se encuentra dividida entre dos nombres para constituirse. Es necesario que esté dividida entre varios nombres. La feminidad supone estar dividido entre varios nombres para nombrar el goce innombrable. La feminidad necesita todos los nombres de amor y de odio para nombrar ese goce que no tiene nombre.

La histeria para nombrar eso se divide entre una palabra de amor que la nombra como mujer y otras palabras de amor que la nombran como puta. Será una puta reprimida, o no, será una Dama, o será dama y puta, puesto que una mujer necesita todos los nombres para poder ser nombrada, y aún así no alcanza a nombrarse. Necesita más palabras de amor.

Los nombres que no alcanzan a nombrarla, porque ese goce no tiene nombre, pueden alcanzar un punto tope: cuando ella pueda encontrar en un nombre aquello que la particulariza en su ser de goce: un rasgo diferente que la nombre y que aún así no dará cuenta de lo imposible de su goce.

En la histeria, la insatisfacción, las palabras injuriosas o no, intentan nombrar este goce.

El encuentro de una mujer que no existe con ese nombre da la posibilidad de inventar algo que no existe. Hay tantas versiones de mujeres como mujeres hay. En esto consiste la multiplicidad, de lo que se desprende que cada una ha de ser tomada una por una.

No siempre el encuentro con el Nombre del Padre es el encuentro del Nombre que conviene a una mujer. El padre síntoma deja abierta la posibilidad que haya Otro goce que sea nombrado de otro modo.

Si se habilita a alguien por el rasgo de exclusión del conjunto, y esto es diferente a los rasgos de quienes son elegidos por votación, cierto manejo de la masa implica estar bien ubicado en la ciudad. Ese alguien hace tan bien con sus rasgos de exclusión que quizás por eso sea elegido para hacer (ser) de excepción del conjunto.

El procedimiento del pase sirve para verificar la marca más allá del común. Da lugar a lo múltiple, y por ende, a que haya muchos, no uno solo. (La excepción es una, siempre).

El uno por uno implica la dimensión del fuera de conjunto, y el no participar de los rasgos comunes que todos tienen. Esto no conduce a que

cada uno no pertenezca al conjunto y a que estén solos en la vida, hay algo también que los agrupa: son AE de la Escuela. Se los agrupa pero no pertenecen a un conjunto que los iguale.

Peculiaridad que los hace no del todo igual a nosotros: por un lado hay el nombre común, y por otro, el nombre del rasgo que por estar fuera del conjunto queda segregado: hacen de ese rasgo segregativo algo que los vincule al conjunto. Aquí les es dado una función.

Los analistas: una manera de representarse en el Otro Goce. Que los analistas AE sean múltiples, no implica que cada uno permanezca único y solo, por eso no se trata de excepciones.

El nombre propio es un rasgo que marca un síntoma, que lo marca a un Uno particular en función de la comunidad analítica.

En una institución que pueda acoger eso múltiple, implica aceptar a su lado gente que será reconocida y escuchada. Es preciso que la comunidad tome del pase algo que marque y que la Escuela lo soporte. Cada uno puede ser tomado como uno en exclusión, pero no una excepción. Algunos empujados por sus marcas de exclusión a hacerlo.

Es necesario que la Escuela escuche diferentes nombres, y que en un nombre no se borren las diferencias.

El AE debe transitar experiencias de marcas de exclusión por una palabra de amor: la transferencia misma es pasar por ese lazo de amor. Hacer de las marcas un destino que no sea la segregación, que implica dar ese pase.

No hay destitución de la transferencia, no hay destitución de los lazos de amor. Se trata al final del análisis de que el sujeto esté advertido, sepa, de los efectos que sobre él tienen los lazos de amor, deseo y goce que lo ligaban al Otro. A diferencia de anular o permanecer ciego ante estos lazos, esto no supone el fin de la transferencia sino un saber arreglárselas con ella en tanto ha quedado aclarado para el sujeto en qué consistía ésta y su poder. No se trata pues de un más allá del padre que lo destituya, lo anule, o lo suprima. El más allá del padre abre junto al padre, sin suprimir a éste, una nueva dimensión, mostrando una estructura compleja de dos espacios disyuntos. Más allá del padre supone que éste no es todo-padre, que hay junto al padre, su límite, que tiene al Otro barrado más allá de él, pero que no lo suprime, sino que uno y otro, padre y más allá, no se anulan, sino que se anudan. *✍*

Conferencia dictada en la EOL en agosto de 1998

POSTFACIO

por Jacques-Alain Miller

Estoy feliz. Feliz de que haya aparecido *El deseo del analista*, de Javier Aramburu, porque es un libro que hace pensar, un libro que enseña. Quiero dirigirme al matema que me ha transmitido la lectura de este libro recién publicado. Hay en él un pensamiento que no proviene de caminos trillados, que traza su propio sendero de manera extraordinariamente consistente durante 20 años y que está fuera del discurso común, incluso de nuestro discurso común. Es algo aparte, y que vela su particularidad con discreción, para no molestarnos. De tal manera que, *après-coup*, podemos reconocer en el autor a alguien que ha tenido un papel de éxtimo discreto entre nosotros.

Digo el discurso común; ¿desde cuándo tenemos la idea de una voz anónima de la cultura de una época, desde cuándo la idea de la voz de todos y de nadie del discurso común? Puede que sea una idea romántica, porque en la época de las Luces creían en conspiraciones buenas y malas. Las malas eran las de los curas y de los poderosos, las buenas; las de la masonería. Eso es la tontería de las Luces. El romanticismo es más profundo pues tenía el concepto del espíritu de una época, pensaba que todos en una época comparten algo en común. Es la idea, tanto de Chateaubriand, con su genio del cristianismo, como de Hegel, que pensaba en algo como el espíritu objetivo de una época. Heidegger ha dado en nuestro siglo una forma a esta idea romántica con su concepto del *se*, como cuando se dice *se* habla. El *se* traduce en nuestra época la *doxa* de los griegos, la opinión común. Ahora es algo que *se* calcula, el *partenaire* de los empresarios, como el de los políticos y a veces de los analistas: un *partenaire* que *se* calcula como tal.

Aramburu escuchaba algo en la época, la voz del *se* de la época, que capta de la manera siguiente en 1997, página 144, donde nos hace escuchar esta voz diciendo lo que *se* dice: “No hay histeria, no hay inconsciente, no hay deseo, se terminó eso, es una antigüedad, para depresión de los analistas”. Me llamó la atención la expresión que utiliza: la depresión de los analistas. Creo que pensaba que los analistas estaban amenazados por la depresión o temía que la época prometiera a los analistas la depresión. Y consideraba que era esencial que los analistas no se depriman, porque el inconsciente depende de ellos, del hecho de que no se depriman, aun en circunstancias

tristes. Lo señala en su texto “Fundamentos de la Clínica” de 1998, en la página 95. Ya ha sido citado por Frida Nemirovsky. Se inspira en el *Seminario* sobre los *Cuatro Conceptos...* para subrayar que Lacan indica que el estatuto que puede darse al inconsciente no es ontológico sino ético: su existencia y su inexistencia son éticas, por lo tanto, su existencia depende de un deseo, y solamente el deseo del analista puede hacer existir al inconsciente. Conocemos la referencia, pero en Aramburu toma una resonancia muy especial, en tanto él percibe que el deseo del analista está amenazado en la época por la depresión. Entonces, capturado por lo que he percibido en la lectura sobre esa preocupación, busqué cuál podía ser la definición de la depresión dada por Aramburu. Hay muchas, pero en la página 138 encontré lo que me pareció una clave de su preocupación cuando dice: “La depresión es la falla del sujeto que ha cedido su deseo para ser como todos”. Es una definición nada clásica, y por supuesto él no ignoraba otras maneras de captar el fenómeno: designa la depresión contemporánea en tanto amenaza particularmente a los analistas, la depresión como sacrificio de su diferencia en la época contemporánea, de la globalización del mercado, tema que desarrolla en otros escritos. La idea del autor es que es esencial para el psicoanálisis que un analista proteja su diferencia y eso da el *substratum* teórico de lo que señaló Graciela Brodsky al inicio, el lado aparte de Javier Aramburu y a la vez su conexión con la amplia comunidad que formamos. De manera que, para él, ceder su diferencia significa deprimirse, no poder sostener el deseo del analista, que es lo que guarda y hace existir el inconsciente.

Encontré a partir de este hilo que esta era una idea muy antigua y propia en Aramburu. He podido releer su texto de Caracas, 1980 –estuvimos juntos en esa ocasión, fue cuando lo conocí–, “Melanie Klein, un intento de privar a la madre” y encuentro al final una definición divertidísima del objetivo kleiniano, que sería deprimir al sujeto; en eso se ve cómo funciona en los textos de Aramburu la oposición entre la depresión y el deseo. Una depresión cuyo fundamento es el para todos. El deseo del analista necesita de la diferencia, está conectado con ella, conforme a la definición de Lacan en el *Seminario 11*, que dice que el deseo del analista apunta a la diferencia absoluta. Él la ha tomado en serio.

En la misma línea está la relación muy especial de Javier Aramburu con los ideales. Se podría pensar que hay trabajos suyos sobre el ideal porque en un momento fue tema de nuestra comunidad. Pero no, es una preocupación suya muy anterior, y tiene al respecto también una definición muy especial.

Para él la depresión está vinculada al ideal, los dos términos son correlativos; y en su texto “Del ideal al síntoma” resume a Freud, la tesis de Freud de “Psicología de las masas...”, en la página 164, de manera fulgurante: “El ideal es el lugar donde se colectiviza, se hace masa”. Podemos decir que sabemos eso de algún modo, pero hay que conectar las frases. Para él el ideal es el lugar donde se constituye el “ser como todos” y el “ser como todos” es el principio mismo de la depresión, según la definición de Javier Aramburu. De manera que tenemos de un lado la depresión y el ideal, y del otro lado el deseo, y esta conexión, esta oposición se confirma en la página 73, en el texto “La transferencia y el deseo del analista”, cuando dice: “El ideal aparece en el punto del desfallecimiento del deseo”. Claramente considero confirmada esa combinatoria que estoy esbozando. A la vez se apoya en Freud y dice: estoy traduciendo lo que Freud dice, que el ideal reprime a la pulsión o podemos decir: el *se* reprime el ello. De tal manera que tenemos una crítica muy propia de los ideales por parte de Aramburu.

Reconocemos a los ideales usualmente en el discurso común: “son criticables pero tienen la virtud de hacernos mover hacia adelante, de empujar”, pero no es así en absoluto. El ideal según Aramburu adormece, el ideal deprime, el ideal de su definición, en este contexto, es el acento puesto sobre toda la maldad o sobre el mal uso del ideal. Por ejemplo utiliza la palabra ideal en la página 137 cuando analiza los síntomas de la época contemporánea y dice: “Nos vemos ahora, quizás, no desde el padre, nos estamos viendo desde el televisor mismo, desde la pantalla vacía del televisor. Desde ahí nos mira el ideal”. Es decir que reconoce el ideal en lo que nos mira desde el televisor. “Más totalizador que el anterior, pero menos totalitario, pues no necesita la violencia, salvo puntualmente como en las manifestaciones de Neuquén o Salta”. Así, el deseo, según él, está capturado por el ideal, pero hay más en el deseo que lo que se captura por el ideal. Es lo propio de lo que él llama el deseo del analista, en tanto es más amplio que el deseo capturado por el ideal. A propósito del ideal, podemos retomar su texto de 1980, escrito en ocasión del aniversario de la muerte de Freud, y subrayar la nota de la página 23. Señala esta cita de Freud en la “Metapsicología”: “Los objetos predilectos de los hombres, sus ideales, provienen de las mismas percepciones y vivencias, de lo más aborrecido por ellos y, en el origen, se distinguen unos de los otros solo por ínfimas modificaciones.” En esta cita que destaca Aramburu en 1980 se ve la conexión originaria que hay entre el ideal y el horror, y nos da también el término

opuesto al ideal para él; es decir lo real. Hay depresión *versus* deseo y hay ideal *versus* real. Ahora, una vez que se ha recompuesto esa combinatoria entendemos mejor el final de su texto de Caracas de 1980, página 181, que podemos leer sin percibir la construcción que lo soporta, cuando dice: “Para oponerse al objetivo kleiniano de deprimir al sujeto, los analistas tenemos pasión por lo real”, y esos dos términos se oponen.

Hugo Freda ha inventado el amor por lo real, tema que ha sido retomado por Virginio Baio. En Aramburu, muchos años antes, se trata de otra cosa, de lo que él llama la pasión por lo real. No creo que la expresión aparezca en otros textos de la misma recopilación y es un real del cual no desconoce el horror, no desconoce sus fundamentos en la castración, y también sus fundamentos en la feminidad. La pasión hacia lo real es también una pasión hacia los trastornos del objeto femenino, y no falta la cita de Lacan en la página 190, donde hace la conexión que él subraya. Es Lacan el que habla: “No dije que la mujer es un objeto para el hombre, muy por el contrario, dije que es algo con lo que nunca sabe arreglárselas”. Esa cita muestra que, para decirlo así, la mujer es uno de los nombres de lo real, y seguramente en Aramburu su interés por la clínica de la posición femenina está vinculado a su pasión por lo real. Eso nos da, por ejemplo, esa definición impecable de la mujer como un real, en la página 190: “La mujer es una molestia”. Es por eso que, en 1997, leyendo el diario *Clarín*, que es un diario enorme donde hay de todo, va a pescar la anécdota siguiente escrita en la página 288: “Hace dos días salió en el diario *Clarín* una noticia en la que se decía que una señora casada, con hijos, etc., muy posmodernamente, dejó de ver televisión para manejar la computadora y se conectó a Internet.” Efectivamente, empezó a manejar Internet y entonces ¿qué se le ocurre a esta señora? ; mandar un mensaje pidiendo encontrar un *partenaire* que se prestara a torturarla sexualmente hasta la muerte. En eso se suma el horror, lo real y la feminidad. “Efectivamente tuvo 600 respuestas de gente dispuesta. Esta mujer tenía muy buen ojo porque eligió de esas 600 ó 900 cartas justamente a la persona efectiva. Además era una analista –de sistemas; es decir una persona precisamente experta en estas cuestiones, y se citaron. Bien, esta persona recibió lo que había pedido, la asesinaron.” Contado por Javier Aramburu en 1997. Esta anécdota constituye un nudo entre la pasión por lo real, el horror y la feminidad. A la vez, al leer los diarios, al mirar la televisión, Javier Aramburu no tiene ninguna complacencia con respecto al *blablá* de la época y va a inventar esta categoría novedosa de “histeria de

conversación”, que opone a la vieja histeria de conversión. Se burla de la “histeria de conversación” porque para él lo que hace una diferencia es el decir del analista, hablar de todo sin el decir del analista no es más que “histeria de conversación”, de tal manera que acentúa la función de su decir.

A propósito de su decir podemos leer una frase de Jorge Alemán en el prólogo, que caracteriza, que dice del carácter firme de Aramburu en su decir. En el último número de la revista *Enlaces*, Pablo Russo habla del estilo de Aramburu diciendo: “Su estilo un tanto hosco, pero tan apasionado” y creo que cada uno de esos adjetivos está condicionado por la posición de Aramburu. Por supuesto que su estilo tiene algo de hosco, porque rechaza lo que se dice, pero a la vez es apasionado de la pasión por lo real, declarada ya en 1980 y, como dice Alemán, es firme porque, para Aramburu, el decir del analista tiene una responsabilidad esencial. Y debo decir que me ha hecho entender algo de esta responsabilidad que señala Lacan en una frase, que comenté no sé cuantas veces, cuando escribe en los *Escritos* que de nuestra *posición* de sujetos somos siempre responsables. Él dice que la posición del analista no permite escapatorias. Se entiende: si uno cree en el inconsciente no puede decir que tiene buena voluntad, no puede disculparse basándose en su buena voluntad. Cuando uno cree en el inconsciente, debe asumir las consecuencias aunque sean no deseadas. Es decir, esta frase implica que nuestro inconsciente también es nosotros.

Es este el sentimiento eminente que tiene Aramburu desde el inicio, lo veo en el texto que para mí es la joya escondida de esta recopilación. Un pequeño texto de tres páginas, de 1980, que se llama “La ética de lo real del sueño”. En las páginas 172 a 174 resume un texto de Freud de 1925, también muy breve que se llama “Sobre la responsabilidad moral por el contenido de los sueños”. Lo resume diciendo que Freud no nos quita responsabilidad frente a lo que soñamos, y a partir de eso fui a releer este texto. Debo decir que no tengo ningún recuerdo de haberlo leído, lo releí esta tarde como algo novedoso a partir de esta referencia y tomando su sentido más profundo. Lo tengo aquí en la edición castellana. Dice Freud: “Si el contenido onírico no ha sido inspirado por espíritus extraños, entonces no puede ser sino una parte de mi propio ser; si pretendo clasificar de acuerdo con cánones sociales en buenas y malas las tendencias que en mí se encuentran, entonces debo asumir la responsabilidad para ambas categorías y si, defendiéndome digo que cuanto en mí es desconocido, inconsciente o reprimido no pertenece a mi yo, entonces me coloco fuera del terreno psicoanalítico”. Pero, ¡eso es lo

que inspiró a Lacan la frase sobre la posición del sujeto siempre responsable! “Dejo de estar en el psicoanálisis, no acepto sus revelaciones y me expongo a ser refutado por la crítica de mis semejantes, por las perturbaciones de mi conducta y por la confusión de mis sentimientos”. Y Freud concluye: “He de experimentar entonces que esto negado por mí, no solo está en mí sino que también actúa ocasionalmente desde mi interior”. Creo que de aquí, de esta ubicación hecha ya en 1980, proviene el alto sentimiento de responsabilidad que tiene el autor de este libro y es una palabra que Graciela Brodsky también ha utilizado en su ponencia: ha subrayado que está siempre presente en el texto sobre las garantías la responsabilidad. La responsabilidad del analista de saber lo que él mismo tiene de malo, como lo muestra Freud: Tú eres también lo que tú consideras malo. Es lo que Lacan traduce diciendo que un analista debe ser vecino de su *propia* maldad, de manera de hacerse responsable de lo que tiene de maldad también. Hacerse responsable de su diferencia, por supuesto, sin ningún solipsismo. Es suficiente referirse a la página 320 para percibirlo. Dice el autor: “también forma parte de la responsabilidad del analista el agruparse con otros analistas”. Es decir, la protección de la propia diferencia no impide, al contrario, implica el agruparse con otros analistas, pero no de cualquier forma, porque hay formas que precisamente tienden a apartar, a volver a cerrar el deseo de analista. Vamos a decir: la responsabilidad de cada uno por mantener una pasión por lo real.

A partir de la recomposición que hago de esa combinatoria de Aramburu, puedo dar lugar a dos anécdotas, que no son de concepto, son anécdotas. Primero puedo dar lugar al gusto de Aramburu, que me señaló Mario Goldenberg, por el cuento de Chuang-Tzú y de la mariposa. No era solamente una anécdota, se fundamenta en el texto de Freud “La responsabilidad moral por el contenido de los sueños”. No es cuestión solamente de quién sueña a quién, una cuestión imaginaria de *a-a'*; es la cuestión de hacerse responsable también de lo reprimido Y segundo, aquí se inscribe en su lugar lo que fue la actitud de Aramburu respecto de su muerte, es decir: morir con un sentimiento de responsabilidad, asumir la responsabilidad de representar para los otros, hasta el final, la pasión por lo real y hay que decir, es motivo de alegría saber que hemos sido compañeros de un ser así. Gracias. ✍

Presentación de J.-A. Miller del libro El deseo del analista, realizada en la E.O.L., en 2000. Desgrabación de Walter Capelli, no revisada por el autor.