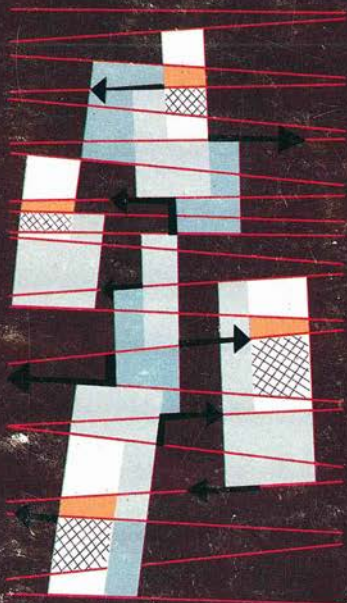


# Analítica del Litoral

una revista sin fronteras  
N° 9 | 2005 | Santa Fe, Argentina  
Universidad Nacional del Litoral



**Analítica del Litoral** una revista sin fronteras  
N° 9 / Santa Fe / República Argentina / 2005

## Analítica del Litoral

### DIRECTOR

Jorge Yunis

### ASESOR GENERAL

Germán L. García

### DIRECTORA DE PUBLICACIÓN

Silvia Puigpinós

### COLABORADORES

Verónica Carbone

Laura Puccio

Guillermina Ritsch (Coordinación)

Liliana Talamé

### CORRESPONSALES

Guy Trobas (París, Francia)

Estela Paskvan (Barcelona, España)

Vilma Cocoz (Madrid, España)

Juan Felipe Arango (Miami, América del Norte)

María Hortensia Cárdenas (Lima, Región Andino-Caribeña)

Mirta Zbrun (Río de Janeiro, Brasil)

### Ediciones UNL

Secretaría de Extensión (UNL)

9 de Julio 3563, 3000 Santa Fe, Argentina

teléfax: 54 342 457 1194

editorial@unl.edu.ar

[www.unl.edu.ar/editorial](http://www.unl.edu.ar/editorial)

### Escuela de Orientación Lacaniana

Sección Santa Fe

Av. 7 Jefes 4321, 3000, Santa Fe, Argentina.

tel: 54 342 4564 506

eolsantafe@unl.edu.ar

ISSN 0327-8069

RNPI 293846

La revista no comparte necesariamente  
las opiniones expresadas en los textos que publica.

Corrección: Laura Prati

Diagramación de interiores: María Inés Consentino

Coordinación editorial: Ivana Tosti

## Participan en este número

### Legajo

Jaques Alain Miller	(Francia)
Mirta Zbrun	(Brasil)
Ma. Cristina Giraldo	(Colombia)
Verónica Carbone	(Argentina)
Fabián Schejtman	(Argentina)
Stella Jiménez	(Brasil)

### Conjunciones

Araceli Fuentes	(España)
Vilma Coccoz	(España)

### Territorios

Luis Niel	(Argentina)
Guillermo Bustamante Zambudio	(Colombia)

### Relecturas

Oscar Massota	(Argentina)
---------------	-------------

## Presentación

¿Qué impide al sujeto decirlo todo? ¿Se trata, como insistió Freud, de una mordaza metapsicológica que se empeña en enmudecer, al menos parcialmente, el deseo? ¿O se trata de una imposibilidad intrínseca del decir? Éste es el planteo que se hace Jacques-Alain Miller, el 11 de junio de 2003, tomando firme partido por la segunda alternativa y convirtiendo estas preguntas en el campo de batalla entre los paradigmas del último Freud y el último Lacan: «Contrariamente a lo elaborado por Freud al respecto, no es una censura la que impide decir la verdad claramente, no es una prohibición, sino que forma parte de la estructura misma de la verdad la condición de ser proferida entre líneas. Es el sentido que es preciso reconocer en eso que Lacan llamó el *medio-decir* (*mi-dire*) de la verdad. (...) Se puede decir que allí reside la operación de Lacan respecto de Freud. Y es aun el sentido del retorno a Freud, a saber, la operación de retomar *a la inversa* el proyecto freudiano.»

Esa confrontación no la circunscribe al escenario metapsicológico, sino que Miller avanza hacia otra cuestión mayor, nada menos que la de la necesidad del Padre. Ciertamente se trata de un paso inexorable. Porque del padre proviene la prohibición del sujeto freudiano. De la barrera superyoica, internalización, herencia del padre rival del desenlace edípico. ¿Cómo prescindir de él? ¿Cómo podría haber barrera subjetiva sin la irrupción desde el exterior de ese personaje o función? La única respuesta alternativa posible es la de suponer una barrera no impuesta sino inherente al sujeto. Entonces, de la misma forma que el *medio-decir* sería parte misma de la verdad, la barra de la censura sería parte del sujeto o, si se prefiere, del *medio-sujeto*.

Esto es, ni más ni menos, lo que ensaya defender el notable texto inédito de Miller que encabeza el n° 9 de *Análítica del Litoral* y, por eso, decidimos titularlo: «Freud y el Padre».

Pero antes de anticipar al lector algo más sobre esta hipótesis inversa al freudismo (la de la barrera intrínseca de ese sujeto bifronte), quisiera subrayar que no estamos ante un mero planteo escolástico, sino ante una cuestión que viene urgida por acuciantes novedades de nuestro tiempo.

En efecto, el diagnóstico milleriano, que encuentra antecedentes en Lacan, subraya los indicios de que estamos avanzando –¡o de que estamos ya instalados!– en una era pos-prohibición, pos-paterna: «...es la



época –dice Miller– del permiso para gozar, la época en que la prohibición ya no encabeza la cartelera, una época precisamente confrontada a un imposible que es la verdad de la prohibición, donde la abertura intrínseca al goce no se abriga ya detrás del padre.»

El punto en litigio no es menor. Títulos fundamentales de los últimos libros freudianos caen, de esta manera, bajo una severa crítica: «Es a partir de Lacan que nos damos cuenta de que Freud era alguien del estilo de Balzac, es decir, alguien que ponía el psicoanálisis al servicio de salvar al padre. Allí reside toda la apuesta de su último libro, extraño, extravagante, que se llama *Moisés y la religión monoteísta*. Y es en este punto donde Lacan interpreta a Freud. Lo interpreta cuando hace notar que Freud (...) se reporta al antiguo Egipto, al dios de los volcanes, porque quiere desviar su mirada de la figura del padre tal como se da en la sociedad moderna, post-revolucionaria, post-guillotina.»

A partir de aquí, el lector será testigo de un vertiginoso avance de oposiciones que postulan una genealogía alternativa a la religión y un peso creciente no sólo (no tanto) a la diferencia sexual anatómica como a la diferencia de regímenes de goce. Las paradas enunciativas de Freud y Lacan resultan asimismo sorprendentemente redefinidas: el judío Freud procede como un cristocentrismo con trucos darwinianos; el católico Lacan, como un jacobino politeísta, y la interpretación/reinterpretación del caso Dora se renueva como tablero del enfrentamiento.

Aunque quizás la sorpresa mayor de «Freud y el Padre» no esté en un nuevo reparto de cargos y de cartas con respecto al psicoanálisis de la cultura, sino a una paradójica consecuencia: en la medida en que la barrera inherente del *medio-sujeto* deja de enviar a la fábula del Padre y sus vicisitudes, lo que acaba produciendo es una osada aproximación a modelos ahistóricos, más cercanos a la naturaleza que a la civilización, a la física que a la sociología. Eso es, al menos, lo que autoriza leer algunas metáforas y circunloquios de la argumentación como los que, a continuación, resaltó en negritas: «Toda la construcción de Lacan va a demostrar que es en cierto modo, si puedo decir así, de manera natural que el goce encuentra sus límites (...). Y el padre freudiano, como el Dios del monoteísmo, no es otra cosa que el revestimiento, la cobertura de esta entropía y, por consiguiente, de una diferenciación propia del goce que no necesita de un padre que prohíba para encontrar su funcionamiento, su régimen.»

«Freud y el Padre» se insiste, con mucha razón, que no está haciendo otra cosa que prolongar fielmente las líneas de pensamiento del último Lacan; sin embargo y por eso mismo, nos deja con mucha tarea por delante. Porque sus conclusiones superan el trabajo que se toma de criticar y reubicar la bibliografía freudiana: nos deja, a nosotros, el de revisar en qué afectan esas conclusiones a nuestra bibliografía lacaniana. Es precisamente este trabajo lo que se intenta poner en marcha, por varios caminos, con los artículos reunidos en el nuevo número de *Análisis del Litoral*.

Comenzamos, desde luego, por Oscar Masotta. «Edipo, castración, perversión» es un clásico argentino dado a conocer en la largamente agotada cuarta entrega de *Cuadernos Sigmund Freud* de 1974. ¿Qué se mantiene y qué caduca luego de la aparición, treinta años después, de

los esclarecimientos de «Freud y el Padre»? El lector tendrá que contestarlo. A mi entender, la vigencia de ese seminario de Masotta es mayor de lo que cabría de esperar. No voy a ocultar, sin embargo, que abundan largos fragmentos que la exposición milleriana pone, hoy, en contradicho. Por ejemplo, cuando Masotta acuerda con el fundador del psicoanálisis y dice: «Se sabe la respuesta de Freud: la posibilidad de la perennidad del deseo depende de la prohibición: a saber, del padre.» Sin embargo, se consigue reconocer en «Edipo, castración, perversión» matices precursores de «Freud y el Padre»: «Nosotros podríamos decir –lo cual, por lo demás, ya ha sido dicho– lo siguiente: para que un padre sea capaz de separar al hijo de la madre es necesario que en el seno de la familia sea el padre quien ejerza la autoridad. Y también que para que ello ocurra debe ocurrir que el padre debe acceder a la autoridad fuera de la familia, que se encuentre bien situado en el juego de roles sociales para que su autoridad se transmute en autoridad familiar. Sin embargo, el concepto sociológico de autoridad puede resultar harto oscuro.»

¿Cómo es que lo social consigue o no afectar al sujeto y permite hablar, por ejemplo, de una era pos-paterna?

En el artículo de Luis Niel, «El horizonte temporal de la conciencia y la deconstrucción del tiempo», encontramos, al respecto, consideraciones de alta abstracción a propósito de la hiancia del sujeto con el horizonte de su tiempo, a través de un refinado despliegue técnico-filosófico sobre la apertura de la conciencia husserliana a los ojos de Derrida.

«Algunas puntuaciones sobre el testimonio en la práctica analítica», de Verónica Carbone, avanza –en contrapunto con el discurso jurídico– sobre una cuestión epistemológica crucial, la de los fundamentos del testimonio analítico que quiere dar fe, entre otras cosas, de las metamorfosis de la clínica de la época: ¿qué garantiza su validez? ¿qué tiene de particular y qué de generalizable un testimonio?

Araceli Fuentes, aborda frontalmente la misma cuestión con sus «Notas a propósito del debate sobre lo nuevo» sirviéndose del tema de la legalización de la paternidad de parejas homosexuales y apelando explícitamente a «Freud y el Padre».

«La Perversión hoy», de Stella Jimenez, continúa y amplifica esa entrada temática, avanzando con detalles poco transitados de la clínica, como ser el fantaseo heterosexual en homosexuales, y aventurando un diagnóstico de la actualidad que no la deja presa, como suele ocurrir, en posiciones apocalípticas: «El momento actual, al mismo tiempo en que presenta muchos aspectos inquietantes, permite una apertura a la invención sexual, a la creatividad fuera de la norma, que no tiene necesariamente, como en esta muchacha, una dimensión provocativa, ni transgresora, sino una dimensión de experiencia de posibilidades.»

Fabián Schejtman, por su parte, retoma la cuestión del cómo y el quién del testimonio con «¿Dónde encontrar al clínico?».

Los artículos de Mirta Zbrun y Vilma Cocoz envían a otros aspectos específicos del debate de «Freud y el Padre». «El encuentro con el analista» se concentra en el goce y en el análisis como su generador y observatorio privilegiado. «Acerca de la política» retoma la crítica milleriana a los textos de Freud sobre la religión del padre: «La cuestión del poder es indisoluble de la interrogación por las fuentes de la creencia. La antropología política de Freud es una teología política.»



Asimismo, la inclusión de «Principios de la lógica aristotélica y psicoanálisis», de Guillermo Bustamante, puede leerse como una remisión erudita a otra línea argumental del artículo de Miller, la que sostiene: «...aquí [en la cuestión del padre] Freud prefirió transformarse en antropólogo antes de que en lógico, vía esta última que será elegida por Lacan. (...) [Freud] no extrajo todas las consecuencias de sus premisas.»

Silvia Puigpinós

Legajo

## Freud y el Padre\*

Jacques-Alain Miller

Tengo la intención de concluir hablando de lo nuevo, con el interés que le venimos prestando a lo nuevo.

Lo nuevo para mí, hoy, es que por primera vez llegué conducido en moto, algo que está en ruptura con aquello que tenía registrado como el rito de este curso. Debo decir que es delicioso, no en especial por el hecho de tener la cabeza encajada en un casco total, el más seguro, sino por el logro de salvar maravillosamente, metonímicamente, todos los obstáculos que la sociedad moderna multiplica a lo largo del camino que uno debe atravesar. Si lográramos hacer eso en el psicoanálisis, hacer un «psicoanálisis-moto», sería lo ideal. Pero no hemos llegado precisamente a eso.

Hemos arribado –porque llegó el momento– a poner un punto final a mis propósitos por lo que hace a este año. Así como se da, yo no había previsto en absoluto detenerme aquí, en torno a: «Psicoanálisis, religión».

Puedo incluso darme coraje para pensar que se trata en todo caso de un umbral, el umbral que es necesario atravesar para lograr ingresar no sólo en la modernidad, sino en la actualidad, la contemporaneidad, algo respecto de lo cual no podemos dejar de sentir al psicoanálisis como en un cierto déficit, retenido todavía por algunas adherencias, aquellas de su historia, las de la ritualización de su práctica, donde podría verse –aun cuando no sea ésa la vía que me parezca privilegiada– cuál ha sido su chance, la de haber instalado –en una modernidad que ciertos sociólogos llaman de una bonita manera «líquida», «modernidad líquida»– y preservado en ella un rito que funciona. Pero –repito– no es ésta la vía que, desde siempre, por mi parte he privilegiado.

Este año, en el que me encontré ubicando mis propósitos bajo el signo de «un esfuerzo de poesía», cómo entenderlo de otro modo que no sea el de la ironía. Podría ser, por lo demás, que la ironía sea la única poesía que permanezca accesible para nosotros.

Hay en Lacan indicaciones que van en este sentido, que proponen como modelo para el analista y su interpretación al esquizofrénico, en la medida en que éste atacaría en su raíz, a través de su ironía, el fundamento del lazo social.

Puede imaginarse una clínica a partir de allí, según la cual la neurosis resultaría caracterizada por un *déficit de ironía*. Consistiría en creer excesivamente en lo que conlleva el significante antes que ironizar respecto de él: tomarlo en serio antes que jugar con él.

De todas maneras, apelar a la ironía, cualquiera sea el terreno, ¿es tan diferente de apelar al esfuerzo?

¡Apelar al esfuerzo! ¡Vean ustedes! Apelar al esfuerzo, eso se presta a la ironía, porque está demostrado que uno aspira, que de lo que se trata no viene solo –como pareciera que ocurre conmigo, cuando estoy aquí. Y sin embargo, ¡Dios sabe!, apelar al esfuerzo, de modo que toca reconocer que es preciso que se esfuerzen.

¿En nombre de qué sería necesario entonces esforzarse? ¿Por qué sería necesario esforzarse antes que dejarse estar?

Dedicarse al esfuerzo es confesar que hay algo del ideal en la cuestión. Y el ideal convoca, suscita la ironía como su antídoto.

Nos viene a la memoria la exhortación de Sade: «¡Franceses, un esfuerzo más!». Él sigue haciéndolos desde entonces, en todos los sentidos, *a favor y en contra*. «¡Franceses, un esfuerzo más –precisemos: útil– para ser revolucionarios!». Algo que expresa bien en qué consiste un esfuerzo: es un esfuerzo por revolucionarse.

¿Qué entendía Sade por «ser revolucionario»? No cabría dudar de que para él, traducido a nuestro lenguaje, se trataba de algo que tenía que ver con las pulsiones, que eso quería decir: ubicar la pulsión en los comandos, en el lugar del significante–amo. Y como era imaginativo, pudo concebir, pudo al menos escribir, acerca de una sociedad cuyo lazo social se forjaría a partir de la promoción de la pulsión en el puesto de comando.

Algo que es desmentido por Freud, ya que para él toda formación social se funda a partir de la renuncia a las pulsiones.

Evoco la exhortación de Sade porque hubo otra que le respondió cuando ya había abortado ese esfuerzo revolucionario.

¡Oh, le llevó tiempo! Desembocó en la determinación de un amo inolvidable que sigue haciendo la reputación de los franceses, como quiera que sea, bajo el nombre de Napoleón Bonaparte. No se hizo esperar mucho. Como es sabido, durante dos siglos, comprometidos en ese esfuerzo por ser revolucionarios, los franceses vivieron en un marco legal y político forjado precisamente a partir de la caída de su primer esfuerzo.

Entonces, una vez que ese bello esfuerzo abortó y que el nuevo amo surgido de él fue exiliado, una vez cumplida incluso una Restauración cuyo aporte a la constitución de cuadros que fueron luego explotados por la República no es desdeñable, una vez que todo eso se dio, otra exhortación –que pongo en paralelo de la precedente– resonó, quizá más modesta, más insinuante, precisamente aquella de Balzac invitando en una novela a «un esfuerzo de poesía».

El esfuerzo de poesía es todo cuanto nos quedó cuando aquel «¡un esfuerzo más por ser revolucionarios!» fue bajado de cartelera. Es la razón por la cual hasta el esfuerzo de poesía parece sospechoso, sospechoso de ser el eco de la Revolución. Y quisieran incluso sacarnos eso.

Es, además –si retomo lo ocurrido al comienzo de este año–, lo que motivó mi insurrección. Me sublevé cuando llegué a leer que la poesía era excesiva para los «nuevos progresistas».

El esfuerzo de Balzac sabemos cuál era. Me di cuenta hace tiempo de que lo expresaba sin ambages en la dedicatoria consagrada en su novela *La rabouilleuse*<sup>1</sup> a Charles Nodier en 1843.

Entiendo que el esfuerzo de Balzac, ése que define el hilo de *La Comedia Humana*, es el de salvar al padre, precisamente en el contexto de

una modernidad que lo redujo a la cuota mínima necesaria –congrua porción–: «Nos damos cuenta –dice–, quizá demasiado tarde, de los efectos producidos por la disminución de la potencia paterna». Aquí tenemos la nota musical que se deja oír ya en Balzac: es «quizá demasiado tarde» para salvar al padre.

Resulta lógico que esta emoción se haya expresado entre los franceses, aquellos del «un esfuerzo más», ya que ellos fueron quienes inauguraron la modernidad cuando hicieron subir al cadalso la figura del rey.

Los franceses son el pueblo regicida, el pueblo parricida. Algo que les valió en la historia subsiguiente un brillo muy particular y podría imaginarse que les valdrá ahora un resentimiento que parece extenderse de una manera –digamos sólo esto– singular, desacostumbrada, que indica algo de nuestro ingreso en el siglo XXI.

En todo caso, la muerte del padre, de la realeza patriarcal, fue puesta en escena en el campo político por el pueblo del esfuerzo revolucionario.

Y Balzac pensó que el acontecimiento era una señal de esta modernidad que no cesaría de andar. Anunció las consecuencias que de allí se desprenderían: al lugar del difunto se subiría la mujer, dice –las mujeres han sido por excelencia las lectoras de sus novelas–, y comenzaría el reino del dinero, sobrevendría una sociedad basada únicamente en el poder del dinero, dominada por el interés personal sin freno.

Pues bien, si evocamos a Balzac en estos términos, como un profeta que supo descifrar un cierto destino histórico, tenemos que pensar que no es un encuentro que obedece al puro azar el hecho de que Balzac sea invocado por Lacan en su Seminario *El envés del psicoanálisis*, que nos aporta una edición renovada del *Malestar en la civilización* e incluye las indicaciones más precisas acerca del sentido que corresponde acordar en psicoanálisis al asesinato del padre tal como Freud lo destacó. Se puede decir que Freud estaba obsesionado por la cuestión, en la medida en que no puede acercarse a la historia de Moisés sin buscar en ella un asesinato. Y se apoya en los indicios más tenuous, revelados por tal o cual erudito, para encontrar la marca que busca.

Entonces, Balzac es invocado por Lacan, no por la vía de *La Rabouilleuse*, sino de otra novela, *El envés de la historia contemporánea*, donde se trata de una elite secreta, reunida en conspiración, para gobernar entre bambalinas los acontecimientos de la historia.

Nada más actual que ese matrimonio de opuestos, ese matrimonio de una evidencia y una sospecha. Por un lado, la evidencia de un movimiento irresistible, como programado, que arrastra consigo a las sociedades modernas, puesta en movimiento a partir de la muerte del rey, movimiento al cual sólo cabe plegarse –allí, entonces, hay evidencia– y, por otro lado, sospecha, sospecha de conspiración, sospecha de la existencia de sociedades secretas consagradas a orientar ese movimiento hacia fines que no podrían ser declarados.

Con un tono patético sin duda bastante excesivo, di una imagen de esto cuando hablé este año de la Sociedad de Jesús; pero esas «conspiraciones» –entre comillas– están por todos lados para quienes quieran descifrarlas. Ni siquiera el propio psicoanálisis, el movimiento psicoanalítico como tal, dejó de tener, por lo menos en un comienzo, el carácter de una conspiración cuyos fines es cuestión de averiguar.

Todo el mundo está hoy en ese punto, quiero decir: desde hace dos



meses, fascinados por la conspiración de los llamados neoconservadores que habrían tomado las riendas del gobierno en los Estados Unidos. Los periódicos, que cumplen la función de referencia para nuestra historia contemporánea, dan cuenta de esto como de una evidencia. Además, esta conspiración se inspira en la filosofía del desdichado Leo Strauss.

Resulta tanto más cómico porque creo que nunca nadie supo qué pregonaba Leo Strauss. Él sólo se expresó bajo la forma del comentario de los grandes textos clásicos de la tradición religiosa y filosófica. E incluso a partir de una lectura atenta de su obra –que por lo demás, desde hace algunos años, no cesa de ser traducida al francés– tendríamos bastantes dificultades para deducir de ella una política agresiva de imperialismo universal.

Pero estigmatizarlo tiene que ver con el gusto, con una lógica de la conspiración. Y es con placer que leí dos días atrás que su hija se sentía obligada a expresar en la prensa americana, para enmendar a su padre – ¡Oh!, en los términos esperables–: «Mi padre era muy amable, era un erudito, no tiene nada que ver con todo eso».

Y los neoconservadores, estos días, ayer, tomaron sucesivamente la palabra para expresar que jamás fueron sus alumnos. Quizá siguieron durante un año, como máximo, uno de sus cursos abstrusos acerca de *Las Leyes* de Platón, algo que no es sin duda el factor determinante para que tomaran las posiciones cuyos ecos nos llegaron a lo largo de estos días.

Entonces, en definitiva, eso que no se le perdona a Leo Strauss, ¿qué es? Es haber promovido la idea, a través de sus lecturas, de que hay siempre una elite pensante y que ésta no tiene nunca la facultad de decir claramente lo que piensa, que siempre tuvo que practicar un arte de escribir, para que uno no se de cuenta en el caso de no estar incluido en la cuestión<sup>2</sup>.

Esto es lo que le interesó a Lacan de Leo Strauss, a partir del momento en que éste publicó –cincuenta años atrás–, en una pequeña editora americana, una antología que tardó décadas en ser traducida al francés, acerca de la *Persecución y el arte de escribir*, que ustedes encontrarán citada –no eran muchos quienes la citaban por entonces, quizá nadie– en la «Instancia de la letra», *Escritos I*.

Viene a ilustrar aquí la metonimia, la propiedad del lenguaje de habilitar un decir entre líneas. Es una ilustración apoyada en el hecho de la prohibición de decir (*interdit de dire*)<sup>3</sup>, apoyada en la censura social. La metonimia según la entiende Strauss, tal como Lacan la sitúa, califica el poder decir pese a la persecución política, es decir, el poder decir salvando los obstáculos.

Partiendo de allí, Lacan lo traspone a eso de lo que se trata en el propósito del analizante, también él bajo el efecto de una censura y que, pese a todo y sin saberlo, vía la metonimia, dice la verdad en su opresión, esto es, en tanto reprimida.

Esto le llegaba a Lacan desde Freud, quien había concluido desde su experiencia que el paciente no puede decir la verdad claramente porque existe la censura inconsciente. Y la censura comporta la circunlocución.

Hablar claro. ¿Cuáles serían las condiciones para que hablemos claro? Hablamos claro –ya lo hemos visto el año pasado, a partir de Lacan– cuando libramos el significante-amo que organiza su propósito. El signifi-

ficante-amo es aquel que logra el acuerdo entre significante y significado, que logra detenerlos en su deslizamiento en direcciones contrarias. Es su función de punto de capitón: la de volver legible.

Sin duda, el significante es eso que vuelve legible, eso que Lacan sustrajo sabiamente a sus escritos, a sus seminarios, hasta vanagloriarse de haber sabido preservar el «poder de no-lectura» (*pouvoir d'illecture*) de su obra.

Escribió, si puedo decir así, ya no presionado por la persecución, sino con S1 entre paréntesis. Es lo que determina que uno no sepa adónde quiere llegar y que todavía hoy, si continuamos hablando de su obra, sea por que permanecemos en suspenso.

Pero es también por esa vía –la puesta entre paréntesis del S1, del significante-amo– que Lacan define el discurso analítico, en la medida que su función es la de hacer ordenar la palabra del analizante. Es decir que su trabajo es, precisamente, el de producir su propio S1. El S1 se ubica al término de un trabajo, no se dispone de él en el punto de partida. A ese S1 que vuelve legible no se lo presupone sino que toca producirlo.

Entonces, esto supone sin duda que, en el discurso analítico, resulte en los inicios puesto entre paréntesis. Eso que llamamos la asociación libre es la puesta entre paréntesis de ese significante Uno como *functor*<sup>4</sup> de legibilidad, si puedo decir así.

Esta construcción implica que, contrariamente a lo elaborado por Freud al respecto, no es una censura la que impide decir la verdad claramente, no es una prohibición, sino que forma parte de la estructura misma de la verdad la condición de ser proferida entre líneas. Es el sentido que es preciso reconocer en eso que Lacan llamó el *medio-decir* (*mi-dire*) de la verdad.

Ese *medio-decir* de la verdad no es un artificio, no es una pirueta del analista, como uno puede imaginárselo –también es eso: tiene que ver con la técnica de la interpretación, es algo que nuestros lectores americanos entendieron en términos de «hacer interpretaciones oraculares»; ¿cómo se hacen interpretaciones oraculares?–, pero más allá del artificio, de la pirueta, ¿por qué es parte de la esencia de la verdad decirse a medias, entre líneas, bajo una forma metonímica? Afirmarlo es decir lo siguiente: no es como resultado de la censura ni de la prohibición.

Esto es algo que Lacan quiso construir desde esta perspectiva. Es una consecuencia, la consecuencia de la relación como tal de la verdad y lo real. Poco importa precisar aquí el valor de cada término. Si cuenta apreciar que se trata de una doctrina de la verdad y de la verdad que no puede decirse sino entre líneas, pero prescinde de la prohibición, donde prohibición y censura aparecen como agregados.

Ocurre que no se mejora el resultado, tratándose de decir la verdad, cuando no hay censura.

Es aquí, siguiendo este desvío, que nos aproximamos a lo que quiere decir en Lacan el término *estructura*. La estructura es, en Lacan, aquello que permite prescindir de la censura y de la prohibición. E incluso, justamente, la estructura es en psicoanálisis aquello que reemplaza la prohibición por el imposible.

Se puede decir que allí reside la operación de Lacan respecto de Freud. Y es aun el sentido del retorno a Freud, a saber, la operación de retomar a la inversa el proyecto freudiano. Esta reanudación comporta

que el inconsciente y el psicoanálisis son dos cosas diferentes: existe el inconsciente y existe el psicoanálisis.

Después de todo, es lo que resulta claramente legible en Lacan por haber hecho de uno y otro dos discursos diferentes. Y en la orientación lacaniana esta distinción constituye en sí misma una crítica de Freud. Es una crítica de algo que permanece inconcluso en Freud: la escisión del inconsciente y del psicoanálisis.

El inconsciente no es el psicoanálisis. Lacan lo dijo: «El inconsciente es la política». No dijo: es el psicoanálisis. El inconsciente es el supuesto significante-amo.

Es a partir de Lacan que nos damos cuenta de que Freud era alguien del estilo de Balzac, es decir, alguien que ponía el psicoanálisis al servicio de salvar al padre.

Allí reside toda la apuesta de su último libro, extraño, extravagante, que se llama *Moisés y la religión monoteísta*. Y es en este punto donde Lacan interpreta a Freud. Lo interpreta cuando hace notar que Freud, yendo a hojear, con una gran pertinencia, con un gran sentido de los textos, por cierto eruditos, de los siglos XVIII y XIX, se reporta al antiguo Egipto, al dios de los volcanes, porque quiere desviar su mirada de la figura del padre tal como se da en la sociedad moderna, posrevolucionaria, posguillotina, el padre que es tan sólo un trabajador –como dice Lacan– «el que trabaja para todo el mundo». Quiere decir: para su pequeña familia, en conformidad con eso que en alguna parte recuerda en términos de altruismo judaico, no para la humanidad, sino para los míos.

Lacan podía decir eso a comienzos de los años '70. Ya no estamos más allí, puesto que la promoción femenina en el campo del trabajo en la sociedad moderna se ha puesto en ruta de otro modo a lo largo de estos últimos treinta años. No podríamos más decir eso que Lacan afirmaba por entonces, no tenemos siquiera ese privilegio.

Es por eso que no puede soportar el hecho de ver que Freud se reporta al Padre eterno, a la ficción por él forjada de un Padre originario que le resulta necesaria como fundamento de la prohibición y de la censura. Porque toda su construcción teórica, piensa, se sostiene en eso. Y aquí Freud prefirió transformarse en antropólogo antes que en lógico, vía esta última que fue elegida por Lacan.

Es en ese punto, me parece, que Lacan puede precisamente sostener que sí, por supuesto, el psicoanálisis es el discurso de Freud, se trata sin embargo de un discurso –dice– «suspendido». Los reenvío al texto para remarcar este adjetivo, se trata de su escrito «Radiofonía».

«Suspendido» quiere decir que no extrajo todas las consecuencias de sus premisas. Y la consecuencia mayor que se impone de las premisas del discurso analítico es que S1 es un producto y no algo previo.

Las tres obras de Freud que constituyen una crítica de la religión, *Tótem y tabú*, *El porvenir de una ilusión*, *Moisés y la religión monoteísta*, se alinean en serie para presentarnos una genealogía psicoanalítica de Dios. Y en apariencia se trata de poner a Dios fuera de juego, en conformidad con el espíritu de las Luces, sin duda, pero al mismo tiempo esos textos intentan, los tres, salvar al padre como significante-amo y consagrar al psicoanálisis a esa salvaguarda.

Y en estos tiempos en que la primacía patriarcal ya no es sino un recuerdo –que cuenta con buenos vestigios, pero como tal ha sido batida

en retirada–, se desprende de allí claramente para los analistas más freudianos un efecto de desorientación que Lacan había anticipado. Y para el psicoanálisis, se desprende algo así como un perfume de nostalgia: ¿dónde fue a parar la prohibición? ¿Podemos hacerla volver? ¿Esto es lo que venimos a buscar en el psicoanálisis?

Ocurre que de esas tres obras de Freud surge, en primer lugar, que Freud interpreta a Dios a partir del padre, que la verdad de Dios es el padre. Pero de golpe, Freud no interpreta al padre, apunta al núcleo paterno bajo el significante de Dios, no obstante se exonera gracias a esa maniobra misma de mostrar qué comporta de semblante el padre. Hay en Freud un rechazo a interpretar al padre.

Esto lo condujo a eso que Lacan llamaba su «bufonada darwiniana» del padre todopoderoso, el acontecimiento de su muerte, repetido un número incontable de veces hasta dejar «huellas indestructibles» –dice– en la historia de la humanidad. Una manera de decir que Freud pretendía que esto hubiera sido real.

Es la razón por la cual, en *El porvenir de una ilusión*, para dar cuenta de la ilusión religiosa, pone en función los deseos, los anhelos, las realizaciones de deseo y completa todo esto un poco más lejos diciendo: no hay sólo esto, existen recuerdos históricos que han dejado huellas.

Entonces, la crítica freudiana de la religión, lejos de impedir es, por el contrario, el instrumento por el cual Freud se apoya en el nombre de Dios como en un nombre propio. Es su punto de partida, sin duda: Dios es un significante.

No constituye una blasfemia decirlo –Dios me guarde– zambullido como estoy en el *Tratado fundamental de la fe*, del padre Karl Rahner, el pensador jesuita del siglo, invariablemente reeditado, disponible para todos los que quieran zambullirse en él. No hay necesidad de zambullirse allí para darse cuenta de que esta visión grandiosa de la religión a venir comienza con una meditación acerca de la palabra «Dios».

Tuve incluso el sentimiento, leyéndolo, de que él mismo había leído algo de Lacan, que algo había llegado hasta él para que abriera de este modo ese *Tratado*, para que tomara su punto de partida en el hecho de que la palabra existe en la lengua, cualquiera sea, y que ese sustantivo tiene el efecto de un nombre propio, incluso si la referencia de la que se trata permanece opaca, incluso si resulta sustraída, si el término presenta, como él se expresa, una «terrible ausencia de contornos». Pues bien, aun cuando uno no sepa qué quiere decir eso, está allí como significante.

Y ese punto de partida tan estrecho le basta sin embargo, ya que hace de él, con una extrema pertinencia, un término que pone en cuestión la totalidad del mundo lingüístico.

Si se permite inventar un significado para el sustantivo Dios, es el significado indicado que el lenguaje se habla a él mismo, que es el término gracias al cual –dice– «el lenguaje se capta a sí mismo en su fundamento». Para nosotros esto se traduce diciendo que hace S del gran A, hace de Dios el significante del Otro como lugar del lenguaje y de la verdad. Es un punto de partida ante el cual no podemos sino inclinarnos.

Entonces, evidentemente, debe a continuación esforzarse en ligar al Dios del significante con el Dios de la revelación cristiana. No puede hacerlo sino tergiversando, componiendo, gracias a un notable oficio

con la revelación. Es necesario que haga de Jesús el nombre del amor de la humanidad. Hace de él el punto de capitón que puede dar sentido a la historia. Pero al precio –esto le fue reprochado; fue perseguido por las más altas autoridades de la Iglesia, sospechado– de hacerle un lugar, de recibir a las religiones no cristianas. Le es preciso admitir a los «cristianos anónimos», como los llama, aquellos que no profesan la revelación cristiana. Es necesario que los tome en su proyecto.

Freud se centra en ese punto de capitón. Si se ocupa del culto monoteísta, es en la medida en que reconoce en él lo más precioso de la cultura, el significativo al cual le es reconocido el valor más grande, el *agalma*, si se puede decir, del pensamiento.

Todo su esfuerzo tiende, por lo menos en *El porvenir de una ilusión*, a transformar este *agalma* en *palea*, en desperdicio. Ya lo dice desde el título: *El porvenir de una ilusión*, puesto que testimonia del hecho que la religión es sólo uno entre otros registros de la cultura. Le rehusa a la religión el artículo definido. Dice: *una* ilusión.

Entonces, si Freud apunta a Dios, es en el intento de trivializar la religión. Por el sólo hecho de incluirla en la cultura, rechaza su trascendencia. No ve en ella más que un conjunto de representaciones culturales.

Freud se inventó en *El porvenir de una ilusión* un objetor que rechaza esta inclusión de la religión en la cultura. Y se responde a sí mismo: «Las representaciones religiosas ya están allí, preelaboradas, como la tabla de la multiplicación y la geometría». Vemos que su método consiste en rechazar aquello que se presenta en términos de verdad para tratarlo como un saber.

Será necesario que elimine lo que me proponía exponer en detalle en cuanto al rodeo hecho por Freud en este texto.

Para ir a lo esencial, define la cultura como una defensa contra la naturaleza, pero haciéndole un lugar a aquello que resulta necesario para una defensa contra la cultura. Ocurre que en Freud ni la cultura ni la naturaleza son amigas del hombre. Y si la religión representa el frente avanzado de la defensa contra la naturaleza, la defensa contra la cultura queda por asumir. Es implícitamente el lugar que Freud reserva al psicoanálisis.

Para él, el psicoanálisis tendría que ser la doctrina y la práctica que, en la cultura, desande lo andado, se vuelva contra ella para aflojar las obligaciones impuestas. Es allí donde el psicoanálisis se enfrentaría a la religión; esta última, por su parte, marcaría el reajuste extremo de la obligación.

Es la razón por la cual hace del psicoanálisis y de la religión dos potencias enemigas en la cultura. Y quisiera –es algo que preconiza con modulación– poner fuera de juego a la función de Dios en la cultura. Espera de ello la desacralización de cuanto es cultural, de las obligaciones y las prohibiciones de la cultura.

Cuando habla de la religión apunta a la rigidez, al carácter inmutable que la sacralización da a los mandatos y a las leyes. Su ambición es que pueda establecerse con el orden social una relación más amistosa que la permitida por la religión, una reconciliación con la cultura cuyo obstáculo sería religioso.

Allí se entabre, en efecto, el espacio donde Freud aspira a eso que

podría ser un orden social inventado. Eso que señala como Dios es lo que impide que ese juego en la cultura dé cabida a la invención. Es como si, poniendo a Dios fuera de juego, fuera la programación sacralizada del lazo social la que viene a encontrarse deshecha y deja lugar a eso que se presenta, a veces, como un utilitarismo freudiano, una orientación moderada, un humanitarismo: no exagerar, renunciar a la transfiguración solemne de las prescripciones culturales.

En *El porvenir de una ilusión*, con algunas reservas, cree que es posible lograrlo. Su perspectiva es la del abandono por venir de la creencia religiosa. Es la creencia dieciochesca de los científicistas: a la larga, nada podría resistir la razón y la experiencia. Su perspectiva explícita es la de una extinción de la religión. Llega incluso a evocar la gran experiencia que está en curso en el Este. Estamos en 1927, la Unión Soviética –desaparecida en 1992–, aún existe. Sin duda, Freud no se compromete al respecto. Discute las objeciones según las cuales sería mejor conservar el sistema vigente, porque es quizá posible compatibilizar ciencia y religión. Pero, al fin de cuentas, para él la religión se borrará con Dios.

Y ese diagnóstico, esta profecía, no hace más que evidenciar que hay algo que no se borrará para Freud: el padre.

*El porvenir de una ilusión* está escrito para decir: el padre no es una ilusión, no es un semblante (para darle a esta ilusión su término lacaniano).

El *Moisés* es un arrepentimiento respecto de *El porvenir de una ilusión*.

*Moisés y la religión monoteísta* está hecho para demostrar que detrás del significante único de Dios hay lo múltiple.

Es la posición de Freud, desde un comienzo, la de no dejarse fascinar por el nombre de Dios.

Algo que encontramos ya en las primeras líneas de la cuarta parte de *Tótem y tabú*, cuando rechaza la tentación que podría significar en psicoanálisis hacer derivar de un solo origen algo tan complicado como la religión. Desde el comienzo, pone sus esperanzas en una síntesis.

En *El porvenir de una ilusión* menciona que el ser divino único resulta de una condensación de todos los dioses de las edades más antiguas.

Y por fin el *Moisés*, ese *Moisés* tan complicado, esa arquitectura tan extravagante hecha precisamente para mostrar que nuestro significante Dios es una formación de compromiso, el resultado de una condensación, un montaje.

El *Moisés* agrega, en cuanto a las dos obras que le precedieron, una teoría del traumatismo en la religión. Y lo real de Lacan, el uso de ese término, su puesta en función, esclarece por vía de retorno este lugar inminente que Freud acuerda a la función del traumatismo en su genealogía de la religión monoteísta.

El *Moisés* es una narración, es una novela al mismo tiempo que una pesquisa, una *novela-investigación*, como se dice hoy: ¿quién mató a Moisés?

Pero esta narración es la puesta en escena de una lógica. Uno se plantea cuál es la pregunta de Freud. Acaso es: ¿por qué Hitler? ¿Por el odio hacia los judíos? ¿Por qué la persistencia de los judíos? ¿Por qué



atraen, entonces, su propia destrucción? ¿Por qué resisten así a la destrucción?

En fin, digamos que es una cuestión acerca de la persistencia como tal, la persistencia de la creencia y del rito, creencia en orden del pensamiento y rito en el de la acción. Y, más fundamentalmente, es una cuestión acerca de la pulsión, es decir, acerca del trastorno que comporta el goce.

En la religión del Uno, el traumatismo está en juego, porque ya eso que Freud designa como traumatismo es un acontecimiento. Un acontecimiento no es un hecho. Un hecho está allí en tanto un acontecimiento se produce y determina un origen, es decir, separa un antes y un después. El acontecimiento es traumatismo cuando perturba un orden preexistente y no se asimila, permanece como inasimilable. Freud, en los términos de su clínica, lo llama «fijación».

En su clínica, una fijación engendra dos tipos de efecto. Por una parte, repetición; por la otra, defensa. Esa repetición es una rememoración que se ignora a sí misma; en cuanto a la defensa, la fuerza se ejerce en sentidos contrarios. Y esos dos efectos, el de repetición y el de defensa, no están separados sino que forman un mixto. Freud lo designa en términos de «formación de compromiso».

Es preciso remarcar que el concepto lacaniano de repetición, que es uno de los cuatro conceptos fundamentales, distingue, en conformidad con Freud, en primer término, la repetición como *automaton*, como retorno, vuelta a los orígenes, y en segundo término la repetición como *tyche*. La repetición como *tyche* integra la defensa en sentido freudiano, es la repetición que evita, que conduce a un encuentro fallido.

Lo real inasimilable freudiano no es inerte. Es el motor de un *Zwang*, de una compulsión, de una obligación. Y es bajo esta rúbrica de *Zwang* que Freud ordena los fenómenos psíquicos que no obedecen a las exigencias ni de la realidad externa ni del pensamiento lógico.

Así, la parte clínica del *Moisés* está hecha para situar, en el sujeto, el enclave de ese *Zwang* que no entiende razones, que es –dice Freud– como un estado dentro del Estado, es decir que lo sitúa, en nuestro lenguaje, como *éxtimo*.

Hay una relación íntima, si puedo decir así, entre la religión y el registro de lo *éxtimo*. Es algo desarrollado por Freud cuando habla de los ritos como si se tratara de creencias.

El *Moisés* es la escenografía del traumatismo y de la repetición.

Es la razón por la cual, cuando Freud considera el Uno del monoteísmo, el Uno-Dios, se ve conducido a hacerlo advenir como traumatismo, como acontecimiento surgido desde el exterior. Es por eso que hace de Moisés un egipcio. Esto quiere decir: el Uno viene del exterior, viene del Otro.

La obra a la cual hice alusión la última vez, *Moisés el Egipcio*, de Jan Assman, de Heidelberg, aporta elementos de la tradición erudita que desde el siglo XVIII hace de Moisés un egipcio. Es una perspectiva que pasa por los platónicos de Cambridge, quienes eran grandes lectores de Malebranche; pasa por Cudworth, por Jones Spencer, por Warburton –esto ha sido expuesto por Reinhold, un kantiano.

En este punto abrevio los rodeos que da Freud para hacer surgir dos Moisés, pero dos Moisés que son portavoces de dos dioses distintos. Es la revelación de lo múltiple aportada por Freud: el Dios del monoteísmo es

un sincretismo, una condensación entre un Dios del significante y un Dios del goce.

En cuanto a Moisés, es en sí mismo una metáfora del padre originario. Un operador del que Freud tuvo necesidad para hacer la juntura entre el padre de *Tótem y tabú* y el Dios del monoteísmo.

Esa lógica conduce al cristianismo y, para Freud –como pueden reprochárselo los defensores de la religión–, el monoteísmo llega a su realización en el cristianismo, en la medida en que el cristianismo se sitúa en un progreso, desde el punto de vista del retorno de lo reprimido, respecto del judaísmo originario.

Entonces, esta visión cristocéntrica asumida por Freud encuentra sus razones a partir de Lacan, quien a la vez la califica de sorprendente. La razón es que resulta necesario que al final emerja el amor. La emergencia del amor está en conformidad con eso que Freud inventó bajo el nombre de superyó.

La pulsión freudiana exige: es una reivindicación. El yo debe plegarse a ella para obtener placer a partir de allí. Y lo que opera como barrera, al comienzo, para Freud, es siempre exterior. Es entonces por la vía de un proceso de interiorización que la barrera viene a ser deportada en el psiquismo.

Freud llama superyó a esa barrera en tanto que interiorizada. El efecto de la interiorización es que al displacer, consecuencia de la inhibición de la pulsión, se agrega un *Lustgewinn*, una ganancia de placer, una satisfacción sustitutiva. Allí es donde se introduce el amor. El yo espera, en recompensa del sacrificio de la pulsión, ser más amado por el superyó.

Esto es algo que Lacan tradujo en «La ciencia y la verdad»: lo religioso deja a Dios la carga de la causa, le reenvía la causa de su deseo. Le es preciso seducir a Dios. El juego del amor entra por allí. Y el cristocentrismo de Freud repercute esta prevalencia del amor por sobre la pulsión.

Concluida la operación freudiana –que tuvo singularmente que abreviar, puesto que en primer término ustedes tienen sin duda conocimientos de ella y, por lo demás, pueden encontrarla en los textos– queda el superyó como heredero del padre.

El superyó heredero del padre es la instancia clínica del padre simbólico y es un padre que es, ante todo, amor.

La operación del superyó, vista desde la perspectiva de la religión, es aquella que permite intercambiar algo de goce por una ganancia de amor.

Lacan acusa a Freud, en su seminario *El reverso*, de esto: de haber preservado, de hecho, no de intención, lo más sustancial en la religión: la idea de un padre todo amor.

En su momento, François Mauriac resumía en términos que se imponían la lección del cristianismo: «¡Sabed que sois amados! ¡En vuestro dolor, en vuestra miseria, en vuestro extravío, la buena noticia es que sois amados!». Esto es lo que reflejó, en palabras fulgurantes por su simplicidad, el Papa Juan Pablo II, diciendo simplemente: «No tengáis miedo.» Y ese «No tengáis miedo» se apoya en esta lógica, la de un superyó heredero del padre y que es todo amor.

Freud no hizo otra cosa que transportar sobre el padre el predicado esencial del Dios de la religión cristiana.

Por esa vía, me parece, Lacan indica que Freud dejó suspendido el discurso analítico.

Quienes esperaban de Lacan que arranque al psicoanálisis de la tradición judía, quienes esperaban eso de él –que lo escribieron, hacia fines del año pasado, en un libro que se publicó: «Esperábamos esto de Lacan: que arranque al psicoanálisis del judaísmo, para hacerle un lugar a la palabra cristiana»– pues bien, ¡se engañaron! Era Freud quien hacía eso.

Todo el acento puesto por Lacan fue precisamente en el sentido contrario, el de cuestionar justamente la supervivencia del Dios todo amor que es la llave del cristocentrismo de Freud.

Por ese mismo hecho, Freud dejó al analista prisionero de la función del padre, en tanto Lacan avanzó hasta interpretar al padre; y es una interpretación que comporta una disminución de su valor.

Es algo a lo cual da cumplimiento en primer término por intermedio de la histeria –pueden retomar aquí la lectura que hace del caso «Dora» en *El reverso del psicoanálisis*– para hacer surgir el secreto del padre, es decir, la verdad de su amor: la castración. Se apoya en los datos contingentes del caso «Dora» para indicar otra verdad que la de Freud, una verdad denegada por la obra de Freud acerca de la religión, a saber: que el padre está castrado.

En su elaboración del discurso analítico, Freud quedó suspendido en una idealización del padre, de ese padre que dice *no* al goce del hijo y que es el fundamento inolvidable de la renuncia a las pulsiones, precio a pagar para ganar el amor.

Freud, que pretendía desacralizar el orden social, de hecho sacralizó la impotencia de gozar y, por eso mismo, mantuvo la ley como deseable. Esto es lo que anima hoy la nostalgia de los psicoanalistas y que los hace reaccionarios.

El psicoanálisis lacaniano, es decir, aquel que saca las consecuencias de la estructura del discurso analítico, plantea, por el contrario, que la impotencia es imaginaria y que lo real es lo imposible.

Lacan, si lo seguimos, lo demuestra haciendo surgir en la teoría de Freud una discordancia entre el mito de Edipo y el de *Tótem y tabú*. En el Edipo, el padre resulta un obstáculo respecto del goce, es preciso matarlo para acceder al goce de la madre; en tanto en *Tótem y tabú*, matarlo no resuelve nada, puesto que su prohibición se eterniza.

Esta contradicción, digámoslo, no es resuelta sino por la fórmula del complejo de castración, en posición tercera, entre el Edipo y *Tótem y tabú*, que no es un mito ni un fantasma y que indica que el asesinato del padre –que Freud busca, que inventa a través de Darwin tanto como a través de la Biblia, que necesita para completar el forzamiento concerniendo al Moisés– es estrictamente equivalente a la castración del falo.

Es decir, que asesinato y castración son los dos nombres de la misma operación. Y si Freud busca afiebradamente el asesinato, es porque tanto en lo que hace al padre como en cuanto al falo, es necesaria una simbolización que pase por una anulación. Dicho de otro modo, el tema del asesinato en Freud no es sino una denegación de la castración.

Todo esto lo dejamos detrás nuestro como si no fuera otra cosa que una fantasmagoría. El permiso de gozar no cambia nada en cuanto a la estructura del goce.

Una vez que el psicoanálisis ha dejado el lastre del padre y de su prohibición, se puede establecer que es el goce mismo el que comporta una abertura. Entonces: no hay necesidad de barrera.

Toda la construcción de Lacan va a demostrar que es, en cierto modo, si puedo decir así, de manera natural que el goce encuentra sus límites, que es traumática, que inaugura el *Zwang* de una repetición que no puede encontrar redención.

Lacan retoma la clínica del traumatismo de Freud y la transporta al campo del goce.

Es el goce mismo –ésta es la tesis que desarrolla en *El reverso del psicoanálisis*– el que hace agujero, el que comporta una parte excesiva que debe ser sustraída. Y el padre freudiano, como el Dios del monoteísmo, no es otra cosa que el revestimiento, la cobertura de esta entropía y, por consiguiente, de una diferenciación propia del goce que no necesita de un padre que prohíba para encontrar su funcionamiento, su régimen.

Ese agujero, se puede decir que en el último tramo de la enseñanza de Lacan va a desplazarse y lo reencontraremos como ausencia de relación sexual entre el hombre y la mujer, introduciendo por allí una estructura diferenciada del goce según los sexos, que en *El envés del psicoanálisis* queda tan sólo indicada.

A partir de ese momento, la genealogía freudiana de Dios se encuentra desplazada del padre a *La –barrada–* mujer.

Teníamos ya en Freud alguna indicación al respecto, una indicación fugitiva, según la cual antes del advenimiento de las divinidades paternas habían existido las divinidades maternas.

Pues bien, la genealogía lacaniana perfora la metáfora paterna, y en tanto Freud, estableciendo la genealogía de Dios, se detenía en el Nombre-del-Padre, Lacan perfora la metáfora hasta el deseo de la madre y el goce suplementario de *La –barrada–* mujer.

De allí se desprende la noción que encontramos en uno de los textos de los *Otros escritos*, el pequeño prefacio redactado para *El despertar de la primavera* de Wedekind: «...pudiera ser que el padre no sea sino uno de los nombres de la diosa materna, la Diosa Blanca, que sigue siendo Otra en su goce».

Algo dicho para indicar la vía de un psicoanálisis en la época del permiso para gozar, la época en que la prohibición ya no encabeza la cartelera, una época precisamente confrontada a un imposible que es la verdad de la prohibición, donde la abertura intrínseca al goce no se abriga ya detrás del padre.

Si el cristianismo recurrió al Dios de los filósofos, si fue preciso en un momento dado recurrir al Dios de Aristóteles por la vía de Santo Tomás, al Ser Supremo, a la Esfera Inmóvil, es porque –dice Lacan– ese Dios se rehusó a enfrentarse con los obstáculos estructurales del goce. Es porque los cristianos tuvieron horror de la Revelación –en la medida en que la verdadera revelación es que hay una abertura en el goce, que no hay armonía con el goce en el *parletre*– que se consagraron a la filosofía.

Asimismo, los psicoanalistas se horrorizaron de lo reflejado en la experiencia analítica de esta revelación, que el *parletre* hace salir de programa a la relación sexual. Es la razón por la cual, con el mismo Freud, se refugiaron en el seno del Padre.

Una vez superado el horror por la vía del matema, un campo se abre para el psicoanálisis, no para la esperanza, que no corresponde, pero sí para la pasión por lo nuevo. Pasión quiere decir que uno no puede más, que lo nuevo hay que sufrirlo, pero también que el psicoanálisis no está

condenado al ideal monocéntrico donde Freud lo mantuvo hasta el fin, procurando cerrar la puerta de su prisión.

Algo que implica decir, también, que los analistas de mañana –esperemos que los de hoy– no responderán a la norma de ninguna Iglesia, a ninguna voz canónica. No son los hijos del Padre. Cada uno está particularizado por la vía que le es propia sólo a él, que puede haberse abierto para *hacer allí* en la era pospaterna y que es, según una indicación de Lacan, la vía para su escapatoria.

#### Notas

(\*) Décimo novena sesión del curso «Un esfuerzo de poesía» correspondiente al 11 de junio de 2003. Esta clase fue gentilmente cedida por el autor, sin su corrección; el título de la misma ha sido establecido por *Análítica del Litoral*. Traducción de Nilda Prados.

(1) Rabouilleur/euse: término del dialecto pesquero, que designa a quien revuelve las aguas, las enturbia, para pescar con más facilidad, cerca de la orilla, peces y pequeños mariscos (N. de la T.).

(2) Sobre el particular recomendamos la lectura de *El emperador Juliano y su arte de escribir* de Alexandre Kojève, Grama, Buenos Aires, 2003 (nota de *Análítica del Litoral*).

(3) Tener en cuenta que en francés *interdit* tiene, además de una acepción usual de «prohibición», otra menos corriente aplicada sobre todo en el terreno religioso o bien en sentido figurado: «entredicho» (N. de la T.).

(4) Functor: se dice en matemáticas, en teoría de las categorías, del operador que hace corresponder a un objeto de una categoría un objeto de otra categoría (N. de la T.).

## El encuentro con el analista

Mirta Zbrun

### 1. Semblante y real

El enunciado lacaniano de que «el paciente desea encontrar la persona del analista en la sesión y que si el analista no corrige este efecto transferencial cae en una sugestión grosera», nos sirve de guía para trabajar la noción de sesión analítica. Tomando como bies de nuestro estudio el *dédoublement* (desdoblamiento) que, según Lacan, sufre en la transferencia la persona del analista, la idea central de este ensayo consiste en pensar que este «desdoblamiento» hace posible la emergencia de lo real en la experiencia analítica<sup>1</sup>.

Esta idea nos lleva a considerar que, si el analista en la sesión hace existir lo real, es porque al ubicarse allí como semblante se constituye en soporte de las fantasías del analizante. Esta posición se sostiene en la exclusión entre semblante y real y, al mismo tiempo, no podemos dejar de considerar que es allí justamente donde su libertad –la del analista– se aliena en el manejo de la transferencia. Este hecho no es menos interesante para pensar que lo real existe en la experiencia analítica en tanto existe este desdoblamiento, esta reduplicación. Entonces, ¿qué caminos recorrer para conceptualizar y actualizar el debate en torno a estas cuestiones que constituyen la esencia misma de la sesión analítica?

Comencemos por el Lacan de los años cincuenta, para quien, los analistas se colocaban en la situación analítica como no afectados por la problemática del analizante: las respuestas que ellos daban eran ingenuas o antifreudianas, no compatibles con el discurso analítico, y dejaban de lado las cuestiones fundamentales del análisis. Su desafío fue evaluar la situación de estratificación y congelamiento de la experiencia analítica, donde el analista no era colocado en cuestión. Por esto, la necesidad de volver a poner «al analista en el banquillo» desde donde estructurar la pregunta sobre la persona del analista y observar que el analista «(...) está tanto menos seguro de su acción cuanto que en ella está más interesado en su ser»<sup>2</sup>.

Destacaremos dos cosas importantes para el entendimiento de lo que se modifica en la experiencia analítica a partir de la enseñanza de Lacan en la década del cincuenta, teniendo en cuenta asimismo su escrito «La dirección de la cura y los principios de su poder». La primera cuestión dice, respecto del ser del analista, que en la sesión analítica no puede estar preocupado con su ser, con su identidad, para sentirse libre para



decidir sobre su acción de intervenir o interpretar. A tal punto que expone Lacan: «(...) yo decido sobre mi oráculo y lo articulo a mi capricho, único amo en mi barco después de Dios»<sup>3</sup>. La segunda cuestión se encuentra ligada al manejo de la transferencia donde la libertad del analista se encuentra alienada, enajenada, fundamentalmente por el desdoblamiento que allí sufre su persona. Aquí volvemos a nuestra idea central para considerar que, sin embargo, es allí, según la orientación de Lacan, donde debemos buscar el secreto del análisis.

Es en este punto de desdoblamiento de su persona donde se juega, para el analista, la única chance de actuar como tal, es decir, ubicarse allí por su carencia de ser más que por su ser. El valor de este enunciado es aún mayor si consideramos el momento en que fue pronunciado (1958) –auge de la «Psicología del Yo»– y los efectos de cambio que pretendía alcanzar, así como también lo nuevo que encerraba su enunciación. Ahora bien, ¿qué es el desdoblamiento de la persona del analista?

Siempre el analista es sorprendido y de esto se asombra cuando experimenta en la transferencia el efecto de una relación entre dos, donde se espera que esta relación sea como las otras relaciones entre dos. Resolver este problema diciendo que se trata de la contratransferencia implicaría ocultar la verdadera naturaleza de la transferencia, ya que no se podría pensar o crear las condiciones lógicas del análisis únicamente a partir de lo que el analizante hace soportar de sus fantasmas a la persona del analista tal como lo haría un jugador ideal que razonara –según Lacan– a partir de lo que, supone, son las intenciones de su adversario.

De este modo, la sesión analítica no implica una relación entre dos, ya que es precisamente este desdoblamiento de la persona del analista lo que hace existir un real más allá del semblante, más allá de su presencia.

Para los posfreudianos, los de la era de *la técnica*, la «situación» analítica –término utilizado por éstos para señalar la sesión analítica como una relación entre dos– era simple en tanto se bastardeaba el tratamiento en nombre del psicoanálisis y se dedicaban a una «re-educación» del paciente<sup>4</sup>. Lacan sostiene, en «La dirección de la cura...», que toda interpretación es recibida por el paciente como proveniente de la persona que, en la transferencia, él supone que el analista es. Pero el analista no puede aprovecharse de este error sobre su persona. Sí es posible que el analista haga existir lo real, cuando el paciente lo tome como soporte de sus fantasmas anclado en el eje transferencial del sujeto supuesto saber. Desde allí es de donde opera en el desdoblamiento de su persona, único lugar posible para que el analizante se encuentre con lo real como lo imposible de decir.

Analicemos la posición lacaniana de la década del sesenta que encontramos expuesta en la elaboración completa del grafo presentado por Lacan en el escrito «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», donde el deseo es fundado en la retroacción significativa y la sesión analítica es elevada a la categoría de una relación entre el sujeto del deseo y su demanda. Allí, el vector superior que se orienta del goce a la castración pone en juego el sujeto del deseo y su circuito pulsional. La relación de identificación al pequeño otro (a-a') del piso inferior del grafo es el de la relación yo-otro donde se produce la situación analítica postulada por la Psicología del Yo. La salida planteada por Lacan a este tipo de relación concierne al segundo nivel del grafo,

donde se inscribe que el deseo queda regulado por el fantasma. El grafo permite a Lacan situar la pulsión como tesoro de los significantes y su notación como (S^D) mantiene su estructura ligándola a la diacronía; concluye que «(...) la pulsión es lo que adviene de la demanda cuando el sujeto se desvanece en ella»<sup>5</sup>.

En este contexto, Lacan ubica la contratransferencia como resistencia del analista, y convoca a los analistas a pagar con su persona en cuanto que «(...) diga lo que diga, el analista presta su persona como soporte a los fenómenos singulares que el análisis ha descubierto en la transferencia».

Para esto hay tres dificultades: el analista tiene que pagar con palabras «(...) si la transmutación que ellas sufren por la operación analítica las eleva a la categoría de interpretación; (...) con su persona, en cuanto que, diga lo que diga, la presta como soporte a los fenómenos singulares que el análisis ha descubierto en la transferencia. (...) tiene que pagar con lo que hay de esencial en su juicio más íntimo, allí donde él se mezcla en una acción que va al corazón del ser»<sup>6</sup>. En este sentido, la transferencia negativa, la contratransferencia como resistencia del analista, y hasta la cuestión del ser del analista, están referidas al *deseo del analista*<sup>7</sup>.

El encuentro con el analista es así una *tyché*, el encuentro de un real donde un rasgo del analista viene al lugar de un significante cualquiera, aquel que inaugura la experiencia analítica y cuya significación será del orden del sin sentido –según la formulación lacaniana de la «Proposición sobre el psicoanalista de la escuela» de 1967–. Un encuentro siempre en desencuentro y, al mismo tiempo, un automatón, una repetición de lo mismo; es decir, la misma cita y la misma puesta en escena, colocan al analista en el deber de tener siempre que comparecer a la cita marcada y siempre pagar con su persona.

Las formalizaciones introducidas por Lacan en su enseñanza durante la década del setenta crearon un nuevo campo de teorizaciones conocido como «el último Lacan». Allí aparece la teoría de la pluralidad de los goces, el desplazamiento de la clínica del nombre del padre hacia la clínica del síntoma (no de los síntomas) originando nuevas perspectivas para la sesión analítica. Este Lacan introduce la cuestión de la sesión analítica con relación al lenguaje como aparato del goce, abriendo una problemática nueva para la dirección del tratamiento. La cuestión del goce –aludida pero no conceptualizada–, al final del escrito «La dirección de la cura»<sup>8</sup>, comienza a ser delineada en el Congreso reunido en Royaumont (19 al 23 de julio 1958) realizado sobre los auspicios de los Coloquios Filosóficos Internacionales, bajo el título de «La Dialéctica», y será de singular importancia para el entendimiento de las formulaciones lacanianas de los años posteriores, en tanto es allí que Lacan presenta su intervención titulada «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano» que encontramos en los *Escritos*.

Al citar a Paul Valéry: «Je suis à la place d'où vocifère que «l'univers est un défaut dans la pureté du Non-Etre»<sup>9</sup>, concluye : «Y esto no sin razón, pues de conservarse, ese lugar hace languidecer al Ser mismo. Se llama el Goce, y es aquello cuya falta haría vano el universo». Este goce cuya falta haría vano al Universo e inconsistente al Otro es sin duda de cada uno y, ordinariamente, nos está prohibido por la culpa del Otro,

pero, «(...) como el Otro no existe, no me queda más remedio que tomar la culpa sobre Yo [Je]»<sup>10</sup>.

## 2. Goce y real

Estudiar la sesión analítica hoy, en la orientación lacaniana, siendo fieles al retorno a Freud propuesto por Lacan y desarrollado por J.-A. Miller, presupone la vía de la lógica de la cura y el tratamiento del goce. La primera pregunta que nos podemos hacer es sobre lo que define la sesión analítica misma y cómo en ésta se comprueba la existencia de lo real. En la orientación lacaniana, desde el «partenaire-síntoma» enunciado por J. A. Miller, es posible considerar al analista, en la sesión analítica, como lo que hace insignia para el sujeto, insignia de lo real, puesto que es el analista el que hace existir lo real, y desde esta perspectiva se pueden actualizar hoy los impases de la sesión analítica<sup>11</sup>.

Lacan revolucionaba la sesión analítica a partir de la introducción del tiempo lógico y de la sesión corta como elemento esencial de la experiencia. Cuarenta años después de la instalación de este dispositivo esto ya no es más un problema. Habrá que examinar entonces qué es hoy problema y qué hay de nuevo en la sesión analítica.

Lo que surge es la cuestión de un nuevo análisis donde el lenguaje es abordado con los aparatos del goce y el deseo introducido en el análisis y en la vida del sujeto. Una nueva clínica donde el analista es llamado, desde el primer encuentro, a plantear una hipótesis sobre la posición subjetiva en el cuadro de las neurosis, psicosis y perversiones. A partir de su formación analítica, el analista debe poder enunciar el fantasma del analizante, y éste comenzar a recorrer los caminos de su síntoma<sup>12</sup>.

Entonces, ¿qué es una sesión analítica y cómo definirla, es decir, reducirla a su expresión más simple e inteligible universalmente? ¿En qué se distingue de una consulta médica o de una sesión terapéutica? La noción de sesión analítica puede ser delimitada por el ejercicio de la función de corte en el discurso en el que el analizante es escuchado, en tanto la experiencia analítica es el ejercicio de esa escucha, del corte como tal que establece la barrera entre significativo y significado. Porque es en este corte que el analista sorprende al sujeto de la sesión analítica. Allí el sujeto se encuentra anudado en la significación y alojado en el preconscious; de manera que llegamos a la paradoja de que el discurso en la sesión analítica solamente es válido porque tropieza y se interrumpe. De este modo, Lacan sostiene que la sesión analítica sólo se constituye como una ruptura en un falso discurso, en lo que el discurso «realiza» o hace existir como real al vaciarse como palabra. En ese momento lo que se realiza es un corte de la cadena significante, el único que verifica la estructura del sujeto como discontinuidad en lo real. «Si la lingüística promueve el significante al ver en él el determinante del significado, el análisis nos revela la verdad de esta relación al hacer de los huecos del sentido los determinantes de su discurso»<sup>13</sup>.

Decir que la sesión analítica se instituye como ruptura en un falso discurso significa decir que el discurso de la sesión analítica es otro que el de ciencia, la medicina o la religión. La sesión analítica solamente se constituye como tal si en ella se consigue capturar lo que del sujeto se realiza al vaciarse como palabra, lo que de él se realiza cuando cesa la palabra y que se llama real.

Que el analista permanezca en silencio para obtener esa realización del sujeto parece ser hoy regla de la sesión analítica. Para el analista de orientación lacaniana, silencio y corte son las reglas de una sesión para hacer posible la emergencia de lo real. La quiebra del falso discurso del analizante «realiza» el sujeto en las formaciones del inconsciente, allí donde hace *lapsus*, olvidos, trastornos de memoria. De esta manera, la cita entre un analista y un analizante es definida por la producción de esas rupturas del discurso donde se realiza el sujeto en su división. Para que cada sesión sea la construcción de los fantasmas del paciente y de su travesía, es necesario que exista un analista en su carencia de ser para sobrepasar la sugestión y la relación imaginaria con el semejante.

## 3. Clínica de lo real

A. es un joven de 26 años que al ser despedido de su empleo cae en depresión y en el alcoholismo. En su primera entrevista narra que su placer es investigar la vida amorosa de sus mujeres hasta perderlas. Cuando la analista enuncia: «Ud. tiene un fantasma de ser un detective», se abre para este sujeto el camino de sus síntomas y la posibilidad de la emergencia de lo real: el acceso a algo de su ser de goce.

A partir de allí es posible verificar tres momentos en la vida de A. relativos a su posición de goce en el fantasma. Un primer momento, a los 7 años, cuando anticipa la muerte del abuelo materno. Así lo recuerda en una sesión de su análisis: lo acostaron en una mesa, lo rodearon, él temblaba y decía que su abuelo moriría. La conclusión de los padres, según el paciente, fue la siguiente: «Se trata de un niño de buen corazón». Un segundo momento, a los 17 años, en que A. pierde a su primer amor y comienza a beber. Todavía para él «el mundo es más lindo cuando se bebe»; y en relación a las mujeres, no puede posicionarse como hombre (sólo como detective) porque, según el dictamen paterno, «solamente algunas, no todas, merecen ser respetadas», de modo que para saberlo «hay que investigarlas».

El tercer momento es cuando, a los 26 años, busca analizarse; ya ha tenido experiencias de carácter semi-religioso (fue declarado «medium») y ha conseguido ayudar a muchas personas, especialmente niños, pero su sentimiento de pérdida delante de los otros y el mundo, con los síntomas de depresión y alcoholismo, se repiten una vez más.

La vía del análisis pudo hacer que, mediante la emergencia de su ser de goce, «ser un niño de buen corazón», el paciente llegase a conclusiones tales como que su elección profesional era un síntoma (ser un investigador de números y cuentas), lo cual le permitió retomar su trabajo.

La experiencia analítica en la nueva propuesta lacaniana es el tratamiento de la pulsión según el vector superior del grafo de «Subversión del Sujeto...» que se orienta del goce a la castración, donde transcurre la sesión analítica y donde desaparece toda demanda restando el corte. Este corte es lo que distingue la pulsión de la función orgánica que la habita allí donde se constituye el artificio gramatical que Freud define como fuente, meta y objeto pulsional. Desde esta articulación pulsional, la sesión analítica debe ir a la propuesta final que nos es presentada en ese mismo gráfico en la duplicación de la fórmula inicial de la relación del significante con el significado que va de la pulsión al significante del Otro barrado, donde se producirá el efecto «no hay Otro del Otro», «el Otro no existe».

## La aplicación del psicoanálisis y la transferencia

María Cristina Giraldo\*

Allí es entonces donde J.-A. Miller introduce la temática de la experiencia de lo real en la cura analítica, el tratamiento de lo real del goce, efecto de retroacción en el encuentro con el significante de la falta del Otro, del sujeto del deseo donde toda cadena significativa cierra el círculo de su significación. De modo que el efecto de la enunciación inconsciente será el de un significante que señale la falta en el Otro, una falla en su función de ser el tesoro del significante. Así, el sujeto le pide a ese Otro que responda del valor del tesoro, que responda de su valor en la cadena inferior, pero con los significantes constituyentes de la cadena superior: que responda en términos de pulsión.

Podemos decir que es en el vector que va del goce a la castración donde se da la sesión analítica, más allá del plano de la identificación al analista como ideal y como meta de un fin de análisis. El lenguaje como aparato del goce está del lado del analizante, con sus rupturas y equívocos, y lo que hay del lado del analista es el axioma de que, «si el Otro no existe», cabe a cada uno tomar para sí lo que Freud, con el mito de Edipo y más allá de él, llamó *complejo de castración*.

Punto éste central del retorno a Freud propuesto por Lacan, donde se ubica el resorte de la «subversión del sujeto». De esta manera, podemos decir que la sesión analítica se define por la subversión del sujeto que en ella opera cada vez, sin la que no hay proceso de cura. Las condiciones para que esta subversión se realice cada vez son las mismas de una sesión analítica. Se puede entonces conceptualizar así la realización de una sesión analítica: que exista un analista en el lugar de agente como objeto *petit a* desde donde opere la subversión del sujeto; que se produzcan los efectos de realización del inconsciente; que pueda colocarse a prueba la demanda del sujeto traducida en términos de articulación pulsional, es decir, matematizar la pulsión. Si el Goce es aquello que de no existir haría vano el universo, es en la sesión analítica donde se hace presente como aquel Goce que deberá ser puesto en significantes.

### Notas

- (1) Lacan, Jacques, «La Dirección de la Cura y los Principios de su Poder», Escritos I, Siglo XXI, México, 1975, pp. 571 y 568.
- (2) Ídem, ibídem, p. 567.
- (3) Ídem, ibídem, pp. 567-568.
- (4) Ídem, ibídem, p. 565.
- (5) Ídem, «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», Escritos, Siglo XXI, México, 1975, pp. 796-797.
- (6) Ídem, «La Dirección de la Cura...», cit., p. 567.
- (7) Ídem, ibídem, pp. 621-622.
- (8) Ídem, ibídem, p. 565.
- (9) «Soy en el lugar desde donde se vocifera que <el universo es un defecto en la pureza del No-Ser>».
- (10) Lacan, Jacques, «Subversión del sujeto...», cit., p. 800.
- (11) Miller, Jacques-Alain, Los signos del goce, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- (12) Ídem, ibídem, «Le partenaire syntome», curso inédito, 1997-1998.
- (13) Lacan, Jacques, «Subversión del sujeto...», cit., p. 780.

El primer significante del título nos introduce a la relación moebiana entre el psicoanálisis puro y el psicoanálisis aplicado. Apelo a una figura de J.-A. Miller con la cual introduce una modalización lógica, mediante una construcción en la que dispone los elementos de varias proposiciones para efectuar una torsión entre el psicoanálisis puro y el aplicado y, con base en dos valores –falso y verdadero–, muestra las relaciones de oposición, las articulaciones y los contrastes entre ambos: «El psicoanálisis aplicado no es el falso; el puro no es el verdadero; pero es falso no hacer diferencia entre el psicoanálisis puro y el psicoanálisis aplicado; y de nuevo: es falso identificar el psicoanálisis puro a la práctica de consultorio con diván y el psicoanálisis aplicado a la práctica institucional»<sup>1</sup>. En el nivel apofántico está el calificativo de falso y verdadero, pero al incluir otros significantes, la práctica en el consultorio y la práctica institucional, modifica ese nivel al implicar la formación con el pase en el horizonte, es decir, el análisis que, en su forma pura, produce un analista y las distintas perspectivas de la aplicación del psicoanálisis en la práctica. Con esos trazos, a la vez que nos entrega un anudamiento entre la formación y la práctica, así como entre el psicoanálisis puro y el psicoanálisis aplicado, marca las líneas que delimitan un campo epistemológico abierto a lo posible y a lo contingente.

Para poder tamizar un campo de trabajo, primero hay que desplegar sus alcances y trazar sus bordes. Aunque hacemos una sinonimia entre aplicación del psicoanálisis y psicoanálisis aplicado, se puede anotar una diferencia de matices y de relaciones entre ambas expresiones. Aplicación del psicoanálisis pone el acento en un sustantivo que remite al uso y es más amplia, en tanto pone en primer plano sus campos de aplicación, se refiere a los usos del psicoanálisis e incluye ese más allá de la práctica clínica, sólo posible a condición de orientarse por ella.

La expresión psicoanálisis aplicado, en cambio, privilegia el primer significante y lo adjetiva, remite a lo que Lacan situó al retomar los fundamentos de la práctica e ir en contracorriente del privilegio del sentido hacia la clínica del S1: «(...) el psicoanálisis sólo se aplica, en sentido propio, como tratamiento y, por lo tanto, a un sujeto que habla y oye. Fuera de este caso, sólo se puede tratar de método psicoanalítico, ese método que precede al desciframiento de los significantes sin consideraciones por ninguna presupuesta forma de existencia del significado»<sup>2</sup>. Este fuera de sentido se orienta hacia lo real del síntoma, por eso le viene



bien la expresión «usos o aplicaciones del psicoanálisis», en tanto remite al saber hacer como forma de relación con lo real en los distintos campos de la práctica. La construcción de esa experiencia de lo real como condición del acto analítico y de la acción lacaniana tiene entre los analistas de la AMP expresiones que no sólo son afortunadas, sino que son parte de la política del psicoanálisis.

Podemos anotar la de Eric Laurent con relación al psicoanálisis aplicado: «La adaptación de la cura al caso»<sup>3</sup> o la Graciela Brodsky, que entra en la dimensión más amplia de las aplicaciones del psicoanálisis: «(...) a medida que el Otro cambia, los principios también cambian, o cambia el énfasis que se pone en ellos (...) nuestros principios son abiertos, incompletos, inconsistentes, porque surgen de una práctica hecha a la medida de un real que también lo es»<sup>4</sup>.

Si en otro momento fue necesario aislar los rasgos esenciales que diferencian al psicoanálisis aplicado a la terapéutica de la psicoterapia, en la actualidad los interrogantes sobre el tema se dirigen a lo que Graciela Brodsky ubicó en Caracas<sup>5</sup> como la dimensión del encuentro con el Otro social que saca al analista de la soledad de su práctica. Resituar el psicoanálisis en el campo social implica reinventar, con el deseo del analista como operador, los anudamientos posibles a tres redondeles –la formación que es del orden del psicoanálisis puro, los principios de la práctica que hacen a la orientación y las condiciones actuales de aplicación del psicoanálisis–. De las nuevas formas de anudamiento con las que se da respuesta a las nuevas exigencias del Otro social y a la nueva clínica depende que el analista de la orientación lacaniana afine su formación y que las Escuelas de la AMP y los Institutos del Campo Freudiano encuentren estrategias para que la acción lacaniana responda desde el Uno de la orientación hacia lo real, a los nuevos ropajes del malestar en la cultura, con los que se traviste la inexistencia de la relación sexual: el silenciamiento del síntoma, el borramiento de la diferencia, el pedestal de las identificaciones ideales, la falacia científica que promete la curación globalizada del goce y el control del Estado sobre la salud mental y la práctica clínica con la que pone una máscara a la intención de forcluir la particularidad de los sujetos y un remiendo a la ruptura del tejido social.

Si, como afirma Eric Laurent «(...) la civilización no se curará del psicoanálisis por más que quiera»<sup>6</sup>, nos corresponde a los analistas apostarle a la formación y a las consecuencias de la práctica de forma tal, que podamos hacernos a un lugar que preserve las condiciones de su aplicación y reconozca sus límites, a partir de la imprevisibilidad como principio ético que incluye la contingencia y excluye el *a priori* del estándar. La pervivencia de la transferencia al psicoanálisis en la civilización depende, entonces, del saber ser síntoma de la cultura y es, a la vez, condición de su existencia terapéutica.

Graciela Brodsky nos invitó en Caracas a explorar la relación entre los principios de la práctica y las condiciones cambiantes de su aplicación. Dos preguntas hicieron de faro: si las condiciones de aplicación del psicoanálisis varían, ¿a qué llamamos psicoanálisis?, ¿a qué principios fundamentales no podríamos renunciar sin degradarlo?<sup>7</sup> Esta coordenada política pone el acento en los efectos terapéuticos del psicoanálisis aplicado y en la evaluación de sus resultados. Podemos, desde la perspectiva de la transferencia como pregunta, enunciar algunos campos de

aplicación. Retomo para ello interrogantes desde el bien-decir de los analistas de la AMP que problematizan la práctica, incluyen lo enigmático y horadan un agujero que ordena y que invita a avanzar en el horror de saber:

1.- La aplicación del psicoanálisis a la terapéutica y la transferencia al psicoanálisis: apelo a Eric Laurent y a Graciela Brodsky para señalar el clima que tiene el problema. ¿Qué respuesta conviene desde la teoría, la práctica y la acción lacaniana en las Escuelas, los Institutos y los Centros de atención a pacientes, a los avatares de la nueva clínica y al control del Estado sobre la práctica, que permita que la demanda encuentre al analista, si estamos frente a síntomas sin SSS, sin transferencia, a síntomas que no piden hablar, que no se dirigen al Otro, que son solidarios con la época del Otro que no existe<sup>8</sup> y a un Estado con exigencias legales que amenazan los fundamentos de la formación y de la práctica analítica? Eric Laurent nos da una vía de solución: «(...) pasar de la posición del analista como especialista de la des-identificación a la del analista ciudadano (...) hay que formarse suficientemente para dirigirse al sujeto de manera inolvidable»<sup>9</sup>. Por su parte, Graciela Brodsky aportó otra respuesta en Caracas: «La última mutación del psicoanálisis está por venir y dependerá de la docilidad de los analistas para dejarse llevar por esta nueva clínica, no para reconducirla, sino para ser dócil a algo nuevo»<sup>10</sup>; mientras que J.-A. Miller lidera en Francia un movimiento, la guerra de los palotinos, para defender al psicoanálisis del totalitarismo administrativo en las políticas de salud mental.

De que sepamos sorprender el real en juego en la época del control del Estado que busca el estándar, la curva de Gauss y la medicina basada en la evidencia, depende que podamos salir del espanto ante lo que amenaza la pervivencia del psicoanálisis, con una acción que fortalezca la transferencia al psicoanálisis y que apunte a construir una experiencia de lo real que tenga consecuencias en la práctica privada e institucional, así como en el campo social. Los analistas de la orientación lacaniana estamos convocados a inventar una forma del lazo social que atraviese, como una fuerza viva, las ciudades invisibles y las transforme, por transferencia al psicoanálisis, en ciudades analíticas<sup>11</sup>. Hacerle el lugar que le corresponde a la orientación lacaniana, marcar con ella la historia de una ciudad, sin duda depende de qué transferencia al psicoanálisis hay en cada analista, de sus momentos dialécticos en la trayectoria de una formación y de cómo ella es o no destino, ineludible, irremediable y desesperanzado. El deseo del analista como operador de la causa analítica, en lo que hace al psicoanálisis puro, sostiene el deseo hacia un fin de análisis y en una formación interminable; en el orden del psicoanálisis aplicado, va en contravía del analista como sujeto en su práctica, de la sugestión, de la identificación y del ideal, a la vez que orienta el lugar en la transferencia y la posición del semblante de objeto del analista en la dirección de la cura. En el IV Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, en la mesa sobre la transferencia, Adriana Rubistein dio la siguiente coordenada: «El deseo del analista toma como punto de partida la singularidad de las soluciones subjetivas con las que cada sujeto ha respondido al encuentro con lo real del goce, ello dará la medida posible de la eficacia del análisis»<sup>12</sup>.

2.- La transferencia a la Escuela y la proyección del psicoanálisis en

el campo social: la transferencia a la Escuela es el operador en la tensión entre el deseo de Escuela y el goce en el funcionamiento grupal, que hace parte de cualquier institución. Si el discurso analítico sostiene la formación y el discurso del amo regula la administración ¿qué forma de relación entre ambos conviene tanto en la Escuela como a la práctica institucional y a la relación con el Estado? Dejémoslo orientar por Eric Laurent: «Encontrar a un analista no consiste en encontrar a un burócrata del dispositivo. En la institución parte del problema es saber hacer con las reglas, sin orientarse por ellas (...) el psicoanálisis se opone a la conformidad con la regla. El analista agujero, el analista vacío participa con su decir silencioso que implica tomar partido de una manera activa, silenciar la dinámica de grupo que rodea a cualquier organización social»<sup>13</sup>.

No retroceder ante el funcionamiento grupal, no ser devorado por las pasiones imaginarias que son su alimento y cuyas modalidades son el estándar, hacen parte de las condiciones para la existencia del psicoanálisis y de la transferencia a la Escuela; ella tendrá que buscar los semblantes y la acción lacaniana que convengan a la contemporaneidad. No obstante, hacerle un lugar al psicoanálisis en el campo social depende de la relación de los miembros a la Escuela y, sobre todo, de su transferencia al psicoanálisis.

El IV Congreso permitió rectificar el término médico de «indicaciones y contraindicaciones del psicoanálisis» –que subtitula nuestras III Jornadas– por el de «condiciones y límites» que, a diferencia de la medicina, no parte de un saber *a priori* sino que se apoya en los efectos terapéuticos a posteriori.

En lo que hace a las aplicaciones del psicoanálisis en la dimensión de la transferencia al psicoanálisis y a la Escuela, dicha tensión se mueve entre la erótica que mueve el deseo del analista, que no deja que éste opere como sujeto en los distintos campos de su práctica, y la obscenidad imaginaria que mueve el funcionamiento grupal; entre la transferencia en el orden de la separación que hace a la Escuela y al analista ciudadano y la transferencia en el orden de la alienación, que es sostén de la dinámica de grupo y del burócrata del dispositivo analítico<sup>14</sup>.

#### Notas

(\*) Psicoanalista. Miembro de la AMP y de la NEL-Medellín.

(1) Miller, Jacques-Alain, «Apuesta». Alocución de cierre de las Jornadas de la ECF, 22 de octubre de 2000.

(2) Lacan, Jacques, «Juventud de Guide o la letra y el deseo», Escritos II, Siglo XXI, México, 1985, p. 719.

(3) Laurent, Eric, Las ciudades analíticas, Tres Haches, Buenos Aires, 2004, p. 27.

(4) Discurso de la delegada general de la AMP a la Asamblea en el IV Congreso de la AMP «La práctica lacaniana: sin standard, pero no sin principios», Comandatuba-Brasil, agosto de 2004.

(5) La práctica lacaniana. I Seminario internacional de la NEL, Caracas, mayo 28 y 29 de 2004. Citas textuales derivadas de anotaciones.

(6) Laurent, Eric, ob. cit, p.35.

(7) Anotaciones del Seminario «La práctica lacaniana...». Cita textual derivada de anotaciones.

(8) Ídem.

(9) Laurent, Eric, Psicoanálisis y salud mental, Tres Haches, Buenos Aires, 2000, pp. 30 y 114.

(10) «Las mutaciones del psicoanálisis». Conferencia pública. I Seminario Internacional de la NEL, Caracas, mayo 27 de 2004. Citas textuales derivadas de anotaciones.

(11) Retomo el título de Calvino, Ítalo, Las ciudades invisibles, Minotauro, Barcelona, 1972, y el de Laurent, Eric, Las ciudades analíticas. La experiencia de lo real corresponde a J.-A. Miller.

(12) Adriana Rubistein (EOL), «El deseo del analista: Saber hacer con lo que hay». Conversación II. Clínica lacaniana: transferencia y posición del analista. IV Congreso de la AMP, Brasil, agosto de 2004.

(13) Ídem.

(14) Expresiones de Eric Laurent ya referenciadas.

## Algunas puntualizaciones sobre el testimonio en la práctica del psicoanálisis

Verónica E. Carbone\*

*Naturalmente, no fue así, ya te habrás dado cuenta. Pero tú escríbelo como si fuera verdad, porque para Tristano fue verdad de verdad y lo importante es lo que él se imaginó durante toda su vida...*

A. Tabucchi, *Tristano muere*

Es interesante, para poder pensar al testimonio en su práctica institucional –dentro del psicoanálisis– penetrar su lógica interna. Sin dejar de tener en cuenta que su uso constituye un recurso analógico que el psicoanálisis extrae de otras disciplinas, a saber: la historia, el derecho procesal, la literatura, los relatos bíblicos, la filosofía, la medicina, la religión, la economía, la mitología, el teatro, etc. Puestos a profundizar, tenemos que aceptar que el testimonio es patrimonio de la humanidad, recurso del cual el ser humano se sirvió, desde tiempos remotos, para acceder a la cultura en sus múltiples facetas.

El testimonio es una prueba histórica, surge antes de la confesión, y más aún de la confesión religiosa. Es «histórica» no sólo por la antigüedad de su uso, sino porque reconstruye actos pasados. No puede darse testimonio de algo no ocurrido. Es un instrumento que asevera una verdad, la justifica y permite la comprobación de esa verdad que, a partir de ahí, se verifica, está garantizada y se diferencia de la mera creencia.

Es un acto humano producto del uso de la palabra, dirigido a representar un acto que no está presente pero que ha tenido «función». El testimonio no es identificado con el hecho a probar, el acto originario está perdido en sí, pero es el testimonio lo que permite a los otros acceder a la estructura de su acaecimiento. La ley primordial, sería –como explicaba Raúl Sciarretta– también un testimonio. Así, cuando Moisés bajó del monte cargando las tablas de la ley que Dios mismo le había dictado, encontró a su pueblo adorando al becerro de oro. En un acceso de furia, Moisés destrozó las tablas. Arribada luego una transacción con su gente, Moisés redactó nuevamente las tablas. Pero, éstas no serían ya el acto originario, sino el testimonio de Moisés sobre la palabra de Dios.

El testimonio, en sí mismo, por la intencionalidad de producir un efecto, puede ser considerado más un acto que un hecho. Para ello, debe definirse el elemento funcional de la representación y re-construirla. Así, la representación es un recurso técnico de delegación de actos, en virtud del cual se deriva al acto originario los efectos de los hechos representativos. Un semblante no contiene la cosa en sí, sino que tiene la función de representarla.

No es necesario el testimonio perfecto pues sería imposible; se trata de una «perfección relativa», o sea, habrá errores que no dañan su estructura. La prueba testimonial tiene límites que se evalúan a partir del juicio del que testimonia y de los que escuchan, «camino que lo liga a la comunidad de la conversión pública»<sup>1</sup>.

Esa prueba testimonial se deduce lógica y espontáneamente del uso del lenguaje. Para que el testimonio sea veraz no es imprescindible que el testigo conozca o haya vivido los hechos, sino que dé razón de ello en sus dichos. El testimonio se construye, no importa que sea rígidamente exacto o «verdadero». Se podría decir que posee una base frágil, pero es la crítica clínica (en el caso del psicoanálisis), epistémica, y política la que, en relación a su construcción lógica, lo hace sólido y apto para la transmisión del acto ya perdido. El testimonio se estructura en base a una certeza que no es delirante, sino ficción que se dirige al sitio de la forclusión estructural del lenguaje.

La confesión, por su lado, también es una prueba, habría que hacer una diferencia: la confesión está más del lado de la religión, de un acto prohibido que debe ser sancionado con castigo, penitencia. Está emparentada con el arrepentimiento de una culpa y la búsqueda de la indulgencia. Tal es el deo inquisitorial que transporta que, incluso, el Derecho Penal no la acepta como única prueba de culpa (la Inquisición legalizaba la confesión obtenida bajo tortura y buscaba el suplicio público del acusado, cuyo arrepentimiento no lo salvaba de la hoguera).

El testimonio, en cambio, es hereje. No busca el reconocimiento ni la sanción, su objetivo es dar cuenta de un imposible perdido pero que, en su oportunidad, funcionó. La confesión tiene la característica de ser «contra sí mismo». En el testimonio no se trata de ir en contra, sino de transmitir una estructura como una contribución original a los debates actuales.

Dentro del psicoanálisis tiene una diferencia: se valora caso por caso, en función de la experiencia de la que da cuenta, y no autoriza una clasificación general. Tampoco habilita el ejercicio de un estamento institucional ni otorga certificado de salud mental: es el relato, como resultado lógico, del sendero recorrido dentro del propio análisis, que los practicantes del psicoanálisis deben realizar frente a sus pares y a la comunidad para dar testimonio explícito, con fundamento puesto en práctica.

El testimonio se vuelve necesario, aunque su resultado es contingente; se puede llegar a testimoniar solamente a partir de la decisión del practicante. No es una opinión ni una valoración del acto, sino que da crédito respecto de su materialidad. Está en relación con las consecuencias que produjo el acto originario. La opinión, confesión o valoración, por otra parte, no tienen el mismo estatuto.

El testimonio tiene que poseer una estructura lógica, no basarse en los sentimientos aunque los incluya. No depende de la exactitud, de la verdad absoluta, ni se exigen «elementos probatorios relevantes», pero lo dicho en él tiene que ser la prueba.

Ahora bien, el que escucha tiene que estar dispuesto a recoger y tomar esa prueba en relación con la singularidad del sujeto que la transmite. Su escucha debe estar impulsada por la voluntad de desentrañar el contenido del testimonio y está obligado a dar, también, razón de su evaluación evitando, prudente y meticulosamente, todo ejercicio de poder.

En psicoanálisis tenemos un problema. El contenido del testimonio



no es «universalizable», sino que transporta una singularidad, refleja la experiencia personal del testimoniante. De ese modo, la pretensión no es científica pero sí probatoria. Y dicha prueba tiende a recoger un dato útil para el psicoanálisis y para la estructura institucional de transmisión del saber. Una forma de contabilizar un saldo, sin ser estadística, de saber la manera de analizar en la orientación lacaniana.

Ya que no hay *performace* del practicante, se torna preciso inventar un método que permita salir del encierro que produce el sintagma «no se sabe qué es un analista». Y así, rescatar la práctica del consultorio de la ausencia de pruebas. «No se sabe qué es un analista», es cierto, pero los que practicamos el psicoanálisis nos juntamos en una Escuela; digo esto pues el tema del testimonio es un tema de Escuela, no sólo ya por y en el dispositivo del pase, sino porque de ello se deduce la «salud» de la institución (más allá de la misma, lo que se pone en juego es el psicoanálisis como herramienta singular de abordaje al sufrimiento), implica el lazo entre los practicantes, la política hacia la comunidad y entre los colegas.

No es suficiente el *affectio societatis* para hacer perdurar el discurso analítico, y sí diferenciar una posición cínica, escéptica, las pequeñas diferencias, búsqueda de un real que reniega de su estructura, cuando se trata de provocar un saber en relación a lo imposible, lo real de la experiencia, como decía Lacan.

Diferenciar esto será lo que permita la construcción de una ficción – que pasa a tener un uso distinto– al modo de verdad, de la cual el analizante extrajo un saber. La ficción misma no será ya creíble para ese sujeto, pero fue una versión que funcionó enmarcando su vida hasta el momento de la subjetivación de ese saber. El psicoanálisis, como instrumento de uso, provocó que la contingencia desarmara ese mito y adviniera luego en un «saber hacer allí con eso» diferente.

Esto ¿para qué sirve?, ¿por qué sería importante para nuestra práctica?, ¿cómo y qué transmitir? Son preguntas que podríamos hacernos, ya que hoy lo que se busca es «eficacia». Estamos invadidos por confesiones llamadas testimonios (*reality shows*) que dan cuenta de un imaginario prolífico y a su vez buscado como respuesta creíble al malestar del Otro que no existe. La ética del bien decir y la lógica espera de nosotros otra cosa que lo diferencie.

## 2. Un testimonio de la práctica

El análisis personal implica una relación, en cuanto al saber, diferente del saber previo a su experiencia. Es decir, el análisis localiza al deseo con relación al objeto de otra manera. Ya no se tratará de «querer abrirle los ojos al otro», en este caso, para que se encuentre con su verdad. Posición porfiada e intransigentemente neurótica, que mantiene la resolución con necesidad, pertinacia, sin dejarse vencer por los obstáculos que produce la estructura misma de la verdad «no-toda» insistiendo en hacerla «toda verdad». Equivocación del deseo que logra modificarse a partir de un saber que adviene en la tensión que producen el análisis, la práctica, y el control.

Por ejemplo: ¿qué distancia podría haber entre el deseo pertinaz de una niña que a los ocho años demandó insistentemente un análisis, y el de esa misma chica, convertida –luego de años– en «militante» del psicoanálisis, y el deseo decidido como efecto de un recorrido clínico?

Decidido significa audaz, valiente, terquedad; parecían cualidades y lo son, pero cuando estaban al servicio de la neurosis tenían el defecto de una obstinación que buscaba reconocimiento, y en ello era terminante.

## 3. Una prueba de la formación del analista

Voy a hacer una descripción ilustrativa de la dificultad que existe entre el saber y su puesta en práctica.

Un sujeto consulta porque está decidido a hacer cambios en su vida, rompiendo con muchas cosas. Llega a las entrevistas con decisiones que echan por tierra 25 años de pareja, 20 años de matrimonio, 10 años en un lugar de trabajo. Ante estas situaciones, en las que el paciente hace del «terapeuta» un testigo pasivo, sin precisar el lugar para intervenir (más que «freudianamente»), procurando frenar sus decisiones, el analista trata de suscitar un interrogante en el paciente: «¿eso querrá decir algo más, otra cosa?». Como practicante del psicoanálisis, se abre una dimensión nueva, fundante de la ironía, el espacio del no saber.

Ahora, veamos: ¿de qué manera la valentía en ese sujeto, su audacia o decisión militaban más del lado de la angustia, del *acting-out*, que no eran, en rigor, el «deseo decidido»?

Entonces, va saliendo la confusión a la luz. Tomo al *acting-out* como aquello que demanda una respuesta a lo imposible, respuesta «imposible» de ser encontrada por la interpretación. Tal dramatización, sin embargo, no contradictoria al saber, contiene irónicamente una paradoja y una parodia de sí. Es la vía para saber y es, a la vez, el rechazo del sujeto hacia ese saber imposible.

En el contexto de un control, el supervisor acuerda con el punto del no saber como imposible y no como saber no sabido. Es decir, es distinto el saber no sabido del saber como imposible. Hay un límite en el psicoanálisis y en el analista cuyo saber teórico puede llegar a ser sólo erudición mientras no sea subjetivado.

El analista ignoraba si ese sujeto iba a estar dispuesto a saber sobre su posición en la vida. Se enfrentaban así el límite del practicante y el del mismo psicoanálisis, lo que se dice «su tachadura».

Con la posibilidad del analista de soportar el no saber (aun poniéndose en marcha el SsS como condición paradójica) es que se podrá operar, surgiendo como necesario un síntoma como «resultado».

Se da, entonces, un viraje en la cura, ya que al ubicar el no saber, al diferenciar el deseo del goce que conlleva el síntoma, desde la posición de ignorancia del analista surge la pregunta que le permitirá al paciente comenzar a hablar sobre la pelea con su padre. Enviado en la tendencia de la indecisión indefinida, el padre del paciente era acusado por éste de cobarde, ya que –se decía– no podía decidir nada que importara. Esta situación era tan rechazada por él que, asumiendo una actitud inversa, desembocaba en una situación equivalente.

El efecto de formación es un encuentro con lo real que ex-siste. Como está dicho, se trata de una diferencia entre lo imposible de saber y lo no sabido. Se ignora cuándo y dónde se va a producir el encuentro; adviene en ese momento una sorpresa y, en este caso, un alivio con relación a la práctica del analista. Pudo soportarse el no saber.

A partir de dicha subjetivación cambia la clínica, se orientará hacia lo real del síntoma y el goce que alberga la ficción del sujeto.



El sentido se separa de lo real. El practicante descubrirá que la militancia en «querer abrir los ojos a una verdad» (supuesta toda) escondía el goce que ella albergaba para seguir sosteniendo la ignorancia «no docta» disfrazada de amor al saber.

Una contingencia hizo replantear la dirección de la cura y separar lo que es un «deseo decidido» del «deseo del analista», tope que puede señalarse como: «el psicoanálisis no lo puede todo». La mutación es necesaria y revela el punto de tensión entre el didáctico, el control y la práctica, vertientes clínica-epistémica y política.

## 7. Conclusión

Debemos estar advertidos: practicamos el psicoanálisis antes de finalizar la cura. Saber que el «saber» del que se trata en una cura es otro del que se supone. Habrá un saber imposible y, sobre eso, tendremos la responsabilidad de dar testimonio en tanto practicantes. Ello, para que el discurso se multiplique sin colectivizarse.

El practicante tiene que dar pruebas, testimoniar lo que hace en la soledad de su práctica para no hacer de la soledad su *partenaire*.

Así como el AE es ser analizante de su experiencia, e interpreta a la Escuela, el practicante debe volverse «testigo» de su práctica y volcarla a la institución para que se saquen conclusiones. Verificar cómo incide la práctica en aquel que ocupa el lugar del semblante para que no se convierta en suficiencia. Dar cuenta de lo que sobreviene en el discurso, de aquello que lo modifica y lo vuelve digno de memoria.

«La formación verdadera consiste siempre en ignorar lo que se sabe», había dicho Miller, rescatando a Lacan. Y habría que agregar: «comprometiéndonos a dar testimonio de ello».

Si es cierto que nuestra clínica es «lo real en tanto imposible de soportar», ¿sabremos los analistas dar cuenta de esto y también escuchar sin categorías personales al otro, sino apostando al deseo de que el testimonio tenga un lugar en la comunidad?

No basta la excelencia en el funcionamiento si éste es individual, resulta imprescindible construir y alimentar el lazo, la relación entre los que compartimos una causa común, y ésta es la del psicoanálisis de la orientación lacaniana, en la que deberíamos incluirnos como uno más entre otros.

### Notas

(\*) Miembro de la AMP y EOL

(1) Laurent, Eric, «Del lenguaje público al lenguaje privado, topología del pasaje», en *Pase y Transmisión*, COL, EOL-Grama, Buenos Aires, 2004, p. 61.

### Bibliografía

Sciarreta, Raúl. Curso oral, año 1989.

Bentham, Jeremías. *Tratado de las Pruebas Judiciales*.

Molinario, *Los Delitos*.

Dr. Soler, S. *Derecho Penal Argentino*.

Dr. Caffarena Nores. «La Prueba en el Proceso Penal», *Revista de la Asociación de Magistrados y Funcionarios de la Justicia Nacional*.

R. Oderigo. *Derecho Procesal Penal*.

Testimonio de AE, de la AMP.

## ¿Dónde encontrar al clínico?<sup>1</sup>

Fabián Schejtman

### Introducción

Si en el nivel de la clínica psicoanalítica se trata no del acto del analista sino de las razones que lo fundan, es un hecho que el psicoanalista en función, aquel que se hace agente del discurso analítico, tiene vedado el acceso a este campo, por lo menos mientras se encuentra tomado por su acto.

En efecto, ya desde Freud, su posición se define acabadamente por un «(...) no especular ni cavilar mientras analiza, y en someter el material adquirido al trabajo sintético del pensar sólo después de concluido el análisis»<sup>2</sup>.

Para el analista en función se trata, así, de un decidido «no pienso» que, ya en la perspectiva de Lacan, le posibilita venir al lugar de objeto en el discurso al que sirve y no eludir la cita del acto. Pero, está claro, el abordaje clínico supone indudablemente una salida respecto de este decidido «no pensar», si es que de dar razones se trata. La pregunta se formula, entonces, a partir de esta incompatibilidad: ¿dónde encontrar al clínico?

### El analizante-clínico

Una primera vía de acceso a la cuestión se abre ante nosotros a partir de las formulaciones que, en relación con la clínica, nos entrega Lacan en 1977 en la «Apertura de la sección clínica»<sup>3</sup>.

Así, cuando se interroga: «¿Qué es la clínica psicoanalítica?», afirma sin rodeos: «No es algo complicado, la clínica tiene una base: es lo que se dice en un psicoanálisis».

Y bien, podría creerse que se trata del decir del analista. Pero no, basta continuar leyendo para notar que lo que Lacan llama aquí la base de la clínica surge de boca del analizante: «En principio, uno se propone decir cualquier cosa, no importa qué, pero sí importa desde dónde: desde lo que por esta noche llamaré el di-ván (*dire-vent*) analítico».

Entonces, es en ese «decir-viento», que sopla desde la posición analizante, que Lacan halla la base de la clínica psicoanalítica. Y aún más, ya que asevera enseguida: «Hay que *clínica*. Es decir, acostarse. La clínica está siempre ligada a la cama: se va a ver a alguien acostado». El clínico, el que *clínica*, lo hace en posición decúbito dorsal. El clínico, en esta perspectiva, es el analizante.

Ahora bien, ya cuatro años antes, en la «Introducción alemana a un primer volumen de los Escritos»<sup>4</sup>, Lacan señalaba que, si el discurso psicoanalítico le aporta alguna luz a la clínica que lo antecede eso «es seguro pero no cierto», y que, si se trata en la clínica de la transmisión, con la seguridad no alcanza: «Tenemos necesidad de la certeza porque sólo ella puede transmitirse, pues se demuestra».

¿Y qué discurso permite aquí acercarse a la certeza y, por lo tanto, a la transmisión? Es sorprendente, Lacan en este texto lo carga en la cuenta del discurso histérico: «Que los tipos clínicos responden a la estructura, es algo que puede escribirse ya, aunque no sin vacilación. Sólo es cierto y transmisible del discurso histérico. Es incluso en eso que en él se manifiesta un real próximo al discurso científico».

De este modo, si en el Seminario XVII<sup>5</sup> ya se había propuesto que lo que instituye el analista como experiencia analítica es la histerización del discurso –lo que constituye el discurso del psicoanalizante–; y podemos sostener de una manera aún más firme ahora que el clínico es el analizante: la clínica como exigencia de certidumbre se trasmite, y entonces se construye, desde su posición.

### El pasante-clínico

Llegados a este punto, no podría soslayarse una objeción: ¿Qué clínica cabe esperar que entregue este analizante-clínico que no sea la que se engendra por la libre asociación, por no decir por su neurosis?

Consideremos en primer lugar lo que sigue: que se encuentre al clínico en el psicoanalizante no torna necesaria la inversa, es decir, que se halle en cualquier posición analizante la del clínico.

Lo que nos lleva a una cuestión de más peso todavía –y que matiza seguramente lo que planteamos hasta aquí–: tal vez el clínico se descubre de un modo efectivo en el analizante sólo al término de su trabajo de libre asociación, punto que, es preciso agregar, no es aún la conclusión de la cura o, como lo señala Lacan en «Observación sobre el informe de Daniel Lagache»<sup>6</sup>: «(...) incluso si es su término, no es el fin del análisis y aun si se ve en ello el fin de los medios que el análisis ha empleado, no son los medios de su fin».

En efecto, ¿por qué no proponer ahora que el analizante se vuelve decididamente clínico justo allí donde la asociación libre encuentra su desenlace?, lo que nos permitiría proponer un uso de la noción freudiana de «construcción» –adjetivada aquí, con toda razón, «clínica»– localizándola, de esta manera, más del lado del analizante-clínico que alcanzó, respecto de su sujeción a la regla fundamental del análisis, un punto de agotamiento, que del analista que no se revela aquí más que como causa: antes de la asociación libre, ahora, de la construcción clínica del analizante.

Y para dar incluso otro paso, ¿por qué no apuntar el surgimiento del clínico, todavía más inapelablemente, en relación con ese analizado que, por retomar la palabra en el dispositivo del pase, es conducido del silencio hallado en la destitución del sujeto, al re-anudamiento palabrero de la posición psicoanalizante? Así, puede decirse que el pasante se interna quizás en la experiencia mayor de la clínica psicoanalítica, que supone no sólo la verificación de la conclusión de una experiencia de análisis

sino, sobre todo, su transmisión a los fines de hacer progresar al psicoanálisis.

En esta perspectiva, aun doble<sup>8</sup> o redoblada<sup>9</sup>, no hay más que pase clínico. Pase clínico que, podemos agregar, no excluye la transferencia –pues su liquidación es sólo la ilusión que lo obstaculiza–, pero retomada no ya en el nivel del trabajo de transferencia sino en aquel de la transferencia de trabajo. Digamos, entonces, parafraseando a Miller: clínica bajo transferencia de trabajo.

### ¿El analista-clínico?

Para terminar, podemos volver sobre nuestro punto de partida con el fin de reinterrogar la posibilidad del analista-clínico. Y, ¿por qué no?, si efectivamente se torna necesario no bien atendemos a la indicación lacaniana del Seminario XXII *RSI*, aquella que señala que «es indispensable que el analista sea al menos dos. El analista para tener efectos y el analista que, a esos efectos, los teoriza»<sup>10</sup>.

De esta manera, podríamos ahora responder afirmativamente en relación con el analista-clínico, siempre que subrayemos la brecha, el espacio que se abre entre esos dos: el analista para tener efectos no es el mismo que aquel que a esos efectos los teoriza.

En términos de Miller<sup>11</sup>, podría decirse del primero que está cerrado al deseo de saber, y ésa es la condición necesaria para que pueda operar su deseo –el del analista– como agente del discurso al que sirve. Pero este cierre es, al mismo tiempo, lo que lo aleja de la posición clínica –que sí se destaca en el segundo. En efecto, si la clínica psicoanalítica puede ser concebida como «una manera de interrogar al analista, de apremiarlo para que declare sus razones»<sup>12</sup>, es claro que no puede responderse de ese apremio a partir de la clausura del deseo de saber que acontece en el analista en función: o se opera como agente del discurso analítico viniendo al lugar del objeto *a*, o se entregan razones.

Es preciso introducir allí, entonces, un forzamiento que reintroduzca en el psicoanalista el deseo de saber (sí presente, en cambio –y es congruente con lo que planteamos hasta aquí–, en la posición del analizante<sup>13</sup> y, por cierto, también en la del pasante<sup>14</sup>) para hacer de él un clínico. Un tal forzamiento es, según Miller<sup>15</sup>, el que opera la Escuela en la propuesta de Lacan. Escuela que, como se ve, puede ser abordada ahora como un «empuje-a-la-clínica»<sup>16</sup>.

### Notas

- (1) Trabajo presentado el 2 de diciembre de 2000 en las IX Jornadas Anuales de la Escuela de la Orientación Lacaniana: «Usos actuales de la clínica».
- (2) Freud, Sigmund, «Consejos al médico», en Obras Completas, T. XII, Amorrortu, 1986, p. 114.
- (3) Lacan, Jacques, «Apertura de la sección clínica», en *Ornicar?*, 3, Petrel, 1981.
- (4) Lacan, Jacques, «Introducción alemana a un primer volumen de los Escritos», en Uno por uno, 42, Paidós.
- (5) Lacan, Jacques, El seminario. Libro 17: «El reverso del psicoanálisis», Paidós, p. 33.

(6) Lacan, Jacques, «Observación sobre el informe de D. Lagache», en *Escritos*, 2, Siglo XXI, p. 661.

(7) No hay por qué sobresaltarse por ello, no se trata aquí del retorno al diván. Pero es como analizante, y retomado la función de la palabra —no hay pase por escrito—, que se entra en el procedimiento del pase, y así lo indica Lacan: «A ellos (a los pasadores) les hablará de su análisis un psicoanalizante para hacerse autorizar como analista de la Escuela...» (Lacan, J., «Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela», en *Momentos cruciales de la experiencia analítica*, Manantial, 1987, p. 20. El destacado es nuestro).

(8) Cf. Miller, Jacques-Alain, «Introducción a las paradojas del pase», en *Ornicar?*, 1, Petrel, 1981.

(9) Cf. Schejtman, F., «El redoblamiento del pase y los frutos del psicoanálisis», inédito. Trabajo presentado en las VII Jornadas Anuales de la Escuela de la Orientación Lacaniana: «El peso de los ideales», octubre de 1988.

(10) Lacan, Jacques, El seminario. Libro 22: «RSI», inédito, clase del 10-12-74.

(11) Cf. Miller, Jacques-Alain, «Seminario de investigación: Introducción al post-analítico», en *El peso de los ideales*, EOL-Paidós, Buenos Aires, 1999, pp. 25-27.

(12) Lacan, Jacques, «Apertura de la sección clínica», cit.

(13) Cf. Miller, Jacques-Alain, «Seminario de investigación: Introducción al post-analítico», cit.

(14) Cuando se trata de definir al analista no ya en función de su operatoria en el discurso psicoanalítico, cuando se trata de verificar el «ser del analista» independientemente de su práctica, esto es, a partir de su propio análisis en el dispositivo del pase, Miller sí aborda el deseo del analista como deseo de saber: «¿por qué este supuesto ser analista, verificado independientemente de la práctica, en el pase, conduciría a un prejuicio favorable respecto de hacer avanzar el psicoanálisis o la Escuela? Y bien, mi tesis es que se intenta verificar en este caso el deseo de saber, probar el deseo del analista como deseo de saber...» (Miller, Jacques-Alain, *El banquete de los analistas*, Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 276).

(15) Cf. Miller, Jacques-Alain, «Seminario de investigación: Introducción al post-analítico», cit.

(16) Quizás pueda pensarse desde este «empuje-a-la-clínica» proveniente de la Escuela la preeminencia que va adquiriendo en nuestra comunidad de trabajo el tema del control. En efecto, clínico es también el practicante cuando, poniendo en suspenso su posición de agente en el discurso analítico, se consagra a esa práctica indispensable que denominamos supervisión o control.

## La perversión hoy

Stella Jiménez

Perverso es el ser parlante; nuestra sexualidad es perversa<sup>12</sup>. Comenzaré diciendo, para aproximarme al tema, que la sexualidad humana es completamente alejada de lo que podría ser una vida natural e instintiva; el hecho de que el ser humano tenga relaciones sexuales para gozar y no para reproducirse ya es una expresión de la perversión del ser parlante. La fantasía humana es perversa, y cuando profundizamos un poco en el análisis, siempre aparecen ideas homosexuales, sádicas, exhibicionistas, pederastas, etc.

En el Seminario *El Sinthoma*, Lacan juega con la palabra perversión, homófona en francés con versión del padre, o vía en dirección al padre<sup>2</sup>. En la medida en que el padre es inventado, las vías sexuales se alejan del curso que podría ser natural.

Pero, aun así, existe lo que podría ser considerado como estructura perversa. Entonces, ¿a quién le adjudicamos esta estructura, para diferenciarla de la perversión generalizada?

En el sueño de vergüenza frente a la propia desnudez Freud define, por primera vez, la tendencia sexual patológicamente perversa como «(...) impulso infantil que pasó a la categoría de obsesión»<sup>3</sup>. O sea, a partir de esta primera aclaración, se puede pensar que tendría una estructura perversa un sujeto que repite, obsesivamente, una determinada actividad sexual.

Después, en el primero de los *Tres Ensayos para una Teoría Sexual*, va descubriendo y fundamentando los motivos por los cuales siempre la sexualidad humana es perversa, errante, desviada, y escribe: «(...) como en ningún hombre normal falta un agregado de carácter perverso al fin sexual normal, esta generalidad es suficiente para hacer notar la falta de propiedad de emplear el término perversión en un sentido peyorativo»<sup>4</sup>. Propone que, salvo casos que por alejarse mucho de lo normal no podemos dejar de considerarlos patológicos (da como ejemplo la coprofagia y la violación de cadáveres), reservemos el concepto de perversión patológica exclusivamente para «(...) cuando la perversión no aparece al lado de lo normal (fin sexual y objeto), pero logra reprimir y substituir por completo estas últimas, es decir, cuando presenta caracteres de exclusividad y fijación»<sup>5</sup>.

Lacan, continuando con la línea freudiana de pensamiento, trae a la luz su teoría sobre el fantasma fundamental, considerado perverso.

El fantasma fundamental es una relación estructurante del psiquismo entre un sujeto y su objeto, causa de deseo.



La fórmula del fantasma fundamental es:

§ ∅ a

Esta fórmula significa (entre otras ciento una definiciones) que el sujeto se divide frente al objeto parcial, perverso, que causa su deseo. El sujeto queda, simultáneamente, fascinado y horrorizado frente a este objeto.

Lacan considera que todas las fantasías conscientes de un sujeto, sueños diurnos, fantasías sexuales confesadas en análisis –a veces actuadas– constituyen lo que él llama la selva del fantasma, y son estructuradas por esa relación última entre un sujeto y su objeto. Así, como muestra Freud en su texto «Pegan a un Niño», ese fantasma fundamental nunca llegó a la conciencia, realmente nunca existió<sup>6</sup>, pero es una construcción lógica del análisis. Es como el axioma fundamental de la vida psíquica de un determinado sujeto. El objeto es un objeto pulsional, y el fantasma tiene una forma pasiva, podría decirse masoquista, porque es como objeto pasivo del Otro que un sujeto viene a la vida. Algunos de los enunciados de ese fantasma fundamental pueden ser: se escupe un niño, se caga un niño, se introduce un niño por el ano, etc. Estos fantasmas son siempre perversos, y son trans-estructurales, o sea, son los mismos fantasmas en la neurosis, en la psicosis y en la perversión. Lo que cambia en cada estructura es la posición del sujeto con relación al fantasma y a su función. En la psicosis, el fantasma funciona como una suplencia para el sujeto, ya que le atribuye un lugar en el Otro.

En la estructura perversa, el sujeto invierte la fórmula del fantasma, a ∅ §

Él mismo se coloca como el objeto que se ofrece para el goce perverso de un sujeto neurótico. Lacan invierte lo que se piensa habitualmente, a saber: que el perverso usaría a los otros como sus objetos, que el perverso abusa de los otros, manipula a los otros. Por el contrario, lo que defiende Lacan es que el perverso se entrega como objeto para que el Otro goce, y que sólo goza a partir del goce del Otro. Es alguien que se consagra a hacer gozar al Otro. La forma clásica en que el perverso asegura el goce del Otro es colocando al sujeto con quien se relaciona en el lugar del sujeto portador de la barra, a quien divide. Solamente cuando el neurótico traiciona su fantasma perverso reprimido es que el perverso goza. Así el voyeurista perverso no encuentra su goce mirando, como vulgarmente se piensa. El simple mirar daría placer a un voyeurista neurótico, pero el voyeurista perverso depende de una serie de condiciones altamente complejas. Antes que nada, precisa encontrar un sujeto neurótico cuyo fantasma fundamental sea causado por el objeto mirar, o sea, un sujeto en quien la pulsión exhibicionista-voyeurista sea reprimida e importante. El juego se produce de la siguiente manera:

El voyeurista perverso, mientras mira, tiene que hacer algo que llame la atención de su pareja –hacer ruido, prender la luz, etc.–, para estar seguro de que la mujer observada sabe de su presencia. A partir de ese momento, dos abismos de angustia posibles se abren para el perverso: la mujer observada puede hacer un escándalo y devolver al perverso la vergüenza de su acto, o puede asumir su propio exhibicionismo no tan reprimido y mostrarse libremente, con lo que también la vergüenza vuelve sobre el perverso. Pero lo que confirma el goce del perverso es percibir la división de otro sujeto: ver que la persona observada, después de dar

una mirada de soslayo en dirección al voyeurista perverso, continúa mostrándose, fingiendo que no sabe nada. Este fingimiento da al perverso la certeza de que la mujer está dividida: quiere mostrarse pero no asume su deseo. Puede observarse, a partir de este ejemplo, cómo el instante del goce perverso patológico es difícil.

En el exhibicionismo sucede lo mismo: el perverso goza con el susto que provoca, con la mirada rápida y asustada de las niñas. Si alguna asume su lado voyeurista y mira, le retorna la vergüenza al exhibicionista.

En el sadomasoquismo se repetiría el mismo esquema. Aquello que se dice superficialmente, que no existe nada mejor para un sádico que un masoquista, es absolutamente falso a nivel de la estructura perversa. El conde Masoch había colocado a Wanda, su esposa, en el lugar del sujeto dividido. Por contrato, la obligaba a pegarle, y ella lo hacía manifestando el horror que sentía frente a lo que le obligaba hacer, hasta el momento en que Wanda asumió su sadismo y comenzó a actuar por cuenta propia. En ese momento, el conde Masoch se separó de ella.

El sádico, más que de pegar, goza al constatar que la víctima, pudiendo huir, no huye, que la víctima finge que no ve la salida posible para poder continuar siendo castigada.

El perverso quiere llegar al ápice de la división del Otro, extrayendo de allí un placer causado por la constatación de que este Otro fue sorprendido por el goce prohibido, hasta entonces desconocido, que evidencia un goce más allá de las cadenas significantes. Así, puede decirse que el perverso goza con el goce prohibido del Otro.

La correspondencia sadomasoquista de la que Freud nos habla en *Pulsiones y sus vicisitudes*, sólo existe en casos de trazos perversos en la neurosis. También existe en la relación del *superyó* con el *yo* del sujeto.

Volviendo al goce perverso, Lacan también dice que el masoquista vive la angustia del Otro como otra forma de manifestación de la división. Pero también, en sujetos neuróticos con trazos masoquistas, se encuentra este deseo de angustiar al Otro, encarnando ese Otro en los sujetos que lo rodean. De este modo, una analizando me contaba que cada vez que tenía un disgusto, primero con la familia y después con sus compañeras de habitación, se acostaba en el alfeizar de la ventana, al borde del vacío. Evidentemente eso angustiaba mucho a los otros. Pero existe una diferencia con la división que producen los masoquistas perversos: éstos dividen al neurótico entre el deseo de pegar y la culpa. En el masoquismo neurótico, como puede verse en este ejemplo, la sujeto angustiaba a las personas que convivían con ella, pero no las dividía al punto de hacer actuar sus pulsiones: no las incitaba, inconcientemente, a empujarla.

En la pedofilia esta necesidad de división del Otro está también frecuentemente presente. En una supervisión, una analista me contaba sobre la entrevista que había tenido con un sujeto, médico pediatra, que le habló abiertamente, en la primera entrevista, de sus deseos en relación a los niños. Él se había explicado diciendo: «Cuando los examinamos, los niños se quedan así...». «¿Así cómo?» –preguntó la analista. «A ellos les gusta...». Pero en realidad el pediatra la había consultado por otro motivo, e hizo referencia a estos deseos sin mostrarse él mismo dividido. No volvió más después de esta primera entrevista.

En la película *El Crepúsculo de los Dioses*, de Luchino Visconti, apa-

rece una escena de seducción de una niña, y el director muestra los gestos de la niña seducida: ella finge que no sabe de qué se trata, pero se percibe que está anhelándolo.

Otro dato que nos aporta Lacan para pensar en la estructura perversa es la presencia de un objeto fetiche. De hecho, Freud consideraba el fetichismo como paradigma de las perversiones. En «El Fetichismo» Freud define el valor del fetiche en la estructura psíquica: el falo que la madre no tiene y el mecanismo de desmentida de la castración que lo condiciona –se reprime la castración, y sobre la represión se construye un elemento fetiche que desmiente dicha castración<sup>7</sup>.

Lacan agrega que la elección del fetiche, además de tener determinantes históricos (último elemento que fue visto antes de confrontarse con la castración de la madre), muchas veces aparece, primordialmente, como un elemento simbólico, tal como un sueño o un síntoma y que como tal, puede ser descifrado. Toma como ejemplo el caso con que Freud comienza «El Fetichismo», el ejemplo del «brillo en la nariz», juego de palabras translingüístico entre el inglés de la primera infancia y el alemán, que habría permitido al sujeto pasar del *glance* –mirar en inglés– al *glanz*, brillo en alemán. En este caso toda la cadena histórica aparece en el fetiche, que puede contener una frase entera y aun una frase en una lengua olvidada<sup>8</sup>. Pero claro que Lacan no espera que el desciframiento del fetiche permita el abandono del mismo, porque tanto en los síntomas como en los elementos fetiches hay un real en juego, un goce, que no es abordable por la palabra. El fetiche sería como una película que súbitamente se congela, se para, justo antes o después del momento en que aquello que es buscado en la madre, ese falo que ella tiene y que ella no tiene, es encontrado, y esa ambigüedad de presencia-ausencia se conserva en el mismo. En el fetichismo, el sujeto, colocándose frente a la madre, amaría el fetiche como a un velo que remite al más allá del velo, que sería la madre castrada.

Pero, aun siendo el fetiche el paradigma de la perversión, el propio Freud nos advierte de la existencia de lo que llama «condición fetichista», que estaría presente en todo ser parlante<sup>9</sup>. Esta «condición fetichista» sería la exigencia de un elemento excitante (portaligas, collar, marca en el cuerpo) que permite la relación sexual, algo que, según Freud, posibilita al sujeto alejarse de la visión de la castración. Muchas veces órganos mutilados sirven como condición fetichista, y son conocidos los casos de prostitutas que se vuelven ricas después de haber perdido un brazo. Según Freud, el pene del hombre sería el prototipo del fetiche<sup>10</sup>.

Lacan, en su texto *Kant con Sade*, agrega un esquema que coloca en evidencia otro trazo del sujeto de estructura perversa: la voluntad de gozar. Dicho esquema muestra que el sujeto, movido por el deseo, se coloca en la posición de objeto causa de deseo. Lo que mueve al perverso a hacer esto es la voluntad de goce, y para alcanzar su goce actuará sobre el sujeto dividido, neurótico, para extraer de él al sujeto bruto de goce. Muestra que lo que el perverso quiere es arrancar, a partir del sujeto dividido, el sujeto bruto del goce, aquello que desnudaría al sujeto de todos sus referenciales simbólicos.

Entonces, otro trazo del sujeto de estructura perversa es la voluntad de goce. Mientras el neurótico se empeña en proteger el deseo, o sea, en asegurarse que va a continuar deseando –en forma de deseo insatisfe-

cho en la histérica o deseo de deseo imposible en la neurosis obsesiva–, obstaculiza o imposibilita el goce, mientras que el perverso va de cara al encuentro del goce. No se empeña en proteger el deseo, sino en la realización de éste, en el goce.

Luego, un sujeto de estructura perversa tendría que reunir todas estas características: una compulsión a gozar, a dividir y arrancar de la pareja el sujeto bruto de goce, fijación y exclusividad, y un elemento fetiche. Lo que más frecuentemente encontramos en la clínica son sujetos neuróticos con trazos de perversión.

### Homosexuales en análisis

En mis pacientes homosexuales, nunca vi estos trazos reunidos como para poder hablar de estructura perversa. Por otro lado, si sabemos que falta en el ser parlante una inscripción en lo real que daría la certeza de «ser hombre» o «ser mujer», ¿por qué sería considerado como estructuralmente perverso alguien cuya elección de objeto no es manifiestamente heterosexual? Si nadie sabe con seguridad lo que es ser hombre ni lo que es ser mujer, ¿por qué usaríamos el término «perversión», en sentido peyorativo, al referirnos a estos sujetos? La relación sexual es siempre «héteros», siempre diferente, porque no existe un sujeto con la sexualidad igual a otro. Siempre se trata de la relación con el Otro bajo la máscara del mismo<sup>11</sup>. El amor, en cambio, es siempre homosexual.

En mis analizantes homosexuales nunca vi nada que pudiese ser considerado como una obsesión o compulsión al realizar el acto sexual. No afirmo que no exista: nunca vi esta característica en mi clínica. Por el contrario, la elección de otra mujer estaba siempre basada en una elección de amor, y el acto sexual, al contrario de la voluntad de gozar que describí en la estructura perversa, neuróticamente dificultado. Tampoco vi la necesidad de que la compañera estuviese dividida en relación al sexo. Y lo que llama más la atención es la ausencia del elemento fetiche.

Una paciente hablaba del siguiente modo sobre sus dificultades: tenía la sensación de que hubiera debido tener un pene para satisfacer a la compañera, a pesar de que, racionalmente, sabía que había sido elegida por su cuerpo de mujer. Sentía que esta obligación de tener un pene la angustiaba y le hacía evitar la relación sexual con la pareja, que se resentía con esto. El padre de la paciente era descrito por ella como un borracho, muy agresivo y celoso, que había llegado a amenazar a la madre con un revólver. La paciente, todavía niña, era llamada por la madre para protegerla, sirviendo de una especie de escudo humano para atenuar la furia del padre, lo que ella explicaba diciendo que era la hija predilecta de éste. Ella sentía claramente que competía con el padre y que había ocupado, dentro de la familia, el lugar de quien se encarga de la madre. Recordaba las preguntas que dirigía a la familia: «¿Para qué está él ahí? ¿Para qué sirve?».

En sus asociaciones se acordó de que la madre decía que, antes de que el padre comenzara a beber, las relaciones sexuales eran muy buenas, a pesar de que él siempre había sido un inútil. La madre se quejaba, tomando por confidente a mi paciente cuando era niña, de la impotencia del padre en los últimos años. La relación de esta muchacha con su padre tenía dos caras: por un lado, el desafío, ya que ella defendía a la madre desafiando al padre armado (contaba que una vez llegó a dormir con un



machete bajo la cama) y también mostrándole cómo era capaz de encargarse de una mujer. La otra cara era la de la identificación con el padre impotente, que había perdido lo único que lo hacía «servir». El texto de un sueño en el cual estaba con una amiga cuyo nombre era Sentilha, con quien tenía complicidad porque tenía una relación escondida del marido, permitió al analista repetir: *Sentirla*<sup>12</sup>, y ese significante, que marcaba sus dificultades, la dificultad de sentir, de sentir a otra mujer, abrió el camino para otros sueños y recuerdos hasta ese momento escondidos detrás de una seria dificultad para hablar y asociar. Enfermedades graves que habían recaído sobre sus hermanos –la hermana inmediatamente anterior a ella había muerto de neumonía–. El nombre de la hermana muerta había sido dividido entre su nombre y el de la hermana que naciera después; esta hermana menor tuvo poliomielitis. Ella acusaba a sus padres de negligencia con relación a la muerte de la hermana mayor y a la poliomielitis de la menor –en lo que le podemos dar cierta razón– y, al mismo tiempo, pensaba que su madre nunca había superado la muerte de esta hermanita. Ella observaba en la madre una tristeza que adjudicaba a no haber podido superar esta muerte, y pensaba que la única capaz de satisfacer a esa madre era la hermanita muerta. Constituí a partir de esto la hipótesis de que la angustia resultante de su relación sexual con otra mujer era por el terror a identificarse con el falo muerto de la madre: ella percibía que la falta de pene la dejaba expuesta a la posibilidad de «ser el falo». Comenzaron a aparecer elementos del fantasma. En un sueño de angustia vio una mujer muerta colgada como una res. Ella preguntaba: «¿Tú haces bifes con esto? Es muy bueno». Ella temía que, en la relación sexual con su compañera, a causa de la falta de pene, la compañera insatisfecha quisiera satisfacerse con su cuerpo, devorándola. Al ir trabajando estos elementos identificatorios y *fantasmáticos* se produjeron modificaciones sintomáticas, sobre todo con respecto a graves síntomas corporales –ella sufría tanto de somatizaciones como de hipocondría y de fobia a las enfermedades. Antes de comenzar análisis conmigo casi había sido internada en un hospital psiquiátrico; tanta era la angustia y la sensación de estar gravemente enferma. La cuestión que condicionaba la elección femenina de objeto apareció en una fantasía de sexo con prostitutas, «*porque ellas son las que saben sobre sexo*». La elección de la mujer como objeto, a nivel significante, era la búsqueda de respuesta a la cuestión neurótica sobre la mujer y sobre el sexo. A nivel fantasmático, con relación a aquello que toca el *sinthoma* del sujeto (que depende más del goce que del significante), la elección femenina era determinada por la excitación que producían en ella los pechos de la compañera. El seno era sobre-determinado: seno como paradigma del objeto oral al cual ya aludí al hablar del sueño del cadáver colgado, y también incentivado por la cadena simbólica («mamar» también significa embriagarse).

Otra paciente dividía a sus compañeras de la misma forma en que lo hacen los hombres neuróticos: una mujer para el sexo y otra para amar y convivir.

En cuanto a la homosexualidad masculina, sería imposible querer enumerar las diferentes combinaciones de identificaciones y elecciones de objeto que condicionan una elección homosexual.

Algunas veces estos sujetos eligen compañeros divididos, sea bajo la

forma de sujetos heterosexuales pero con fantasías homosexuales, sea bajo la forma de sujetos que se resisten a admitir su homosexualidad, o que la disimulan bajo otros pretextos (prostitución, por ejemplo).

Un paciente me contaba de su sufrida búsqueda de un compañero, de su padecimiento frente a la soledad, pero siempre se repetía la misma secuencia: se sentía apasionado por hombres que no se declaraban homosexuales, muchas veces casados o con novia. Pero si alguno de ellos asumía su elección homosexual, él se desinteresaba completamente y comenzaba a ser cruel y despreciativo. No le era posible cambiar esta secuencia, aunque esa conducta lo llevara nuevamente a la soledad y al sufrimiento.

Un día cometió un acto fallido confundiendo el nombre de su novio con el de un novio de su madre. La madre, según el sujeto, era insaciable y tenía muchos amantes. A partir de este acto fallido y de sueños, comenzó a percibir el deseo de descalificar a estos hombres, de separarlos de la mujer y de incapacitarlos para que nunca tuvieran algo de valor frente a una mujer.

También contaba que la madre, cuando estaban los dos solos en la casa –mientras el padre se encontraba trabajando– andaba desnuda. Esto le daba rabia, tenía ganas de avisarle al padre para que tomase alguna actitud. Apareció la pregunta dirigida al padre: ¿Él tiene o no? Pregunta que dirigía a los hombres con quien se relacionaba, tanto en lo que se refiere a la presencia del pene como cuando comenzaba a ser cruel, que tenía una dimensión de provocación y desafío. Al ir haciendo esta elaboración significativa comenzó a apasionarse por *gays* y abandonó el interés por los sujetos casados.

Se puede pensar que, en este caso, se trataba de un Otro materno en el cual el sujeto suponía un *desmentido del falo*<sup>13</sup>, la elección homosexual siendo el efecto sobre el sujeto *del desmentido de la castración* hecha por el Otro materno. Se puede pensar que lo que el paciente describía como insaciabilidad –y el hecho de que la madre paseara desnuda, como para seducirlo– encarnaba para el hijo un deseo fuera de la ley, un *desmentido* de la castración.

Otro tipo de problemática referente a la identidad sexual que no admite ser pensada como perversión es la de aquellos hombres que eligen hacerse una extirpación del pene o que, presentándose como travestis, hablan del deseo de verse libres del órgano masculino. En estos sujetos lo que llama la atención es la poca importancia atribuida al *falo*, siendo que, según Freud y Lacan, esta importancia es producida por la premisa universal del falo.

Serían sujetos para los cuales dicha premisa universal no tendría sentido. Una analista que yo superviso tenía un paciente travesti, pero lo que le llamaba la atención era que el paciente, que tomaba hormonas femeninas para parecer mujer, no conseguía entender por qué los hombres con los que se relacionaba le daban tanta importancia al pene. Decía: «Hago de todo para parecer una mujer y ellos quieren mi pene. No entiendo». Se puede observar que el sujeto partía de una premisa distinta de la que sustenta el sentido común, que no es otro sino el sentido fálico. El sentido común (neurótico y perverso) «sabe» que si un hombre busca un travesti no está buscando una mujer, está buscando el falo que falta a la madre, escondido bajo la ropa. Pero este sujeto no entendía eso. No entendía tampoco para qué servía el pene, y se resentía del hecho de no



poder tomar tantas hormonas femeninas como quería, porque tomar más hormonas le hubiera impedido la erección y la eyaculación, y los hombres le exigían esto. Tenía el deseo de someterse a la extracción del pene, pero temía perder aquello por lo cual era, sin poder entender por qué, valorizado.

Se puede pensar que son sujetos en los cuales el punto de basta que cierra la significación y amarra los registros Simbólicos, Real e Imaginario, que en la neurosis y en la perversión son el Nombre del Padre –que implica la premisa universal del falo– es otro.

A estos sujetos Miller los llama psicóticos ordinarios, reservando el nombre de psicóticos extraordinarios para los psicóticos declarados, aquellos que ya tuvieron brotes. Serían sujetos que, superficialmente hablando, son más parecidos a los neuróticos que a los psicóticos, sujetos que aparecen todos los días en nuestros consultorios y que debemos saber reconocer para poder dirigir la cura adecuadamente. No establecen la transferencia analítica con el Sujeto Supuesto Saber, que sería la que hace el neurótico, sino otro tipo de transferencia, lo que permite poner en evidencia la psicosis aun en sujetos que nunca tuvieron ni tendrán un desencadenamiento. En los transexuales la idea de ser mujeres, a pesar de haber nacido con un cuerpo de hombre, funcionaría como el punto de basta que amarraría los registros. Sería una manifestación del *empuje a la mujer* descrito por Lacan como una búsqueda, común en los psicóticos, de tratar de dar dignidad a su lugar de objeto del Otro. Es importante escuchar bien lo que estos sujetos buscan con la extracción del pene, ya que sucede, a veces, que después de operados se suicidan. Otra cosa que frecuentemente ocurre (y que confirma que la identificación con la mujer en estos casos no es algo simple) es que luego de operados, eligen una mujer y no un hombre como objeto sexual. Lo que avala la teoría de que es la falta de inscripción en la división sexual lo que se manifiesta en la idea de ser «mujer-hombre».

### Tiempos modernos: ¿imperativo del goce?

El momento actual presenta características especiales en términos de la relación del sujeto con la Ley.

Se puede pensar que, en los tiempos actuales, las figuras que encarnaban el Otro en términos de ideal están desgastadas y descalificadas. El padre, reverenciado hasta el inicio del siglo XX como autoridad familiar máxima, cuya palabra no era colocada en cuestión<sup>14</sup>, ha sido bajado de este pedestal y transformado en casi un semejante, alguien al que se le falta el respeto en la misma proporción en que se discuten sus normas. De hecho, hubo una ganancia con esto, pero también hay un costo.

Para empeorar la situación, en las clases más humildes de la sociedad (y también un poco en las otras), el padre tiende a funcionar solamente como tal durante el tiempo que dura la relación con la mujer que es la madre. La mayor parte de las veces el deseo de tener hijos es un deseo de la mujer, y el hombre se acopla a este deseo por amor a ella. Cuando ese amor acaba, el padre, cada vez con más frecuencia, se olvida de los hijos. Esa situación, como dije antes, es muy común entre los segmentos más pobres de nuestra sociedad, de tal forma que las familias dirigidas exclusivamente por mujeres aumentan considerablemente.

Entonces, sea porque el padre perdió su autoridad o porque está concretamente ausente, vemos una crisis de la función paterna, como ya había sido adelantado por Lacan, en 1952, en el *Mito Individual del Neurótico*.

Pero no solamente en la esfera familiar el padre está en declive: los ideales llamados paternos también lo están. Estos ideales, que podríamos situar en relación con el «ideal del yo», o sea, con la castración, son raramente buscados actualmente –y es hasta difícil encontrar personas que los defiendan. Los mismos han sido sustituidos por valores que conducen directamente al goce: tener dinero, poder, fama; y también por valores narcisistas: tener un cuerpo perfecto, ser eternamente joven, etc.

Puede pensarse que la Ley articulada a los *ideales* fue sustituida por una Ley fuera de la Ley, articulada al goce –el imperativo del consumo es un ejemplo.

Antes, el autoritarismo paterno creaba el sentimiento de culpa de no estar a la altura de lo esperado por el padre, agravado por la culpa de desear sustituirlo y superarlo. La realización del deseo (el goce) era temida y pecibida como imposible. La sociedad actual, por el contrario, *crea la sensación de que el goce es posible*, que está al alcance de las manos – como decía Diógenes–, y que si el sujeto no lo alcanza no es porque una instancia superior<sup>15</sup> prohíbe, sino por su fracaso personal. Esta situación deja a los sujetos tristes y asustados y aumentan las llamadas depresiones y síndromes de pánico, fuera de la tendencia cada vez mayor a la toxicomanía y otras modalidades de goce instantáneo (anorexia, bulimia).

Frente a esa situación, los sujetos, como siempre, optan por la vía del deseo o por la vía del goce<sup>16</sup>. ¿Es más frecuente, en este momento, la elección de la vía del goce? La perversión, como estructura, sería una opción por la vía del goce, pero no la única. Esa búsqueda del goce también aparece en las toxicomanías, en los trastornos alimentarios, en la fascinación por el juego. En su forma más leve, en la práctica de deportes radicales; en su forma más pesada, en el aumento de la criminalidad y de los *serial-killers*.

Pero, con respecto a lo que puede aparecer como una opción por la vía del goce, tenemos que escuchar cada caso, como psicoanalistas, a partir de la singularidad. A menudo, lo que parece una elección de esta vía es una neurosis con una nueva forma.

Me pidió análisis, cierta vez, una joven que me sorprendía por su sexualidad exuberante. Su placer estaba en conquistar hombres y tener sexo con ellos de tal forma que se sentía poderosa y realizada cuando había conseguido mantener relaciones sexuales con más de dos en la misma noche (uno después del otro). No se podía definir como ninfomaniaca porque no existía en ella la más mínima sensación de lucha contra una tendencia que se imponía. Por el contrario, ella se sentía totalmente dueña de sus actos y haciendo lo que la dejaba feliz, lo que a primera vista parecía aquello que defini anteriormente como «voluntad de goce». Siendo una mujer muy linda, los muchachos querían frecuentemente transformar el encuentro fortuito en una relación permanente, cosa que a ella no le interesaba.

Estas relaciones no le traían preguntas ni sufrimiento; ella me consultaba por otro motivo: la mala relación con la madre. Posteriormente,

supe que la cultura actual había dado un nombre para este tipo de mujeres: «cachorritas». Cultivaba mucho su físico, del que se sentía altamente orgullosa. No tenía ninguna cuestión con relación a su goce; por el contrario, sabía dónde buscarlo y cómo. La pregunta que me provocaba esta paciente era: ¿se trataba de una opción por la vía del deseo, equivalente a la neurosis, o una elección por la vía del goce? ¿Era esa forma de sexo una expresión de la repetición obsesiva de prácticas sexuales descrita por Freud como típica de la perversión?

También le gustaba escandalizar, y se reía de las personas formales que encontraban extraño su comportamiento. Contaba, entre los escándalos producidos, el que había causado en una pequeña ciudad —que no casualmente era la ciudad natal de su padre—: había sido expulsada por los guardias de una casa nocturna junto con un muchacho con quien estaba practicando sexo en público.

Continuó el análisis, y entre los recuerdos de su infancia contó que su padre tenía el hábito de ver películas pornográficas. No lo veía mirando las cintas, pero las encontraba siempre en la casa, y ella pasaba las tardes viendo las cintas junto con su niñera.

Después de hablar de este recuerdo, contó lo que esto le provocaba: su madre era una persona muy devota, una *santa* (según sus palabras) y estaba, aparentemente, muy bien casada con un marido que la amaba. Ella sabía que las cintas eran traídas por el padre porque lo veía llegar con ellas a la casa. La madre se negaba a hablar de sexo con ella, y ni siquiera las preguntas más simples, tales como «cómo nacen los niños», conseguía responder. Decía que, ya siendo señorita, y no siendo más virgen, había ido a consultar a una ginecóloga. Cuando la consulta terminó la médica llamó a la madre y le dijo, adelante de mi paciente, que era urgente darle explicaciones sexuales a la hija; y a pesar de eso, la madre no consiguió decir una palabra.

Y antes, siendo niña, cuando mi paciente era más incisiva en las preguntas, la madre respondía que no se debía hablar de esas cosas. De ese modo, ella no sabía si, a pesar de toda esa severidad en relación al sexo, la madre veía las películas junto con el padre o si el padre las veía sin que la madre supiera, y cuestiones más profundas: todo esto creaba una zona de secreto, algo enigmático que reforzaba aquello que en lo sexual es siempre enigmático y que se cristalizaba como algo de lo que no podía hablarse y que era, con todo, una actividad cotidiana del padre. Lógicamente, esas cintas, al ser vistas por una niña, estimularon la excitación y la curiosidad sexual, y la respuesta de la madre: «de eso no se habla», le dio a todo eso un valor de trauma, de aquello que toca el núcleo de lo que es imposible de ser hablado.

Entonces, formulé la hipótesis de que los escándalos eran una tendencia a transformar lo secreto en público. Eran *acting-out* dirigidos a un Otro para forzarlo a hablar, a dar las respuestas que no le habían sido dadas cuando era niña. Eran interpelaciones sintomáticas al silencio de la madre.

Poco a poco, otro aspecto de la situación fue aclarándose: ella se identificaba con la mujer hipersexual, que mantenía sexo con varios hombres, como sucede con las protagonistas de las películas pornográficas, la mujer que le faltaba al padre, ya que la madre era una *santa*.

En la medida en que el análisis avanzó, su interés por tener relaciones sexuales con tantos hombres fue disminuyendo en la misma propor-

ción en que iba colocando las cuestiones en palabras. Finalmente, hubo un cambio a partir de un sueño en el que un hombre orinaba en su cara; y dijo que era un sueño que se repetía. Este sueño mostraba la relación con el fantasma fundamental, esa relación de la que hablé que es  $\$ \diamond a$ , siendo el chorro de orina el equivalente al objeto *pequeño a* en su caso. A partir de ese sueño recordó que, siendo muy pequeña, se preguntaba, al ver las cintas pornográficas, cómo era de hecho la relación sexual, ya que, a pesar de ver todas esas cintas no la comprendía totalmente. El fantasma es una teoría sexual, una manera de hacer suplencia a lo imposible de la relación sexual.

Así, este caso nos enseñó que aquello que parecía a primera vista una opción por la vía del goce era, en realidad, una elección por la vía del deseo, una opción por las preguntas. Los *acting-out* son equivalentes a síntomas que metafóricamente significantes, hay algo que se desea decir y que el Otro no escucha.

Lo que podemos pensar es que esta posibilidad de tener sexo con muchos hombres es algo permitido. Seguramente, cincuenta años atrás, esta joven habría tenido otros *acting-out*, o habría presentado otros síntomas. El momento actual, al mismo tiempo que presenta muchos aspectos inquietantes, permite una apertura a la invención sexual, a la creatividad fuera de la norma, que no tiene necesariamente, como en esta muchacha, una dimensión provocativa ni transgresora, sino una dimensión de experiencia de posibilidades.

#### Notas

- (1) La sexualidad humana es desviada.
- (2) *Père-version* en francés. Lacan, Jacques, *Lê Seminaire, Livre 23: «Le Sinthome»*, leçon du 18 novembre 1975.
- (3) Freud, S., «El sueño de avergonzamiento ante la propia desnudez», *Obras completas*, Vol. I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, p. 380.
- (4) Ídem, *ibídem*, «Una teoría sexual», p. 783.
- (5) Ídem, *ibídem*, p. 784.
- (6) Ídem, *ibídem*, «Pegan a un niño», p. 1.184.
- (7) Ídem, «El Fetichismo», Vol. III, p. 507.
- (8) Lacan, J. y Granoff, W., «Le fetichisme, le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel», en *L'objet en psychanalyse, Ouvrage collectif*, Demoël, París, 1986, pp. 19-31.
- (9) Freud, S., «Una teoría sexual», *cit.*, p. 780.
- (10) Ídem, «El fetichismo», *cit.*, p. 510.
- (11) Lacan, Jacques, «Kant avec Sade», *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 774.
- (12) La palabra *sentilha* en portugués es casi homofónica con *sentirla*, *sentirla*.
- (13) Laurent, D., *L'Autre sous le masque du même, Ornicar?*, digital, N° 236.
- (14) Una paciente de más de 50 años me decía el otro día: «No era que yo no me atreviese a preguntar el porqué de una orden: ni siquiera era capaz de formular esa pregunta en mí».
- (15) El padre, por ejemplo.
- (16) Los neuróticos protegen el deseo a la manera histérica o a la manera obsesiva, como expliqué anteriormente.

Conjunciones



## Notas a propósito del debate sobre lo nuevo

Araceli Fuentes

### 1. Pasión por lo nuevo

Comenzaré con una cita de Jacques-Alain Miller tomada de su artículo «Religion, psychanalyse», publicado en la *Revista de La Causa Freudiana* N° 55. Se titula «Pasion du Nouveau».

*«El permiso para gozar no cambia para nada la estructura del goce, y una vez que el psicoanálisis se quita el lastre del padre y su prohibición, se puede establecer que es el propio goce el que conlleva una hiancia (...) tesis que Lacan desarrolla en El Reverso del Psicoanálisis: es el goce mismo el que hace agujero, que comporta una parte excesiva que debe ser sustraída, y tanto el padre freudiano como el Dios del monoteísmo eran la vestimenta de esta entropía».*

Miller se pregunta por la vía del psicoanálisis en la época del permiso al goce y dice: *«En la época en la que la prohibición ya no está en cartel, una época confrontada a un imposible que es la verdad escondida tras la prohibición, en la que la hiancia intrínseca al goce ya no se esconde tras el padre (...) los analistas de mañana –esperemos que los de hoy– no responderán a la norma de ninguna Iglesia, a ninguna vía canónica. No son los hijos del padre, sino que cada uno queda particularizado por una vía que solo le es propia a él, que puede estar abierta para hacer allí, en la era post-paterna, y que es, según una indicación de Lacan, la vía de su escapatoria».*

Recientemente he tenido la oportunidad de participar en una mesa redonda cuyo título era: «Nuevas formas de familia: un debate para el siglo XXI». A la misma estaban invitados, además de la autora del libro *Padres como los demás*, Anne Cadoret, representantes de varias asociaciones ciudadanas, entre ellas una asociación de adopción y otra de gays y lesbianas.

Realmente, esta mesa redonda no dió lugar a un debate sino que más bien se manifestó una reivindicación de igualdad ante la ley por parte de los representantes de las asociaciones de gays y lesbianas, tal como «somos padres como los demás y tenemos los mismos derechos», sostenida en la constatación de que las nuevas formas de familia son un hecho. En este contexto, el discurso del psicoanálisis introdujo otra dimensión de las cosas. En palabras de una joven allí presente, «el psicoanálisis aporta matices interesantes a problemas complejos».

Para participar en los debates sobre lo nuevo, me parece imprescin-

dible no renunciar a los términos de nuestro discurso, ya que se trata, a mi entender, de mantenerse dentro de los límites del discurso analítico y no responder a las demandas o a las reivindicaciones que plantean otros discursos. Se trata de transmitir lo que la experiencia analítica nos enseña, y no de entrar en una interlocución ideológica en los términos que nos proponen los otros, ya sea el discurso de la ciencia o el de una política que, en definitiva, no es la nuestra.

Al hacerlo, se hace patente la dificultad para el debate; cada discurso quiere hacerse oír frente al público al que se dirige, pero los discursos no dialogan entre ellos, si es que esto fuera posible. O si se prefiere, lo hacen tangencialmente; ciertos puntos son abordados a partir de diferentes perspectivas y desde distintas lógicas.

Así, por ejemplo, el discurso gay trata «lo nuevo» por medio del sentido cuando reivindica «la normalidad», «los mismos derechos». «Lo normal» es, en nuestra época, lo que posibilita que algo tenga sentido. Sólo «lo normal» tiene sentido, por lo tanto reivindicar la normalidad es una manera de poder dar sentido a lo nuevo.

No es ésta la posición del Psicoanálisis. El tratamiento que el psicoanálisis da a lo nuevo –como el que da a lo real, de donde proviene lo nuevo en esta época– no pasa por llenarlo de sentido. Lo real para el discurso analítico se presenta bajo la forma del síntoma, y su tratamiento está por fuera del sentido.

El psicoanálisis no se desentiende del hecho de que hay cortes en el discurso, en la cultura, y que tienen consecuencias en la subjetividad. El mismo Freud afirma en *Moisés y la religión monoteísta* que el triunfo del monoteísmo trajo como consecuencia en la subjetividad la eternización de la deuda al padre. Por otra parte, el propio psicoanálisis ha contribuido a estos cambios; ¿puede ahora desentenderse de ellos? La clínica psicoanalítica es el lugar donde el psicoanálisis recoge los efectos que estos cambios tienen sobre los sujetos, fundamentalmente en la clínica con niños.

## 2. «Padres como los demás»

El libro de Anne Cadoret, *Padres como los demás*, en el que centraba el debate, es un estudio antropológico sobre estas nuevas formas de familia: mixta, de adopción, de acogida, madres de alquiler, mono-parental, homosexual, etc. Este libro nos proporciona, también, interesantes testimonios recogidos por la autora en los que «el deseo de tener un hijo» muestra una gran variabilidad de un caso a otro. Desde un sujeto que quiere tener un hijo pero que no tiene ningún interés en ocuparse de él –ni siquiera en darle su nombre y sobre el que cabe preguntarse qué clase de deseo lo anima o qué es ese hijo para el mismo– hasta otros cuatro sujetos preocupados por cuidar al máximo todos los detalles y a las personas que intervienen en una concepción asistida entre dos parejas, una de gays y otra de lesbianas que van a compartir el futuro hijo. Se producen encuentros entre ellos, largas conversaciones con la finalidad de llegar a un acuerdo, a un pacto sobre el modo en que cada uno de los cuatro intervendrá en el proceso. Hay un esfuerzo entre estos cuatro padres para establecer un orden simbólico, una alianza entre ellos, en definitiva, para darle dignidad a un «deseo compartido». Las nuevas familias se ven obligadas a inventar nuevos lazos, siendo éstos fruto de un pacto.

## 3. El discurso capitalista y las transformaciones del lazo social en la época

El discurso capitalista, tal como Lacan lo define, ha contribuido de un modo radical a redoblar la soledad de los individuos. Lo que el lazo social, propio del discurso del amo, fijaba claramente como lugares y relaciones establecidas entre ellos, al punto de llevar a algunos sujetos a rebelarse contra el «lazo social establecido», ha estallado bajo el régimen del discurso capitalista. Al no distinguir lugares, este discurso ataca directamente el fundamento del lazo social, dejando a cada uno más solo para inventarse sus propios lazos y relaciones.

## 4. El discurso gay – la identidad gay

El discurso gay es la nueva forma de presentación de la homosexualidad en nuestra época, y no siempre ha sido así. Este discurso no sólo reivindica los mismos derechos, sino que busca también crear una nueva identidad. En su esfuerzo por hacer existir el Uno gay. Algunos de ellos se ven llevados por la pendiente de la segregación, esta vez, reivindicada por ellos mismos al proponer que haya residencias de ancianos sólo para gays o que sólo se puedan analizar con analistas gay.

Al producir la afirmación de lo mismo y el rechazo de lo Otro, el discurso gay tiene consecuencias en el orden de la segregación. En su intento por construir el Uno gay, se ven llevados a tener que separarse de los demás, siendo esto una paradoja.

A pesar de lo que la homosexualidad le ha enseñado al psicoanálisis, especialmente la homosexualidad femenina, y de lo que el propio discurso analítico ha colaborado para que la homosexualidad sea aceptada y haya salido del campo de las desviaciones, el discurso analítico no puede dejar de oponerse al discurso gay, en tanto éste propone una identidad que pretende borrar la división del sujeto y suturar la dimensión sintomática de su goce. Sin embargo, sí podemos abordar la homosexualidad como síntoma, como un síntoma entre otros, que viene a suplir la imposibilidad de escribir la relación entre los sexos.

En «la época del hombre sin atributos»<sup>1</sup>, del hombre contable, del hombre «metrosexual», cuando hay este empuje para borrar las diferencias entre los sujetos, la política del psicoanálisis hace valer las diferencias y su clínica acoge lo más singular que cada uno tiene: su síntoma.

## 5. En la sociedad moderna la ciencia avanza

Lo que se hace patente en nuestra sociedad moderna es el estallido del Uno de lo universal, el de la lógica del todo y la excepción; estamos ante lo que Jean Claude Milner llama «lo ilimitado de la sociedad moderna»<sup>2</sup>. En la sociedad moderna la ciencia y la técnica progresan, pero el progreso científico no elimina la dimensión sintomática que tiene el goce para los sujetos.

Es evidente que los avances de la ciencia –sobre todo el de la biogenética– han hecho estallar al padre tal como lo conocíamos. La ciencia y la técnica ofrecen posibilidades inéditas respecto de la reproducción «natural». Hoy, no sólo es posible la procreación sin padre, o con este «padre enlatado» que sería el donante anónimo de los espermatozoides

que van a producir la fecundación del óvulo, sino que éste puede ser fecundado *in vitro*, estar en el cuerpo de la futura madre o en el vientre de una madre de alquiler. La sexualidad queda radicalmente separada de la reproducción. La reproducción «a la manera científica» permite posibilidades nuevas; las nuevas ofertas crean demandas nuevas y no se sabe dónde poner el límite. Lo que es ilegal en algunos lugares está permitido en otros. Por ejemplo, ya es posible la selección de los genes de los futuros hijos. Hace algunos días leí la noticia de que 50 parejas españolas acaban de hacerlo en Bélgica: quieren seleccionar los genes de sus hijos con el fin de que éstos puedan convertirse en posteriores donantes de sus hermanos enfermos.

¿Cuáles serán las consecuencias de la instrumentalización sobre la subjetividad de estos hijos-medicina? ¿Aceptarán su condición de donantes o reivindicarán su derecho a decidir al respecto? No lo sabremos hasta que alguno de ellos se dirija a un analista.

No se puede generalizar, cada caso es diferente, pero sí podemos constatar que hay una *pendiente* a la *objetualización* del hijo, a la instrumentalización. Esta *pendiente* se puede poner a cuenta del avance del discurso científico, y al hecho de que éste forcluye al sujeto.

Por otra parte, «la sociedad del derecho al goce» entra en conflicto con el hecho de que «tener un hijo no es un derecho». Para salvaguardar los derechos de los niños las cosas deben plantearse a partir del «derecho del niño a tener padres», como recordó el representante de la Asociación de Adopción presente en la mesa. Sin embargo, los hechos parecen deslizar en otra dirección.

«Tener un hijo» no es fruto de un derecho, sino el fruto de un deseo particular, y la legitimidad del mismo se mide por sus consecuencias.

## 6. El padre, de muerto a vivo

Al final de su enseñanza, Lacan pasa de pensar al padre como muerto a pensarlo como vivo, y a considerar la experiencia analítica como el terreno en que debe ser investigado. No se trata de pasar del padre sin más; si tomamos al padre como un modo de abrochamiento del goce, entre otros, podemos admitir una variabilidad, pero a condición de que el abrochamiento se efectúe. «Pasar del padre pero a condición de servirse de él», y saber que estos cambios tienen consecuencias que recogemos en la clínica.

¿Qué funciona como síntoma que anuda para un sujeto dado? Ésta es la pregunta que nos hacemos en la clínica psicoanalítica.

Estamos en la *época pragmática del psicoanálisis*, la que se corresponde con el padre considerado como instrumento o, si se prefiere, como distintas maneras posibles de abrochar el goce. Lo real del Edipo no es el Nombre del Padre sino lo real del goce, y lo que la clínica nos enseña es que hay distintos abrochamientos, y que el que se hace con el Nombre del Padre es uno entre otros. Efectivamente, hay distintas maneras, pero no todas igualmente eficaces. Sólo la clínica del caso nos permite saber si para un sujeto dado ha operado la función del padre-síntoma.

En parte, la dificultad con la que nos encontramos para participar en estos debates tiene que ver con la cuestión de la transmisión de la imposibilidad de la que partimos: el hecho de que para la especie humana no

hay un saber en lo real respecto de la sexualidad y que la sexualidad está librada a la contingencia de los encuentros. Este descubrimiento que constatamos en la clínica va a contracorriente de lo que promueven los dos discursos más influyentes en nuestra época: el capitalista, que al desinteresarse por completo del amor lo excluye de su campo y por esa vía forcluye la castración, y el de la ciencia, que forcluye al sujeto al mismo tiempo que escribe la relación, si no entre los sexos, al menos entre los genes.

### Notas

(1) Miller, Jacques-Alain, «L'ère de l'homme sans qualités», *La Cause freudienne* N° 57.

(2) Milner, Jean Claude, *Les penchants criminels de L'Europe démocratique*, Verdier.



# Acerca de la política

Vilma Coccoz

## 1. El contexto actual

Nos referiremos a la política respecto del síntoma, a la acción y la modalidad de dicha acción que intenta solucionarlo. En el texto de la convocatoria de las próximas Jornadas de la ELP que realizaremos conjuntamente con la Scuola Italiana, se recoge la distinción de dos orientaciones políticas en cuanto al síntoma en los modos actuales de tratar el malestar en la civilización: por un lado, acciones destinadas a reducirlo, a eliminarlo, a homogeneizarlo, a promover la identificación comunitaria; por otro, la acción analítica, orientada a producir una solución inédita en la medida en que el síntoma es considerado un signo del sujeto, más precisamente el signo de un goce particular que puede ser descifrado en las condiciones singulares que ofrece el dispositivo analítico. Es evidente que el concepto de síntoma es diferente en uno y otro caso y por esta razón ambas acciones se oponen, de la misma manera en que pueden llegar a oponerse dos políticas exteriores en el modo de dirimir un conflicto internacional.

Pero entonces conviene detenernos en el concepto de política que estamos manejando y en su uso particular en la orientación lacaniana.

## 2. Freud y la política

Estaremos de acuerdo en que el término «política» está ausente en los textos de Freud referidos a la clínica psicoanalítica. Sus textos metapsicológicos y técnicos están poderosamente tejidos con metáforas bélicas. Tomemos como ejemplo la segunda parte del *Compendio de Psicoanálisis*, el capítulo VI de Aplicaciones prácticas titulado «La técnica psicoanalítica». Luego de explicar sucintamente la segunda tópica en términos de lucha económica o energética del *Ich*<sup>1</sup> con las poderosas exigencias del ello, el superyó y el mundo exterior, Freud define la acción del psicoanálisis del siguiente modo: «El *Ich* ha sido debilitado por el conflicto interno: debemos acudir en su ayuda. Sucede como en una guerra civil que sólo puede ser decidida mediante el socorro de un aliado extranjero. El analista y el yo debilitado del paciente, apoyados en el mundo real exterior, deben tomar partido contra los enemigos, es decir, contra las exigencias pulsionales del ello y las demandas morales del superyó. Concertamos un pacto con nuestro aliado»<sup>2</sup>. Más adelante, hace referencia al efecto benéfico que ejerce la transferencia positiva sobre el

sujeto cuando se atreve a franquear las defensas en una *ofensiva para reconquistar lo perdido*. Y, casi al final del texto, califica de *enemigos* a los fenómenos clínicos que entorpecen u obstaculizan esta peculiar contienda: la transferencia negativa, la resistencia represiva del yo, el sentimiento de culpabilidad, la necesidad de estar enfermo. El resultado final de la lucha emprendida depende de relaciones cuantitativas, del caudal de energía que podamos movilizar a nuestro favor en el paciente, comparado con la suma de las instancias hostiles a nuestros esfuerzos.

Sin embargo, en distintos momentos Freud estudia la dimensión política en su novedosa lectura de fenómenos sociales o históricos. Pero, como señala Eric Laurent, los textos como *Tótem y Tabú* y *Moisés y la religión monoteísta*, no son separables de su teoría de la religión. La cuestión del poder es indisoluble de la interrogación por las fuentes de la creencia. La antropología política de Freud es una teología política.

Por su parte, Lacan, advertido de las desviaciones que ha engendrado el imaginario belicista explora los resortes de nuestra acción desde una nueva perspectiva con conceptos de uso inédito hasta entonces en la literatura analítica. En *Intervención sobre la transferencia* la acción analítica es concebida en términos dialécticos: escansiones e inversiones dialécticas que permiten conquistar un desarrollo de la verdad del deseo inconsciente amordazado en el síntoma. Más tarde, Lacan no duda en calificar de políticos a los razonamientos y a la argumentación que conciernen a la finalidad misma de la cura analítica<sup>3</sup>.

## 3. Política lacaniana

Jacques-Alain Miller ordena tres sentidos de la «política lacaniana»: primero, la política en general. A lo largo de su enseñanza encontramos opiniones, construcciones, *mathemas*, incluso una doctrina del poder. Segundo: la política en el psicoanálisis, diseñada especialmente en relación a la IPA. Tercero: la política de la cura.

En «La Dirección de la Cura y los Principios de su Poder» formula los principios de la acción analítica en términos de táctica, estrategia, y política en un texto que cuestiona de raíz la «técnica» en favor de una consideración ética de la praxis: «Pretendemos mostrar en qué la impotencia para sostener auténticamente una praxis se reduce, como es corriente en la historia de los hombres, al ejercicio de un poder»<sup>4</sup>. El beneficio es claro, la caída del imaginario bélico en favor de la estructura y la lógica que debe ser elucidada para comprender *cómo esta acción interviene en la realidad*. Lacan elogia la prontitud con la que Freud reconoció en la transferencia el principio de su poder y la lucidez de haberse percatado de que «(...) ese poder no le daba la salida del problema sino a condición de no utilizarlo, pues era entonces cuando tomaba todo su desarrollo de transferencia»<sup>5</sup>. Así se comprende la creciente restricción de la *libertad* del analista en su operación que acompaña la tríada de los principios. El analista es libre en su táctica, en la interpretación, en el momento y número de sus intervenciones. Es menos libre en su estrategia, porque el manejo de la transferencia le obliga a un cálculo de la estrategia inconsciente regulada por el fantasma del sujeto. Menos libre aún en su política, «(...) en la cual haría mejor en ubicarse por su carencia de ser que por su ser»<sup>6</sup>. Esta afirmación encontrará su desarrollo en

ese mismo texto y en seminarios posteriores como la función del deseo del analista, el operador lógico que orienta la cura y que depende del pasaje de analizante a analista correlativo de la concepción del final del análisis. «Como la política del analista concierne a los fines últimos del psicoanálisis, la cuestión del final del análisis depende de ella»<sup>7</sup>.

Conviene, entonces, revisar el concepto mismo de política para intentar esclarecer su uso en el discurso analítico y sobre todo en nuestra época, asediada por la utilización indiscriminada de este término.

#### 4. Hanna Arendt y su arqueología de la acción política

Entre todos los autores que se han dedicado al estudio de la acción política después de la Segunda Guerra Mundial, Hanna Arendt se destaca por su especial agudeza y rigor. Por esta razón hemos elegido su texto *Was ist Politik? (¿Qué es la política?)* para intentar aproximarnos a un uso del concepto que intente responder a las condiciones actuales de la clínica psicoanalítica definida como política del síntoma. Como veremos, sus elaboraciones tienen una especial resonancia con el discurso analítico.

Entre 1956 y 1959 Hanna Arendt trabajó en una obra titulada *Introducción a la política*, que jamás vio la luz hasta que, hace unos años, fue publicada una compilación de fragmentos de este proyecto. Arendt reconoce que una pregunta tan elemental y directa como la que encabeza su texto sólo puede surgir cuando ya no son válidas las respuestas tradicionales. Tras las experiencias políticas del siglo XX, al haber estallado las categorías de comprensión y juicios morales, las viejas respuestas que suelen formularse eluden la dificultad ante la que nos encontramos. Arendt define estas «viejas respuestas» como prejuicios, que impiden o alteran el juicio actual del pensamiento político realista, teniendo en cuenta que «(...) la realidad no es un objeto del pensamiento sino precisamente aquello que lo activa»<sup>8</sup>. No se trata para ella de demonizar los prejuicios, las ficciones, las interpretaciones, sino de deconstruirlos teniendo en cuenta que otrora han sido juicios y por esta razón conservan aún su fuerza. En las épocas de crisis se opera una fragmentación de dichos prejuicios y se acelera su peligrosa pendiente a consolidarse como ideologías o cosmovisiones.

Según esta autora, una de las mayores dificultades para el pensamiento político se desprende de la incidencia de la teología y la filosofía y, más aún, del pensamiento científico, porque éstos se ocupan *del hombre*, del universal y por tanto sus enunciados serían correctos si sólo hubiera un hombre u hombres idénticos.

Pero la política se basa en el hecho de la pluralidad, trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos (es decir, a partir de su diversidad). «Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales (...) a partir de un caos absoluto de diferencias»<sup>9</sup>. Este principio de la política es básico en su pensamiento, al punto de manifestarse decididamente contra aquellos que pretenden pensar los cuerpos políticos sobre el modelo de la familia y el parentesco. Dicha idea constituye una desviación muy común porque surge de la ausencia de refugio para la singularidad, propio de nuestra época: las familias se fundan como la única alternativa para desarrollar proyectos individuales en

un mundo que se ha vuelto inhóspito y extraño, lo que impulsa el deseo de establecer parentescos. Pero tal idea conduce a la ruina de la política en la medida en que se pierde su cualidad fundamental, la pluralidad.

Arendt desmiente al *Zoon politicon*, no existe una esencia política del hombre. «El hombre es a-político. La política nace en el Entre-los-hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre (...). La política surge en el entre y se establece como *relación*»<sup>10</sup>. Expresado en un lenguaje inequívocamente heideggeriano podemos descubrir un anticipo de lo que, a finales de los años sesenta, verá la luz como la concepción lacaniana del discurso como lazo social. Volveremos sobre ello.

Arendt arremete contra la incidencia de la religión cuando alerta del peligro que conlleva la universalización derivada del genérico el hombre y la relación de semejanza, primero con el creador y luego con los otros, que condujo a Hobbes a deducir su consecuencia, la guerra de unos con otros. «La solución de Occidente a esta imposibilidad política dentro del mito occidental de la creación es la transformación de la política en historia o su sustitución por ésta. De este modo la pluralidad se diluye en un individuo que también se denomina humanidad»<sup>11</sup>. No duda en calificar la historia como *monstruosa e inhumana* cuando se impone a la política. Vale la pena recordar que Lacan en *Aún*, una vez concebidos los cuatro discursos, repudia la historia, *esa cosa que detesto por las mejores razones del mundo*, dirá. ¿Coinciden las razones de Arendt y las de Lacan en esta toma de posición contra la historia? Podemos pensar que sí desde una perspectiva, precisamente aquella en que la interpretación histórica acentúa lo necesario, el determinismo, el sentido, en desmedro de la acción de los hombres.

#### 5. La incidencia del prejuicio y el valor del juicio

Despierta mucho interés el modo en que Arendt despeja las sospechas que se ciernen sobre lo político en nuestro tiempo y que se derivan de los prejuicios que despierta. Es preciso aclarar que para esta autora el *prejuicio* excede el ámbito personal, idiosincrásico, y alcanza una dimensión colectiva, razón por la cual los prejuicios representan por sí mismos algo político: «(...) no tienen su origen en la arrogancia de los intelectuales ni son debidos al cinismo. No podemos ignorarlos porque forman parte de nosotros mismos y no podemos acallarlos porque apelan a realidades innegables y reflejan fielmente la situación efectiva en la actualidad y sus aspectos políticos»<sup>12</sup>. Precisamente en esos años la realidad ineluctable de la bomba atómica y los medios de aniquilación al servicio de la política ofrecían un campo abonado para pensar la política con razonable suspicacia y la pendiente hacia la catástrofe parecía inevitable.

Arendt no considera que los prejuicios contra la política interior y exterior sean nuevos, la idea que de que, la primera, es una sarta fraudulenta y engañosa de intereses e ideologías mezquinos y que, la segunda, fluctúa entre la propaganda vacía y la cruda violencia es muy antigua, pero el tono peculiar que adquiere en la actualidad condiciona la huida hacia la impotencia, el deseo desesperado de no tener que actuar. Este rasgo propio de la modernidad responde a la identificación de poder y violencia que ha inducido la carrera de armamentos.

Una vez realizado este diagnóstico, Arendt formula la base del pensamiento político que reside en la capacidad de juzgar, y que se trata de revitalizar para no permanecer sumidos en la impotencia o guiados por prejuicios. Arendt, adjudica la vigencia de los prejuicios al hecho de haber sido anteriormente juicios y, por lo tanto, se trata de redescubrir su contenido de verdad. Es notable la coincidencia con la definición freudiana de represión, que equivale a un juicio que rechaza y escoge, opera un sacrificio de la realidad en beneficio del principio del placer<sup>13</sup>. Quizá porque Arendt está advertida de la inercia psíquica del prejuicio, admite la ineficacia de los argumentos ilustrados ante la fuerza de su incidencia colectiva.

Pero, ¿qué significa «juzgar» para Arendt? Juzgar remite a dos acepciones contradictorias: «(...) por una parte, alude al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos. En tales juicios hay un prejuicio: se juzga sólo lo individual pero no el criterio ni su adecuación a lo que mide»<sup>14</sup>.

Por otra parte, juzgar, puede aludir a algo completamente distinto cuando nos enfrentamos a algo que no hemos visto nunca y para lo que no disponemos de ningún criterio. Freud nos enseñó a recibir cada caso en su radical singularidad, sin prejuicios. En esta acepción, juzgar remite a *la evidencia de lo juzgado* y no tiene otros presupuestos que la capacidad de juicio: *la capacidad para diferenciar* que se distingue de *la capacidad para ordenar y subsumir*. Dicha capacidad para diferenciar se vincula entonces, a la capacidad de *acción* e implica discernimiento. Pensamos que esta segunda acepción de juicio puede dar luz a la sentencia de «La Dirección de la cura...» en el pasaje relativo al «deber pagar» concerniente al analista: «(...) el analista tiene que pagar con lo que hay de esencial en su juicio más íntimo para mezclarse en una acción que va al corazón del ser». El juicio más íntimo es posible gracias a que el analista orienta su acción por el saber de la estructura en el que se ha instruido por su propio análisis<sup>15</sup>.

## 6. El nihilismo moderno y sus astucias

Aquellos que son orientados por la primera acepción de juzgar recaen en pseudoteorías y cosmovisiones universalizantes con las que se *protegen de toda experiencia*. Pero esta acepción del juicio tiene otra consecuencia en el llamado *nihilismo moderno*, alimentado por la idea de que, ante la radical ausencia de criterios válidos e irrefutables, la capacidad de juicio está en suspenso o, lisa y llanamente es imposible. Aquí hacen su agosto las disciplinas históricas que se han diluido en las ciencias sociales y la psicología. Estas excluyen la acción de los hombres y lo rebajan a ser el que *meramente tiene una conducta, al que se puede someter a experimentos y al que incluso cabe esperar poner definitivamente bajo control*. ¿Cómo no leer aquí un anticipo de los «juicios» y «criterios regulativos» de las políticas evaluativas del amo moderno?

Arendt detecta una perversa intención en esta operación «académica», la de situar al hombre como eje central, al que hay que modificar para poner remedio a los males.

Es por lo tanto, *profundamente apolítica, en la medida en que el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo*. En

nuestros términos, al objetivarse estas operaciones sobre el hombre, o más precisamente, sobre lo que en él no funciona, se carga sobre sus espaldas la «anomalía» o el «trastorno» pretendiendo excluir la dimensión del Otro, y las condiciones actuales de la civilización en la formación de los síntomas. Lo que es una premisa de la concepción analítica del síntoma: *no hay sujeto sin Otro*, o, en términos de Arendt, no hay ser sin mundo, y, por supuesto, no hay analista sin discurso analítico.

## 7. Una nueva forma del Otro

Una política sostenida en la segunda acepción del juicio, por el contrario, tendrá como perspectiva la dimensión del Otro que responde al síntoma. «Si se quiere cambiar una institución, una organización, cualquier corporación pública mundana, sólo puede renovar su constitución, sus leyes, sus estatutos y esperar que todo lo demás se dé por sí mismo»<sup>16</sup>. Lacan, advertido de la necesidad de cambio del Otro, del «mundo psi»<sup>17</sup> que responde al síntoma, se dedicó a elucidar durante toda su enseñanza, la lógica de la acción analítica y, con la fundación de la Escuela, a crear las condiciones estructurales para la transmisión del discurso analítico, sin cuya referencia, el analista no existe y el síntoma analizable, tampoco.

## 8. Política y libertad

A la pregunta: ¿tiene la política algún sentido?, Arendt responde: «El sentido de la política es la libertad». La dificultad para encontrar convincente dicha respuesta proviene de que ya no reflexionamos en estos términos. En cambio, en el pasado, la reflexión política se gestaba a partir de la consideración de fenómenos de naturaleza no-política o incluso anti-política. El hecho de volver a formularla «con urgencia» surge como consecuencia de las desgracias que la política ha ocasionado en el siglo XX y de la amenaza de las que aún puede provocar. En primer lugar, la experiencia de los totalitarismos que ha vuelto inconciliables la política y la libertad. En segundo lugar, las *modernas posibilidades de aniquilación*, que, al ser monopolio de los estados, sólo pueden aplicarse en el ámbito político. La mutación que se ha producido en el ámbito político es tan radical que su propio concepto no recae ya sobre la libertad sino sobre la vida. A tal punto han llegado las cosas que encontramos razonable la duda respecto de si *política y conservación de la vida* son compatibles.

Estas dos experiencias políticas del siglo XX son las que provocan la pregunta por el sentido de la política en la medida en que «lo político amenaza aquello que justifica su existencia, a saber, la pura posibilidad de vivir de la humanidad». Si esto es verdad, concluye Arendt, «entonces (la política) ha empezado a autoliquidarse, ya que su sentido se ha vuelto bruscamente falto de sentido».

## 9. El acontecimiento-milagro

En esta encrucijada Arendt avanza con prudencia la posibilidad de un cambio posible al que denomina *milagro*, que no implica ninguna



connotación religiosa y se asemeja bastante a lo que Lacan denomina «acontecimiento de discurso». Con la salvedad de que Lacan, no duda en calificar de milagro la creación de sentido a partir del no-sentido que comporta la producción del *Witz*<sup>18</sup>. Arendt compara dicho milagro con la «improbabilidad infinita» que dio lugar a la existencia de la tierra, de la vida orgánica, de la especie humana, para indicar que siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible, inexplicable causalmente. Pero, por otra parte, distingue rigurosamente las «improbabilidades infinitas» de la vida orgánica con los *acontecimientos-milagro* propios de los asuntos humanos por la razón de que el hombre es capaz de acción. *El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar*<sup>19</sup>. Podemos leer aquí el carácter benéfico de la inconsistencia del Otro que constituye la tesis fundamental de la última enseñanza de Lacan, puesta de relieve por J.-A. Miller en relación al síntoma, por la cual es posible la novedad, la creación, a partir de la experiencia del inconsciente que incide en su dimensión social y política.

#### 10. Lo que griegos y romanos nos han legado como experiencia política

Contra la difundida idea de que cualquier forma de convivencia implica la política, Arendt lleva a cabo una lectura retrospectiva de lo que fue la política en la Antigüedad, comenzando por Grecia, donde *ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo*. Significaba que el ciudadano debía ser libre del esclavismo (no podía estar sujeto a la coacción de ningún otro) y de las obligaciones necesarias para ganarse el pan, de la labor. Tal liberación de las necesidades se conseguía mediante la coacción y la violencia, en el ámbito de lo privado. Esta dominación en la esfera privada no era en sí política, pero sí la condición misma de la política: una liberación pre-política para el ejercicio de la libertad en la polis. Lo político, en sentido griego, se centra en la libertad comprendida negativamente, como no ser dominado y, positivamente, como un espacio compartido entre muchos, donde cada cual se mueve entre iguales. Esta idea es difícil de entender para nosotros en la medida en que hacemos equivaler igualdad a justicia y no a libertad. Para los griegos dicha libertad residía en el mismo derecho a la actividad política. Se trataba de regular los asuntos de los ciudadanos hablando y persuadiéndose entre sí, excepto en tiempos de guerra, considerada la única ocasión en la que mandar y obedecer era necesario. Ahora bien, «(...) lo decisivo de esta libertad política es su vínculo a un espacio»<sup>20</sup>. El individuo en su aislamiento nunca es libre, sólo puede serlo si piensa y actúa en el terreno de la polis. Su lugar de nacimiento no es nunca el interior de ningún hombre, ni su voluntad, ni su pensamiento o sentimientos, sino el *espacio entre*, que sólo subsiste cuando algunos se reúnen y permanecen juntos. Hay un espacio de libertad: es libre quien tiene acceso a él y no quien queda excluido. Este aspecto no deja de tener resonancias con nuestra concepción de la solución del síntoma, la formulación de Lacan, «*savoir y faire avec le symptôme*». Hace hincapié en el «y» francés (que no tiene equivalente en español) e indica una localización: existe un lazo topológico entre *el lugar y el vínculo*<sup>21</sup>. Lacan es muy preciso al distinguir el sintagma *savoir y faire avec le symptôme* de *savoir faire*. Entendemos

que tal distinción se apoya en que el primero alude al sentido político, donde se requiere la dimensión del Otro en tanto que el segundo, crea la ilusión de que es un conocimiento manejable por uno, el agente no sería el discurso y el síntoma que en él se aloja, sino un yo «operacional».

Para los griegos la libertad era un bien no menos decisivo para su destino que la riqueza o la salud. Por esta razón, quien abandonaba la polis o era desterrado, perdía la compañía de sus iguales y por lo tanto la capacidad de acción política. En este sentido, la política anti-segregativa que lleva a cabo el psicoanálisis aplicado coincidiría con la concepción griega.

Pero también perdían la libertad si eran gobernados por un tirano, porque se expulsaba a los ciudadanos a sus hogares y el espacio de libertad política, el *ágora*, quedaba vacío. Arendt reconoce que la reflexión sobre la tiranía ha atravesado los siglos, y que aún en el momento en que ella escribe, son muchos los que sostienen que la libertad del hombre ha de ser sacrificada al desarrollo histórico. Lo que en nuestros días, luego del 11 de septiembre del 2002, toma la forma de consentimiento al sacrificio de la libertad en beneficio de la seguridad.

Un aspecto no menos importante de esta concepción griega de la libertad, destacaba la valentía como la primera de todas las virtudes políticas. Ser libre significaba poder abandonar el ámbito familiar, el ámbito de las necesidades y ser capaz de arriesgar la vida. Arendt advierte que el riesgo y la capacidad emprendedora, la aventura, pueden ser engañosos mientras sean sólo públicos y no políticos<sup>22</sup>. Su carácter político radica en su vinculación a la ciudad, al espacio de la polis. En este marco, hablar y actuar libremente, no estaban aún escindidos como lo fueron posteriormente. Porque semejante concepción de la libertad dependía del *logos* como poder en sí mismo, tal como fue descubierto por los griegos. «La libertad de expresión desbancó muy pronto a otra libertad que sin ser contradictoria con esta es completamente de otra índole, la que es propia de la acción y del hablar en tanto que acción»<sup>23</sup>. Esta libertad derivaba del término *archein*, por lo cual sentar un comienzo se vinculaba a la necesidad de los otros para poder realizarlo. Lacan retomará este espíritu en su fundación de la Escuela: «Fundo, tan solo como siempre estuve en mi relación con la causa analítica».

#### 11. La ambigüedad de la «libertad de expresión»

A Arendt no se le escapa el carácter ambiguo de la libertad de hablar los unos con los otros. Según precisa, lo decisivo no es que cada cual pueda decir lo que quiera o tenga el derecho a expresarse como sea, sino que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo. Por eso, a los griegos, la vida privada les parecía *idiotá*, porque le faltaba la diversidad de las diferentes lecturas o posiciones y, por consiguiente, la experiencia de las cosas del mundo. (No parece casual que hace unos años y como consecuencia de una crisis institucional, la modalidad de la *conversación* se instauró en la AMP).

La libertad de movimiento y de expresión no constituían el *fin* de la política sino su contenido auténtico y el *sentido* de lo político mismo:

política y libertad eran idénticas. En cambio, los *medios* con los que se fundaba ese espacio político no eran necesariamente políticos, por ejemplo, para la fundación de la polis era preciso un acto legislativo, pero la acción del legislador no era considerada política. La violencia y la acción contra otros estados tampoco eran políticas, sino sólo medios para garantizar el espacio político. Los griegos desconocían la política exterior, en cambio, sentaron las bases de la *política interior*.

Quienes inventaron la *política exterior* fueron los romanos: El tratado y la alianza están íntimamente vinculados a la guerra entre los pueblos y representan su natural desenlace. Por este motivo, la ley adquiere una importancia fundamental para los romanos, en la medida en que hacía posible *vínculos duraderos* tanto en la esfera pública como en la privada. Las leyes cobran entonces un sentido político. La ley es obra de la discusión y de los tratados entre partidos y, por lo tanto, netamente política y no pre-política como lo era para los griegos.

### 11. La incidencia del cristianismo

En la retrospectiva que lleva a cabo Arendt no podía faltar una reflexión sobre el cristianismo en la medida en que éste introdujo la convicción de que lo político se justifica y debe justificarse por fines superiores y externos, consolidando de este modo una nueva visión de lo político. A la vez, se diseña una política cristiana a partir de San Agustín: «(...) la reinterpretación de lo político surgida de él (San Agustín) ha tenido un significado decisivo para la tradición occidental»<sup>24</sup>. Desde entonces se acepta que la política es un medio para un fin superior y la libertad se restringe a determinados ámbitos. La libertad aparece como una cuestión de muchos pero la política es asunto de unos pocos en los que se deposita la carga del gobierno. Los creyentes constituyeron un espacio público totalmente nuevo, determinado religiosamente pero que no es político<sup>25</sup>. La política cristiana se movía en dos frentes, por un lado, asegurarse de que la política secular garantizara el lugar de reunión, no político en sí mismo. Y, por otro, asegurarse de que la Iglesia no se convertiría en un poder secular y mundano más, el mundo trascendente e invisible no debía descender al mundo del parecer y el aparecer «terrenal». Sabemos que este principio no pudo ser conservado. Y por eso, cuando la Reforma consiguió convertir las iglesias en lugares de reunión donde compartir el sentimiento evangélico, se perdió el carácter público de las mismas. Arendt localiza en este hecho uno de los factores decisivos para la secularización. La Reforma ya no pudo ofrecer un sustituto del *ser ciudadano* que la Iglesia había llevado a cabo durante siglos. Con el comienzo de la Edad Moderna se produjo un cambio sustancial en cuanto a la distinción de los espacios que hacían necesaria la política: «El ámbito de lo religioso se sumergió en lo privado mientras el ámbito de la vida y sus necesidades recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de *sociedad* en lo público»<sup>26</sup>.

### 12. El *idion* privado y el orden de la necesidad

El gobierno, en cuya área de acción se sitúa en adelante lo político, está para proteger la libre productividad de la sociedad y la seguridad del individuo en su ámbito privado. Cualquiera sea la relación entre ciudadanos y estado, la libertad y la política permanecerán, a partir de entonces,

separadas en lo fundamental. Ser libre en el sentido de una actividad positiva, se ubica a partir de entonces en el ámbito de la vida y la propiedad, donde ya no se trata de nada común sino de asuntos que en su mayoría son particulares. La esfera de lo particular, de lo *idion* se ha ampliado enormemente a causa del nuevo fenómeno de un espacio público social y unas fuerzas productivas sociales, no individuales. Las actividades exigidas para la conservación de la vida y la propiedad, quedan subordinadas a la *necesidad* y no a la libertad. Se impone la idea de la producción común de los bienes necesarios para una vida «feliz». Lacan menciona varias veces a Saint-Just, quien habría formulado precisamente que la felicidad se ha convertido en un factor de la política.

Esta concepción moderna de la política se afianza en que el estado es una función de la sociedad o un mal necesario para la libertad social. Desde el surgimiento del estado nacional la opinión corriente es que el deber del gobierno es tutelar la libertad de la sociedad hacia adentro o hacia fuera, si es necesario usando la violencia. La libertad para actuar y dedicarse a la política se consideran prerrogativas del gobierno y de políticos profesionales. Arendt destaca el cambio sustancial que se ha generado en las relaciones de la política y la libertad: la política es un *medio* y la libertad un *fin* supremo pero el contenido y la dimensión de la libertad se han desvirtuado en grado extremo.

### 13. Lo social y lo político

Las respuestas a la pregunta por el sentido de la política se elaboran con categorías muy antiguas, sin tener en cuenta que el cambio que se ha operado en este campo es radical: el hecho de la emancipación de las mujeres y de la clase obrera que antes no participaban del espacio público dan a todas las preguntas un semblante nuevo.

De esta nueva situación que se ha generado a partir de la articulación de lo social y lo político se desprenden dos posiciones. Por un lado, aquella para la que el estado y lo político son instituciones imprescindibles para la libertad (primacía de la política exterior). Por otro, aquella que ve en el estado una institución imprescindible para la vida (privilegio de la política interior). Se llega de este modo a una oposición infranqueable: ¿cuál es el más elevado de los bienes, la libertad o la vida? Admitida la misma, se revela que, en la unión entre política y vida, anida una contradicción interna que suprime y arruina lo específicamente político.

Antes la guerra podía pensarse como prolongación de la política por otros medios, lo que significaba que si uno de los adversarios aceptaba las exigencias del otro, podía perder la libertad pero no la vida. Pero la nueva realidad amenaza con liquidar la política: Tanto en la política interior (vida) como en la exterior (libertad) se descubrió en la violencia y en la acción violenta su auténtico contenido. El estado se muestra como fáctico «poseedor de la violencia» dejando de lado si el fin perseguido es la vida o la libertad.

### 14. La violencia como autointerpretación en la modernidad

La pregunta por el sentido de la política se refiere a si estos medios públicos de violencia tienen un fin o no, porque el resultado es que la

violencia, que debería proteger la vida o la libertad ha llegado a ser tan poderosa que amenaza no sólo a la primera sino también a la segunda. Según Arendt, este crecimiento colosal de la violencia y de la aniquilación ha sido posible no sólo gracias a las invenciones técnicas sino a la autointerpretación teórica de la Edad Moderna: la realidad es concebida como lugar y representación de la violencia y por ende, poder y violencia se tornan idénticos. La era moderna se propuso la política como un medio para el mantenimiento y el fomento de la vida de la sociedad, de lo que cabía esperar una disminución de la violencia en la vida social: pero, ¿puede compararse con un aumento de la libertad? –se pregunta Arendt. En el sentido de la tradición política no-ser-libre tenía el significado de estar sometido a la violencia del otro pero también estar sometido a las crudas necesidades de la vida.

Actualmente, la labor por la cual nos procuramos lo necesario, no está sometida a la violencia o a la dominación, pero la necesidad ha pasado a ocupar el lugar de la violencia. ¿Cuál de las dos coerciones podemos resistir mejor? *La vida de la sociedad está fácticamente dominada no por la libertad sino por la necesidad.* Lacan alude directamente a esta derivación de la política bajo el imperio de la necesidad cuando, en el final de la *Dirección de la cura...*, elogia la acción de Freud de este modo: «¿Quién ha protestado como ese hombre de gabinete contra el acaparamiento del goce por aquellos que acumulan sobre los hombros de los demás las cargas de la necesidad?». Así puede comprenderse un curioso enunciado de su Seminario *Aún*, en el que califica la invención del psicoanálisis como un hecho de caridad, «(...) al haber permitido a la miseria de los seres hablantes decirse que existe –ya que hay inconsciente– algo que trasciende de veras, y que no es otra cosa sino lo que esta especie habita, a saber, el lenguaje»<sup>27</sup>. El psicoanálisis recuperaría de este modo la dignidad de la acción política, una política del deseo, concebida como una dimensión que trasciende el orden de los bienes y del imperio de las necesidades.

### 15. Los mecanismos de producción al servicio de la aniquilación

La eliminación de la violencia en lo privado fue acompañada del fortalecimiento de la violencia del poder público, definido como medio para el fin de la vida social, del desarrollo de las fuerzas productivas. Pero aconteció que los propios medios de violencia resultaron «productivos» y, por ende, «necesarios». El estado, que era considerado hasta entonces una fuerza «improductiva» y protector de las fuerzas productivas de la sociedad, sometido a los gobiernos constitucionales mediante el sistema de partidos, se convirtió en productor de medios de violencia, lo que condujo a una combinación específica de violencia y poder. Con lo cual, la violencia aparece en el centro de toda acción política. La crisis consiste en que el ámbito político amenaza aquello mismo que parecía justificarlo.

Los prejuicios que en la crisis actual se oponen a la comprensión teórica de lo que sea propiamente la política, se derivan de las propias categorías en que estamos acostumbrados a pensar: el par medios-fines, que entiende lo político según el diseño de un fin extrínseco. Así se llega a la presunción de que el contenido político es la violencia y al convencimiento de que la dominación es el concepto central de la teoría políti-

ca. Como consecuencia, se generaliza la desconfianza hacia la política. Para nosotros la guerra ya no es la continuación de la política por otros medios sino a la inversa. La negociación y los tratados se han convertido en una continuación de la guerra por otros medios: los de la astucia y el engaño.

### 15. Los cuatro elementos de la acción política

Vale la pena entonces redefinir la acción política. En una curiosa semejanza con los cuatro elementos que distinguimos en la estructura de las pulsiones, Arendt distingue también cuatro elementos en la acción política: sentido, fin, meta y principio.

El *sentido* de una cosa, a diferencia del fin, está siempre encerrado en ella misma. El sentido de una actividad sólo puede mantenerse mientras dure esa actividad, también es válido para la acción, persiga o no un fin.

Con el *fin* ocurre lo contrario: sólo hace su aparición en la realidad cuando la actividad que la creó ha llegado a su término.

Las *metas* a que nos orientamos establecen los criterios conforme a los que debe juzgarse todo lo que se hace.

A los tres primeros, el fin que persigue, la meta vagamente conocida a la que se orienta y el sentido que se manifiesta en ella al ejecutarse se añade un cuarto, la acción, lo que propiamente lo pone en marcha: el principio de la acción.

Este ordenamiento le permite a Arendt formular las siguientes preguntas:

¿Tiene la política un fin que es merecedor de los medios?

¿Hay metas con las que orientarnos adecuadamente?

¿No es la acción política una muestra del fallo a todos los principios? Pero a ella misma no se le escapa la dificultad de la respuesta, en la medida en que, en el contexto actual, donde priman categorías y representaciones de la violencia, ya no creemos en un sentido. Entretanto, se eliminan las diferencias entre los elementos de la acción política cuando de lo que se trata es de esclarecer que entre ellos pueda surgir la contradicción. *El único sentido que una acción con medios de violencia puede manifestar y hacer visible es el inmenso poder que tiene la coacción.* Lo que determina que, por ejemplo, se obvие el conflicto entre meta y fin. La razón de este peligroso deslizamiento reside en que al «fin» le es esencial degradar a la categoría de «medio» todo lo que le sirve, y rechazar como inútil todo lo que no le sirve. Otro ejemplo, el no-reconocimiento de la meta de la paz, hace que el campo de la violencia se manifieste como superior y, por lo tanto, tendemos a considerar la paz como algo que procede de un ámbito transpolítico.

Hanna concluye que la formulación de Clausewitz se ha invertido: los medios de la astucia y el engaño sustituyen transitoriamente a los de la violencia, de modo tal que la política se convierte en una continuación de la guerra por otros medios.

### 16. El orden de nuestra política, la interpretación

La singular lucidez de Hanna Arendt hace que sus formulaciones adquieran un carácter visionario. Su diagnóstico de los años sesenta no hace



sino describir un estado de cosas que hoy ha llegado al paroxismo. Sus reflexiones nos han parecido útiles para pensar el orden de nuestra política, en la medida en que éste se regula con una clínica de la civilización<sup>28</sup>.

En el texto «Lituraterre» y en el Seminario «*D'un discours qui ne serait pas du semblant*» la formulación de Lacan es prácticamente la misma: que el síntoma instituye el orden en el cual se prueba nuestra política, implica por otra parte que todo lo que se articula de este orden sea pasible de interpretación.

Teniendo en cuenta lo que nos enseña Arendt, nuestra política, la política del psicoanálisis, tiene la ocasión de restaurar el sentido de la acción política en su dignidad, en su humanidad. Vale la pena insistir en el axioma analítico: no hay sujeto sin Otro, que puede también formularse como no hay síntoma sin Otro. Entonces, la forma de responder al síntoma, la interpretación, supone nuestra orientación y los principios de nuestra acción. Si el síntoma participa de los tres registros, y por tanto, recibe en cada uno de ellos interpretaciones, lo específico de la práctica lacaniana reside en haber podido formular su dimensión real, aquella por la cual el sentido huye y en donde opera un real sin ley, tal como Miller lo enuncia. Es crucial entonces, concebir la interpretación como lo que suspende la producción del sentido en favor de la localización de su dimensión real, fuera del sentido, única chance de conquistar una solución inédita del síntoma, como en el *Witz*.

### Conclusión

En el texto *Voulez-vous être évalué?*, Miller desgrana la política de la evaluación deduciendo en ella una metafísica: su operación hace pasar un ser del estado de ser único al estado de uno-entre-otros. El sujeto acepta ser comparado, deviene comparable, accede al estado estadístico. El Uno de la cifra, del cómputo, elimina en esta operación la singularidad, la diversidad, y potencia entonces la más cruda realidad del narcisismo, su componente de rivalidad y agresividad mortífera.

Notamos la extraordinaria diferencia con el otro sentido metafísico de la política que pudimos leer en el texto de Arendt, según el cual la política define un espacio de pluralidad donde se efectúa el entre-los-hombres, como *relación* entre seres diferentes. Es aquí donde nuestra orientación se separa de esta gran pensadora.

La lógica de los discursos distingue diferentes modos de lazo social y evita la caída en un sentido metafísico de la política del síntoma. Cuando Lacan establece los distintos modos del lazo social, del estar juntos, hace tiempo que ha desarticulado la idea de intersubjetividad y ha demostrado la *alienación irreductible* del ser hablante, lo que no se cura, la enfermedad del lenguaje. En los discursos, la distribución de lugares y elementos permite deducir un *orden* lógico y no un sentido, a partir de la *imposibilidad de la relación* y de la producción del plus de goce. Se trata de una nueva articulación entre el Uno y el Otro que subraya las soluciones particulares, diversas, que el síntoma en su estructura puede revelar, si accede a su desciframiento en el discurso analítico. Y por lo tanto, de una paradoja que cada cual debe afrontar para *tomar apoyo en su relación al mundo*, por un lado el exilio (de la relación sexual), por otro, la posibilidad de *hacer del síntoma nuestro partenaire*<sup>29</sup>.

Llegado al final de la experiencia analítica, se articulan la política interior y exterior del síntoma: el sujeto podrá juzgar, decidir, sobre el modo de inscripción de su síntoma en el malestar de la civilización en el que participa. En definitiva, podrá restablecer el juicio sobre su acción, (*savoir y faire*) orientado por el discurso al que sirve.

Actualmente se perfilan claramente dos políticas del síntoma, dos concepciones del síntoma, dos modos de juicio, dos modalidades de la acción. ¿El psicoanálisis triunfará? Le preguntan a Lacan en Roma, en el año 1974. «El psicoanálisis no triunfará; sobrevivirá o no», responde. Considerado el propio psicoanálisis como síntoma, depende de que la humanidad no se cure de él a fuerza de ahogar su efecto de verdad con el humo del sentido.

### Notas

<sup>1</sup> Preferimos el uso del término Ich, en alemán, como equivalente al sujeto, para de este modo evitar las dificultades que ha propiciado la traducción por yo como equivalente al ego.

<sup>2</sup> Es por todos conocido a qué punto de desviación pudo llegar esta frase en manos de los posfreudianos.

<sup>3</sup> Miller, Jacques-Alain, Seminario de Política Lacaniana, Diva, Buenos Aires, 1999.

<sup>4</sup> Lacan, Jacques, «La Dirección de la Cura y los Principios de su Poder». Escritos I, decimotercera edición, Siglo XXI, 1985, p. 566.

<sup>5</sup> Ídem, p. 577.

<sup>6</sup> Ídem, p. 569.

<sup>7</sup> Miller, Jacques-Alain, El Banquete de los analistas, Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 31.

<sup>8</sup> Birulés, Fina, Prólogo a. ¿Qué es la política?, Paidós, Barcelona, 1997, p. 13.

<sup>9</sup> Arendt, Hannah, ¿Qué es la política?, cit., p. 45.

<sup>10</sup> Ídem, ibídem, p. 46. El destacado es nuestro.

<sup>12</sup> Ídem, ibídem, p. 49.

<sup>13</sup> Sin olvidar que en su texto La negación Freud deduce la operación de los juicios de atribución y existencia como los que fundan el aparato psíquico.

<sup>14</sup> Arendt, Hannah, ob. cit., p. 49.

<sup>15</sup> «El discurso analítico no es otra cosa que la lógica de su acción» (Jacques Lacan).

<sup>16</sup> Arendt, Hannah, ob. cit., p. 57.

<sup>17</sup> El «mundo» no puede concebirse sin lo «inmundo» del goce.

<sup>18</sup> Varios AE han desarrollado la equivalencia entre el procedimiento del pase y la estructura social del *Witz*.

<sup>19</sup> Arendt excluye de esta acepción de libertad las categorías tales como libre albedrío o libertad de elección entre dos alternativas ya dadas.

<sup>20</sup> Arendt, Hannah, ob. cit., p. 70.

<sup>21</sup> Título del Curso de Miller, Jacques Alain de los años 2001-2.

<sup>22</sup> La desmesurada irrupción de lo privado en lo público que se ha producido con la televisión es en este sentido profundamente apolítica.

<sup>23</sup> Arendt, Hannah, ob. cit., p. 76.

<sup>24</sup> Ídem, p. 87.

<sup>25</sup> Ídem.

<sup>26</sup> Ídem, p. 89. El destacado es nuestro.

<sup>27</sup> Lacan, Jacques, Seminario XX Aún, Paidós, Barcelona, 1981, p. 166.

<sup>28</sup> «No existe una clínica del sujeto sin una clínica de la civilización» (Jacques Alain Miller).

<sup>29</sup> Gueguén, Pierre-Gilles. El tratamiento del síntoma.

#### Bibliografía

- Freud, Sigmund. *Compendio de Psicoanálisis*, Tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1975.
- Lacan, Jacques. «La Dirección de la Cura y los principios de su poder», *Escritos I*, decimotercera edición, Siglo XXI, 1985.
- Seminario XX *Aún*, Paidós, Barcelona, 1981.
- «Lituraterre», en *Autres écrits*, Editions du Seuil, París, 2001.
- *Conferencia de Prensa*, Actas de la Escuela Freudiana de París, Petrel, 1980.
- Seminario 18: «D'un discours qui ne serait pas du semblant» (inédito).
- Miller, Jacques-Alain. *Seminario de política lacaniana*, Diva, Buenos Aires, 1999.
- *El banquete de los analistas*, Paidós, Buenos Aires, 2000.
- Miller, Jacques-Alain y Milner, Jean Claude, *Voulez-vous être évalué?*, Grasset, París, 2004.
- Arendt, Hanna. *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Laurent, Eric. «Le Nom-du-père: psychanalyse et démocratie», *Revue Cités* N° 16, París, 2003.
- Gueguén, Pierre-Gilles. «Elements d'analyse du symptôme», *Revue de l'École de la Cause Freudienne* N° 49.

Territorios

# El horizonte temporal de la conciencia y la deconstrucción del tiempo<sup>1</sup>

Luis Niel\*

## Introducción

Este trabajo pretende exponer una interpretación sobre la conciencia de tiempo, circunscribiéndose fundamentalmente a los aportes de los llamados *Manuscritos de Bernau*, publicados recientemente en el marco de la edición de las obras completas de Edmund Husserl<sup>2</sup>. Para alcanzar tal interpretación se tomó como punto de partida la lectura deconstructiva de Husserl llevada a cabo por Jacques Derrida en *La voz y el fenómeno*<sup>3</sup>. En dicho texto se aborda el problema del signo –incluso es señalado explícitamente como el tema «a deconstruir» en el subtítulo de la obra– para luego centrarse en la cuestión en torno al tiempo. La deconstrucción del tiempo en Husserl tiene su eje central en el Capítulo 5 de la citada obra y que se titula «El signo y el parpadeo» (*Le signe et le clin d'oeil*).

En un segundo momento, he retomado algunos argumentos de lecturas críticas de tal deconstrucción, fundamentalmente los de Natalie Alexander<sup>4</sup>, que servirán de hilo conductor para articular nuestra propuesta interpretativa con respecto a Husserl, aunque valorando los aportes de la deconstrucción realizada por Derrida. Para lograr tal cometido se pretende así tomar siempre la respectiva y personal distancia crítica para evaluar tales argumentos y entrever la posibilidad de nuevas conclusiones que propongan una evaluación de la lectura derrideana como un aporte «positivo» a la hora de efectuar una nueva interpretación de Husserl, mostrando la siempre renovable riqueza de su pensamiento fenomenológico y su actualidad como respuesta contemporánea ante conceptos siempre actuales y problemáticos como los de conciencia y temporalidad. Siguiendo esta línea argumentativa, la propuesta es mostrar que el mismo Husserl, en su interpretación del horizonte temporal de la conciencia, cuestionó ya la idea de presencia dada e idéntica consigo misma, de la cual se vale Derrida para criticarlo en un recorrido retrospectivo, articulando así en un tercer momento dicha propuesta teórica de Husserl.

## 1. Derrida y la deconstrucción del tiempo

### a) Signo y ausencia

Si bien es cierto que el tema del libro *La voix et le phénomène* de Derrida es el signo y su lugar dentro del discurso fenomenológico, tras una mirada más detenida podría decirse que en el núcleo de su recorrido se encuentra el problema del tiempo, en el ya mentado quinto capítulo.



El marco de la argumentación derrideana en torno a Husserl se mueve en dos planos que se articulan entre sí. Por un lado, Derrida muestra la pertenencia del discurso fenomenológico a la «metafísica de la presencia»<sup>5</sup>, es decir, centrado en la idealidad e identidad del presente consigo mismo. Por otro lado muestra que, a pesar de esta intención y dirección del discurso fenomenológico, en realidad aquello que hace posible la presencia metafísica es lo que la deconstruye, constituyéndose por lo tanto como su condición de imposibilidad. Es decir, serían las mismas investigaciones de Husserl las que inmovilizan sus propios puntos de partida, «borrando con el codo lo que se escribe con la mano»<sup>6</sup>. En este complejo recorrido que va desde la explicitación de la metafísica inherente a Husserl al reconocimiento de sus límites, el signo aparece en un principio como el hilo conductor de tal argumento y el tiempo como el tema de base de ineludible referencia, en la medida en que, constituyendo la posibilidad de la fenomenología como metafísica, a partir de su rol central en la vida de la conciencia, es no obstante por ello mismo aquello que la deconstruye.

Todo comienza en la primera de las *Investigaciones lógicas (LU)*<sup>7</sup> con las «Distinciones esenciales» (*wesentliche Unterscheidungen*), cuando, tras preguntarse por el signo, Husserl se encuentra con la distinción entre «expresión» (*Ausdruck*) y «señal» (*Anzeichen*). La segunda tiene carácter netamente indicativo y accidental, diferenciándose de la primera, cuya característica fundamental es ser signo con «querer-decir» (*Zeichen mit Bedeutung*). Para encontrarnos con la esencia del signo expresivo, es decir, con su constitutivo esencial, debemos remitirnos a la pureza de la expresión, de aquel «querer decir» puro que no se encuentra manchado por exteriorizaciones indicativas. Por eso, sostiene Derrida siguiendo a Husserl, es en la esfera solitaria de la conciencia donde hay que encontrar la pureza inmaculada del mismo, esto es, en la «vida solitaria del alma» (*im einsamen Seelenleben*). Lo que hay que suspender es la comunicación exterior para circunscribirse a la comunicación interior. Pero, puesto que en el discurso interior uno no necesita comunicarse nada, uno en realidad sólo se «imagina» o se «representa» comunicándose algo. Así, en la esfera interior de la conciencia sólo tiene sentido hablar de un «discurso representado».

Llegados a este punto, vemos que la idea de representación es uno de los ejes de esta argumentación que articula al signo con el problema del tiempo. A diferencia del caso de la relación intersubjetiva con el otro, que se halla ineludiblemente mediada por la posibilidad del lenguaje y en concreto del lenguaje indicativo –porque, como reconoce Husserl, en toda comunicación efectiva expresión e indicación se encuentran indisolublemente «encabestradas» (*verflechtet*)– en la esfera interior sólo hay representación de discurso. Y la vivencia de esa comunicación interior –he aquí el núcleo de la argumentación derrideana– debe producirse siempre en el presente, en el presente como «ahora» (*Jetzt*), del «ahora» como «punto-fuente».

Derrida encuentra en el discurso de Husserl tres tipos distintos de «representación» articulados entre sí que detallamos a continuación:

1) *Vorstellung* (representación como imagen en sentido general);

2) *Vergegenwärtigung* (representación como repetición o reproducción de la presentación originaria –como presentificación–);

3) *Repräsentation* (en el sentido del representante que ocupa el lugar de otro).

La idea de Derrida es mostrar cómo este triple sentido representacional, en virtud del estatuto concedido al signo, es en realidad más originario que la presentación originaria misma, tal como Husserl la entiende –y Derrida lo trae a colación– en el célebre § 24 de *Ideen I* sobre el «principio de los principios». La idea es mostrar que si a partir del discurso interior que debe ser siempre presente, puesto que la *originariedad* sólo puede obtenerse a partir de «lo dado originariamente a una intuición presente», se abre en su misma raíz una instancia de no-presencia, es decir, representativa, derivada, que no obstante es su condición de posibilidad, el discurso fenomenológico *en su mismo origen* se articula desde una no-intuición originaria, un diferir originario, una huella originaria que Derrida «denomina» *différance*.

#### b) Tiempo e idealidad

Llegamos de este modo al problema del tiempo. El camino es el siguiente: Derrida quiere mostrar el carácter de necesidad de la comunicación interior para fundar la *idealidad* del «querer-decir» (*Bedeutung*) que sostiene a toda expresión. Tal idealidad es entendida a partir del esquema:

*Idealidad* = permanencia de lo mismo = posibilidad de repetición indefinida<sup>8</sup>

Cuando Derrida hace alusión a aquello que permanece como siempre lo mismo, y consecuentemente puede ser siempre repetido a partir de su inmutabilidad, se refiere a la idea de «presencia». Con lo que el esquema quedaría de la siguiente manera:

Ser como *idealidad* = Ser como *presencia*<sup>9</sup>

Puede observarse claramente que el núcleo que articula a cada término de la ecuación es el tiempo. Pese a ello, Derrida quiere mostrar que el presente, en tanto idealidad, es en realidad aquello que por su carácter de repetibilidad (e inmutabilidad) indefinida no necesita del tiempo porque lo trasciende; pero, y aquí se torna ostensible el problema, puesto que lo que aparentemente sería superado en esta idealidad (el tiempo) es aquello que posibilita la misma repetición y que consecuentemente hace imposible que tal presencia sea pura e idéntica consigo misma y sea, por el contrario, derivada de aquella no presencia que en realidad es originaria –lo que equivale a afirmar que lo originario mismo como tal se borra. El esquema puede resumirse de este modo:

Empiricidad = Tiempo = Muerte;

que hacen posible, si bien deconstruyen a:

Idealidad = Supra temporalidad (repetición indefinida) = Vida (Presente viviente)<sup>10</sup>

## 2. Algunos argumentos contrarios a la deconstrucción del tiempo

Como se dijo, la idea de Derrida es exponer un presente cargado de atributos tales que haga imposible cualquier irrupción de la alteridad en su pureza originaria para luego mostrar que, a pesar de las intenciones, la alteridad irrumpe con toda su fuerza. La pregunta que nos motiva es

hasta qué punto Husserl entendía a su filosofía de esta manera. Para sostener esta pregunta directriz retomamos algunos aspectos trabajados por Natalie Alexander.

La crítica comienza mostrando la compleja articulación que propone Derrida entre el «presente temporal» (definido como «simple» –es decir, no producto de ninguna síntesis–, como instante puntual, como «punto fontanal») y la «retención». De las *LU* nos encontramos así con las *Leciones* de 1905<sup>11</sup>. El paso que da Derrida consiste en mostrar la necesidad de la retención para:

1) *contrastarla* con la autoridad del presente; la oposición puede sintetizarse entre el «punto-fuente» y un «punto-no-fuente», es decir, derivado;

2) mantenerla dentro del presente, lo que le posibilita fundar y sostener la *continuidad fundacional*.

El primer punto le permitiría a Husserl alcanzar por oposición la *simple* identidad consigo mismo del presente. El segundo, proveerle la continuidad temporal. El problema surge cuando, a partir de esta rigurosa identificación del presente como punto fontanal, se excluye a la retención de tal esquema, con lo que pasaría a ser considerada como una instancia independiente, derivada, lo que en última instancia la colocaría en un estatuto similar al de la rememoración o recuerdo secundario, en tanto instancia representacional. Nuestra lectura es que tal interpretación es en parte fruto de la ambigüedad del mismo Husserl a la hora de precisar el estatuto de la retención, que oscila entre una presentificación (*Vergegenwärtigung*) y un modo de presentación (*Gegenwärtigung*), tema que se desarrollará en el tercer capítulo. Es esta ambigüedad la que le permite a Derrida jugar con el desplazamiento semántico del término y mantener así a la retención como parte constitutiva del presente (anterior pto. 2), y desarrollar así su carácter independiente como representación del ahora ausente (por el pto. 1).

La interpretación en torno al presente

La interpretación derrideana en torno al presente es duramente criticada por Alexander. A continuación citaremos algunas de las ideas principales más cuestionables de la deconstrucción derrideana de Husserl y que además nos servirán para confrontar con los textos del mismo Husserl:

a) *La idea de presencia entendida como algo dado, simple, inmediato, en sí mismo, y totalmente independiente.*

b) *La confluencia entre la fase-ahora con la extensión del presente viviente.* Derrida deja traslucir algunas referencias al *Lebendige Gegenwart*, entendiéndolo siempre como si fuese un equivalente de tal fase; lo que, por un lado, contradice lo que entiende Husserl por «presente viviente» en su extensión temporal –como veremos en el tercer capítulo– y por otro lado, confunde las fases del objeto con las fases de la conciencia –como veremos a continuación en c)–. Por lo tanto, el «*im selben Augenblick*» de las *LU* es entendido meramente en un sentido estricto como el momento de la percepción y, a partir de una absolutización del mismo, es circunscrito al limitado sentido de lo dado en la «fase-ahora», el «punto-fuente», o *principium*<sup>12</sup>, desatendiendo la

idea más husserliana de un todo extendido temporalmente, en el sentido del *Lebendige Gegenwart*. En esta línea de «independización» de la fase, ahora retrotraería la interpretación de Husserl a la de Brentano<sup>13</sup>.

c) *La confusión tradicional entre «fase-ahora» del objeto e «impresión primaria» de la conciencia.* Esta fue una de las tesis sostenidas por John Brough que revolucionó la interpretación en torno a Husserl<sup>14</sup>. Tanto la fase-ahora, como las fases recién-pasadas y las por-venir son partes de un todo temporal, dependiente de un correlato intencional constituido<sup>15</sup>. Lamentablemente, Alexander no se detiene en este tema que daría a lugar a un rico desarrollo.

d) *El ambiguo sentido de «percepción» en el que incluso el mismo Husserl cayó y cuya falta de explicitación explota Derrida.* Alexander cita cuatro acepciones distintas del término, que en general, creo, podrían perfectamente sintetizarse en dos tipos: una acepción «amplia» y una «estricta» del mismo (como sinónimo de «impresión primaria» o «proto-impresión») (*Urimpression*). Considero, además, que tal falta de precisión terminológica está íntimamente relacionada con la ya mentada ambigüedad de Husserl en su lectura respecto del estatuto de la retención, puesto que en la acepción amplia se incluye a la retención en el marco de la percepción, mientras que se la excluye en la acepción estricta<sup>16</sup>. Si se entiende a la percepción como equivalente a la «impresión primaria» (o «presentación primaria», en términos de Hua XXXIII), la retención sería así una no-percepción y tornaría del algún modo paradójica la identidad del presente consigo<sup>17</sup>. Ahora, por el contrario, si se la entiende como parte del *continuum* perceptivo del presente viviente en sus diversas fases, la retención es parte de la percepción<sup>18</sup>. Es precisamente esta ambigüedad la que le permite a Derrida oscilar deliberadamente entre uno y otro sentido de la retención, de acuerdo a como fuera citado al principio del presente capítulo.

e) *El olvido derrideano de la protención y su relación con la idea de «repetición».* Según Derrida, la metafísica de la presencia en Husserl se funda a partir de la idea de repetición indefinida de un «querer-decir» ideal; y es precisamente la retención de un presente la que garantiza que tal repetición sea posible indefinidamente en tanto queda sedimentado en la conciencia retencional del pasado. Alexander realiza un recorrido etimológico del término «repetición» y se encuentra con una indebida analogía realizada entre éste y los términos «retención», «representación», «recuerdo», etc. Observándolo detenidamente, vemos que este término nos remite más bien a la idea de «pedir de nuevo» (*re-petitio*), con lo cual puede observarse una clara referencia al futuro, a pedir algo «que vendrá»; aparentemente Derrida pasaría inadvertido ante este aspecto. La tesis de Alexander sostiene que éste efectúa su deconstrucción en término protencionales, puesto que es el mismo *diferir* de la *différance* el que instala el trazo (o huella) originario e impide la identificación absoluta del presente viviente<sup>19</sup>. A pesar de estas afirmaciones, en realidad –Alexander no se explaya en este tema– el sentido de la protención es el de una espera, un «pedido expectante»<sup>20</sup> que llama al futuro y que no se cierra sobre sí mismo. Para ser justos con Derrida, deberíamos reconocer que el mismo se basa para su deconstrucción fundamentalmente en las ya citadas *Leciones sobre la conciencia de tiempo interno*, en donde Husserl apenas menciona el concepto de protención. En la

época de publicación de *LVF* los *Manuscritos de Bernau* eran prácticamente desconocidos, con los que en el próximo capítulo intentaremos, conscientes de las críticas derrideanas, completar y renovar el modelo explicativo de Husserl y esbozar algunos aspectos fundamentales de su interpretación de la conciencia de tiempo.

### 3. Intento fenomenológico de integración de una respuesta ante el problema de la conciencia de tiempo a partir de los *Manuscritos de Bernau*

a) La «triple estructura presentacional»: presentación originaria / retención / protención

Los *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (BM)* comienzan con un conjunto de textos reagrupados bajo el título «Sobre la estructura fundamental de la conciencia del tiempo originaria: la conexión fluyente entre presentación originaria, retención y protención». Es sobre esta estructura fundamental de la conciencia de la que hablaremos, puesto que en esta reciente publicación de manuscritos inéditos de Husserl se deja entrever con toda claridad lo que aquí hemos denominado la «triple estructura presentacional». El análisis de la misma deja de manifiesto que, si bien la lectura derrideana apunta correctamente a deconstruir una interpretación muy limitada de la conciencia de tiempo centrada estáticamente en una fuerte idea de presencia, parcializa de ese modo un solo aspecto del esquema husserliano, la presentación originaria entendida como fase-ahora, identificándolo en general con la idea general de presentación, como receptividad intencional del objeto.

Aunque es cierto que este desarrollo adquiere un relieve fundamental en los *BM*, no es difícil encontrar claros antecedentes en escritos de Husserl de épocas más tempranas, que datan de entre 1893 y 1901. Por ejemplo, en el manuscrito N° 12 habla de la «visible extensión» del ahora, por lo que sostener su «indivisibilidad» implica hablar sólo de «un límite ideal»<sup>21</sup>. Y un poco más adelante, en el mismo manuscrito, parece Husserl anticipar la crítica de Derrida cuando afirma que sostener que «toda realidad yace en el punto-ahora indivisible, que en la fenomenología todo debe ser reducido a este punto, no son más que puras ficciones y conducen a absurdos (...) [En la fenomenología, más bien hay que] considerar a la percepción con sus aparecientes ahora, pasado y futuro»<sup>22</sup>. Siguiendo esta línea de interpretación, Husserl precisa en el manuscrito N° 16 que el ahora no es un punto sino un «pequeño campo»<sup>23</sup>.

A partir de lo considerado hasta aquí, puede observarse ostensiblemente que el desarrollo detenido de esta estructura temporal intencional de la conciencia *impide* hablar de un momento-ahora como presente ideal, único e indivisible. Esto se ratifica y fundamenta más detenidamente en los *BM*. La «presentación originaria»<sup>24</sup>, al ser considerada como un todo, implica necesariamente que se explicita su *conexión esencial* con el horizonte retencional y con el horizonte protencional. «Cada presencia originaria (*Urpräsenz*) no es sólo contenido, sino que es contenido «aprehendido» (*aufgefasster Inhalt*). La presentación originaria es también espera cumplida (*erfüllte Erwartung*)»<sup>25</sup>. «(...) cada fase del proceso es un trecho de retención, un punto de presentación originaria como protención cumplida, y un trecho de protención incumplida»<sup>26</sup>.

El entrecruzamiento de estas instancias intencionales muestra una única constitución presentante por parte de los tres momentos de la conciencia. Todos ellos «presentan» al objeto en su continuidad temporal. En este sentido, seguimos a Von Herrmann cuando sostiene que la «impresión originaria, la retención y la protención son así momentos de acto constituyentes, puesto que constituyen el tiempo inmanente como presente impresional originario, como pasado retencional y como futuro protencional». Y poco más adelante sostiene que el «recuerdo primario constituye al pasado presentativamente (*präsentativ*)», es decir, originariamente<sup>27</sup>. Al plantear esta cuestión del estatuto «presentativo» de la retención –lo que surge claramente de las consideraciones precedentes– ingresamos en otro de los terrenos problemáticos que abordaremos a continuación.

b) La retención dentro del horizonte presentativo de la percepción en sentido amplio: la retención como parte de un todo constituyente

Es problemático encuadrar y definir a la retención, y tal problematicidad es quizás fruto de la misma ambigüedad de Husserl, como puede observarse claramente por ejemplo en las *Lecciones*. Como ya hemos indicado, Derrida aprovecha esta ambigüedad para efectuar su deconstrucción. Deslizándose sutilmente el cariz de la retención y su necesidad a la hora de posibilitar la idea de repetición, lleva a mostrar su carácter de representatividad.

Siguiendo esta línea de interpretación, entendiéndola como un modo de *Vergegenwärtigung*, o sea, de representación, Derrida llega a la conclusión de que aquello que es condición de posibilidad del presente y que lo habita en su intimidad es la re-presentación, por lo que concluye en la anterioridad de lo retencional-representacional con relación al presente intuitivo, borrando toda posibilidad de origen<sup>28</sup>.

La mentada ambigüedad se evidencia a lo largo de unas pocas páginas de las *Lecciones*. Por ejemplo en el §16, cuando se diferencia a la percepción como «presentación», de la retención y de la rememoración –lo que daría a entenderlas evidentemente como formas de «presentificación». Como ya se señaló, esto tiene que ver además con la noción de percepción que se esté considerando; pero el mismo Husserl lo aclara a comienzos del citado párrafo, cuando sostiene que se remite a la noción de percepción en sentido estricto, identificándola con la impresión<sup>29</sup>. «Si relacionamos lo que entendemos por percepción, a las diferencias de donación con las cuales se presenta un objeto temporal, resulta así una oposición entre percepción, el aquí entrante recuerdo primario y la espera primaria (retención y protención), en donde la percepción y la no-percepción se traspasan mutuamente una a otra»<sup>30</sup>.

Esto también puede observarse claramente en los textos sobre el *Análisis sobre la síntesis pasiva*, en donde en reiteradas oportunidades denomina tanto a la retención como a la protención formas de presentificaciones (*Vergegenwärtigungen*). «En la percepción somos conscientes del objeto, se podría decir como presente allí en persona, como dado *originaliter*; en el recuerdo lo tenemos presente sólo como presentificación de lo no presentado en sí mismo»<sup>31</sup>. Además habría que sumarle la explícita denominación de la retención (y de la protención) como *Vergegenwärtigungen* en los *BM*: «El ahora (es decir, la presenta-



ción originaria) es un punto límite entre dos tipos de actos «presentificantes» (*vergegenwärtigenden*), las retenciones y las protenciones»<sup>32</sup>. Lo que se pretende sugerir aquí es que el uso del entrecomillado por parte de Husserl en el último texto citado no es arbitrario, puesto que puede decirse que el sentido de las mismas –y en este punto seguimos la lectura de Klaus Held– es intermedio entre una presentación y una presentificación, y que se la debe comprender consecuentemente dentro del extendido campo del presente<sup>33</sup>.

A diferencia de la rememoración que presentifica, que trae a la conciencia un objeto pasado al cual re-presenta, la retención arrastra la impresión del objeto recién percibido, dando continuidad a la percepción total, sin la cual la conciencia sería un mero abrirse discontinuo de impresiones, a modo de un *flash* que solamente muestra instantes aislados y entrecortados entre sí. En este sentido, siguiendo nuevamente con las *Lecciones*, puede decirse con Husserl en el párrafo siguiente al anteriormente citado, §16, que la retención es «presentativa». «[S]i llamamos percepción al *acto en el que yace todo 'origen'*, el que *constituye originariamente*, entonces, el recuerdo primario es percepción. Luego, sólo en el recuerdo primario vemos lo pasado, [y] sólo en él se constituye el pasado, y *no de un modo representativo, sino presentativo (präsentativ)* (...) la rememoración, así como la fantasía a diferencia [de la retención] nos ofrece una simple presentificación»<sup>34</sup>. Incluso Rudolph Bernet, codirector de la edición de los *Manuscritos de Bernau*, en la introducción al mismo, sostiene que «Husserl quiere, pues, por un lado atenerse a la distinción entre la aprehensión presente ('impresional originaria') del tono presente y la aprehensión presente ('retencional') del tono pasado, pero quiere por otra parte, saber *entender a ambas aprehensiones como momentos dependientes de un único acto de la percepción presente.*» Y más abajo afirma categóricamente que, de los intentos de Husserl para una delimitación de los actos de la rememoración, se llega a comprender que «la conciencia retencional –en oposición a la fantasía y a la rememoración– *no es pues un acto de la presentificación, pero no obstante [es] una conciencia modificada de un presente originario*»<sup>35</sup> (el destacado es mío). También es importante tener en cuenta la lectura de Eugen Fink, que sitúa a las retenciones y protenciones asimismo como «despresentaciones», por lo que habría que entenderlas en una suerte de «dialéctica» en la cual, si bien presentan al objeto en su totalidad «acercándolo» al ahora de la presentación primaria (intenciones más cercanas), a la vez lo despresentan «alejándolo» de la fase impresional correlato de la fase ahora (intenciones más lejanas). «Un primer estrato del horizonte temporal es el de las retenciones y protenciones que constituyen el presente y el pasado vivientes, y un segundo estrato está representado por las rememoraciones y esperas secundarias –es decir, las presentificaciones– con que se ilustran aquellas intenciones vacías (...) El primer estadio es fundamental porque –frente a la presentación y las presentificaciones– sus componentes aparecen como despresentaciones (*Entgegenwärtigungen*) que alejan de la conciencia impresional en dirección hacia el pasado y el futuro configurado de ese modo en el horizonte temporal»<sup>36</sup>.

Por lo hasta aquí visto puede inferirse que la consideración derrideana aprovecha una ambigüedad de Husserl y comete un error que puede ser

abordado desde la tercera de las *LU*, que es la confusión del todo con las partes. Husserl allí distingue entre contenidos de un todo «abstractos» (o dependientes) y contenidos «concretos» (independientes). En nuestro caso los momentos son considerados a partir del análisis fenomenológico abstractivamente, es decir, son dependientes de un todo (aquí del todo temporal). Husserl sostiene que la anulación de alguno de ellos anularía al todo, por lo que sólo se pueden separar a través de representaciones, como por ejemplo en el caso de la cabeza de un caballo<sup>37</sup>. Entender a la retención, y fundamentalmente a la percepción, como partes independientes, válidas en sí mismas, es desmentido por lo trabajado en este tercer capítulo, de donde puede inferirse que en realidad son momentos dependientes de un todo, una consideración abstracta de un todo continuo que es la percepción, o como ya dijimos, siguiendo a Husserl, entendidos separadamente son meros «límites ideales»<sup>38</sup>. Y como sostiene Sokolowski, Husserl realiza sus descripciones sobre todos concretos siendo coherente con su imperativo de retorno a las cosas mismas; por lo que podemos afirmar en nuestro caso particular que, al todo del tiempo inmanente de la conciencia, las partes que lo constituyen son meras consideraciones abstractas<sup>39</sup>. Esto rompe con la idea derrideana de que la presencia del instante es absoluta, autoconstituyente y totalmente independiente. Por otro lado, al entenderla en sentido amplio, que por lo que vimos es más acorde con las consideraciones de Husserl y evidentemente con «las cosas mismas», disuelve el problema. El «presente viviente», a diferencia de lo que sostiene Derrida, es una unidad concreta y completa, no un instante o instantes, o partes desmontables que puedan reducirse a simples filosofemas metafísicos<sup>40</sup>.

#### c) El valor de la protención y la apertura a lo nuevo

Llegados a este punto nos encontramos con una de las tesis más interesantes de Natalie Alexander, pero que, sorprendentemente, no desarrolla en plenitud como uno hubiese esperado. Como vimos en el punto e) del Capítulo 2, «Derrida lleva a cabo su deconstrucción en términos de protención»<sup>41</sup>. Ya hicimos referencia al elemento petitorio de la protención que llama al futuro solicitándole un cumplimiento en la presentación intuitiva.

Como se sabe y ya se indicó, en las *Lecciones* faltó un detenido análisis de la protención; incluso si se observan los textos complementarios de 1893-1917 tampoco puede encontrarse una explícita consideración de la misma, más allá de alguna escueta referencia. Por lo que, cuando Alexander afirma que la deconstrucción derrideana disimula la protención, podríamos contestarle que en realidad es quizás más bien fruto de un análisis deficitario por parte de Husserl que de un olvido de Derrida. Afortunadamente este déficit es superado en los *BM*, en donde la protención es trabajada en un mismo nivel que la retención, proveyendonos de este modo de elementos muy interesantes para evaluar esta propuesta. Por este motivo, quisiéramos analizar brevemente alguno de los aportes de esta obra, deslizando sutilmente alguna interpretación crítica.

1) *La espera (primaria) o protención es apertura es estar abierto ante la horizontalidad del futuro.* «Así como el yo aprehendiente (*erfassende Ich*) se encuentra ya en la conciencia de la percepción, tiene constante-

mente el horizonte futuro abierto, el horizonte de la posible espera actual. La espera actual misma es el ingreso de la atención en este horizonte». Incluso unas líneas más adelante refiere Husserl a este señalar la dirección del presente y su mirada constante hacia el futuro, mostrando un inquebrantable «encabestramiento» entre la presentación originaria y la protención. «No hay en la corriente de la percepción ningún punto que no tuviese su intencionalidad, y en particular la presentación originaria que a su vez no es un constante y mero presentarse de presencias originarias, sino un constante presentarse de las mismas en el modo del cumplimiento de intenciones de espera» (el destacado es mío)<sup>42</sup>. En este marco, Husserl hace referencia a una «intencionalidad protencional», es decir, una intencionalidad dirigida hacia el objeto por-venir<sup>43</sup>. Y este modo de cumplimiento está orientado hacia el futuro, mirando a lo nuevo, que marca la dirección del fluir del tiempo<sup>44</sup>. Nos hallamos ante un *continuum* de esperas, cuyo cumplimiento se va dando en la presentación originaria, pero que mantiene siempre un horizonte abierto de esperas incumplidas: «(...) como un «horizonte» abierto un trecho continuo permanece incumplido»<sup>45</sup>. «[A]sí se constituye el acontecimiento<sup>46</sup> y constantemente con un horizonte de acontecimiento abierto, que es el mismo horizonte protencional»<sup>47</sup>.

Con motivo de nuestra argumentación general, no hay que descuidar el hecho de que, en estos manuscritos, Husserl señala constantemente a la presentación o impresión como «protención cumplida», mostrando su acentuado interés en el horizonte futuro en el que se abre la conciencia<sup>48</sup>. Ahora, es importante aclarar que, si bien las protenciones son abiertas, es decir, como protención vacía (*leere Protention*) sólo se cumple a partir de la donación intuitiva en la presentación primaria, no son nunca completamente indeterminadas, i.e., *las protenciones van marcando el horizonte de la conciencia*: «(...) cuando el proceso constituye un acontecimiento desconocido, el contenido de la misma está determinado muy incompletamente, no obstante nunca (...) completamente indeterminado»<sup>49</sup>. Nuestra experiencia se da siempre en un horizonte de familiaridad que es anticipado protencionalmente, por más que puedan darse experiencias ajenas a nuestro horizonte habitual de expectativas y las protenciones totales no se cumplan (caso de las «desilusiones» –*Enttäuschungen*–), aunque siempre permanece (de un modo más o menos general) un horizonte de experiencia anticipado<sup>50</sup>.

3) *La protención no es el centro del presente viviente*. Si bien creemos por lo desarrollado anteriormente que la lectura derrideana es «violenta», siguiendo el tradicional estilo derrideano, cuando sostiene esta extremada idea de presencia en Husserl, que pretendería subordinar tanto a la retención como a la protención a un presente entendido metafísicamente, tampoco coincidimos con una interpretación que podría dejarse entrever a partir de las últimas páginas del artículo de Alexander –ya que lo afirmado en torno a la protención es bastante abierto y dista de ser desarrollado debidamente–, desde la que se entiende lo planteado por Husserl a partir de una preponderancia del futuro. En tal sentido, nos apropiamos de las palabras de Klaus Held cuando afirma que, aunque la estructura intencional de la conciencia tiene una triple intencionalidad, es innegable que –a diferencia de la primacía heideggeriana del futuro

en *Sein und Zeit*– Husserl lee al horizonte futuro desde la presentación originaria: «Lo que centra el presente viviente de la percepción es el cambio impresional originario de constante forma fluente. Con esto, la protención y la retención constituyen una indisoluble unidad sintética del transcurso, pero ellas mismas no son punto fuente de la vivacidad del presente de la percepción»<sup>51</sup>. Husserl afirma que el «límite de ambas [retención y protención] es lo nulo (*die Null*), es decir, lo nulo de la perceptibilidad; la culminación es constante plenitud de la perceptibilidad, esto es, en constante aumento del nivel de intensidad, en el punto presente (...)»<sup>52</sup>.

De este modo, nos encontramos ante el innegable valor que Husserl otorga a la presentación primaria como «punto fontanal» receptivo ante la donación del objeto. Pero una cosa es afirmar la negación del horizonte temporal en función de una presencia absoluta ubicada en el lugar del ahora y en su correlato perceptivo<sup>53</sup>, cercenando la enorme relevancia y potencial de una consideración en torno al futuro<sup>54</sup>, y otra muy distinta –pero igualmente extrema– es centrar el peso de tal esquema en el futuro. La fenomenología de Husserl muestra en su análisis de la conciencia de tiempo que la subjetividad es una apertura temporal que desde el horizonte del vivir presente se proyecta hacia el futuro.

...la presentación originaria es *llegante y saliente (kommend-gehend)*, es *presentación en horizontes*.<sup>55</sup>

#### Notas

(\*) Husserl Archiv. Universität zu Köln. luisniel@yahoo.com

(1) El presente artículo es una versión levemente corregida de la ponencia presentada en las Jornadas Nacionales de Fenomenología y Hermenéutica de Buenos Aires en septiembre de 2002 bajo el título «La disimulación de la protención y la deconstrucción del tiempo».

(2) Husserl, Edmund, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstseins*, Husserliana, Tomo XXXIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001. En adelante cito Hua XXXIII.

(3) Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, 1967. Trad. española de Patricio Peñalver, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, Valencia, 1995. En adelante cito LVF de la edición española.

(4) Alexander, Natalie, «The Hollow Deconstruction of Time», en *Derrida and Phenomenology*, editado por William McKenna y J. Claude Evans, *Contributions to Phenomenology*, Vol. 20. En adelante cito «Alexander». También se han considerado trabajos tales como Brough, John, «Husserl and the Deconstruction of Time», *Review of Metaphysics*, XLVI, 3, 1993. Brough, John, «Presence and Absence in Husserl's Phenomenology of Time-Consciousness», L. Langsdorf y S. Watson (Eds.), *Phenomenology, Interpretation and Community*, State University of New York Press, Albany, 1996. Evans, J. C., *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991 (cito «Evans»). Zahavi, Dan, *Self-Awareness and Alterity*, Northwestern University Press, Evanston, 1999 (cito «Zahavi»).

(5) «(...) ser como presencia: proximidad absoluta de la identidad consigo, estar-delante del objeto disponible para la repetición,

mantenimiento del presente temporal cuya forma idea es la presencia a sí de la vida trascendental cuya identidad ideal permite idealiter la repetición hasta el infinito» (LVF, p. 162).

(6) Por este motivo me apropio de las palabras de Dan Zahavi: «Fueron los mismos análisis de Husserl, especialmente sus reflexiones en torno a la estructura de la conciencia del tiempo inmanente las que, de acuerdo con Derrida, le visualizaron la imposibilidad de hablar de la simple identidad del presente. Fue la misma investigación de Husserl, del rol que juega la retención, la que trajo serias dudas sobre la adecuación del principio de los principios» (Zahavi, p. 83).

(7) Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, 2º Tomo, 1ª parte, *Gesammelte Schriften* 3, 3 Inv., Meiner, Hamburg, 1992.

(8) LVF, p. 102.

(9) LVF, p. 103.

(10) «El presente viviente (...) es pues el concepto fundador de la fenomenología como metafísica». (LVF, p. 162).

(11) Husserl, Edmund, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [Primera parte de *Husserliana*, Tomo XI], Max Niemayer Verlag, Tübingen, 2000, §§ 3 - 6. En adelante cito VPZB.

(12) El mismo Husserl discrepa explícitamente de tal consideración. «Pongamos de relieve un '*Augenblick*' de la conciencia constituyente, así se ofrece una fase puntual 'ahora', como fase de originariedad primitiva, y una continuidad de lo 'ahora mismo-pasado', como fases puntuales de la originariedad retencional decreciente» (Hua XXXIII, p. 125).

(13) Brentano niega, según la interpretación de Husserl, la posibilidad de una auténtica percepción de los objetos temporales, precisamente porque restringe el sentido de la percepción sólo a la fase-ahora en que se da intuitivamente el objeto. Cf. VPZB, la primera parte dedicada a Brentano, y Brough, John, «The Emergence of an Absolute Consciousness in Husserl's Early Writings on Time-Consciousness», en Elliston y McCormick (Eds.), *Notre Dame/London, University of Notre Dame Press*, 1977, p. 85.

(14) Brough, John, *The Emergence...*, cit.

(15) Alexander, p. 133.

(16) 1) La acepción más general entiende a la percepción en el sentido amplio de presentación «originaria» del objeto en su continuidad temporal (VPZB, p. 35). Podríamos agregar al texto de Husserl, en el mismo sentido, a la protención como anticipación de la percepción. 2) En sentido restringido, nos remite a la entrada o presentación del objeto en su presencia, es decir, al momento de «contacto» intuitivo con el objeto dado (VPZB, p. 33).

(17) «El presente viviente surge a partir de su no-identidad consigo, y a partir de la posibilidad de la huella retencional (...) Esta huella es impensable a partir de la simplicidad de un presente cuya vida sería interior a sí» (LVF, p. 144).

(18) «La fuente de la certeza en general» es siempre la percepción concreta que habita al extendido presente viviente» (Alexander, p. 145).

(19) «(...) al estar todo lo que es puramente pensado bajo este concepto determinado al mismo tiempo como idealidad, el presente-viviente es de hecho, realmente, efectivamente, etc., diferido hasta el infinito» (LVF, p. 162).

(20) Alexander, p. 148.

(21) «El ahora es un punto matemático del tiempo tan ficticio como el 'tono pasado' (...) Mejor dicho, cada uno tiene en sí mismo (...) su visible extensión (*sichtbare Ausdehnung*) (...) No obstante, lo indivisible es de este modo un límite ideal (*ideale Grenze*), como el indivisible punto espacial» (Husserl, Edmund, *Texte zur*

*Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [Segunda parte del Tomo X de *Husserliana*], Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985, p. 168). En adelante cito TPZB. En tal sentido, sostiene Evans que «el descubrimiento de este campo es perturbante sólo si uno está encerrado en puntual «parpadeo» del ojo más que en la mirada cuyo correlato es un «campo». (Evans, p. 103).

(22) TPZB, p. 169.

(23) «Pero visto más detenidamente el punto no es un punto, sino un pequeño campo (*ein kleines Feld*)» (TPZB, p. 176).

(24) Es importante señalar, como aclara Rudolph Bernet en su introducción a los B.M., que Husserl emplea el término «*Urpräsentation*» en lugar del otrora término de «*Urimpression*», entendido como «sensación presente originaria» (Hua. XXXIII, *Einleitung*, III, p. XXXV).

(25) Hua XXXIII, pp. 7, 18-19.

(26) *Ibíd.*, pp. 14, 17-19.

(27) Von Herrmann, F. W., *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1992, pp. 167-168.

(28) Husserl pretendería así, según Derrida, «establecer una heterogeneidad absoluta entre la percepción o presentación originaria (*Gegenwärtigung*, *Präsentation*) y la re-presentación o re-producción representativa, que se traduce también por presentificación (*Vergegenwärtigung*). El recuerdo, la imagen (...) son representaciones en este sentido (...) afirmar que (...) todo 'comienzo' por la 're-presentación' (...) significa [afirmar] que no hay 'comienzo'» (LVF, p. 92, nota 3).

(29) «(...) llamamos percibido a toda la melodía, a pesar de que sólo es percibido el instante ahora» (VPZB, p. 32). Incluso más adelante identifica explícitamente *Wahrnehmung* e *Impression* (p. 34).

(30) VPZB, p. 33. Ya citado, cf. *Supra*, nota 16.

(31) Husserl, Edmund, *Analyse zur passiven Synthesis*. Aus *Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, *Husserliana* XI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 304. Cf. también por ej., pp. 323 y 326. Cito Hua XI.

(32) Hua XXXIII, p. 4.33 «La retención no es ni una resonante presentación impresional originaria en cierto modo debilitada, ni una presentificación de imagen del tono, sobre la que se vuelva expresamente la vista y de la que se haga un objeto rememorado» (Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise der transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, *Phaenomenologica* 23, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, p. 24).

(34) VPZB, p. 35.

(35) Hua XXXIII, *Einleitung*, p. XXXIII.

(36) Walton, Roberto, «Génesis y anticipación en el horizonte temporal», en Walton, Mundo, *conciencia y temporalidad*, Almagesto, Buenos Aires, p. 75.

(37) Husserl, *Log.Unt.*, cit., *Introducción* y § 3.

(38) En los manuscritos del grupo N° 2 de los B.M. Husserl hace alusión, por ejemplo, al «encabestramiento necesario e irreductible entre protención y retención». Cf. Hua XXXIII, pp. 20-49.

(39) «Volver a las cosas mismas» (...) describe cómo lo que es mentado aparece concretamente en su presencia efectiva, cuando todos sus momentos deben ser tenidos en cuenta. Su descripción fenomenológica analiza partes concretas, no abstractas» (Sokolowski, Robert, *Husserlian Meditations. How Words present Things*, Northwestern University Press, Evanston, 1974, pp. 13-14).

(40) «(...) la impresión primaria [podríamos decir lo mismo de la retención] tomada aisladamente es una abstracción y un caso teórico



límite. Nunca es dado separadamente. La estructura concreta y completa del presente viviente es impresión primaria-retención-protención. Ésta es la estructura de la autoconciencia prerreflexiva (...) [Derrida] debe evitar la idea de una autoconciencia instantánea, no temporal (...)» (Zahavi, p. 90).

(41) Alexander, p. 148.

(42) Hua XXXIII, p. 4.

(43) «Este punto [el del cumplimiento] es el punto presentante originario en el continuum de la intencionalidad protencional, es la conciencia presentante originaria» (Ibíd., p. 12. El destacado es mío).

(44) «[E]l cumplimiento puede [aprehender] lo cada vez aprehendido (Erfasste) sólo en la dirección del fluir del tiempo, en la nueva constitución» (Ibíd., p. 5).

(45) Ibíd., p. 9.

(46) Husserl denomina aquí Ereignis a los objetos del tiempo inmanente (immanente Zeitgegenstände). Cf. Bernet, Einleitung, Hua XXXIII, p. XXXVI. Es importante señalar en este oportuno desplazamiento semántico su creciente interés por el «acontecer» del objeto temporal futuro, anticipado en el continuum de protenciones.

(47) Hua XXXIII, p. 13.

(48) Cf. por ejemplo, Hua XXXIII, pp. 14, 17-18, «Urpräsentation als erfüllter Protention» (ya citado). O más abajo «El ahora se constituye a través de la forma del cumplimiento protencional» (pp. 14, 28-29).

(49) Ibíd, Apéndice I, p. 16.

(50) Lamentablemente no podemos aquí tratar en extensión el tema de los diferentes modos protencionales de anticipación.

(51) Held, p. 44. La idea de centro como «punto nulo» puede encontrarse claramente en los B.M. «Sólo es posible una conciencia como punto límite de ambos trechos continuos, que de hecho no está ni lejos ni cerca, sino como límite, que [es] absoluta cercanía (máximo de cercanía) y mínimo de distancia.» «El punto nulo de la conciencia de la satisfacción (...) el nulo de la tendencia positiva, el 'estar completo'» (Hua XXXIII, pp. 39, 29-35).

(52) Hua XXXIII, p. 227.

53 «[E]l yo nunca está encerrado en el ahora momentáneo y está cortado por el futuro. Pero es de un modo tal, que el horizonte de futuro, aún cuando continuo y necesario, sólo es abierto por el ahora. El punto de partida de la perspectiva temporal es siempre el presente (...) En este sentido, según Husserl, yo no 'soy' futuro, sino que 'tengo' futuro, hacia el cual tiendo desde el ahora» (Held, p. 45).

(54) «Todo el proceso originario es una corriente de protenciones y de cumplimiento de las protenciones» (Hua XXXIII, p. 227).

(55) Held, p. 45.

## Principios de la lógica aristotélica y psicoanálisis

Guillermo Bustamante Zambudio

### Principios de la lógica aristotélica

Al mismo tiempo, y dentro de la misma relación (sólo bajo estas condiciones), Aristóteles postula los principios de:

- identidad:  $A=A$  (algo no puede ser y no ser).
- no contradicción: si  $A=B \rightarrow A \neq \sim B$  (es imposible que un atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto).
- tercero excluido: dadas  $[A=B]$  y  $[A \neq \sim B]$ , sólo una puede ser verdadera (dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas ambas).

### Principio de identidad

Según el principio de identidad ( $A=A$ ), algo no puede existir y no existir *al mismo tiempo y en la misma relación*. Se pretende objetar este principio de manera fácil, sin cuidarse de tener en cuenta las condiciones puestas para la aplicación del principio. No sé por qué ha caído en tal descrédito algo que no se puede objetar tan fácilmente.

• En psicoanálisis, por ejemplo, no podríamos decir que la objeción al *cogito* cartesiano es, *per se*, una objeción al principio de identidad. Afirmar que ser y pensar  $[S \wedge P]$  no es posible, en tanto no se es cuando se piensa y no se piensa cuando se es, es decir, afirmar que sólo habría no-ser y pensar  $[\sim S \wedge P]$  o ser y no-pensar  $[S \wedge \sim P]$ . o, en otras palabras, que se es  $S$  cuando se actúa y  $\$$  cuando se piensa... hacer estas afirmaciones no equivale a contradecir el principio de identidad, pues el sujeto es dos cosas distintas *pero en momentos distintos o en distintas relaciones* (en un caso, frente al acto; en el otro, frente al pensamiento).

• Tampoco podríamos decir que hay una objeción al principio de identidad en el caso de la aplicación del principio estructural de la diferencia. Según J.-A. Miller<sup>1</sup>, dicha aplicación produce la exclusión de un elemento (por ejemplo,  $x$ , si sirvió como referencia para ser *diferente a* los demás); ahora, si queremos incluir este elemento, aparece como si  $x \neq x$ , idea que contradiría el principio de identidad. Pero, en realidad, con esa operación forzamos, o bien el operador (ya no sería  $\neq de$ ), o bien las relaciones (recordemos que son condición del principio de identidad), como cuando escogemos otro elemento con el objetivo de hacer entrar el excluido en la primera operación... pero, entonces, ya estaríamos en una segunda operación (por ejemplo, los *diferentes de z*), lo cual elimina la posibilidad de aplicar el principio:

Primer tiempo: elementos  $\neq$  de  $x$

$a \neq x, b \neq x, c \neq x \dots z \neq x.$

$x$  queda por fuera (no cumple la condición de ser  $\neq$  de  $x$ ).

Segundo tiempo: elementos  $\neq$  de  $z$

$a \neq z, b \neq z, c \neq z \dots x \neq z.$

$x$  queda por dentro (cumple la condición de ser  $\neq$  de  $z$ ); pero esta vez  $z$  queda por fuera (no cumple la nueva condición).

Todo esto se puede afirmar, sin necesidad de pretender con ello una demolición del principio de identidad. En cambio, la objeción que si me parece plausible puede hacerse de otra manera, no pasando por lo alto las condiciones a las cuales Aristóteles ha condicionado la aplicación del principio (lo cual indica que él sabía muy bien que fácilmente pueden hacerse objeciones a un principio de identidad sin condiciones, según veremos más adelante).

Para el psicoanálisis, me parece mucho más interesante empezar desde el punto de partida del principio de identidad: *si A, dado A*. Si aceptamos que *hay A*, de ahí en adelante no podemos operar más que con su existencia. Si *hay A*, pues nos contradiríamos si dijéramos que *no hay A, al mismo tiempo y en las mismas circunstancias que hay A*. Incluso podría decirse que la lógica es una serie de recreaciones de esta primera tautología, según la cual  $A=A$ . Es como si Aristóteles, en lugar de un principio de identidad *de la cosa*, en realidad nos hablara de un *principio de consistencia del observador*<sup>2</sup>: «si empiezas considerando que *hay A*, no lo olvides en el camino». Incluso más: «si empiezas considerando que *hay A*, y encuentras en el camino que *no hay A*, tienes otro comienzo».

No hay mucha dificultad para aceptar que *hay A*, sobre todo si  $A$  está vacío; como cuando la lógica proposicional define una proposición como aquello susceptible de ser calificado de verdadero o falso (V o F), *independientemente de lo que diga o de que diga algo*. Pero ello ya comporta una petición de principio: que lo afirmado –no importa qué– tiene como referente la verdad, en su modalidad de presencia (V), o de ausencia (F); donde verdad = realidad.

Pero, en el caso del sujeto, ¿quién dijo qué hay de eso? El psicoanálisis parte, me parece, de objetar esa evidencia. Por eso J.-A. Miller escribe un artículo llamado «¿Producir el sujeto?»<sup>3</sup>, en el que, auscultando la posibilidad de una clínica para las psicosis, rastrea el funcionamiento de los discursos en relación con la producción del sujeto. El caso del juego del pequeño en el espejo –aparecer-desaparecer– no puede analizarse partiendo del supuesto hecho de que hay sujeto; este punto de partida afirma que  $A=A$ , que hay identidad, y que no puede haber *no-A*. No puede analizarse así, pues ello introduce subrepticamente, como punto de partida, la existencia de la identidad, que se supone es justamente lo que está en juego en el asunto del espejo. Del análisis que Lacan hace al respecto, puede deducirse que, en un primer tiempo, ante el espejo, al niño nada puede regresarle (no es un dispositivo cognitivo –sujeto epistémico– que aprehende el objeto, en este caso su imagen), pues *del sujeto no hay*. Y las sucesivas identificaciones imaginarias no dicen que el principio de identidad flaquea, sino, más bien, que flaquea la identidad, que hay *falta de ser*, que el sujeto se produce: efectivamente, en un

segundo momento, como efecto retroactivo del espejo, algo *se produce*. (Creo que, de no ser así, la teoría lacaniana de lo imaginario no sería tan interesante.)

Si la psicología toma al sujeto como hecho, como dato, no tiene otra alternativa en su clínica que darle consistencia a eso. La clínica psicoanalítica, en cambio, si no parte del dato *sujeto*, no busca hacerlo consistir. No se trata de una tozudez que contradice la evidencia de que alguien material viene a consultarnos, sino de la experiencia clínica que hace surgir, más allá del individuo, más allá de la demanda en la que se autorizan las psicoterapias, otra cosa cuya materialidad convoca otro registro. Es que hay algo que no se puede reflejar en el espejo (que no produce el *a'* de la imagen), pues no es un dato, es invisible. De esa propiedad deriva, desde la perspectiva del discurso de la ciencia, su inexistencia; y, desde el psicoanálisis, su ex-sistencia.

Por eso, de un lado, los físicos se sorprenden de que haya algo: se preguntan por qué hay algo en lugar de haber nada; no se explican racionalmente el punto de partida, a saber: *hay A*. Desde ahí, pueden explicar muchas cosas, pero se les escurre entre los dedos la causa primera (a raíz de ello, en este punto la ciencia no ha salido del ámbito de la religión). Mientras que, de otro lado, Lacan se sorprende de que nada haya: se pregunta por qué hay nada, en lugar de haber algo, por qué hay *falta de ser*.

La evidencia de los físicos (hay algo) da lugar a decir *hay A*; y si hay  $A$ , pues  $A=A$ , indefectiblemente. Pero recordemos todo lo que está en juego para que eso sea posible: registro, medida, explicación... en fin, sistema simbólico; pero también registro imaginario. Eso es la realidad para Lacan en algún momento de su enseñanza, la articulación de esos dos registros. Cuando  $A=A$ ,  $A$  se puede mirar al espejo y ve  $A$ . Aunque sabemos que la ciencia es una retórica más: «...lo que permanece implícito en la definición de un hecho científico, es el conjunto de los hechos que se excluyeron para hacer aparecer ese hecho»<sup>4</sup>. Es decir, la ciencia elige no tener en cuenta el hecho llamado sujeto (que introduce entropía en la detección de  $A$ ); el psicoanálisis, en cambio, se encargará de producirlo en el terreno ético.

Y hay más: sabemos que algo no se ve en el espejo (no es del registro imaginario), hay algo que queda fuera de la contabilidad simbólica. ¿Y si –como dice J.-A. Miller<sup>5</sup>– la lógica ocurre meramente en la operación significante? Entonces, ella no sería inherente a las cosas<sup>6</sup>, sino una operación en el lenguaje. De manera que la evidencia de *hay A* es una operación simbólica que, como tal, constituye un límite. Sabemos que la realidad es el residuo de lo posible (Koyré); que la ciencia es un tratamiento de lo real por lo simbólico; que la ciencia parece correrle los límites a lo que no puede ser dicho. De tal manera,  $A$  es una conquista simbólica. Es como decir *los significantes nos permiten delimitar esto*. *Dado A* es un límite. Pero, ¿y más allá?, ¿y más acá? En cualquier caso, algo no puede ser formulado, pero lo sabemos. En otras palabras, la lógica significante delimita lo imposible. Y eso es lo real.  $A$  no es lo real, es el objeto de la ciencia, la realidad; la realidad de la causalidad y el determinismo. No obstante,  $A$  habla de algo que no cumple su ley, porque no puede ser enunciado, pero esa imposibilidad es su materialidad.

Otra cosa: en el caso del psicoanálisis, ese resto que queda de la

operación de identificar la realidad, eso *despreciable* –como dice la ciencia, en atención al ínfimo peso cuantitativo de lo desechado– puede ser lo fundamental, la causa.

### Principio de no-contradicción

Según este principio, si  $A=B \rightarrow A \neq \neg B$ ; o sea, es imposible que un atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto<sup>7</sup>. Con este principio –perdonen la simpleza– lo que Aristóteles está diciendo es que si nos ponemos a conversar, con el propósito de decir algo sobre el mundo, lo mínimo es presuponer lo dicho como afirmado; de lo contrario, no se podría avanzar. ¡Es una redundancia! Claro, pero es que toda la lógica lo es, lo que pasa es que allí se habla de tautología. La sesión analítica no es para ofrecer ni pedir coherencia al analizante (aunque pueda hacerse en algún momento, no es lo dominante)<sup>8</sup>. Pero cuando el analista intente dar cuenta de su trabajo, lo mínimo que Aristóteles le pediría es que tenga en cuenta que lo dicho ha sido afirmado y que si lo va a cambiar lo diga o que, en todo caso, se atenga a las consecuencias si alguien se da cuenta. Al argumentar, en psicoanálisis, estamos basados en el principio de no contradicción, pues, si no, nada se podría demostrar ni contradecir. No quiere decir que no haya contradicciones, o que este principio le tenga pavor a la contradicción. Quiere decir que, si todo vale, nada es argumentable. Y que, si se quiere argumentar, es necesario poner límites. Por eso dice J.-A. Miller que reflexionar es perder la libertad: en una demostración, nos vemos *obligados*, por lo dicho, a concluir de determinadas maneras, hasta el punto que la última afirmación –la demostración final del teorema, por ejemplo– se dice sola, es una implicación necesaria.

Como los argumentos están hechos de significantes, hay quien se preocupa por depurar los enunciados para que no haya contradicción. Pero ningún esfuerzo de esta naturaleza tiene la fuerza para oponerse a lo que es de estructura. Si hay análisis, si un final puede ser logicizado en el pase, se acepta el principio de no contradicción; independientemente de que la revisión de la doctrina del pase sea permanente. De nuevo Aristóteles parece haberse referido a la discusión, no a las cosas.

### Principio del tercero excluido

Según este principio, dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas ambas, al mismo tiempo y dentro de la misma relación. En consecuencia con el principio reductor del álgebra que la lógica encarna, una proposición significativa puede ser V o F y, por lo tanto, dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas ambas; una, o ambas, son F. Pues bien, decir «contradictorias» es ya decir que ambas no pueden ser ciertas; el que acepta que haya contradicción ¡tiene que aceptar el principio aristotélico<sup>9</sup>. Adviértase, además, que decir «proposiciones contradictorias» es afirmar que se refieren a la misma porción de realidad y en las mismas condiciones (de tiempo y relación). Pues dos proposiciones contradictorias pueden ser ambas V, si se dicen para momentos distintos o para relaciones distintas<sup>10</sup>.

Es claro –según me parece– que el problema, en primera instancia, tiene que ver con la idea de una proposición «con sentido», «dotada de significación». De nuevo, si damos estas ideas por sentadas, de ahí en

adelante no es posible negar el principio del tercero excluido. Como la lógica es tautológica, si acepto las condiciones de partida, los principios no son más que una manera de inferir lo que de ellos es posible. Hay A y A dice algo de la realidad y decir de la realidad es o no es y eso es tener o no tener sentido, éstos son los axiomas problemáticos, no los tres principios aristotélicos.

Hay quienes quieren derrumbar el tercero excluido de la lógica aristotélica con un sólo ademán –como Mandrake–, diciendo que no sólo hay V y F, que también existe el «más o menos» entre ambos, así como el gris entre el blanco y el negro, el regular, el mediano, etc. En este punto se puede ampliar el tercer principio, en un sentido que parece desprenderse de la idea de Aristóteles. El filósofo griego no se molestaría si dijéramos que, razonando en el marco de una lógica (tal vez este sintagma sea una redundancia), está excluido un juicio sobre los enunciados que exceda en número a la cantidad de juicios aceptados en ese contexto. En otras palabras, podemos modificar su tercer principio así: «Si la cantidad de juicios sobre A es n, queda excluido el juicio n+1». Aplicado al ya conocido, tenemos: n=2 (V y F, únicos valores de una proposición), entonces está excluido el juicio n+1, o sea, 2+1, o sea está excluido un tercer juicio. El tercero excluido es un ejemplo de un principio más general que podríamos llamar el [n+1]<sup>o</sup> excluido (*ene-más-uno-avo excluido*).

Así, si en la lógica de los críticos fáciles está el gris, además del blanco y el negro, pues estaría excluido un cuarto color... y si hay 7 colores en el arco iris, pues está excluido el 8<sup>o</sup>... En el ajedrez, por ejemplo, una pieza está en el tablero o no está; no cabe una tercera posibilidad. En cambio, en el fútbol, donde un jugador puede estar i) afuera del campo, ii) adentro o iii) momentáneamente fuera, no cabe una cuarta opción (si estar en la banca es una cuarta, pues está excluida una quinta).

Si A tiene dos valores [□ y ♦], entonces  $A = \square$  o  $A = \diamond$ , pero no puede ser □ y ♦ (o ♦).

Pero si A tiene tres valores [□, ♦ y ♠], entonces si  $A \neq \square$ , todavía puede ser ♦ o ♠; pero si, además,  $A \neq \diamond$ , entonces ya no puede ser más que  $A = \spadesuit$ .

Me parece evidente que se trata, otra vez, de una mera consistencia de la argumentación: si pusimos como condición que las cosas eran verdaderas o falsas, no hay una tercera opción, a no ser que pongamos otra condición. Y no se crea que pasar a lógicas no-aristotélicas nos permitiría objetar la lógica formal del tercero excluido. Si tomamos, por ejemplo, la lógica modal, en los términos de Lacan, y le aplicamos nuestra fórmula del [n+1]<sup>o</sup> excluido, un quinto valor queda excluido: dadas las condiciones puestas, la combinatoria da cuatro y sólo cuatro: *posible*, *contingente*, *necesario* e *imposible*. Entre otras porque sólo dos valores («sí» y «no») son aplicables a dos verbos («cesar» y «escribir»), sin que un tercero sea posible.

Desde el psicoanálisis podemos más bien apuntar al lugar axiomático del principio, a saber: qué se puede juzgar, que se puede afirmar de algo en ese mundo sobre el que pretendemos operar.

Otro ejemplo: si consideramos cierto, mientras tanto, que el significante es semblante<sup>11</sup>, pues no podemos seguir el razonamiento cuando



pensemos que el significante no es semblante. O es o no es, en esa argumentación (en otra argumentación, esa idea puede lucir necia). Y cuando agregamos que la imagen es semblante, no es una contradicción; más bien lo que se está diciendo es que vistos en sus relaciones con el semblante, los registros simbólico e imaginario son idénticos, no hay necesidad de diferenciarlos; se elimina un juicio por innecesario. Y, entonces, donde antes el juicio era de tres posibilidades —imaginario o simbólico o real (con una cuarta excluida)—, ahora se reduce a dos: semblante o real (con una tercera excluida).

El ejemplo de los registros viene al punto también en otro sentido: alguien podría argumentar que los nudos borromeos acabaron con el juicio excluyente entre los registros. Por supuesto, pero la estructura de las imbricaciones entre los registros, ilustradas por el nudo borromeo, muestra un límite de siete: I, S, R, I-S, I-R, S-R, S-R-I; con lo que estaríamos hablando de un octavo excluido. Esta manera de obrar no es contradictoria y aplica el principio aristotélico del  $[n+1]^{\circ}$  excluido.

Este principio aristotélico, así visto, parecería poder ponerse en el sentido del principio estructural que consiste en poner límite, entre otras para hacer algo pensable. Si a cada cosa le corresponde un juicio, es imposible pensar. Si hay un número ( $n$ ) finito de juicios, es posible pensar, justamente porque está excluido el  $[n+1]^{\circ}$ ; de incluirlo recurrentemente, se obtiene infinito<sup>12</sup>. De este modo, la interpretación metonímica es una especie de  $n+1^{\circ}$  incluido recurrentemente; mientras la interpretación por lo real es la aplicación del  $n+1^{\circ}$  excluido radicalmente (A barrado).

¿Es el sujeto barrado el lugar del 3° excluido, cuando oscila entre «sí» y «no»?

#### Notas

<sup>1</sup> «La lógica del significante», Seminario del mismo nombre dictado por Miller, Jacques-Alain publicado en *Matemas II*, Manantial, Buenos Aires, 1988.

<sup>2</sup> El principio de Heisenberg, digamos de paso, no se refiere al observador, sino a las condiciones de la observación.

<sup>3</sup> En *Matemas I*.

<sup>4</sup> Soler, Colette, *Las variables del fin de la cura*, EOL, Buenos Aires, 1995, p. 22.

<sup>5</sup> «La lógica del significante», cit.

<sup>6</sup> Recordemos que Copérnico anunciaba que el universo estaba escrito en caracteres matemáticos.

<sup>7</sup> Es la vieja discusión sobre las propiedades excluyentes entre ondas y partículas y, sin embargo, su detección en las entidades subatómicas.

<sup>8</sup> Hay un principio ético en juego: ¡Está dicho! ¡Usted lo dijo!

<sup>9</sup> O sea que el principio de no contradicción no elimina la contradicción, sino que le da un lugar, incluso le da una posibilidad.

<sup>10</sup> Es la fuente del chiste en el que alguien dice que el pato y la gallina son animales peligrosos, mientras que el tigre y el león son animales inofensivos. Claro, pues es lo que una lombriz le dice a sus lombricitos. Implícitamente habría contradicción entre lo que dice el personaje y lo que tenemos enunciado para nosotros, que habla de inocencia de los comedores de lombrices y de peligrosidad de los carnívoros de formato mayor.

<sup>11</sup> Miller, Jacques-Alain, *La naturaleza de los semblantes*, Paidós.

<sup>12</sup> Otro asunto es el de que la interpretación analítica finitiza.

## Relecturas

## Edipo, castración, perversión\*

Oscar Masotta

I

Me resulta embarazoso tener que exponer ante tanta gente. Hace tiempo que no lo hago y he perdido la costumbre. Pero además, veo caras conocidas, personas que conocen ya de qué manera trataré el tema (lo que me impide hacerlo desde cero), y otras en cambio a quienes estoy condenado a sorprender comenzando de cero. Es bastante difícil, y se hace siempre figura de ingenuo conceptualizar el complejo de Edipo en la teoría psicoanalítica. Se trata nada menos que del «complejo nuclear», nódulo y fundamento de la teoría que se halla presente en cada uno de los momentos de cualquier desarrollo teórico y siempre en ciernes en todo momento de la práctica analítica. Vastedad suficiente, como es fácil comprenderlo, para que si el auditorio es profano el tema se agote rápidamente. Pero mis interlocutores de hoy son estudiantes y no profanos; por lo mismo, tratar de mostrar o de fundar el lugar del Edipo en la teoría, cuyo sitio casualmente es de fundamento, exigiría un curso entero y no un seminario de unas pocas clases.

No me queda otro remedio que introducir a quienes me escuchan a un manojo clásico de articulaciones que delimitan al Edipo. Podría agregar que no me ocuparé entonces más que de un sencillo manojo de conceptos, si la experiencia no enseñara, al revés, que muchos de quienes practican la teoría como psicoanalistas los ignoran. Pero la culpa es de la historia y de esas instituciones que hasta hace poco parecían carecer de conflictos y a las que se denomina institutos oficiales de psicoanálisis, los mismos a quienes hasta el doctor Bleger –no hace mucho y desde su cátedra en esta misma Facultad– otorgaba el derecho exclusivo de formar psicoanalistas. Pero los vientos han cambiado y hoy podemos darnos el gusto de exhumar textos de Freud cuyo alcance y ubicación en el esquema global de la doctrina olvidaron aquellos institutos.

Comencemos con nuestro tema. Estudiar el Edipo no es fácil, y cuando se intenta hacerlo surge una espinosa dificultad. No existen textos de Freud donde el tema –o mejor dicho, el problema– se encuentre aislado, tratado de manera global, expuesto sistemáticamente. Los textos mayores de Freud (*Más allá del principio del placer*, *El Yo y el Ello*) lo dan por supuesto en lugar de explicitarlo. Por lo demás, hay que tener en cuenta que las instancias de la segunda tópica, manipuladas por todo el mundo, no sirven en la mayor parte de los casos sino para ocultar la articulación. Digamos entonces –y esto para ayudar a los estudiantes en sus lecturas

y en la elección de los textos— que la cuestión del complejo de Edipo en la obra de Freud pasa por textos como *Organización genital infantil*, *Inhibición, síntoma y angustia* y *Lo siniestro*. Particularmente, es necesario reflexionar sobre la relación de fundamentación —de revelación, sería mejor decir— que liga a los dos últimos.

Para cernir la cuestión del Edipo el punto de vista cronológico es necesario pero insuficiente. Freud descubre el Edipo muy pronto —muy tempranamente—. Descubre una idea sencilla: la ligazón cariñosa del niño varón hacia el padre del sexo opuesto y la relación hostil hacia el padre del mismo sexo. Pero este Edipo hoy no sirve demasiado ni en la clínica ni en la teoría. Le serviría en cambio a Freud, en especial para determinar la sexualidad, el concepto de *libido*, que en la doctrina muere en la sexualidad infantil. Ustedes saben: el concepto de «corte epistemológico» está hoy a la orden del día. ¿Cuándo situar, en qué fecha ubicarlo en Freud? La respuesta es sencillamente complicada. Por una parte se puede hacerlo fijándolo en los textos donde Freud contrapone, a una visión mecanicista y constitucionalista de la *Spaltung* del sujeto que constituye el inconsciente, una concepción que hace jugar al sexo un papel de primer plano. Me refiero a la invención freudiana de una «histeria de defensa», entidad nosoetiológica que el creador del psicoanálisis oponía a la «histeria hipnoide» y a la «histeria de retención». ¿Retención? ¿Pero qué retiene? Los detractores de Freud tienen razón: el descubrimiento de cierto inconsciente no le pertenece. Charcot, Janet, Breuer fueron sus contemporáneos y predecesores. Y curiosamente, el capítulo más teórico de los *Estudios sobre la histeria* ¿no lo escribe acaso Breuer y no Freud? Ahora bien (y en esto dicen la verdad los folletos más banales sobre freudismo mientras la ocultan algunos tratados sesudos): lo que Freud vino a decirnos es que el inconsciente es el resultado del rechazo, constitutivo para el sujeto, de ciertos contenidos bien determinados, los contenidos sexuales. Pero ustedes dirán: es banal. Correcto. Pero más acá de algunos continuadores que han terminado por dessexualizar la teoría, el problema consistió para Freud en determinar qué había que entender —pero siempre algo nunca del todo ajeno a lo que ocurre de la cintura para abajo— por sexo. Aquí es donde surge la cuestión de la articulación edípica, ese «complejo» nudo de relaciones. ¿De qué, con quién? Pero además: en la época de la *Traumdeutung*, a Freud le faltaba articular el concepto mayor, el Falo.

Para articular el sexo según Freud hay que inscribirlo en el Edipo, pero sin Falo no hay movimiento. Lo primero que no hay que olvidar (los epistemólogos del psicoanálisis tendrían que poner atención en este punto) es que el objeto de la teoría psicoanalítica es *sui generis*. Se parece al hombre del doctor Frankenstein. La monstruosidad también reside aquí en que no parece poderse acceder a objetos teóricos unificados. El complejo de Edipo está hecho de dos pedazos: el Edipo del hombre y el Edipo de la mujer. No sé si se entiende bien. No se trata solamente de estudiar el complejo en el hombre por un lado y en la mujer por otro, sino de una especie de monstruo que está hecho con la estofa de dos pedazos: el complejo de Edipo del hombre y el complejo de Edipo de la mujer.

Si partimos de este punto no será difícil recorrer un cierto tramo fundamental del discurso de la teoría. En relación a la obra de Freud, la única dificultad reside en que el Edipo no está aislado en ningún texto.

Pero si se mira la cuestión desde la perspectiva del Falo, unos pocos textos —entre 1923 y 1933— adquieren especial relevancia. Se trata de los trabajos de Freud referidos a la fase fálica y a la sexualidad femenina.

¿Qué se dice en tales textos? En primer lugar hay que leer el apéndice a la edición de 1923 de los *Tres ensayos*. Freud promueve entonces el falo al estatuto de fase. En ella el chico se ve confrontado a un conflicto loco, a la premisa loca —hay que llamarla así—; a saber, a la premisa universal del pene. En un momento de su desarrollo el sujeto infantil debe responder por una exigencia que él mismo se plantea y que afirma que todo el mundo (incluso animales y cosas) tiene pene. Emerge entonces el conflicto por antonomasia. A partir, entonces, de esa premisa que afirma que sólo hay pene, y por su confrontación con la realidad de la *empiria*, a saber, con la diferencia anatómica de los sexos, surge el complejo de castración. Ustedes saben: tal complejo se llama envidia del pene en la mujer y amenaza de castración del hombre. Para Freud los desarrollos sexuales de la mujer y del hombre no son paralelos ni simétricos. A mi entender, no hay ideología en todo esto, puesto que la posición de Freud es la única que permite despulsionalizar lo genital. Como en Simone de Beauvoir —valga la comparación, y aunque por mejores razones— nadie nace hombre ni mujer.

Comenzar a estudiar el Edipo por el Falo significa comprender que hay ahí más que los meros tres personajes del triángulo. Conviene por lo mismo hacerse un pequeño código de entrecasa —le digo yo a mis estudiantes— y distinguir dos campos teóricos: el Edipo ampliado del Edipo reducido. El último subsume el llamado «Edipo completo», a saber, la definición clásica del Edipo positivo más que el negativo. Siempre se trata en este caso del mero triángulo. Los textos para estudiarlo son, se sabe, el capítulo III de *El Yo y el Ello* y el capítulo I del libro que Freud escribió con Bullit sobre el presidente Wilson. En el primer texto el Edipo queda descrito en términos de identificaciones, mientras que en el segundo, en términos de ambivalencia. Pero por menos que se piense se ve que identificaciones y ambivalencias son articuladores teóricos que necesitan ser fundamentados. ¿Qué significa esa relación amor-odio que el niño soporta tanto por el padre como por la madre y que el presidente Wilson deflexionaba tan mal?

Conviene distinguir entonces otro campo teórico, el del Edipo ampliado. Este campo debe subsumir, por ejemplo, al padre del padre. ¿No hace Freud referencias acaso a ese aspecto de fondo del superyó por donde esta instancia no sólo contiene a los padres internalizados sino a los padres de los padres? Existe además la cuestión de la *Novela familiar*: el neurótico sufre de diplopias cuando se trata sobre todo del padre y más allá del padre real focaliza siempre un padre idealizado. Se lo ve: o bien, las imagos desdoblan las figuras, o bien el sujeto se inscribe en la diacronía generacional (el problema del hijo del hijo), y en ambos casos el mero triángulo queda superado.

Pero aún existe otro aspecto de este segundo campo donde no se trata solamente del número de las figuras, sino de una cuestión de pisos, en el sentido de fundamentos. El concepto central de este campo del Edipo ampliado es el concepto de Falo. Seré momentáneamente dogmático: el Falo es el fundamento de la articulación del Edipo. Si fuera cierto, se ve la importancia de la posición de Freud: si se entra en la teoría por el



concepto de Fallo, y puesto que para Freud el Edipo es el fundamento, uno puede alcanzar entonces el nivel del fundamento del fundamento.

El Fallo no es el pene, es la premisa universal del pene; a saber, la creencia del sujeto infantil de que existe un solo sexo y su testaruda negativa (por donde el Fallo se constituye en posición inconsciente) de reconocer la diferencia. Si bien el Fallo se inscribe en el campo de la visión (lo que no se ve determina lo que se ve y los psicoanalistas hablan con derecho del «campo de la ilusión»); no es en cambio representable. Nadie esculpíó ni dibujó nunca un Fallo, sólo se esculpieron y dibujaron penes.

Pero simultáneamente no se puede tratar de restituir la articulación edípica sin partir del desarrollo de la sexualidad femenina. Se trata de una moción de orden. Pero lo que resulta hoy banal –gracias a los lacanianos– ha sido profundamente ignorado por la mayor parte de la literatura psicoanalítica, donde se pensaba la estructura del sujeto a partir de una génesis real. No se puede construir la teoría si se ubica al chico en la panza de la madre en posición de feto. Lo que olvidan los fetalistas es que sólo para una madre psicótica su hijo es feto. En efecto, aun en el nacimiento la posición del sujeto es otra y otra es la posición de la madre en relación al conjunto del sistema social como conjunto elemental madre-hijo. Entre la madre y el hijo hay que contar siempre un intermediario simbólico, el Fallo. Remedando a Lévi-Strauss dice Lacan que así como en el centro de la vida social (y ello por razones no ajenas al poder político) los hombres intercambian mujeres (origen del sistema de parentesco) el psicoanálisis descubre en cambio a la mujer en ese centro intercambiando hijos por Fallos simbólicos, lugar donde se puede leer el origen de la estructura intrapsíquica de todo sujeto humano.

Bien leído se ve que para Freud es la mujer quien ocupa el centro de la vida social. Freud tal vez era bastante misógino, a nivel de sus opiniones, pero no lo era en absoluto a nivel de la teoría. De ese intercambio surge la ecuación central de la teoría: la ecuación niño = Fallo. Se conocen las cinco equivalencias simbólicas freudianas: pene = niño = excremento = dinero = regalo. Pero se ignora que esa relación múltiple entre las cinco equivalencias se vendría abajo si no estuviera fundada en la fundamental: la ecuación niño = Fallo. Ahora bien, es la mujer y no el hombre quien la introduce. Pero en tanto el hombre también es sujeto esas equivalencias constituyen también su estructura intrapsíquica. En resumen, se ve a qué nos referíamos cuando usábamos la metáfora de la criatura hecha con distintos pedazos de Frankenstein. A saber, que todo sujeto, sea hombre o mujer, «contiene» como estructura intrapsíquica a las cinco equivalencias en cuya producción hubo siempre una mujer (la madre) en el punto de partida y en el fundamento.

Dicho de otra manera: todo sujeto, sea hombre o mujer, viene de una madre, y es ella en tanto mujer quien ha producido la equivalencia chico = fallo. Esa equivalencia permite que en ella se inserte el hijo. Dicho de otra manera: todo sujeto tiene como es obvio una madre mujer y es ella quien ha producido la equivalencia donde el sujeto infantil al nacer se vio insertado. ¿Ser hijo de una madre no es entonces ser el objeto de intercambio producido por la mujer, a saber, el Fallo de la madre? Pero esta relación con la madre es constitutiva del sujeto, a saber, que la ecuación no puede ser momento intrapsíquico de su constitución de

sujeto. Me disculpo por el aspecto cientifizante de la palabra. «Intrapsíquico» quiere simplemente decir aquí que esa relación con la madre, o sea, la equivalencia, no está en la conciencia sino que en efecto constituye una estructura inconsciente, como una «posición» en el sentido kleiniano del término, un lugar o una zona de no saber que por serlo no se ve menos estructurada.

En resumen: nada se puede acertar sobre el sujeto si no se parte de tal punto. Para poder describir cualquier tipo de «relación de objeto» es preciso partir de una reflexión sobre la cuestión de la mujer, del desarrollo de la sexualidad femenina. Pero por un receso circular de la estructura relevantes son *La sexualidad femenina* y *La femineidad*. Insistimos sobre la cuestión: para saber lo que pasa con todo hijo es necesario comenzar por articular lo que pasa con la mujer.

La descripción freudiana del desarrollo de la mujer comienza por señalar la ligazón de la mujer con el objeto primordial cuya peculiaridad reside en que es del mismo sexo; a saber, que la mujer nace «casi» homosexual. Situación original que estigmatiza el desarrollo. La mujer debe realizar un doble cambio de zona erógena y de objeto. Es decir, debe abandonar la excitabilidad clitoridea por la erogeneización de la vagina, y el objeto primordial, del mismo sexo, por el objeto edípico, el padre. El motor del movimiento es la decepción fálica. En pleno idilio con la madre la sujeto femenina hace el descubrimiento de su falta de pene. Abandona entonces a la madre y entra en el complejo de Edipo (para la descripción freudiana tal abandono jamás es completo: la mujer, siempre de alguna manera, jamás deja de dialogar viscosamente con el objeto primordial). La decepción fálica resulta entonces el momento fecundo que impulsa a la nena hacia el padre. Pero ¿qué es lo que va a buscar en el padre?

Tiene, sin duda, buenas razones para ir a buscar al padre. Sin embargo, éste no se hace preferir ni por ser hombre ni por poseer pene; o bien, y si el pene del padre es interesante para la sujeto infantil, lo es en primer lugar por razones estéticas y no vaginales, si bien intuye más o menos vagamente la conexión con el goce. El objeto del goce femenino no está predeterminado para la sujeto infantil. Si el padre se hace entonces preferible –y ésta es la razón de peso– es porque puede proyectar en él la fantasía de tener un hijo. Lo que la mujer busca en el padre como hombre es el hijo y no al hombre. Freud lo dirá con todas las letras, en relación al deseo de hijo, el deseo de hombre es secundario en la mujer; el hombre es una racionalización, un instrumento para obtener lo único que la puede compensar de la decepción fálica, de ese pene del que se vio privada en lo real. Al final de su desarrollo la mujer produce entonces la equivalencia chico = Fallo.

Pero no nos interesan ahora los avatares de la sexualidad de la mujer, sino esa sexualidad en conexión fálica y precediendo el nacimiento de todo sujeto humano. Podríamos hacer aquí un ejercicio de lectura y recorrer con cuidado un texto como *Sobre la transmutación de los instintos y especialmente del erotismo anal*. Llamo lectura simplemente a leer con cuidado, atendiendo a lo que ocurre en el texto. Y lo que aquí llama la atención es cierto deslizamiento a nivel de los sujetos gramaticales de las oraciones. En ese texto Freud trata de fundar, está tratando

de «sacar» (como dicen los matemáticos), cada una y todas de las cinco equivalencias (chico, falo, excremento, dinero, regalo). La primera pareja que aparece es la relación chico = Falo, pero cuando Freud saca dicha relación el sujeto gramatical es femenino. Ahora bien, y en la medida que el texto avanza y van apareciendo las otras equivalencias, subrepticamente el sujeto de las oraciones se desliza y se torna indistintamente hombre o mujer. Y si Freud no lo dice explícitamente, se entiende entonces qué hay que concluir a raíz de tales deslizamientos. A saber, que si las cinco equivalencias son momento intrapsíquico de la constitución del sujeto, el sujeto intrapsíquico entonces está constituido por dos sujetos. O aun, que en su constitución intrapsíquica todo sujeto tiene una mujer adentro, lo que ha producido la equivalencia entre la pareja fundamental de términos, chico = Falo.

Si el deseo primero de la mujer es deseo de Falo, entonces el hijo equivale a la compensación que colma ese deseo, y todo sujeto es en primera instancia Falo de su madre. Dicho con términos cómicos: todo chico que camina es un salame de su mamá. Pero esta comicidad no debiera hacernos reír, puesto que es en tal relación donde Freud ve el origen del sentimiento de lo siniestro.

La estructura psíquica básica y de origen debe ser descripta como lugar de encuentro del desarrollo de la sexualidad de la mujer con un hijo que se ubica en el ángulo de culminación de tal desarrollo. Si el deseo de la mujer es deseo de Falo que se colma en el hijo, el hijo es de entrada – o se hará– ese Falo que colma el deseo del objeto primordial; su deseo originario es deseo de colmar ese deseo que, casualmente, colmaba. En el punto de partida la relación madre-hijo es una relación de intercambio en donde al interponerse el Falo dos deseos se colman reciprocamente.

Pero este punto de reencuentro y de reciprocidad en el colmamiento, zona siempre cerrada y siempre ideal, puesto que su definición misma contiene su imposibilidad (nadie puede obturar el deseo del otro), no se distingue de lo que Freud llamó «narcisismo». Yo agregaría aun que nada se entiende jamás de las expresiones, o de los conceptos freudianos de «narcisismo primario», «narcisismo primario absoluto», si uno no se remite a esta célula original donde la posición del chico en relación a la madre hace aparecer a ésta como invistiendo ese «absoluto» de perfectibilidad del bebé. Por lo demás, se entiende qué es una mujer fálica: es la madre de ese colmamiento ideal. Del lado del chico el concepto correlativo del de madre fálica es el narcisismo. Si en la doctrina el concepto de narcisismo quiere decir algo, tiene que comenzar por significar entonces esta relación cerrada entre dos deseos del que el Falo es objeto de intercambio y expresión.

Se esboza entonces la posibilidad de un desarrollo que nos permita ver las articulaciones y el movimiento del Edipo. El punto de partida es una célula: narcisismo-madre fálica. El contenido de esa célula remite al punto donde se colman dos deseos, punto siempre ideal cuya imposibilidad en lo real será uno de los motores mayores del desarrollo. En la medida en que tiene historia el sujeto deberá desgarrarse de su raíz más arcaica de perfección narcisista. Se sabe que Freud ilustra a veces ese narcisismo originario con imágenes expansivas (omnipotencia de las ideas, del deseo, manipuleo mágico de los objetos). En tal caso se tratará de preguntarse por el destino de la megalomanía infantil, ya que en el desa-

rollo es drenada por el principio de realidad. O bien, y más simplemente, preguntarse por los ideales de perfección infantil aparentemente desaparecidos en el adulto. Para nosotros la pregunta remite a la célula. ¿Qué ocurre con la célula narcisismo-madre fálica?

La historia del destino de la célula es la historia de la emergencia del deseo. El narcisismo es tensión y energía, pero también es libido. El chico recibe su libido como energía del deseo de la madre, y el momento, siempre evanescente pero siempre concreto de esa relación, se llama autoerotismo. No puedo ocuparme aquí de la relación entre el narcisismo (entendido como célula narcisismo-madre fálica) y las determinaciones de la libido a nivel de las zonas del cuerpo. Basta recordar que la teoría de los objetos «parciales» es solidaria de la inscripción del narcisismo del sujeto en relación al deseo de la madre. El punto de partida del desarrollo es la convergencia de dos deseos, mientras que la historia real consistirá en los avatares de una convergencia que sólo puede ser ideal, al menos en un sentido. Pero en otro esa idealidad es «real»: es libido autoerótica. El modelo de la ameba (*Introducción al narcisismo*) vale –por más que haya sido criticado por quienes entienden con razón que hay que expulsar de la doctrina la idea de un economicismo pensado como energía y como substancia. A saber, que el narcisismo es fundamental, en el sentido que es condición de toda catexia ulterior de objeto.

En resumen: en el punto de partida existe la condición narcisista como punto de convergencia de dos deseos. En adelante ese narcisismo deberá desarrollarse, el sujeto deberá «ocupar» (*Besetzung*) sus objetos con la libido de que dispone. Pero ¿cuál es el origen de esa idealidad-«real» de la libido fundante? Freud da distintas respuestas, que pertenecen a distintos niveles de análisis. El primer problema que el desarrollo plantea al sujeto es que el principio de realidad se opone a la expansión narcisista. De tal oposición surgen en efecto las imágenes expansivas del narcisismo y más tarde el *Yo ideal* como heredero del narcisismo originario. Pero aun, tanto el concepto de narcisismo como las estructuras del aparato psíquico hacen olvidar que lo que se articula es el deseo: a saber, la relación del sujeto infantil deseante con el deseo de la madre. Ahora bien, esa conexión originaria contiene la «razón» del necesario deslizamiento de Freud hacia su última teoría de las pulsiones; contiene muerte (la posibilidad de que esa convergencia que es siempre ideal se torne demasiado real), y contiene en el lado opuesto la tendencia a reunir los objetos en síntesis mayores. ¿Pero se entiende cuál es la conexión entre narcisismo y muerte? ¿A qué se parecería un punto ideal de convergencia donde se soldarían dos deseos? Tal convergencia es el narcisismo, pero si se realizara lo que contiene como exigencia, el resultado sería el aplastamiento por el deseo del otro (la madre) del sujeto como sujeto deseante (sólo este punto exigiría un seminario entero sobre textos freudianos: *Más allá del principio del placer*, *El Yo y el Ello*, *El principio económico del masoquismo*).

Pero se ve la dificultad. ¿Cómo sale el sujeto de esa relación originaria hecha con la estofa ambigua de la inmortalidad y de la muerte? Se sabe la respuesta de Freud: la posibilidad de la perennidad del deseo depende de la prohibición: a saber, del padre.

Por la tendencia el chico queda expuesto a todas las seducciones, presto incluso a responder en seductor a la seducción de la madre (re-



cuerden que la seducción como trauma fue uno de los descubrimientos más tempranos de la historia de la doctrina). Ahora bien, cuando en esa relación la seducción recíproca marcha, el resultado es la patología entera. Una madre fálica produce buenos obsesivos, pero seguramente también está en el origen del cuadro perverso.

El padre entra entonces en el triángulo como función de corte: doble prohibición, como dice Lacan. Prohibición dirigida hacia la madre: no integrarás tu producto. Hacia el hijo: no te acostarás con tu madre. La función del padre es entonces de corte. O bien –¿pero quién lo enuncia así? –: el padre es el agente de castración. En efecto, y si no se quiere confundirlo todo, habría que agregar que el contenido del concepto de castración no carece de precisión en la teoría freudiana, y que en primer lugar remite a la función del padre.

El resultado de la inmisión del padre (que siempre está ahí) entre la madre y el hijo, inmisión que es función de corte, tiene como consecuencia la producción de un conjunto bizarro de relaciones. En primer lugar, el concepto mismo de castración se torna dificultoso. Recae sobre el pene, pero se refiere también al corte, a la elaboración de una destrucción. Todo ello sin olvidar, en relación al pene, las advertencias de Freud (ver notas al pie de 1923: *Juanito y Organización genital infantil*). Cuando se habla de castración –escribe Freud– se trata del peligro imaginario de la pérdida del pene y de ningún otro tipo pérdida: destete, pérdida de excrementos y trauma de nacimiento, no son sino aportaciones al complejo. Pero no lo determinan. Esto último por un lado. Pero por otro lo que está en juego para el sujeto es la posibilidad misma de poder o no darse objetos por fuera de la madre como objeto primordial: es decir, trascender el objeto incestuoso, poder «ocupar» objetos otros y más allá de la madre.

Dicho de otra manera: la castración es un complejo, a saber, un nudo de relaciones donde se unen puntos que no están a un mismo nivel ni poseen una significación unívoca. No es correcto hablar de castración en la teoría sin recordar al menos que tal complejo no se agota en el tema de la amenaza, ni en la anécdota del mito ni en el guiñol del temor. Cuando se habla de castración se debe poder significar por lo menos los dos lados que constituyen el complejo: no solamente la amenaza en el hombre y la envidia del pene en la mujer, sino además, y muy peculiarmente, el momento fecundo por donde el sujeto queda separado de su ligazón «incestuosa» con la madre para darse un objeto fuera del grupo familiar.

Pero hecha esta salvedad, se abre entonces una puerta estructural para poder pensar, dentro de los términos de la teoría, la cuestión del afecto, las ansiedades, el temor, la amenaza, en fin, y tal vez hasta los celos y la envidia; pero en especial se podrá plantear entonces la cuestión de la angustia, el afecto psicoanalítico por antonomasia. A pesar de cierta oscilación de los textos, Freud nos indicó la necesidad de concebir el origen de la angustia en ese nudo de relaciones que define al complejo de castración. A lo largo de *Inhibición, síntoma y angustia* se lo ve oscilar entre cierta duda y determinada certeza. ¿Habrá que reservar la noción de complejo de castración únicamente para referirlo al caso del hombre, mientras que a nivel de los afectos será preciso hablar, para el caso de la mujer, de temor al peligro de abandono? Pero la duda que Freud nos transmite se disuelve si se lee este texto contra el fondo de *Lo siniestro*. Surge entonces una paradoja en el corazón mismo de la angustia y ésta

se revela constituida por un doble temor: por un lado el temor al gesto castratorio del padre, pero por el otro lado, y simultáneamente, temor de no poder alejarse de la madre, de no poder ser abandonado por ella.

El temor a la amenaza, en tanto afecto, se revela entonces conectado con el deseo de lo que el sujeto más necesita. ¿No se dice acaso que es necesario hacer que el paciente «asuma» la castración? Si tal cosa fuera posible, y si es que las paradojas pueden ser asumidas, se podría estar de acuerdo con esa expresión.

Pero la paradoja no se agota en el hecho de que el complejo de castración tiene una sola cara teniendo dos, sino que, y para decirlo con una metáfora, se nos revela como una caverna hecha de desgarrones geológicos. Que el hecho de que el sujeto pueda darse una historia dependa de la castración como corte, momento fecundo por donde por una retoma de la libido podrá ocupar (*besetzen*) libidinalmente a sus objetos, no significa solamente entronizar en la estructura al padre como lugar (metáfora, simbólico, Ley), sino que obliga a pensar en las propiedades lógicas de lo que la mayor parte de las veces parece más un desgarrón que un sencillo corte. En efecto, aquel punto ideal donde madre y niño aparecían encerrados en el comercio donde cada uno colmaba el deseo del otro, está hecho a la vez con el momento real de la relación del cuerpo del niño con el cuerpo de la madre, con la estufa concreta donde cada cual aprendió su sexo. Quiere decir que el «reservorio» erógeno, de libido, será inseparable de aquella primera posición, pero la paradoja reside aquí en que el destino del sujeto como ser sexuado dependerá de su capacidad de arrancarse de ese lugar de donde casualmente extrae la energía para «catectizar» objetos. El sujeto en cuestión, se lo ve, sólo podrá alimentar de libido a sus objetos si es capaz de cortarse del lugar que alimentó en él toda libido.

La castración en tanto complejo es un nudo caverna: a medida que se piensan las relaciones que la recorren se descubre su verdadero sentido, su peso, su alcance concreto. La castración, para decirlo con una frase, es el lugar de la inserción del sujeto en el sexo y el pasaje de los objetos múltiples de toda socialización del deseo (lo cual, por supuesto, no quiere decir que el deseo jamás se venda). En tanto paradoja, la castración tiene entonces dos caras: temor a aquello a que es preciso acceder, retención de lo que hay que abandonar para acceder al objeto. Paradoja de doble cara o doble paradoja que constituye la estructura misma del concepto psicoanalítico central del narcisismo. Por así decirlo, no es sino por este desvío como debe ser abordado el problema de las preveniciones, y por lo mismo, la nosografía psicoanalítica.

Detengámonos un instante ahora en la cuestión del agente del corte, a saber, en la función del padre. La temática de la función del padre –sobre el cual, se sabe, Freud era ya insistente– fue introducida en el psicoanálisis moderno por obra de Lacan y sus discípulos. Diré algo al respecto, una referencia elemental –no quiere decir fácil–; es decir, que el abordaje del problema no es sencillo. Pero trataré –puesto que en este momento quiero hacerme entender– de no echar mano de ninguna jerga lacaniana. La cuestión de la pregunta teórica por la función del padre puede formularse así: ¿Cómo es posible que un padre pueda ejercer la castración? Para contestarla podríamos intentar toda una serie de elucubraciones teóricas, pero olvidaríamos entonces que quien se la plan-



tea, y en idénticos términos, es el propio sujeto, que por decirlo así ella es intrínseca a la estructura intrapsíquica del sujeto. Lo que se debe hacer entonces es dejar hablar a los «cuadros», dejar «decir» al neurótico. Se verá entonces hasta qué punto y en el material mismo (los delirios del obsesivo, los grandes delirios sistematizados de los paranoicos, la articulación del deseo del histérico) tal pregunta aparece como inseparable de la aparente frondosidad de los síntomas.

Nosotros podríamos decir –lo cual, por lo demás, ya ha sido dicho– lo siguiente: para que un padre sea capaz de separar al hijo de la madre es necesario que en el seno de la familia sea el padre quien ejerza la autoridad. Y también que para que ello ocurra debe ocurrir que el padre debe acceder a la autoridad fuera de la familia, que se encuentre bien situado en el juego de roles sociales para que su autoridad se transmuda en autoridad familiar. Sin embargo, el concepto sociológico de autoridad puede resultar hartamente oscuro. Podríamos testimoniarlo con el caso del presidente Schreber.

Sin duda que el padre de Schreber tenía, a lo largo de Alemania y para muchos, una considerable autoridad. Médico y pediatra prestigioso, creador de un famoso jardín de gimnasia y educación que incluía el tratamiento «ortopédico» de los vicios infantiles, hombre admirado incluso hasta por su belleza física, que no carecía, por lo demás, de peso autoritario en el interior de su familia y a quien la madre estaba lejos de hacerle alguna sombra, no fue ajeno seguramente a la paranoia del hijo, quien termina, por lo demás, aislado y demente y muere, prácticamente, psíquica y orgánicamente deshecho.

Pero entonces, ¿qué es un padre? Cuestión espinosa, sobre la que se proyectan las paradojas del narcisismo y del corte. En el caso del Hombre de los Lobos es posible observar cómo se ubica en esta referencia. No sé si ustedes recuerdan el relato que hace Freud de la relación «peculiar» (Leclair) que une al paciente con el padre. Pero evoquemos primero la relación del sujeto con la castración, la que no es ajena a la sucesión de una breve serie de pequeños traumas y a una serie de inversiones que constituyen su historia. Seducción temprana (a los tres años y tres meses) por la hermana; rechazo del objeto y retención del fin pasivo; sustitución del objeto, la hermana, por la niñera; sustitución de este objeto por otro más arcaico, más primordial, el padre; constitución final de la estructura inconsciente homosexual. El Hombre de los Lobos teme desde entonces la castración que vendría del padre, puesto que su deseo inconsciente no es otro que el de ser satisfecho por el padre. Tal el sentido del sueño de los lobos, sueño de angustia donde el deseo en cuestión aparece insuficientemente disfrazado, el deseo de recibir regalos del padre, a saber, de ser satisfecho, en posición pasiva, por el padre. Si su deseo se cumple será porque se habrá identificado con la madre, la cual y por definición –dice Freud– está castrada. Luego la castración recaerá sobre él.

Sin embargo, este temor a la castración, consecuencia obvia de su posición pasiva frente al padre, no agota la estructura. Por lo demás, si por su estructura inconsciente, latente, el sujeto es homosexual, a nivel de sus conductas manifiestas es bien heterosexual. El resultado de la contradicción entre los niveles no es otro que las inhibiciones del paciente. Leclair ha señalado cómo, y si por un lado el Hombre de los

Lobos teme la castración, al mismo tiempo y simultáneamente la necesita; la castración no es sino la condición que deberá atravesar para poder zafarse de sus inhibiciones. He aquí el significado del tema del «desgarramiento». Este paciente, que teme la castración, no deja al mismo tiempo de desearla, de convocarla por decirlo así, de evocarla en sus fantasías. En resumen: la estructura del conflicto del Hombre de los Lobos no remite a que el padre pueda ejercer la castración que él teme, sino al hecho de que no pueda ejercer la que necesita. En efecto, el padre es un hombre enfermo e investido de una imagen negativa que evoca mucho menos al ser capaz de ejecutar la castración, que a un individuo castrado. Sobre la paradoja de esta posición gira la angustia.

La lectura del caso del Hombre de las Ratitas nos introduce a otras articulaciones de la cuestión del padre. Desearía referirme particularmente a una. Para que el padre pueda ascender, por decirlo así, al lugar de la función simbólica, será preciso que el sujeto lo restituya a ese lugar. El esfuerzo del sujeto, el trabajo de la restitución: he ahí la enfermedad misma. Por lo demás, resulta interesante que en el interior de ese trabajo (un verdadero sistema delirante; Freud habla de *deliria*) el sujeto intente ligar la figura del padre a las funciones de la palabra, el lenguaje y la verdad. En efecto, entre las razones que preceden a las órdenes obsesivas que el paciente se impone cumplir, resalta lo que el sujeto mismo se dice en un momento determinado: «tengo que hacer tal cosa porque lo ha dicho mi padre, y la palabra de mi padre no puede mentir».

Que la relación del padre es el fundamento de una relación por donde el sujeto busca, para decirlo en lenguaje moderno, su identidad, es lo que se puede ver en el caso del presidente Schreber. A lo largo de toda la observación de Freud la figura del padre cobra una relevancia peculiar, hasta culminar en el momento con que Freud describe a Schreber enfrentado al sol, para probarse –verdadera oración– su propia legitimidad.

En resumen –y hay que decirlo con una tautología– es preciso que la función del padre funcione para que el sujeto pueda liberarse de la ilusión que lo define como objeto absoluto del deseo de la madre. ¿Pero qué es lo que otorga a tal función el poder de funcionar? Cuestión espinosa, pero habría que señalar en primerísimo lugar el deseo de la madre. Lo que sostiene al padre en su lugar fundante de la estructura del sujeto, es el deseo de la madre por el padre. Cuestión fundamental, por donde el sujeto se constituye en relación a una diferencia. Para decirlo con una frase grosera: es necesario que la madre pueda mirar al pene del padre, que lo haga con ganas, para que el sujeto pueda separarse de su ilusoria posición fálica, clivarse del momento en que funcionaba como falo de la madre. Es el caso de Juanito. ¿Qué es un padre? En primer lugar un padre es esa diferencia introducida por un deseo de madre que no se agota en un deseo de hijo. ¿Pero puede un hijo aspirar a dejar de ser el objeto capaz de colmar en lo absoluto el deseo de la madre? Se tratará entonces de intentar abandonar el momento en que se era el Falo con el cuerpo entero, el falo de la madre, para darse ahora un pene. Pasaje difícil, predestinado a la captura de toda clase de seducciones imaginarias. Titubeaba Juanito cuando intenta franquearlo: se pregunta todo el tiempo por el tamaño de su pene, se lo ve preocupado con las comparaciones. Lo que ocurre es que la excitación de su propio pene (la fobia aparece ligada

en su aparición al exhibicionismo y la masturbación) ha terminado por recordarle que ningún pene puede competir en tamaño con un cuerpo entero. Se entrevé cuál es el origen de la preocupación, bien masculina por lo demás, por el tamaño del pene. No surge de una comparación con otros penes reales, sino que emerge como virtud de un desarrollo, el que va desde la posición cuerpo = Falo al pene real. Si Juanito parece estar prometido a la heterosexualidad, o al menos a cierto uso de su pene, es porque no deja de hacerse una pregunta bien precisa: ¿Tengo o no el objeto que me permitirá entrar en el circuito del deseo del otro? En la medida en que el narcisismo fálico debe ser abandonado, nada puede reasegurar ya al sujeto en relación al deseo del otro.

Su propio pene, el pene del padre, la hermanita: he ahí los perseguidores que están en el origen de la fobia de Juanito. Pero como señala Lacan, sería un error considerar como figura castradora al padre real de Juanito. ¿Era deseado ese padre por esa madre?

## II

La idea era dedicar esta segunda clase al tema de las perversiones, pero me parece que está contraindicada. Resultará conveniente, en cambio, ajustar las ideas que presentamos a ustedes en la clase anterior, sellar nuestro acuerdo en relación a ideas bien básicas, bien generales. Habíamos comenzado por el complejo de Edipo, pero veíamos cómo en el centro del Edipo aparecía la cuestión de Falo, es decir, el problema del complejo de castración. Si se piensa por lo demás que la castración como concepto remite a un objeto bastante *sui generis* (un objeto que podría no estar cuando está y podría llegar a estar cuando no está), se entenderá entonces la necesidad de no ir tan rápido. Todo el mundo está de acuerdo, cuando se trata de la teoría psicoanalítica, sobre el aparente hecho de que ahí se juegan cosas en relación a objetos y a relaciones de objetos. Pero ¿qué deberían ser esos objetos si la teoría entera está fundada en la castración, a saber, en algo así como una categoría general de falta de objetos? Alguna vez habrá que mostrar, además, no sólo hasta qué punto la castración tiene lugar fundante en el interior de la teoría y del campo psicoanalítico, sino y en tanto que antes de Freud tal concepto no existía, su papel de aporte especial para el resto de las ciencias sociales o ciencias de la significación. Por lo demás, dos de los conceptos fundamentales del psicoanálisis se refieren a la castración. Me refiero a la represión y a la angustia. En la concepción por lo mismo que nos hagamos del complejo de castración estará en juego la teoría entera.

Pero no es fácil introducir masivamente el problema del complejo de castración. Para hacerlo deberá ser esquemático, y por lo mismo –pero ello ocurre siempre que alguien comunica el resultado de sus lecturas– dogmático. Tratándose de la castración es preciso entonces enunciar en primer lugar cuatro advertencias fundamentales (se las podría llamar axiomas).

Habría que distinguir en primer lugar lo que podríamos llamar determinantes empíricos del complejo de castración, es decir, ciertas conductas, del niño o ejercidas sobre el niño, que pueden ser observadas y que aparecen conectadas con efectos patógenos. Tal las amenazas verbales efectivamente proferidas por los padres sobre el chico, sobre cuya importancia Freud vuelve una y otra vez en sus textos. A esto se suma, del lado

del niño, otro observable: el descubrimiento por el sujeto infantil de la diferencia de los sexos. Freud agrega a veces que tales dos determinantes, la amenaza y la percepción de la diferencia, ejercen su efecto patógeno cuando se combinan. Sólo después de acceder a la percepción de la diferencia de los sexos el chico hace caso a la amenaza, a la que convierte en fantasía de castración.

Pero en segundo lugar, y más allá de estos observables, habría que detectar y aislar un *axioma de estructura*: la castración en la madre. He aquí la articulación de base que debería ser enunciada así: si la madre no tiene falo, entonces el sujeto infantil no es el falo de su madre, lo que significa el derrumbe del narcisismo infantil. De ese derrumbe –siempre dinámico, lo habíamos dicho– depende el hecho de que el sujeto pueda darse o no una historia de sujeto sexuado. Era aquí donde la función del agente de la castración, a saber, el padre, decidía la estructura.

El tercer axioma debería enunciarse en cambio de este modo: lo que está en juego en el complejo de castración es el pene y ningún otro tipo de pérdidas. No hacemos más que repetir las palabras que Freud repite en dos notas al pie, ambas de 1923, y que ya hemos citado. «Se ha indicado, acertadamente, que el niño adquiere ya la representación de un daño narcisista por pérdida corporal con la pérdida del seno materno después de mamar, por la expulsión diaria de las heces, e incluso ya por su separación del cuerpo de la madre en el momento de su nacimiento. Pero de un complejo de castración no debe hablarse sino cuando tal representación de una pérdida va unida a la de los genitales masculinos.» Se entiende. Tales pérdidas pueden funcionar como «aportaciones» del complejo de castración, pero no lo determinan. Por lo demás, se ve fácilmente la diferencia: destete y pérdida excremental son experiencias reales, la castración en cambio no es real. En cuanto al tema que ocupó a Rank, es cierto, necesitaría ser considerado aparte. ¿No hay ahí un modelo de corte? En efecto, pero se trata de un corte automático.

Nuestro axioma, finalmente, pone en relación al segundo con el tercero. Lo que se llama complejo de castración es en efecto un complejo de relaciones: es el lazo que une el problema del narcisismo y la madre fálica con la cuestión de la ansiedad por la pérdida del pene o su posibilidad de llegar a tenerlo.

Que el padre deba ejercer la función de agente de la castración puede sonar a ustedes como algo que tiene que ver, o que conecta sin más, con el superyó. Quiero aclarar entonces que estoy utilizando un tipo de discurso absolutamente alejado de los conceptos de la segunda tópica freudiana; pero aun, y si los utilizara, habría entonces que decir que la función del padre no se confunde con el superyó, y hasta me atrevería a decir que la relación entre ambos es inversamente proporcional: a la fortaleza del uno corresponde la improbabilidad de la otra.

El complejo de castración se aplica sobre dos puntos simultáneos: la caída de la madre fálica el uno, tener o no tener pene el otro. Pero, entonces, ¿qué es un corte? Y sobre todo, ¿a dónde ha ido a parar el órgano en cuestión? Si su destino es fantástico y su pérdida imaginaria, ¿no será que expresa algo que está ocurriendo en otro lugar? ¿Cuál es la relación entre la caída de la madre fálica y la ansiedad de castración que hace presa del órgano genital? En resumen: *el temor de perder el órgano, o la ansiedad de tenerlo, no hacen sino expresar el corte.*



Entre narcisismo y genital existe entonces una *relación de expresión*. Pero es preciso darse tiempo y no tratar de entender demasiado apresuradamente tal conexión. Se dirá: se entiende, el sujeto teme ser separado de la madre y ese temor recae sobre el pene, se desplaza sobre la ansiedad de castración. El sujeto se prende, por decirlo así, de su propio pene, mientras que en verdad lo que teme es la separación o el abandono de la madre. Ahora bien, es esta manera de entender el corte que define el complejo de castración lo que hay que dejar de lado. Hay que comenzar a pensar de otra manera, y, en primer lugar, detectar el hecho de que el corte se realiza sobre un borde de dos lados, que es bifásico, de dos caras simultáneas. Por un lado el sujeto debe separarse de, cortarse de su posición fálica en relación a la madre. Pero al mismo tiempo, y por decirlo así, el sujeto debe conservar las propiedades del lugar del que se separa. Por lo mismo, el corte no puede ser absoluto, y, por lo contrario, lo que se juega en él es una suerte de sutura lógica que podría expresarse en términos de una simultánea *unión-desunión*.

El sujeto debe expulsarse de su posición fálica, tal la condición para que el sujeto en cuestión tenga historia. Pero al revés, esa historia tiene como condición que el sujeto haya podido resguardar su capital libidinal. Se ve entonces que en el punto de partida la posición del sujeto es profundamente conflictiva: si optara por su capital podría quedarse sin la vida, y si se lanzara sin más a la vida podría quedarse sin capital para sobrevivir. En resumen, y si se me permite decirlo así, la angustia no es sino el sentido (en el sentido de las direcciones) de ese conflicto. Y podríamos hacernos de una fórmula para su definición diciendo que llamamos angustia a la posibilidad de la imposibilidad del corte. En cuanto a la ansiedad de castración propiamente dicha, la que recae sobre el genital (amenaza en el hombre, envidia en la mujer), habrá que decir de ella que en efecto expresa el corte, pero que por una determinada inversión (operación cuya lógica habría que describir en sí misma), se produce un efecto negativo. Como el Hombre de los Lobos, el sujeto teme lo que necesita y necesita lo que teme. Pero el origen de la angustia reside en la posibilidad de permanecer en la célula fálica de su narcisismo, de no poder encontrar el clivaje que lo libere de una relación simbiótica con la madre, de poder escapar a la amenaza, siempre en cierne, de la devoración materna.

Volvamos a Juanito, ya que se trata de un excelente ejemplo para entender este movimiento de clivajes necesarios e importantes que está en el origen de la angustia. La angustia aparece en efecto como resultado de la represión de la moción libidinal de Juanito con su madre: es libido transformada. Angustia difusa o histeria de angustia que en un segundo momento buscará reparo en la determinación del objeto fóbico. Para Freud el Edipo de Juanito es definitivamente positivo y la angustia el resultado del gesto retaliativo del padre. Pero si se lee con atención, se ve que se puede y se debe entender de otra manera el origen de la angustia. Las dos fantasías de transgresión, pasar un cerco prohibido en el parque y romper con piedras los vidrios de un tren, muestran hasta qué punto Juanito se *nivela* con el padre, quien aparece más en posición de fraterno que en situación de retaliador. No hay diferencia entre Juanito y el padre en relación a la posesión de la madre, y si el padre tiene un acceso a la madre que en cambio le es vedado a Juanito, tal derecho del padre aparece

como contingente, como una determinación de la casualidad y no como algo referido a una legalidad. Si el padre aparece como momento fundamental de la determinación de la angustia, no es porque lo arranca de la madre, sino porque puede no arrancarlo. Es un verdadero padre *incierto*, como escribe Freud en otro lugar. Por eso, como dice Lacan, si los caballos simbolizan al padre, no lo hacen directamente. La pregunta fundamental de Juanito no es sino ésta: ¿qué es un padre? O bien, ¿a quién estoy atado, a mi madre o a mi padre? Juanito se pregunta por la causa, por la fuerza de la causa. Sólo a causa de mi padre podré arrancarme de mi madre, ¿será mi padre suficientemente fuerte para ocupar el lugar de esa causa? Se entrevé por lo demás el sentido del temor de Juanito ante los caballos que se caen y el sentido de su sentimiento de culpabilidad. Pero entonces es por la vía del significante por donde hay que perseguir la determinación del objeto fóbico y cobra entonces peculiar relevancia la homofonía entre *wegen* y *Wägen*. «Pero Juanito, que ya partió con la abuela, no puede volver a partir con el padre. ¿A qué está uno enganchado? He ahí uno de los elementos primeros de la elección del significante caballo. Juanito lo articula él mismo, cuando explica a su padre de qué manera piensa que se atrapó la *tontería*: el caballo es algo que está hecho para ser atrapado. Y Freud muestra en la asociación entre *Wägen* (carros en plural) y *wegen* (a causa de), que la fobia viene del caballo de la misma manera que el caballo arrastra el carro. Puesto que el peso de *wegen* queda transferido por metonimia a lo que viene justo después del caballo, que el caballo representará para él todas las esperanzas de solución: antes de ser caballo el caballo es algo que liga, que coordina: su función de mediación es primera» (Lacan, *Relaciones de objeto y estructuras freudianas*).

Por lo demás el objeto fóbico está sobredeterminado. El caballo es el padre, pero también la madre (peligro de hermanitos), es el propio Juanito (pataleo, erotismo anal). Y a la vez que referida a un objeto, la fobia parece difundirse, constituir un campo: Juanito teme a los caballos, a que lo muerdan, a los caballos blancos, a los carros cuando doblan, y además el temor se extiende a los trenes. En tal extensión, una fantasía de Juanito adquiere especial interés. Juanito le dice al padre que teme subir a uno de esos carros que se detienen junto al andén, para poder llegar, como los otros chicos, al otro lado. Teme que al subir al carro, y antes que pueda atravesarlo, éste se eche a andar. El padre le pregunta entonces si lo que teme es que lo lleven lejos de la madre, a lo que Juanito contesta que no, que de cualquier modo él siempre volvería. Pero ¿no se ve entonces en esta fantasía la idea de que la angustia se origina no en alejarse de la madre, sino en el hecho de que tal vez deba siempre volver a ella?

### III

Deberíamos ahora tratar de introducirnos en el tema de las perversiones. En efecto, sólo a partir de los esquemas que construí para ustedes en las dos lecciones anteriores, nos será posible situar a la perversión en la teoría psicoanalítica. No me referiré aquí a los múltiples aspectos del problema de las perversiones, es decir, que no reflexionaré por ejemplo sobre el estatuto sociolegal de las perversiones, ni tampoco -lo que no



carecería por otra parte de interés— sobre la función social del perverso, el lado adaptado —o mejor, el lado donde la sociedad parece soportarlo y se adapta a él— del perverso. ¿Han reflexionado ustedes, por ejemplo, sobre el perverso y las modas, concretamente sobre la función del perverso en el diseño de la ropa? Pero ustedes adivinarán que aun los problemas así planteados sólo podrían ser aclarados, o sólo podrían ser mejor entendidos, en la perspectiva de la teoría psicoanalítica.

Según me dicen, uno debe ser claro cuando pretende enseñar algo; yo pienso además que hasta se debería llegar a ser esquemático. No evitaré serlo. Teniendo en cuenta los esquemas ya presentados podríamos entonces dividir, digamos, las perversiones mayores, en dos campos. Habría que colocar de un lado a la homosexualidad, al travestismo y al fetichismo. Del otro lado habría que ubicar al masoquismo y al sadismo, o al sadomasoquismo. Y en efecto, se puede decir que por menos que se indague en la estructura, las primeras están referidas al complejo de la madre, mientras que las segundas dependen del complejo del padre.

Es fácil darse cuenta que la homosexualidad, el travestismo y el fetichismo tienen como tema lo que nosotros llamábamos el corte, la cuestión de la madre fálica, el narcisismo. El sadismo y el masoquismo en cambio no viven sino en relación al campo del castigo y de la culpa, a saber, vueltos hacia el agente de la castración, el padre.

Basta reflexionar sobre la definición que Freud nos dio del fetichismo para adivinar de qué lado se ubica esta perversión. El fetiche es, según Freud, el sustituto simbólico del pene (que falta) en la madre. Extraño símbolo, en primer lugar, puesto que viene a representar a un objeto que no existe. Pero en segundo lugar no es ocioso observar, y acentuar el hecho, de que el objeto fetiche es eso, un objeto que no existe. Pero en segundo lugar no es ocioso observar, y acentuar el hecho, de que el objeto fetiche es eso, un objeto, algo que tiene peso óptico, género o goma, zapato o botón, pelo o bombacha, pero siempre algo con olor y peso. En efecto, se podría decir que el fetiche es objeto antes de ser símbolo, un objeto que en la vida sexual del sujeto cobra de pronto una importancia fundamental. Sustituto simbólico del pene de la madre, objeto concreto que pertenece generalmente a la clase de los trapos, el fetiche es el objeto que resulta de una estrategia por donde el sujeto reasegura su posición fálica obturando un agujero en la madre.

Para ceñir definitivamente la concepción freudiana del fetiche podríamos distinguir su *definición*, su *modo de defensa* constitutivo y el *mecanismo* de su constitución.

Hemos dado la definición: el fetiche es el objeto segregado que viene en lugar del pene faltante en la madre. Pero por lo mismo, el fetiche es defensa contra la aceptación de la diferencia de los sexos, a saber, contra el reconocimiento por el sujeto de la castración de la madre. Pero hablamos de modo de defensa y no de mecanismo para indicar por una parte que aquí la defensa es constitutiva del cuadro en cuestión. Freud llamó *Verleugnung* (renegación, según la acepción española que figura en Laplanche y Pontalis) a una operación por donde el sujeto percibe por una parte la falta de la madre, al mismo tiempo que rechaza los datos de esa percepción. Resulta interesante resaltar que a raíz del fetichismo Freud se vio obligado a escribir su trabajo sobre la escisión del yo (1938). Finalmente podríamos enunciar el *mecanismo de constitución* de la si-

guiente manera: relación de antes o después en el tiempo y de contigüidad en el espacio. Freud dice que fetiche es el lugar donde se detuvo la mirada antes de descubrir la falta, antes de descubrir que la madre era poseedora de un altar vacío. Como en un desnudamiento, la bombacha, lo último en caer, retiene la creencia, hasta último momento, en la premisa universal del pene. Agregar un elemento de ilusión, fetichista, fálico: he ahí la función del *slip* en el *strip-tease* femenino.

En resumen: el fetiche es un objeto (aquí la palabra «objeto» es fuerte) producido por una determinada estructura intrasubjetiva, la que supone un yo escindido en lucha contra la castración de la madre, el fetiche no es más entonces que el resultado exitoso por donde el sujeto ratifica su posición narcisista. Habrá que agregar que la perversión fetichista existe en toda una gama posible de conductas sexuales, desde el caso puro en que el sujeto se satisface muy bien y solitariamente con un trapo, pasando por estructuras intermedias donde el fetiche aparece cumpliendo una función de apoyo que hace posible el acceso al objeto heterosexual, hasta formas más humildes, o más encubiertas: la exigencia de un detalle, o la presencia o cercanía de un objeto como condición de la erección del deseo sexual. Y hasta habría que llegar a preguntarse, finalmente, si la condición fetichista puede desaparecer del todo de la conducta heterosexual normal. ¿Cuál es el sentido de esa *Ich-Spaltung* a la que Freud pareció otorgar un estatuto constitutivo, o generalizado, para el sujeto en cuestión? No hay que olvidar, por lo demás, que el fetichismo es una estrategia nunca del todo exitosa —punto que ya Freud no había dejado escapar— y que como testimonio de cierto retorno de lo reprimido aparecen residuos fóbicos acompañando a los casos más puros. La posición hasta cierto punto similar del objeto en la fobia y el fetiche parece determinar una relación de complejidad entre los cuadros.

¿Qué decir del fetiche en relación a la homosexualidad? Freud veía en el fetichismo una defensa contra la homosexualidad; al otorgar un pene a la madre el sujeto hace soportable su relación con la mujer castrada. Tal observación no excluye en cambio la existencia bastante común de cuadros mixtos, la combinación de la homosexualidad y el fetichismo, como en el caso descrito en la literatura reciente por Masud R. Khan (en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N° 2, 1970), donde el sujeto se ve confrontado a una exigencia fetichista que recae sobre el prepucio del compañero sexual. Pero de cualquier manera uno podría preguntarse qué le ocurre al fetichista, como enseña Lacan, cuando hace votos de retorno a un amor de objeto normal. Tanto la clínica como la reflexión teórica nos dicen que pueden ocurrirle tres cosas, en las que renace el conflicto irresuelto con la madre fálica, la diferencia de los sexos, el pene perseguidor del padre. En primer lugar, y en tanto rechaza el soporte del objeto fetiche, el sujeto regresará masivamente a la posición del narcisismo fálico. Pero ahí lo espera una madre sin pene y reaparece el peligro de la mujer devoradora. Puede también intentar profundizar el camino del cortador de trenzas, esa forma mixta de la heterosexualidad y fetichismo fundidos donde Freud describía la identificación del sujeto con el agente de castración. Pero sobre el fondo de una escena primitiva sádica no podrá terminar su relación con la mujer. Puede intentar finalmente progresar hacia una relación homosexual de objeto. Pero en tanto no ha

elaborado el sistema identificatorio que le permitiría tornar apto para el goce al compañero del mismo sexo, y sobre el fondo de una escena primitiva también sádica, no podría dejar de adscribir propiedades persecutorias al pene paterno y su identificación con la mujer adquirirá una fuerte tonalidad sacrificial. Pero ¿no evocan estos tres intentos todo un complicado campo de formas mixtas, las relaciones y las diferencias de acentos entre el fetichismo y la homosexualidad, el masoquismo, el sadismo?

Hemos visto cómo tales relaciones, tanto como el pasaje a las formas mixtas, podrían plantearse partiendo del fetichismo. Pero si partiéramos de otra perversión, del travestismo por ejemplo, no nos veríamos menos envueltos en un nudo de relaciones recíprocas, de acentos, de manifestaciones muy semejantes de la estructura, en una fenomenología de las diferencias que incluye las semejanzas. En un excelente y ya clásico artículo sobre el travestismo Fenichel pasaba revista a los autores que habían señalado los elementos en común de esa perversión con el masoquismo (fantasías conscientes de humillación que acompañan a la necesidad de vestir las ropas del sexo opuesto), con el exhibicionismo (gratificación de ser visto en trance de usar esas ropas), con la homosexualidad (habitual aspecto afeminado del travesti), con el fetichismo (valorización de la ropa interior femenina, predilección por el uso de aros, atracción por los zapatos de mujer), y aun con el transexualismo (Fenichel no utiliza la palabra). Pero se ve al menos para este último caso en qué consiste la diferencia. El transexualismo es, por decirlo así, una *Erlebens*: el sujeto se dice propioceptivamente mujer, se percibe mujer —como el presidente Schreber que decía sentir en el interior de su cuerpo los nervios de la voluptuosidad femenina—. El travesti, en cambio, busca un efecto exterior, y mientras que el transexualista es «serio», el travesti persigue apariencias. Como en el caso del fetichismo hay aquí una valorización de lo ilusorio. Se nos ocurre que la búsqueda travesti consiste mucho menos en la ambición de convertirse en una verdadera mujer que en exhibirse como mujer falsa, falsedad sobrevalorizada como tal y querida por la voluntad. O al menos, y si pretende ser admirado como mujer, lo pretende de los ojos de los demás, es decir que lo que es valorizado es la mirada como lugar del equívoco. Por lo demás, tampoco se podría decir tal vez que el travestismo se explica por un simple deseo de engañar, sino más bien por el deseo de revelar el engaño en el momento mismo en que engaña, y por una transmutación de los valores, por el intento de aislar la verdad del goce. ¿Pero de qué verdad o de qué transgresión pretende el discurso travestista erigirse en testimonio? Lo apuntado no es aquí sino la estofa interior misma del campo de las apariencias en referencia al sexo. Ahora bien, el entrecruzamiento de tal campo con el deseo y el goce es lo que en la teoría psicoanalítica se llama Fallo. Categoría general de la falta de objeto, principio de las ausencias en torno a las que se articula el sexo, el Fallo es el denominador común que puede ayudarnos a entender el hecho de la homosexualidad masculina, a saber la condición erótica que excluye como compañero sexual a todo ser que no tenga pene, y su relación de coexistencia con la homosexualidad femenina, a saber, la condición erótica que impone que el compañero, en cambio y al revés, no tenga pene. Quiero decir que, como lo muestra el caso de una mujer que desea a otra mujer, el Fallo puede también ser buscado ahí donde casualmente no está. ¿No hay en todo eso algo bien ilusorio? Sin vincularlo

como referencia a una valorización de lo ilusorio, ¿cómo entender el travestismo? Se entiende cómo, vistiendo ropas de mujer, el travesti pretende en primer lugar representar a la madre con pene. Hacerse amar por una mujer, por ejemplo, como mujer que conserva su pene y para hacerlo, nada más sencillo que usar ropas de mujer, utilizando hasta agotarla la función primera de la ropa que, como dice Lacan, no es otra que la de ocultar tanto lo que se tiene como lo que no se tiene.

Pero todas estas observaciones no dan cuenta, para hablar como Fenichel, de la *etiología patagnómica*. En el travesti, en el homosexual, en el fetichista, se ve esa referencia constante al narcisismo y a la madre fálica: se diría aun que aquí la razón de la estructura es una acción reparatoria, que estos perversos obturan, sosteniendo, la falta del pene en la madre. Han convertido, cada uno a su manera, la posibilidad de la imposibilidad del corte en condición de una relación de goce con el objeto. ¿Pero adónde ha ido a parar aquí la función del agente de la castración? ¿Cuál es el lugar del padre con referencia a la estructuración del cuadro perverso?

En vez de contestar intentaremos una reflexión, que necesariamente ha de ser muy rápida, sobre cierta veta para entender el sadismo y el masoquismo tal como aparece en un texto de Freud. Veta interesante donde la perversión es abordada por el desvío de la fantasía, lo que ayuda a no olvidar que en general las perversiones tienen poco que ver en la articulación espontánea de las pulsiones parciales, y todo que ver en cambio, para usar una metáfora de Hans Sachs, con la estructura de un lente, el complejo de Edipo, sobre el que refractan los rayos de la conducta sexual. Me refiero a *Pegan a un niño*.

Texto muy interesante puesto que es posible encontrar claramente en sus conclusiones la resolución, inusitada si se quiere, de un problema que, por decirlo así, preocupó a Freud: la cuestión que podría decirse anterior aun a la determinación perversa, de quién es primero en la génesis de la estructura del sujeto, si el sadismo o el masoquismo, la cuestión de quién precede a quién. Freud dio dos respuestas al problema, o al menos son dos las conocidas. En un primer momento de desarrollo de su pensamiento contestó que el sadismo era primero, e invirtió la relación cuando introdujo más tarde la pulsión de muerte. Pero ambas soluciones, y más allá de decidir cuál podría ser la más correcta, son en efecto bien especulativas. En el primer momento Freud dedujo la prevalencia del sadismo de la *Bemächtigungstrieb*, pulsión de dominio, de control originario de los objetos y correlativa del erotismo anal. Control esfinteriano y control muscular de los objetos son los momentos correlativos y fundantes que hacen del niño un sujeto tempranamente cruel. Señalemos al pasar que más tarde, antes de introducir la pulsión de muerte, Freud comprendería que no se podía explicar las tendencias agresivas a partir meramente de la maduración muscular, sino de un elemento peculiar de la estructura del yo humano. Me refiero a la tesis claramente explicitada en *La disposición a la neurosis obsesiva*, un artículo de 1913 donde Freud encuentra la idea fructífera, que sin embargo no desarrollaría, de que si después de todo en la génesis de la moral el odio es anterior al amor, ello no se debe sino a una anticipación temporal en la organización del yo. «Tal anticipación obligaría, por la acción de los instintos del yo, a la elección de objeto en un período en que la función sexual no ha alcanzado aun su forma definitiva, dando así lugar a una fijación en la fase del



orden sexual pregenital (...) Quizás es este el sentido de una frase de W. Stecktel, que me pareció en un principio incomprensible, y en el que se afirma que el sentimiento primario entre los hombres es el odio y no el amor» (Standard, XII, 325). Pero me basta con esta referencia a un punto que considero crucial para decidir no sólo el problema de la agresión en la teoría, sino aun más la difícil estructura del narcisismo. Pero volvamos a la primera posición freudiana. ¿Cómo no ver el aspecto especulativo de la conexión entre el control muscular y sadismo? Ahí se afirma más de lo que se ve, y si bien Freud reconocía que el sadismo propiamente dicho era crueldad a la que se agregaba la tendencia erógena, la reflexión completa permanecía especulativa puesto que no se entendía bien la génesis y el origen de tal agregación de tendencias.

Cuando llega la hora de *Más allá del principio del placer* Freud invierte la posición y sella la prevalencia del masoquismo. Deflexión de la pulsión de muerte en el sujeto, el reconocimiento del masoquismo primario depende de si se ha probado o no la existencia o la presencia de la pulsión de muerte. Ahora bien, se sabe que a lo largo de *Más allá del principio del placer* los argumentos especulativos ganan mayor terreno que el ocupado por los argumentos teóricos. Freud no pretende probar la necesidad para la teoría de la pulsión de muerte, su valor operatorio, su utilidad para quien intenta permanecer en un esquema dualista y seguir sirviéndose de él, sino que realiza en cambio analogías masivas con la biología (especulativa por lo demás), nivel de discurso del que tenía en cambio perfecta conciencia puesto que tildaba, sin descalificarlo, de mitología al gran modelo pulsional.

Sea como fuere –y sería preciso volver sobre esta sorprendente posición de Freud– en su reflexión sobre la fantasía de *Pegan a un niño* se lo ve practicar una metodología completamente distinta, donde la argumentación especulativa y la argumentación teórica le ceden paso al discurso deductivo. En este texto Freud parte de dos axiomas. Por una parte postula que la circulación de la libido del sujeto infantil en el triángulo edípico genera culpa, y por otra parte de la posición de competencia de todo sujeto en relación a su semejante, o en relación, lo cual es básicamente lo mismo, al hermanito. Olvidándonos por un instante del problema que nos ocupa, la estructura perversa, debiéramos dejarnos guiar por el ordenamiento espontáneo de las razones del texto. Ahora bien, lo que ahí se percibe es que –uno no sabría decir si primario o secundario– el masoquismo es una posición básica y tal vez de todo sujeto humano. Freud muestra que tal posición contiene y representa la solución exitosa de los problemas de la competencia con el semejante y la culpa edípica. Por una combinación de ambos campos el discurso deductivo muestra un masoquismo bien erógeno, puesto que el dolor se erogeniza en la estructura, como lugar donde el sujeto estabiliza su relación con el otro. Lo peculiar es que el otro que aquí «entra en escena» (textualmente) no es un otro cualquiera, sino que y por decirlo así es un otro con mayúscula, nada menos que el padre. Es por este desvío por donde nos parecía que un texto como *Pegan a un niño* no aporta solamente un grupo de recomendaciones mínimas para entender la perversión sadomasoquista, sino que sirve simultáneamente para reflexionar sobre la función del padre en el interior del campo más general de la estructura perversa.

Freud descubre que la fantasía contiene tres escenas y que entre ellas media una realidad temporal. La construcción se realiza a partir del relato del sujeto adulto que recuerda vagamente una escena imaginada, conectada con el placer masturbatorio infantil y cuya forma evoca la fórmula lingüística impersonal *Ein Kind wird geschlagen*, donde agente y paciente del castigo son sujetos anónimos, impersonales: un mayor en general y un niño cualquiera. Los pacientes (se trata en primer lugar de sujetos femeninos) logran evocar lo que aparece como fase anterior de la fantasía, y cuya fórmula lingüística sería la siguiente: el padre pega al otro niño, a un niño odiado por mí. Freud deduce entonces que este efecto de *fading* que une las dos escenas no obedece sino a la razón de que una etapa intermedia de la fantasía debió permanecer inconsciente. Es la que reconstruye el análisis: el sujeto de la fantasía aparece entonces en posición masoquista y siendo golpeado por el padre. ¿Cuál es la razón de la secuencia?

La primera escena donde el sujeto fantasea que el padre castiga a un sujeto que no es él, no es sino una fantasía triunfante sobre el competidor. Aquí todavía la fantasía no está libidinizada, la cuestión es meramente un problema de competencia con el hermanito. Pero en la medida en que el triunfo sobre el hermanito significa que el sujeto deberá jugar en relación a los padres la libido de la competencia, la pulsión incestuosa hacia los padres no puede no producir culpa. Surge entonces la segunda escena como consecuencia del impacto de esa culpa sobre la fantasía triunfante de la primera escena. La condición de la transformación del sadismo en masoquismo, reflexiona Freud, se realiza por la vía del sentimiento de culpa. Pero la culpa tiene ya la posibilidad de erogenizar la posición obtenida. Resultado de una libido inhibida por la prohibición, la culpa erogeniza, se sabe, el lugar donde se aplica. Por lo demás, la posición masoquista recibe simultáneamente el aporte del erotismo anal: el conflicto edípico relativiza siempre la genitalidad; puesto que la castración está siempre indicada, una determinada regresión aparecerá siempre como consecuencia necesaria. El pasaje de la segunda escena a la tercera –la de la fórmula definitiva– no es más que un pasaje de ocultamiento. La fórmula *Pegan a un niño* oculta el goce masoquista reprimido, la escena en que el sujeto ha erogenizado el castigo del padre.

En relación al caso del varón, Freud observa una diferencia. Por una parte la primera escena no es recordada por los sujetos masculinos, a lo que no otorga importancia. La fase intermedia que en la niña permaneció inconsciente y tuvo que ser construida, aparece en cambio en el varón, sólo que quien pega es una figura femenina, probablemente la madre. Pero se puede deducir entonces con seguridad absoluta que si la escena masoquista se salvó de la represión, fue porque algo tuvo que disfrazar en el camino. Queda sólo una hipótesis: el sexo del padre agente de la castración fue lo cambiado, y el varón igual que la niña tiene una escena inconsciente: soy pegado por mi padre.

Masoquismo básico, decíamos, puesto que la posición es exitosa. La segunda escena contiene a la primera como a su verdad, es decir que el masoquismo contiene un triunfo, si no todavía sádico, al menos narcisístico sobre el competidor. Si el dolor del castigo se erogeniza, es porque se aplica sobre la libido narcisística triunfante. Pero al mismo tiempo se ha logrado transformar la culpa resultante de la moción incestuosa en fuente generadora de libido.



Es interesante. En tanto el agente del castigo es el mismo tanto para el hombre como para la mujer, la fantasía sirve para probar una vez más la tesis general freudiana sobre el no paralelismo de las posiciones masculina y femenina. Y por lo mismo, una cuestión de diferencias de acentos en relación a lo reprimido. Lo que el hombre reprimiría más es una posición masoquista referida al padre del mismo sexo, a saber, una combinación de masoquismo y homosexualidad. Mientras que la mujer reprime la posición masoquista frente al padre del sexo opuesto, a saber, la combinación del masoquismo y la heterosexualidad. En ambos casos hay ahí un *noli me tangere* bien especial y determinado: el pene del padre. Parecería como si lo prohibido fundamental fuera la relación con un compañero sexual con pene, el goce masoquístico del pene del otro. O al revés, ¿la relación con un compañero con pene no definirá al masoquismo? Por este desvío, se lo ve, y a nivel mismo de la estructura y ya no de la fenomenología de los cuadros, el masoquismo se une, al menos para el caso del varón, con el voyeurismo y la homosexualidad.

¿Pero cuál es la función del padre en las perversiones? Reduciéndonos a describir lo que la fantasía de *Pegan a un niño* nos deja entrever, habría que contestar que aquí el padre aparece ubicado en un lugar contractual, presentificado, puesto dentro de la escena. Es cierto que se lo adorna con los emblemas del castigador, pero eso no significa sino que se lo ha rebajado del lugar de legislador para otorgarle otro lugar (¿más humano?) de compañero contractual. Es por el desvío de la operación perversa, una transgresión de lugares que no es mofa sino que plantea la relación del saber con el goce, por donde ustedes deberían abordar algún día la función del padre en la certeza perversa.

#### Notas

(\*) Versión resumida del seminario dictado en la facultad de Filosofía y Letras de la UBA entre 1972 y 1973. Publicado en Cuadernos Sigmund Freud, N° 4, Buenos Aires, 1974.

(\*) Mejor habría que decir un significante y no un concepto (nota de 1976).