

eudem

colección bitácora  
(cuadernos del analista)



## De la letra por el equívoco

El logos freudiano

Ensayos psicoanalíticos



**Victor Iunger**



**De la letra por el equívoco**  
El logos freudiano

*Ensayos psicoanalíticos*

**Víctor Iunger**



Junger, Víctor

De la letra por el equívoco: el logos freudiano / Víctor Junger. - 1a ed. . - Mar del Plata : EUDEM, 2015.

Libro digital, PDF (Bitácora, cuadernos del analista / 7)

Archivo digital: On line

ISBN 978-987-4440-99-0

1. Psicoanálisis. I. Título. CDD  
150.195

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723 de Propiedad Intelectual.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio o método, sin autorización previa de los autores.

**ISBN: 978-987-4440-99-0**

*Este libro fue evaluado por el Mg. Horacio Martínez*

Fecha de edición digital: septiembre de 2020

© 2020, **EUDEM**

Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata

EUDEM / 3 de Febrero 2538 / Mar del Plata / Argentina

© 2020 **Victor Junger**

“COLECCIÓN BITACORA” (*Cuadernos del analista*)

Directores: Dra. Marta Gerez Ambertín y Mg. Horacio Martínez

**Arte y Diagramación:** Luciano Alem

**Imagen de tapa:** Nelson Lagana “*Tres opciones*”



**Libro  
Universitario  
Argentino**

*A mis hijos*

*Luciano  
Juan Pablo  
Florencia*



## **Agradecimientos**

A los psicoanalistas que a lo largo de los años han sido y en general siguen siendo mis principales interlocutores en cuanto al psicoanálisis: Alfredo Cosimi, Benjamín Domb, Roberto Harari, Mario Kameniecki, Héctor López, Roberto Stazzone e Isidoro Vegh.

A Isidoro Vegh en especial, que me transmitió claves esenciales para la lectura y comprensión de la enseñanza de Jacques Lacan.

A Roberto Harari como homenaje a un querido colega y amigo que ya no está entre nosotros.

A la Escuela Freudiana de Buenos Aires, institución psicoanalítica a la que pertenezco y he pertenecido a lo largo de la mayor parte de mi recorrido como psicoanalista.

Al ex Seminario Freudiano de Mar del Plata y a sus integrantes, con los que hemos hecho un trabajo inaugural en relación a la instauración de la enseñanza de Lacan en esa ciudad, en los años 80. Actualmente, la mayoría de esos integrantes continúan junto a otros colegas con los que hemos compartido esos tiempos, su labor incansable en el psicoanálisis de esa ciudad, formando parte de Convocatoria al Psicoanálisis de Mar del Plata.

A Héctor López sin cuya intervención e interlocución este libro no habría sido posible.

A Horacio Martínez, director de la Colección Bitácora de la Editorial Universitaria de Mar del Plata (EUDEM), quién también hizo posible la publicación de este libro.

A los colegas, alumnos, residentes, concurrentes y otros asistentes a seminarios, cursos, grupos de estudios, presentaciones, conferencias, paneles, etc. en el marco de hospitales, universidades, instituciones

psicoanalíticas y grupos de estudios que con sus interrogantes, intervenciones variadas e ideas, han sido también interlocutores, y un constante, renovado estímulo y fuente de mi labor teórica y de investigación. También merecen mi agradecimiento quienes han confiado en mí, para el control y supervisión de su trabajo psicoanalítico.

A mis analizantes, un agradecimiento especial, ya que me han honrado con el hecho de haber puesto en mis manos, ni más ni menos que sus análisis. Han sido sin ese propósito, protagonistas principales de toda mi labor teórica y clínica en psicoanálisis.

## INDICE

<b>Prólogo:</b> Isidoro Vegh	11
<b>Capítulo I:</b> Clínica del pasaje al acto en la neurosis	13
<b>Capítulo II:</b> El analista: entre contratransferencia y estilo	27
<b>Capítulo III:</b> De la letra por el equívoco <i>Testimonio de la autorización de un psicoanalista</i>	47
<b>Capítulo IV:</b> Los modos de la falta	71
<b>Capítulo V:</b> Una pasión de goce: comentario sobre los celos en el hombre	103
<b>Capítulo VI:</b> La solución de Lucy	127
<b>Capítulo VII:</b> Real, Simbólico, Imaginario. Conceptos de un retorno	149
<b>Capítulo VIII:</b> El enigma a la letra <i>Lo real traumático y la pesadilla en el sueño</i>	201
<b>Capítulo IX:</b> El discurso y “Die Verneinung” de Sigmund Freud	233
<b>Capítulo X:</b> Notas sobre el acto analítico	265
<b>Capítulo XI:</b> El padre real	281
<b>Capítulo XII:</b> Escritura y psicoanálisis	293

<b>Capítulo XIII:</b> La responsabilidad del sujeto en psicoanálisis	<b>303</b>
<b>Capítulo XIV:</b> Nombres de la resistencia <i>Apuntes sobre la política en la institución psicoanalítica</i>	<b>319</b>
<b>Capítulo XV:</b> Pánico	<b>335</b>

## Prólogo

“De la letra por el equívoco. El logos freudiano”, nos anuncia desde el título, que es la letra de una experiencia. A la que el autor no duda en desplegar en testimonios, relatos, fragmentos. Que acompaña con reflexiones, que agradecen su apoyo en el corpus freudiano.

Rescate de un legado que no excluye el debate, como lo señalara Lacan en referencia situada. Y aún el suyo con los autores mencionados, referentes privilegiados de su escritura y su experiencia.

Así, no duda en diferenciar “paso al acto” de “pasaje al acto” en sus consecuencias propiciatorias o degradantes para el sujeto; en rescatar el concepto de contratransferencia sin dejar de apoyarse en su distinción del concepto “deseo del analista”; en desplegar eficacias diferenciables del “no” en la cura, que deshacen la equivocada generalización de la Verneinung; en reconocer en magistral descripción, sin ahorrar su causa y su posible acotamiento en la cura, el ataque y el trastorno de pánico.

Y podríamos seguir enumerando las múltiples “conversaciones” que el autor mantiene con los maestros, sostenido en sus rigurosas lecturas y en su extendida práctica del psicoanálisis –véase el capítulo consagrado a la formalización y la falta en la obra de Lacan-. Son diversos los capítulos que también recuerdan al analista su condición.

Un capítulo es “llave” –lo dejo como incógnita- en la institución del analista, su deseo como eje de su función.

También las referencias a las resistencias y a la reducción ideológica de la teoría que la empobrece con significaciones unívocas. Así subraya: *“Hasta aquí hablamos del goce del analista como père-version del analista en la dimensión de la contratransferencia. (...) hay otro goce que aquel goce contratransferencial; un goce que propongo situar como goce de la función del analista en tanto práctica de la letra, un goce vinculado al estilo, al estilo de cada analista. Un goce en conjunción con su deseo de analista. (...) ¿Qué lo diferencia del goce de la contratransferencia? La diferencia fundamental es que el goce de la práctica, de la función del análisis, toma al análisis mismo como su objeto, mientras que el goce de la contratransferencia toma al analizante como objeto, lo advierta o no el analista”*.

Ética puesta en acto, paga su deuda con estas letras que reclamaban su oferta.

Con la formalización que al autor le gusta: 1+1+1+1..., abre la serie al lector que acepte la invitación que mi lectura agradece.

**Isidoro Vegh**  
Marzo de 2014

## CAPÍTULO I

# CLÍNICA DEL PASAJE AL ACTO EN LA NEUROSIS<sup>1 2</sup>

<sup>1</sup> Capítulo escrito a partir de la presentación realizada en la Reunión Lacanoamericana de Porto Alegre (25 al 27 de agosto de 1993), el 27 de agosto de 1993, publicada en “Atas da Reuniao Lacanoamericana de Psicanálise de Porto Alegre. Volume 2 (pag 503) Editora Recorte de Psicanálise. Porto Alegre – RS – Brasil 1993.

<sup>2</sup> Respecto de las citas hemos tomado el siguiente criterio. Las citas de Freud, fueron tomadas casi siempre de la versión traducida por José L. Etcheverry (Ammorrtu editores), salvo en alguna ocasión, que por la redacción de la cita, nos pareció mejor la traducida por Ballesteros. En el caso de las citas de los Escritos de Lacan, según el contexto hemos incluido a veces referencias y citas del original francés además de las de la traducción al castellano, en general hechas por Tomás Segovia. Las citas de los seminarios las hemos hecho a partir de la versión disponible para la época de la redacción de las fuentes. Para el caso de que para aquel entonces haya habido una versión de las que podríamos llamar oficiales –las establecidas por J. A. Miller, hemos preferido estas últimas. En todos los casos hemos aclarado este punto.



He llegado a una conclusión que es el resultado de mi práctica analítica. Repentinamente, me he dado cuenta de una especie de obvedad: las cosas que hacía en mi práctica frente al pasaje al acto -que implicaban una cierta variación, por no decir una transgresión a la idea clásica del dispositivo del análisis- no sólo están dentro del marco estricto de lo que es el discurso del análisis, sino dentro de la estructura de lo que se juega en el análisis frente al pasaje al acto.

Es decir que las cosas que hacía, no las hacía simplemente porque me veía llevado por ciertas situaciones que desbordaba el contexto del análisis, sino que, me diera las razones que me diera, para hacer lo que hacía, y que parecía exceder, o estar por fuera del marco del análisis, estaban profundamente enraizadas en la lógica del análisis mismo.

Como consecuencia de eso, es que a partir de esa lógica, se puede formular -al menos en la particularidad de mi experiencia, no sé si ésto es generalizable- una cierta lógica de la estrategia de la dirección de la cura frente al pasaje al acto.

Quiero hacer una distinción inicial. Propongo diferenciar -ésta es una cuestión terminológica pero no es sólo eso- lo que llamaremos pasar al acto del pasaje al acto, para diferenciar ambas instancias. En primer lugar porque hay autores que confunden ambas circunstancias clínicas, poniéndolas bajo el concepto de pasaje al acto, introduciendo un equívoco en el uso del término pasaje al acto; y en segundo lugar, porque a veces hay un límite muy delgado entre ambas instancias, de modo tal que sólo après-coup

uno puede calificar un hecho como siendo del orden del pasaje al acto o de esta otra instancia que propongo diferenciar llamándola pasar al acto.

Yendo al núcleo de la cuestión. Pasar al acto y pasaje al acto tienen algunos elementos estructurales en común, de los cuales destacamos uno: se trata en ambos casos de la conclusión de una escena. De una escena que alcanza su punto final. Sólo que en el pasar al acto hay un efecto de sujeto, un efecto de máxima subjetividad. A veces se habla de pasaje al acto esclarecido, o advertido, siguiendo a Lacan. Hay un cambio de posición subjetiva. En el pasaje al acto hay, por el contrario, un efecto de aniquilación del sujeto en un intento fracasado de hacer surgir su subjetividad. Aniquilación que deja, a lo sumo, una marca de ese acto que fracasa, en el cual converge la conmemoración de esa aniquilación y al mismo tiempo del intento de subjetivación.

Hecha esta distinción, debemos hacer otra y diferenciar suscitadamente el pasaje al acto del acting-out, simplemente porque muchas veces se los confunde.

En el acting-out se trata -voy a ser muy clásico en esta descripción basada en el Seminario “La Angustia” de Lacan que seguramente todos ustedes recuerdan- de una escena que se sostiene. Lacan calificará el acting out, como una mostración, -mostración al Otro del objeto a- que llama a la interpretación, pero no es interpretable, Se trata de una transferencia salvaje, transferencia sin análisis<sup>3</sup>.

Un sujeto en una condición subjetiva dudosa, tal vez de lo que Lacan llama sujeto acéfalo<sup>4</sup>, le muestra al Otro el objeto de su deseo. Cuando digo el objeto de su deseo, obviamente debo aclarar que no es el objeto del deseo, el objeto causa, sino el objeto señuelo

<sup>3</sup> LACAN Jacques. Seminario X: “La Angustia”. Versión inédita. Clases del 23 y 30 de enero de 1963.

<sup>4</sup> Este concepto aparece varias veces en la enseñanza de Lacan, a veces con definiciones implícitas diferentes entre sí, recordemos algunos: el Seminario II. “El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis”, el Seminario XI. “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”, el Seminario XIV “La lógica del fantasma”.

del deseo, el objeto hacia el cual el deseo parece dirigirse. Cuando digo que se lo muestra al Otro, me refiero al Otro que desfallece en su función de lectura e interpretación. Un Otro que no reconoce ese deseo del sujeto. Esta es la médula de la cuestión. Es una escena que se sostiene, el sujeto está diferenciado del objeto, y se lo muestra -es una mostración- al Otro<sup>5</sup>.

Si digo que es una mostración es porque hay un fracaso en la articulación significante del deseo. Hay en ese punto una falla en la cadena significante, y en vez de la articulación metonímica del deseo, hay una mera función de señal. El deseo le es señalado al Otro, a través de esta mostración del objeto señuelo.

Avanzando un poco más en la teorización, nos encontramos con una coincidencia entre los diferentes autores de filiación lacaniana. Hay una especie de acuerdo más o menos generalizado, aunque hay variaciones en el modo de entenderlo y en los términos que se usan, en explicar teóricamente el acting out como el resultado de una operación de *verwerfung* que en mi opinión hay que entender no como la *verwerfung* del Nombre del Padre, sino como una operación realizada sobre otro punto de la red de la estructura significante. Por supuesto, después puede pensarse cuales son los lazos teóricos con la cuestión del Nombre del Padre, pero eso no lo abordaremos en este momento. Juan D. Nasio ubica el acting out como “Formación del objeto a”, categoría instituida por él.

Ahora bien, el pasaje al acto es otra cosa.

En el pasaje al acto también se trata del objeto **a**, pero que se juega de otra manera.

En el pasaje al acto no se trata de una escena que se sostiene, sino de una escena que concluye. Es una escena en la que se distinguen dos tiempos bastante precisables.

El primero se da cuando la escena se va gestando y, descriptivamente, se ve la instauración progresiva de una escena que avanza y abarca progresivamente más y más aspectos de la vida del sujeto. La escena se va amplificando.

<sup>5</sup> LACAN Jacques. Seminario X: “La Angustia”. Versión inédita. Clases del 23 y 30 de enero de 1963.

Y un segundo tiempo en el cual, repentinamente, la escena se corta. En general, ocurre que el sujeto corta de pronto la escena haciéndola cesar. Este segundo tiempo es lo que se suele designar como pasaje al acto propiamente dicho. Mas estrictamente, involucramos ambos tiempos en el concepto de pasaje al acto, pero en esencia el pasaje al acto se define en función del segundo tiempo, el de la conclusión, siendo el primero el de sus preliminares, en el cual se van gestando y produciendo las condiciones del pasaje al acto.

Se advierte inmediatamente el aspecto conclusivo de la cuestión. Ahora bien, ¿qué define los parámetros teóricos del pasaje al acto? ¿De qué se trata? Situemos en primer lugar estos parámetros del lado del sujeto, para ubicar después los que se juegan del lado del Otro.

Del costado del sujeto, hay un movimiento progresivo por el cual el sujeto se encuentra cada vez más identificado al objeto **a** en tanto desecho. No con cualquier dimensión del objeto **a**, sino con su dimensión de resto. El sujeto redobla la barra, con una barra que lo coloca denigratoriamente aplastándolo en la condición de resto. Recordemos al pasar que estamos hablando del pasaje al acto en la neurosis, aunque mucho de lo que estamos planteando sea aplicable al pasaje al acto en general. Sólo que el pasaje al acto en otras estructuras implica una serie de modificaciones clínicas con las consecuentes diferencias teóricas, especialmente el contexto de las estructuras psicopatológicas en que ocurren. Recordemos que en este texto tratamos acerca del acting out como definido sólo dentro de los límites de la neurosis y sus bordes.

Constatamos que el sujeto va presentándose progresivamente en el análisis, o en aquellas situaciones que aparecen en su relato al analista, en posición de desecho, de resto identificado al objeto **a** en tanto resto. Al punto tal que van desapareciendo las instancias de clivaje del sujeto con relación a ese objeto. Hasta llegar al punto en el cual el sujeto es el objeto **a** en tanto desecho, en tanto resto. Por otra parte, nada del ideal del yo queda del lado del sujeto. El ideal del yo queda totalmente del lado del Otro.

¿Qué ocurre del lado del Otro? El Otro va quedando configurado, también progresivamente, como absoluto, en un borramiento cada vez más acentuado de su barradura, es decir en una progresiva desaparición de su barra. El Otro va presentándose cada vez más identificado al ideal del yo, en una conjunción entre totalización del saber y totalización del goce. El Otro se totaliza en una dimensión de goce, y el sujeto, en tanto objeto-resto, es objeto de ese goce. Esta es, la configuración de la escena del pasaje al acto. Primer tiempo del pasaje al acto

Dada esta configuración, se desencadena el segundo tiempo del pasaje al acto, es decir, el momento del pasaje al acto propiamente dicho, donde el sujeto corta la escena, en un pasaje a lo real, sin escena<sup>6</sup>. Muchas veces esto ocurre con la irrupción de un estado emocional violento.

Reconocemos en esta configuración, lo que Lacan plantea como parámetros del pasaje al acto en un cuadro de doble entrada que hace en el seminario “La Angustia”, en la conjunción del tercer escalón del eje de la dificultad: embarazo -embarraz- con el segundo escalón del eje del movimiento: emoción –émotion-<sup>7</sup>.

En especial la condición del embarazo la situamos en la instancia de la posición progresivamente aplastada e identificada al objeto a que hemos descripto. Y el disparador de la emoción también es un observable del punto conclusivo de la escena: el pasaje al acto propiamente dicho. En el ámbito jurídico, se suele nombrar esta instancia como el estado de “emoción violenta”.

Esto implica una serie de cuestiones: ¿Por qué ocurre esto? Sabemos que estructuralmente, en muchos momentos el sujeto ocupa la posición de objeto a, y de objeto del Otro. ¿Por qué en un momento dado, esto ocurre del modo particular que se plantea en el pasaje al acto, sobre todo si se trata de un momento determinado de un análisis? ¿Por qué alguien se confronta a la posición estructural constituyente del sujeto en tanto excluido en relación al Otro, por la

<sup>6</sup> Esta configuración es la que nosotros hemos constatado en nuestra clínica.

<sup>7</sup> LACAN Jacques. Seminario X: “La Angustia”. Versión inédita. Clases del 16 y 23 de enero de 1963.

vía del pasaje al acto, como única alternativa a quedar atrapado en una inclusión en el Otro que sólo le deja el lugar de objeto de su goce?

De nuevo nos encontramos aquí con esa modalidad de la *verwerfung* que no es la del Nombre del Padre, y que en tanto falla en el aparato simbólico, impide las operaciones necesarias para la subjetivación de esa exclusión fundamental que lo instituye en relación al Otro, y le permite clivarse del objeto a que lo constituye, acotando la instancia estructural del goce del Otro.

Como hemos señalado, esta configuración se va instaurando en un movimiento progresivo, hasta culminar en el paradigma del pasaje al acto. La instancia del ideal del yo ubicada en el Otro absolutizado y totalizado en su goce y en su saber, y correlativamente, el sujeto siendo el objeto a en tanto resto. En la cura, en el análisis, esto se ve venir. No constituye, por lo general, una sorpresa para el analista. El pasaje al acto tiene la particularidad, en la neurosis, de irse anunciando con indicios que se tornan más y más evidentes, al tiempo que completan el cuadro que hemos descrito, tendiendo a abarcar toda la escena del sujeto.

No podemos dejar de lado, la mención de los fenómenos imaginarios que se dan en el pasaje al acto, con los que me he encontrado en algunas oportunidades de un modo particularmente patente, por ejemplo en algunos pacientes que se melancolizan en un duelo y en quienes la fragmentación corporal se mostró de un modo particularmente patente. En algunos casos esto ocurre a través de los sueños.

Por otra parte, en algunos casos, el pasaje al acto -sabemos que no se trata solo del suicidio, aunque a veces se lo homologue -abarca también el homicidio, y otros modos de hacer cesar esa escena, por lo general violentos, en un intento de cortar el goce del Otro- deja como resto de la escena, un cuerpo despedazado, como huella de un exceso en la propia escena de aniquilación del sujeto. No podemos dejar de recordar en este punto la agresividad, articulada a veces a la fragmentación corporal, -aunque no se limita a ella en su manifestación- que bajo la figura del odio, nos evoca la

indicación freudiana que resumiríamos diciendo que el suicidio es un homicidio vuelto contra la propia persona<sup>8</sup>.

Y aquí llegamos al eje de nuestra exposición. ¿Cómo se dirige la cura frente al pasaje al acto? No hay oposición, a mi juicio, entre la necesidad, que podemos calificar de humana, por qué no decirlo, de proteger al analizante frente al peligro inminente en el que se encuentra que surge espontáneamente en el analista, y el deseo del analista y su compromiso ético en la dirección de la cura. No se trata solamente de una instancia contratransferencial que habría que evitar.

La preocupación inevitable en estos casos, sin embargo, debe estar advertida, prevenida en cuanto al furor curandis, y el fantasma de salvación en relación al analizante. Se trata de un hecho estructural y discursivo. La operación de una instancia de la falta en el Otro, del cual hace semblante el analista.

<sup>8</sup> FREUD Sigmund. "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina" (1920). "Obras Completas". Volúmen XVIII (pag 155). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores Buenos Aires. 1976. "Y en cuanto autopenición, la acción de la muchacha nos certifica que había desarrollado en su inconciente intensos deseos de muerte contra uno u otro de los miembros de la pareja parental. Quizá por afán de venganza contra el padre, que le perturbaba su amor, pero más probablemente, sin duda, contra la madre, cuando quedó embarazada del hermanito. En efecto, para el enigma del suicidio el análisis nos ha traído este esclarecimiento: no halla quizá la energía psíquica para matarse quien, en primer lugar, no mata a la vez un objeto con el que se ha identificado, ni quien, en segundo lugar, no vuelve hacia sí un deseo de muerte que iba dirigido a otra persona. Claro es que el descubrimiento regular de tales deseos inconcientes de muerte en el suicida no necesita extrañarnos ni imponérsenos como corroboración de nuestras deducciones, pues el inconciente de todos los vivos rebosa de tales deseos de muerte, aun los dirigidos contra personas a quienes por lo demás se ama."m

iento; no halla quizá la energía psíquica para matarse quién, en primer lugar, no mata a la vez un objeto con el que se ha identificado, ni quién, en segundo lugar, no vuelve hacia sí un deseo de muerte que iba dirigido a otra persona". S.Freud. 1920.Obras completas. Tomo XVIII Pag.155. En efecto, para el enigma del suicidio el análisis nos ha traído este esclarecimiento; no halla quizá la energía psíquica para matarse quién, en primer lugar, no mata a la vez un objeto con el que se ha identificado, ni quién, en segundo lugar, no vuelve hacia sí un deseo de muerte que iba dirigido a otra persona". S.Freud. 1920.Obras

Se trata de romper través de la presencia del analista, en tanto Otro barrado, con la instancia de un Otro absoluto, que el analizante tiende a instalar en su vida y en la transferencia, al identificar su ideal del yo al Otro, aboliendo su barradura. Por otra parte nunca he escuchado el más mínimo indicio de que alguien haya hecho el pase en la tumba, en el cementerio.

Alguien me contó hace poco, que un analizante llamó un domingo al analista para decirle que estaba extremadamente mal, alguien situado en el límite de sus posibilidades de sostenerse. El analista le dijo -fiel a un modo muy extendido de entender la regla de abstinencia y el dispositivo del análisis-: “venga mañana a la hora de su sesión”. Acto seguido, el analizante se tiró por la ventana -vivía en un octavo piso- y cayó al patio de la planta baja, donde... ¡oh casualidad!... vivía otro analista.

Decimos entonces, que frente al pasaje al acto hay que hacer una serie de cosas, pero las cosas que hay que hacer no son externas a la lógica misma del pasaje al acto y por lo tanto de la dirección de la cura frente al mismo. Estamos dentro del marco de lo que llamamos el *savoir faire*<sup>9</sup> del analista.

Consideramos que no hay que esperar a la configuración completa de la escena del pasaje al acto para operar. Ofrecer el semblante del Otro barrado, a lo que nos hemos referido recién es una primera operación básica, que no por surgir por lo general en forma espontánea en el analista, deja de ser crucial, en la lógica de la cual hablamos.

Indudablemente, como lo hemos señalado reiteradamente, hay una relación estrecha entre el sujeto identificado totalmente al objeto-desecho y el goce del Otro que es necesario cortar. Y ese mismo corte es un avance en la operación de la cura. Es una instancia de la dirección de la cura hacia la relación del sujeto con su verdad, definida por la particularidad de la circunstancia en juego. El camino de ese análisis, pasa por ahí.

Lo que se hace frente al pasaje al acto no es exterior al movimiento de la cura. No se trata de meros obstáculos indeseables,

<sup>9</sup> *Savoir faire* (francés). Traducción: saber hacer [Nota del Autor].

de los cuales protegemos al sujeto, en un paréntesis de la cura, para superados, volver a operar analíticamente. Justamente se trata de que estamos operamos analíticamente allí. Lo que hacemos es inmanente a la cura misma, y la ética del psicoanálisis pasa por allí.

Hay casos donde una conducción de la cura inapropiada engendra el pasaje al acto, por ejemplo, a través de un analista que se coloca en una posición de Otro absoluto, ya sea por una actitud imperativa con respecto al analizante, a veces precisamente a través de una modalidad de ejercicio de la regla de abstinencia, lamentablemente extendida, y que converge con colocar al analizante a merced de su goce, como instancia del goce del Otro.

Pero muchas veces el pasaje al acto es una vicisitud necesaria de la cura así como el acting out. El análisis no podría dejar de pasar por allí, y está en el arte del analista, permitir un suficiente despliegue de la escena en la transferencia y al mismo tiempo situar el tiempo en que empieza a producir las distintas operaciones que tienen por consecuencia el atravesamiento de este tiempo y el corte de la escena desde el análisis. Es el acto del analista el que tiene que cortar la escena y no dejar que sea la propia escena la que conduzca al analizante a cortarla en la culminación del pasaje al acto.

¿Cuáles serían entonces las operaciones que en mi opinión hacen a una estrategia de la dirección de la cura frente al pasaje al acto? Las enumero de un modo que no implica un orden serial. Tampoco pretendemos una enumeración exhaustiva. La primera que podríamos llamar operación semblante del Otro barrado, es la que hemos descripto antes señalando que allí donde el Otro está totalizado el analista debe sostener su presencia barrada, dando un lugar para el analizante como sujeto.

En segundo lugar, se trata de poner en continuidad la escena del análisis con la escena de la vida del analizante, tratando de esa manera de sostener al límite la dimensión transferencial. Frente al pasaje al acto, no se puede dejar librado el sostén de la transferencia solamente al analizante, pues precisamente por la propia estructura de la escena del pasaje al acto, tiende a totalizar al analista, y a sustraerse de la escena del análisis. Es el analista quien

debe hacerse cargo, al menos provisoriamente, de sostener y activar la transferencia. Podemos denominar a esta instancia de la dirección de la cura operación mantenimiento de la transferencia.

Otra operación, tiene que ver con el objeto. El analista debe hacerse cargo de poner en juego el objeto a desde su costado. La mirada y la voz del analista, son particularmente aptos para esta operación. Como ejemplos sencillos y frecuentes de esto están las maniobras de ubicar al analizante frente a frente. Instancia de la mirada como objeto a. Y ampliando el ámbito físico de la sesión, o sea concibiendo el espacio de la sesión de un modo ajeno a la escena física, o sea la instancia de la sesión analítica como una instancia íntimamente emparentada con lo que se suele llamar la otra escena, refiriendo a los términos que plantea Freud tomando una frase de Fechner, referida a la escena del sueño, como otra respecto de la escena de la vigilia en el apartado “La regresión” del Capítulo VII de la “Interpretación de los sueños”<sup>10</sup>.

En esta circunstancia le pedimos al paciente que nos llame por teléfono, inclusive se trata de hacerlo el mismo analista en caso de ser necesario. Presencia del objeto a como voz.

El analista ofrece en estas circunstancias, su mirada o su voz en tanto objeto a para clivar al sujeto del objeto a, al colocar el objeto a de su costado. De esta manera hace semblante del objeto a, clivando así al sujeto del objeto al cual está identificado en tanto desecho. Son operaciones a nivel de lo real pulsional.

<sup>10</sup> FREUD Sigmund. “La interpretación de los sueños”. Capítulo VII. “Sobre la psicología de los procesos oníricos” [(1899) 1900]. (usamos esta notación para señalar entre paréntesis el año en que fué escrito el trabajo en cuestión y por fuera de él entre corchetes el año de la primera publicación). “Obras Completas”. Volúmen V. Capítulo VII. Apartado B. “La Regresión” (pag 529). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires. 1976. “El gran G. T. Fechner expresa en su “Psychophysik” (1802), a propósito de algunas elucidaciones que ahí consagra al sueño, la conjetura de que el escenario de los sueños es otro que el de la vida de representaciones de la vigilia. Ningún otro supuesto permitiría conceptualizar las peculiaridades de la vida onírica.” También citado en el Capítulo I del mismo escrito (pag 72). En alemán: “...der Schauplatz der Träume ein anderer sei als der wachen Vorstellungslebens...”.

Pero esta presentación del objeto también implica operaciones de otros órdenes: Por un lado se ofrece el soporte del sentido y de la imagen, soportes necesarios frente a este punto de debacle simbólica que es el pasaje al acto. En tanto imagen, cuando se invita al analizante a situarse frente a frente se le está ofreciendo la unificación corporal del propio cuerpo del analista, como soporte imaginario y narcisista, necesarios frente a la fragmentación. Se trata de evitar el incremento de la sensación de estar a merced del goce terrorífico del Otro que la fragmentación corporal provoca y que puede desencadenar por sí sola el pasaje al acto.

Por supuesto, en tanto estas operaciones no son sin palabra, ellas también puede operar como corte simbólico en relación al goce del Otro, apenas hay condiciones para ello. Ocurre que muchas veces, esta función de la palabra está en suspenso, o es muy endeble frente a la intensidad del goce en juego en la configuración progresiva de la escena del pasaje al acto, y por momentos la dirección de la cura tiene que sostenerse predominantemente desde lo real y lo imaginario, hasta que la palabra recupera plenamente su eficacia. En la medida en que esta eficacia se recupera, y el sujeto logra hablar del fantasma del pasaje al acto, de la escena que va preparando, el propio hablar constituye una operación de corte. El discurso puede quedar reducido al punto de ser la encarnación del goce en la transferencia, pero el discurso también corta el goce del Otro. O sea que la propia palabra hace también de barrera.

Y, si las cosas van bien, en el sentido de la eficacia de la cura, empiezan otras etapas en las vicisitudes del pasaje al acto. El deseo del sujeto comienza a tener una presencia en el texto de la cura, que en la situación del pasaje al acto es al principio esporádica y puntual, y debe ser sostenida fuertemente por el analista. Esta presencia del deseo es una barrera esencial frente al goce y por lo tanto un acotamiento estructural del pasaje al acto.

Por otro lado, dado el carácter extendido de la presencia de un duelo melancolizado en el pasaje al acto, el trabajo de duelo en el análisis se torna fundamental, trabajo en el cual el valor simbólico de la palabra es esencial. Empieza con la restitución de la eficacia de la palabra. Es un trabajo sobre cada rasgo del objeto perdido,

precedido por la instancia de situar qué es lo que el sujeto perdió. Según la expresión freudiana: el sujeto “sabe a quién perdió, pero no lo qué perdió en él”<sup>11</sup>. Lo que estamos planteando hace a una lógica muy precisa, que hemos intentado poner en evidencia. Porque cada una de estas operaciones está vinculada con los parámetros teóricos que hemos situado en relación a las condiciones del pasaje al acto.

Tal vez, si las cosas funcionan, y en las neurosis muchas veces funcionan, podemos dejar avanzar la configuración de la escena del pasaje al acto hasta cierto punto, porque para que haya análisis en el punto en que la estructura e historia del sujeto exige que haya un cierto despliegue de ella, un corte prematuro impide el pasaje por los lugares que el sujeto debe transitar en la circunstancia del pasaje al acto. Al mismo tiempo debe operarse para mantener acotado ese despliegue necesario a la cura y operar los cortes pertinentes en el momento oportuno. Este despliegue puede hacerse con la confianza de que si la operación de mantenimiento de la transferencia funciona, si la operación del semblante del Otro barrado en la transferencia funciona, si la operación clivaje del sujeto y el objeto funciona, el analizante podrá atravesar el tiempo del pasaje al acto bajo transferencia sin necesidad de concluir la escena con el pasaje al acto propiamente dicho. Y en todo caso, si se trata de concluir una escena, que sea por la vía del pasar al acto y no del pasaje al acto, según los términos que hemos planteado<sup>12</sup>. Evocamos la frase de Lacan en el seminario XXIV. El análisis es un “sesgo práctico para sentirse mejor”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> FREUD Sigmund. “Duelo y Melancolía” [(1915) 1917]. “Obras completas”. Volúmen XIV (pag. 243). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1976. “Este caso podría presentarse aún siendo notoria para el enfermo la pérdida ocasionadora de la melancolía: cuando él sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él.” [Nota del autor: el subrayado es de Freud].

<sup>12</sup> Ver en este mismo capítulo (pág. 8).

<sup>13</sup> LACAN Jacques. Seminario XXIV. «L'insu qui sait de l'un-bevue s'aile à mourre». Versión traducida inédita. Clase del 14 de diciembre de 1976. texto establecido por J.-A. Miller en Ornicar?, 12/13. Editado por Lyse. París. Traducción de Ricardo Rodríguez Ponte, inédita. “El psicoanálisis particularmente no es un progreso. Es un sesgo práctico para sentirse mejor”.

## CAPÍTULO II

# EL ANALISTA: ENTRE CONTRATRANSFERENCIA Y ESTILO<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Versión escrita y ampliada del trabajo presentado el 6 de julio de 1991 en las Jornadas realizadas por la Escuela Freudiana de Buenos Aires bajo el título “El padre en la clínica lacaniana” y publicado en las actas de esas jornadas con el mismo título. Homo Sapiens Ediciones. 1994. (pág. 263-72).



La cuestión del estilo fue tratada en diversas oportunidades y por diferentes autores. En particular el estilo del analista, ha merecido ser el eje del preliminar a los Escritos de Lacan titulado “Obertura de esta compilación”<sup>15</sup>.

En contrapartida, el concepto de contratransferencia fue dejado de lado por los analistas de filiación lacaniana, situado entre lo no dicho y lo desconocido, lo teóricamente desechado y lo clínicamente soslayado. En el mejor de los casos algunos autores, como Porge y también Cottet, se refieren a la cuestión –siguiendo la enseñanza de Lacan- para despejar el concepto de deseo del analista, eludiendo al mismo tiempo, la problemática de la contratransferencia pertinente, precisamente en ese punto, por ese desgajamiento mismo.

Al comentar con algunos colegas mi idea de abordar este tema, encontré diversos ecos. Algunos se mostraron muy interesados, mientras que a otros les provocó una respuesta que, cortésmente, podríamos llamar de desconfianza y de reparo. Uno de ellos me dijo: “¿Contratransferencia? Mmm...Tema complicado”. En verdad, a mí también me resulta complicado, pero no menos interesante e importante de abordar. Creí advertir que estaba tocando un dogma arraigado en la comunidad lacaniana, por llamarla de alguna manera. El sentido de lo que se me decía, era del orden de que contratransferencia no hay, o hay que suprimir el

<sup>15</sup> LACAN Jacques. « Écrits ». « Ouverture de ce recueil » (pag 9-10). -Octobre 1966- Seuil. París. 1966.

concepto. Lo cual confirmaría lo expresado antes: es, en cierto modo, un concepto bastardo y desechable para el “lacanismo”.

En “La dirección de la cura y los principios de su poder” Lacan plantea que “Tal es por lo menos el estremecimiento que nos recorre ante las expresiones de moda referentes a la contratransferencia, contribuyendo sin duda a enmascarar su impropiedad conceptual...”<sup>16</sup>. Se puede advertir la ambigüedad de esta calificación. Se puede pensar que la “impropiedad conceptual” es del concepto de contratransferencia, o bien, de las “expresiones de moda referentes a la contratransferencia”.

Nos preguntamos: la “impropiedad conceptual” ¿es del concepto de contratransferencia o bien de las “expresiones de moda” referentes a ese concepto? Se lea como se lea, Lacan discute el concepto al menos en estos seminarios.

El modo en que Lacan retoma el concepto dos o tres veces en ese mismo texto, y en que lo trata en varios tramos de su enseñanza, invitan a leer este párrafo en el sentido de que la “impropiedad conceptual” es del concepto mismo de contratransferencia. Considero que algo de esta lectura ha devenido un prejuicio teórico entre los analistas de filiación lacaniana.

Sin embargo, y en sentido contrario, hay pasajes dedicados a la contratransferencia que, como veremos más adelante, prueban que Lacan no se desentiende del concepto, aún criticándolo, dándole de hecho un lugar en la estructura de la teoría psicoanalítica, diferenciándolo del deseo del analista.

En este sentido, en nuestra opinión, y coherentemente con lo que estamos considerando, en este movimiento de la teoría en boga en el lacanismo, que desecha el concepto de contratransferencia, hay un error simétrico e inverso al que le adjudica entre los postfreudianos a la contratransferencia una importancia central en la clínica y la teoría, ya que a partir de la crítica del concepto de contratransferencia se lo termina soslayando y desechando.

<sup>16</sup> LACAN Jacques. “Escritos 2”. “La dirección de la cura y los principios de su poder” (pag 565). (1958). Traducción de Tomás Segovia. Siglo XXI editores. México, España, Argentina y Colombia.1984.

Señalemos también que como se verá, los postfreudianos al tiempo que daban un amplio despliegue a la cuestión de la contratransferencia, al no desgajar de allí, precisamente, el lugar teórico que el concepto “deseo del analista” viene a cernir, dejaban la cuestión de la subjetividad de aquel que ocupa la posición del analista en una confusión entre lo que allí hay del deseo del analista y la subjetividad analizante del analista. Esta posición llegó al extremo sostenido por aquellos que, a partir de Paula Heimann, postularon la contratransferencia como guía de la interpretación, cuando no de la dirección de la cura.

Indudablemente, el concepto lacaniano de deseo del analista viene a ordenar la cuestión: el deseo del analista fue situado y extraído de esa confusión que reinaba en la noción de contratransferencia, al tiempo que -así lo afirmo- como resultado de esta operación conceptual, se deja precisamente, propiedad conceptual al de contratransferencia, aunque, como dije antes, este concepto no haya recibido por parte de los autores lacanianos, el lugar que le corresponde. El mismo hecho de desgajar la cuestión del deseo del analista permite dar lugar a esta cuestión de fundamental implicación clínica, como es la de la contratransferencia.

Freud introduce el concepto de contratransferencia en 1910 en “Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica”<sup>17</sup> y lo retoma según parece, en un solo lugar, “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia” en [(1914) 1915]<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> FREUD, Sigmund. “Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica” (1910). “Obras Completas”. Volúmen XI (pag. 136). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1979. “Nos hemos visto llevados a prestar atención a la “contratransferencia” que se instala en el médico por el influjo que el paciente ejerce sobre su sentir inconciente, y no estamos lejos de exigirle que la discierna dentro de sí y la domine. Desde que un número mayor de personas ejercen el psicoanálisis e intercambian sus experiencias, hemos notado que cada psicoanalista sólo llega hasta donde se lo permiten sus propios complejos y resistencias interiores, y por eso exigimos que inicie su actividad con un autoanálisis y lo profundice de manera ininterrumpida a medida que hace sus experiencias en los enfermos.”

<sup>18</sup> FREUD, Sigmund. “Puntualizaciones sobre el amor de transferencia” (“Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III”) [(1914) 1915] “Obras Completas”.

Como lo hemos señalado Lacan trata este concepto en varias ocasiones.<sup>19</sup>

Volúmen XII (pag. 164, 168-9, 172-3). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1980.

<sup>19</sup> LACAN Jacques. Seminario VIII “La transferencia”. Versión inédita. Clase del 8 de marzo del 61. En este seminario, Lacan trata en estos términos la cuestión: “El hecho de que haya transferencia fue suficiente para que estemos implicados en esta posición de ser aquel que contiene el agalma, el objeto fundamental del cual se trata en el análisis del sujeto, como unidos, condicionados por esta relación de vacilación del sujeto que caracterizamos como constituyendo el fantasma fundamental, como instaurando el lugar donde el sujeto puede fijarse como deseo. Es, en efecto, legítimo de la transferencia. Por lo tanto, no hay necesidad de hacer intervenir allí la contratransferencia como si se tratara de algo que sería la parte propia, y más aún, la parte errónea del analista.”

En la clase del 15 de marzo del 61. Lacan dice lo siguiente: “Abordando pues, a partir de las dos últimas veces, la cuestión de la transferencia, lo hice del lado del analista. Esto no quiere decir que dé al término de contratransferencia el sentido con que es comúnmente recibido, como una especie de imperfección de la purificación del analista en la relación con el analizado. Al contrario, quiero decir que la contratransferencia, a saber, la implicación necesaria del analista en la situación de la transferencia, hace que finalmente debamos desconfiar de este término impropio de la existencia de la contratransferencia. Pura y simplemente, las consecuencias necesarias del fenómeno en sí de la transferencia, si se analiza correctamente.”

LACAN Jacques. Seminario X. “La angustia”, Versión inédita. Clases del 20 y 27 de febrero y 13 de marzo del 63. Con la colaboración de sus discípulos, Granoff y Perrier y Aulagnier, trabaja sobre la posición de diversos autores respecto de la contratransferencia, a saber Margaret Little, Bárbara Low, Lucy Tower, Thomas Szasz, Ferenczi, Frederick Krapp, Nacht, Nedelson y Heyman para situar y desgajar de la contratransferencia la cuestión del deseo del analista. En la clase del 27 de febrero de 1963 en particular, plantea: “Es que efectivamente estas palabras sobre la angustia no podrían mantenerse alejadas por mucho tiempo de un enfoque más preciso de lo que desde hace algún tiempo surge de una manera cada vez mas insistente en mi discurso, a saber: el problema del deseo del analista. Porque al fin de cuentas al menos esto no puede dejar de escapar a los oídos más duros: que en la dificultad del abordaje de esos autores en lo relativo a la contratransferencia, el obstáculo está en el problema del deseo del analista; obstáculo porque, en suma, tomada en forma masiva, es decir, no elaborada como aquí lo hemos hecho, toda intervención de este orden, por sorprendente que parezca después de sesenta años de elaboración analítica, parece participar de una profunda imprudencia. Las personas en cuestión, se trate de Szasz, de la propia Bárbara Low, o más aún de Margaret Little -y enseguida diré en qué consiste a ese respecto el progreso de la cosa-, en las prodigiosas confidencias de las que Lucy Tower, última autora en

fecha, planteó muy profundamente, o para ser más precisos, hizo una confesión muy profunda de su experiencia, ninguno de esos autores puede evitar poner las cosas en el plano del deseo. El término contratransferencia, allí donde es enfocado, a saber, en general, la participación del analista, pero no olvidemos más esencial que el compromiso del analista, a propósito del cual ven ustedes producirse en esos textos las vacilaciones más extremas, desde la responsabilidad cien por cien hasta la mas completa salida del apuro; creo que al respecto el último artículo, del que por desdicha sólo tienen ustedes un conocimiento de forma indicativa, el de Lucy Tower, señala bien, no por primera vez pero sí por primera vez de una manera articulada, lo que en ese orden es mucho más sugestivo, a saber, aquello que en la relación analítica puede sobrevenir del lado del analista y que ella llama un pequeño cambio para él (el analista). De esa reciprocidad de la acción no digo en modo alguno que constituya el término esencial cuya sola evocación esta destinada a restablecer la cuestión en el nivel donde debe ser colocada. En efecto, no se trata de definición, ni siquiera de una exacta definición de la contratransferencia que podría ser dada muy simplemente, bien simplemente no ofrece sino un inconveniente como definición: el de descargar completamente la cuestión de su alcance, es decir, que es contratransferencia todo aquello que, de lo que recibe en el análisis como signifiante, el psicoanalista reprime. La contratransferencia no es otra cosa, y por eso, el problema de la contratransferencia no es el verdadero problema. Es en el estado de confusión en que se nos la presenta, que cobra su significación. Dicha significación única es aquella a la cual ningún autor puede escapar, precisamente en la medida en que es eso lo que le interesa: el deseo del analista. Si tal cuestión no sólo no está resuelta sino que finalmente tampoco ha comenzado a estarlo, es simplemente porque hasta ahora, en la teoría analítica, quiero decir hasta este seminario precisamente, no hubo ninguna exacta puesta en posición de lo que es el deseo.”

LACAN Jacques. Seminario XI “Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis”. Clase del 10 de junio de 1964 (pag 236). Traducción de Francisco Monge. Barral Editores. S. A. España. Aquí Lacan es tajante en el rechazo del término, dice allí, “La transferencia es un fenómeno en el que están incluidos juntamente el sujeto y el psicoanalista. Dividirla en los términos de transferencia y contratransferencia, por mucha que sea la audacia, la desenvoltura, de las declaraciones que se permiten algunos sobre este tema, siempre es una forma de eludir la cuestión”.

[Nota del Autor]: La cuestión que se nos plantea es la de si el concepto “deseo del analista”, que, como se advierte a lo largo de nuestra exposición, viene a ocupar -junto al de transferencia- el lugar teórico dejado por el de contratransferencia, al ser desechado, alcanza para teorizar la cuestión que suscita la subjetividad del que ocupa la posición del analista, mas aún, si ambos conceptos, deseo del analista y transferencia, alcanzan para dar cuenta de -parafraseando a Lacan- la implicación necesaria del analista en la situación de la transferencia en relación al agalma, que ocupa sin advertirlo el analizante en cuestión. Que no se trate de una “parte propia”

A partir de lo que plantea en la clase del 27 de febrero de 1963, acerca de lo limitada que resulta la definición de contratransferencia que allí sostiene<sup>20</sup>, yo diría que efectivamente es una definición limitada en su alcance, porque solo toma el registro de lo simbólico y deja de lado lo real y lo imaginario. Preferimos una definición un poco más amplia, que aquí proponemos: La contratransferencia es lo que el analista pone en juego en la cura en tanto sujeto, haciendo obstáculo al deseo del analista, ya sea que se trate de lo reprimido en el plano del significante -registro de lo simbólico-, de su goce en el plano del objeto -registro de lo real-, o de sus afectos -registro de lo imaginario-. La contratransferencia es entonces inherentemente resistencial.

De este modo, podríamos pensar la relación entre deseo del analista y contratransferencia, así desgajados, como una relación inversa; a mayor incidencia del deseo del analista en la posición de quien ocupa ese lugar, menor puesta en juego de la dimensión de la contratransferencia; y, viceversa, ahí donde la contratransferencia avanza, hay una caída, una disminución, un obstáculo que hace retroceder la dimensión deseo del analista.

Pero, ¿qué es el deseo del analista? También aquí voy a plantear una aproximación inicial a cierta definición, aproximación muy general y referida a una de sus dimensiones, la pertinente al tema de su diferencia con el deseo del analista. El deseo del analista es el que despliega en la cura. Es la puesta en juego, en el centro de la teoría de la transferencia, del aforismo lacaniano “el deseo del

o “errónea” del analista, no quiere decir que no haya que darle a esta instancia un lugar conceptual y un nombre en la teoría y la clínica psicoanalíticas que permita pensar su singularidad sin desconocer su articulación y hasta -si se lo prefiere- subsunción al concepto de transferencia. No hacerlo implica dejar la cuestión de la transferencia sin uno de sus parámetros.

A pesar de las explícitas condenas al concepto “contratransferencia” que hemos citado en esta nota al pié, y que dan soporte a la posición clásica del llamado lacanismo sobre el tema, deseamos volver a plantear la cuestión por las razones que se explicitan a lo largo del trabajo. Si bien no somos amigos de pedirle permiso a los maestros para sostener nuestras posiciones, no viene mal apoyarse en sus puntos de vacilación —que para el caso, creemos advertir en Lacan- para reforzarlas, allí donde se trata de volver a interrogar lo que sostienen.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

hombre es el deseo del Otro”. Lo cual plantea la doble lectura del término “del” en este aforismo. Esto implica el deseo del analizante puesto en juego en la cura y dirigido hacia el analista. Esta dimensión del concepto “deseo del analista”, nos permite entender el dicho de Lacan de que el analista forma parte del concepto de inconciente. Nosotros, nos permitimos extender este concepto diciendo que el analista forma parte del concepto de estructura del sujeto, al cual el concepto de inconciente está subsumido.

También cabe una precisión. Citemos a Lacan: “...Porque el resorte fundamental de la operación analítica, es el matenimiento de la distancia entre el I y el  $\underline{a}$ ” “...” “...si la transferencia [en tanto amor de transferencia] es lo que, de la pulsión, separa y aleja la demanda, el deseo del analista es el que la reconduce a ella [a la pulsión]. Y por esta vía, él aísla el  $\underline{a}$  poniéndolo a la mayor distancia posible del I que él, el analista, es llamado por el sujeto a encarnar. Es de esta idealización que el analista se debe privar para ser el soporte del  $\underline{a}$  separador, en la medida en que su deseo le permite, en una hipnósis al revés [de la hipnósis del amor de transferencia], de encarnar, él, al hipnotizado. Este franqueamiento del plano de la identificación es posible [de la identificación entre el I y el  $\underline{a}$  y también del analizante con el analista en el amor de transferencia]” “...” “El esquema que os dejo, como guía de la experiencia como así también de la lectura, os indica que la transferencia se ejerce en el sentido de conducir la demanda a la identificación. Es en tanto que el deseo del analista, que permanece como una x, tiende en el sentido exactamente contrario a la identificación, que el franqueamiento del plano de la identificación es posible, por intermedio de la separación del sujeto en la experiencia. La experiencia del sujeto es así conducida al plano donde puede presentificarse la pulsión desde la realidad del inconciente”<sup>21 22</sup>.

<sup>21</sup> LACAN Jacques. Seminario XI “Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse”, Capítulo XX “En toi plus que toi”. Édition du Seuil. [Traducción del autor].

<sup>22</sup> Las palabras entre corchetes es el recurso del autor para tornar comprensible la cita de Lacan, remitiendo al contexto textual del que forma parte y es extraída, dada la obvia necesidad de acotar la cita.

Particularizando, del deseo del analista podemos decir algunas cosas. En primer lugar, le adviene al sujeto en función del pase en el análisis. Entonces, ¿hasta el fin del análisis no hay deseo del analista? ¿En que se sostendría la práctica del análisis de quien no ha terminado el análisis, y que se autoriza por sí mismo, que es por otra parte lo que ocurre casi siempre? Pensamos -y sabemos que se trata de una idea ampliamente compartida-, que el pase es un lugar que se atraviesa varias veces en la cura. Más aún, precisando, podríamos decir que un pase se produce en cada acto analítico, -en el sentido fuerte del término-, hasta esa vuelta final que constituye el pase propiamente dicho<sup>23</sup>. En cada uno de estos pases, y consecuentemente operaciones del acto analítico se produce una pérdida de goce que da lugar al advenimiento del deseo. Ahí donde el advenimiento del deseo queda tomado por las marcas de ese sujeto en una cierta dirección, que Lacan plantea en la Proposición del 9 de Octubre<sup>24</sup> se produce el advenimiento del deseo del analista.

El deseo del analista es un deseo cuya definición podríamos especificar, con Lacan, como deseo de diferencia absoluta. ¿Entre qué y qué? Entre lo que es del orden del ideal y lo que es del orden del objeto a. Allí donde el amor de transferencia tiende a instalar la coalescencia entre I y a, en esa dimensión que tiene que ver con la identificación, allí el deseo del analista hace corte, operando hacia el establecimiento de una máxima diferencia entre I y a.

Hay otras dimensiones. Algunas de ellas se especifican en las citas de la Proposición del 9 de octubre que mencionamos en la

<sup>23</sup> Ver el Capítulo X de este libro “Notas sobre el acto analítico”.

<sup>24</sup> Según lo expresado por Lacan en la Proposición del 9 de octubre de 1967. 1ª. Versión, oral (Ornicar N°1 en castellano, Ediciones Petrel) diciendo que “...en la destitución del sujeto adviene el deseo que permita ocupar el lugar del des-ser, precisamente de querer operar nuevamente lo que implica de separación (con la ambigüedad del se parere que allí incluimos para tomar aquí su acento) el  $\alpha\alpha\lambda\mu\alpha$ . Digamos aquí, sin más desarrollo, que un acceso semejante implica la barra puesta sobre el Otro, que el  $\alpha\alpha\lambda\mu\alpha$  es su significante, que del Otro que cae el (a) como en el Otro se abre la hiancia del (- $\phi$ ) y que por eso, quien puede articular ese S (A) no tiene que hacer ningún curso...” [Nota del autor: Los subrayados son nuestros, salvo el del se parere que es de Lacan].

nota 24. La primera, es que el deseo del analista implica una **x**, la incógnita de una ecuación, la puesta en juego de un lugar vacío, de un enigma a cuya solución se entrega el analizante a lo largo del análisis y que constituye uno de los núcleos de la transferencia. Es función del deseo del analista operar esa **x** de modo tal que el enigma se mantenga. También podemos decir que el deseo del analista es la **x** misma, el mismo enigma<sup>25</sup>. Sin embargo y paradójicamente esta operación de un lugar vacío, no excluye -y esta es la otra dimensión- la incidencia radical de la particularidad del deseo de quien opera esa **x**, dándole cuerpo y soporte pulsional al deseo del analista.

Así planteadas las cosas consideremos en este contexto la cuestión del padre; en especial, de las vertientes del padre en la función del analista.

Más adelante en este libro<sup>26</sup>, definimos al padre con relación a una operación de corte, padre -planteamos- es corte o agente del corte, aún cuando la dimensión del goce del padre en cuestión, también opera en este corte.

En la función del analista, en tanto operador de corte -hay otras, como por ejemplo la de soporte de la transferencia, la de semblant, etc.- se plantean dos vertientes del padre. La primera es la vertiente metafórica, que se pone en juego mediante la interpretación. Se trata del significante del Nombre del Padre puesto en juego en la realización de la metáfora paterna que cada interpretación constituye; función de corte en la dirección de la cura.

Esta vertiente vinculada a la metáfora paterna tiene un aspecto simbólico, esencial en lo que allí se juega del significante, y un aspecto real, que la sostiene.

Este aspecto real tiene que ver con la presencia -no nos referimos a los aspectos imaginarios de la presencia, sino a sus eficacias reales- y con el soporte que lo real del analista constituye en su acto, para el ejercicio de esa función simbólica.

La segunda vertiente se refiere al goce del analista como père-version, expresión que se escucha entre los lacanianos, a partir

<sup>25</sup> *Ibidem*

<sup>26</sup> Ver el Capítulo XI de este libro: "El padre real".

de lo planteado por Lacan en el seminario “Le sinthome”<sup>27</sup> Versión del analista; real del goce del analista; un exceso de goce que acompaña a la vertiente anterior, que atraviesa al analista en el ejercicio de su función, y que muchas veces se pone en juego en su práctica, a pesar del acotamiento que el deseo del analista constituye.

Es, según proponemos, una faceta de la contratransferencia, en contraposición al deseo del analista, que también aparece en lo planteado en las clases del seminario de “La angustia” a las que hemos hecho referencia.

Père-version del analista como goce real del analista, y père-version del analista, en tanto, también implica frecuentemente la coalescencia con una dimensión del analizante, que desde el amor de transferencia, tiende a sostener ese goce. Otro aspecto del amor de transferencia.

Esta es una versión particularmente resistente, una versión de la resistencia de lo real en la cura. Aquí encontraríamos una nueva lectura, una nueva vuelta, desde lo real del goce, para aquella famosa frase de los comienzos de la enseñanza de Lacan: la resistencia es la resistencia del analista.

No nos atreveríamos a circunscribir el concepto de amor de transferencia a ésto, que tal vez sea una de sus modalidades, particularmente relevante. Señalemos que se trataría de una vicisitud de la cura, en la cual el amor de transferencia presentifica la père-version del analizante, es decir la père-versión que el analizante trae como transferencia a la cura: el amor al padre, versión hacia el padre y del padre mismo. En tanto no sea un amor sublimado, se tratará de un goce père-verso, o sea emparentado con la perversión, donde hace coalescencia el goce del hijo en relación al padre y del padre en relación al hijo, ambos en una instancia perversa.

<sup>27</sup> LACAN Jacques. Seminario XXIII “Le sinthome”. Versión inédita. Clase del 18 de noviembre de 1975. Lacan opera sobre la palabra perversión, formulándola como père-versión. Versión del padre, o sea hacia el padre y del padre mismo. Se lo plantea especialmente en relación al goce del padre. Esta père-versión, tiene un costado propiciatorio, cuando ese padre goza de su trabajo y de una mujer causa de su deseo y un costado perverso propiamente, donde el padre toma al hijo como objeto de su goce. Este costado del goce está emparentado con el superyó del sujeto.

Como hemos señalado, en ese punto de máxima resistencia, hay una coalescencia entre la *père-version* transferida por el analizante y la *père-version* propuesta desde la contratransferencia, como goce del analista. Sin embargo, suelen producirse ciertos puntos de *impasse* en la cura, donde aparece la contratransferencia como *père-version* del analista, sin que el analizante la sostenga desde el amor de transferencia. Consideramos pertinente ubicar esta vicisitud de la cura bajo el concepto de contratransferencia. Cabe señalar en este punto, que a menos que alguna producción del análisis, algún punto de angustia o sintomático del analista, o del analizante, permita producir un corte de este goce por parte del analista, se producirá casi inexorablemente la interrupción de la cura por parte del analizante, quedando el acto de su costado, a veces convertido en un verdadero acto analítico.

Si bien la *père-version* forma parte de la contratransferencia, no toda la contratransferencia es *père-version*. Por otro lado, si bien una parte importante de la contratransferencia se juega en esta dimensión, hay otras vertientes de la contratransferencia. Tenemos como ejemplos las descritas en el seminario “La Angustia” que hemos citado en la nota 18, y también las vertientes narcisistas del amor y del odio. O la vertiente maternal de la contratransferencia, respecto de la cual los analistas de tradición kleiniana han hecho una destacable producción.

En este punto podemos plantear la siguiente paradoja. Lacan afirma que no hay actividad del ser hablante que no implique un goce. Sin embargo, y esta es la otra rama de la paradoja, la ética del psicoanálisis prohíbe al analista, el goce y el pacto narcisista con el analizante: en contraposición, sostiene el deseo, en especial el deseo del analista. Entonces, ¿cuál es la relación con el goce de aquel hablante que ocupa el lugar del analista en tanto tal? ¿Cómo se juega la cuestión del goce en el analista? ¿Qué pasa allí con el goce?

Hasta aquí hablamos del goce del analista como *père-version* del analista en la dimensión de la contratransferencia. Pero, ¿ello implica una eliminación del goce del analista? ¿Implica que el analista no goza? Así lo hemos pensado durante mucho tiempo. Sin embargo, hoy tendemos a pensar la cuestión de otra manera.

Arriesgo una propuesta: hay otro goce, posible de pensar y de situar, y creo que todos hemos tenido la experiencia de eso, hay otro goce que aquel goce contrasferencial; un goce que propongo situar como goce de la función del analista en tanto práctica de la letra, un goce vinculado al estilo, al estilo de cada analista. Un goce en conjunción con su deseo de analista.

La teoría plantea la disyunción entre goce y deseo. Sin embargo la clínica demuestra que esto no siempre es así. Algunas veces, nuestra experiencia nos exige para ser teorizada la puesta en conjunción de la dimensión del goce con el deseo. En conjunción, no implica que sean lo mismo. Se trata de una instancia clínica que *es goce y es deseo*. Además de nuestra experiencia, esta instancia de conjunción de goce y deseo encuentra su lugar en la teoría. Se trataría según la formulación de Lacan de un goce alcanzado en la escala invertida del deseo. Consideramos el goce en juego en conjunción con el deseo del analista como emparentado con esta modalidad de goce.

Con respecto a la instancia general (más allá de la cuestión de la posición del analista) de conjunción de goce y deseo podemos citar el ejemplo clásico que cualquier analista puede encontrar y recordar en su experiencia, es el goce de la histérica, goce del deseo insatisfecho, ya definido así desde Freud. Entonces, otro ejemplo es el de esta instancia que estamos intentando situar: un goce del analista en conjunción con el deseo del analista.

¿Qué lo diferencia del goce de la contratransferencia? La diferencia fundamental es que el goce de la práctica, de la función del análisis, toma al análisis mismo como su objeto, mientras que el goce de la contratransferencia toma al analizante como objeto, lo advierta o no el analista. Esto ocurre permanentemente, y algo que en nosotros trabaja constantemente, es el deseo del analista, para poner límite al goce de la contratransferencia. Por eso la posición del analista no es cómoda; y se define la clínica psicoanalítica como lo real imposible a sostener. Es la destacada entre las profesiones imposibles por Freud, en “Análisis terminable e interminable”<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> FREUD, Sigmund. “Análisis terminable e interminable” (1937). “Obras Completas”. Volumen XXIII. Apartado VII (pag 249). Traducción de José L.

Se trata de sostener un permanente vaciamiento del goce contratransferencial, operado por el deseo del analista, lo que permite que sobrevenga otro goce, producto del ejercicio del psicoanálisis como práctica de la letra hecha estilo, en conjunción con ese deseo,

Si bien, como hemos dicho el trabajo de vaciamiento del goce contratransferencial es permanente, muchas veces encontramos una instancia particular de esta contratransferencia en el análisis, la experiencia de un tiempo de detención en la cura, que puede pasar inadvertido, pero que cuando se advierte, se experimenta como una sensación generalmente compartida por el analizante, del orden del “no pasa nada.” allí hay en juego un goce; y es bien posible que el analista también esté gozando contratransferencialmente, con una puesta en suspenso del deseo del analista.

Si bien no siempre -a veces hay un movimiento espontáneo por parte del analizante que despierta a ambos, analizante y analista -es el acto analítico el que pone un límite tajante a esta situación, mediante una operación radical que hace caer el goce de la contratransferencia.

El acto analítico transforma goce en deseo, tanto para el analizante como para el analista. Doble aparición entonces, del deseo del analista. Como causa y como consecuencia del acto analítico. Es decir, el acto analítico opera un relanzamiento del deseo del analista. Cuando se produce el acto analítico que permite cortar el goce contratransferencial, por vía de la interpretación o de la escansión, entonces tiene lugar una renovación del deseo del analista, de la dimensión deseo del analista.

Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1980. “Detengámonos un momento para asegurar al analista nuestra simpatía sincera por tener que cumplir él con tan difíciles requisitos en el ejercicio de su actividad. Y hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones «imposibles» en que se puede dar anticipadamente por cierta la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas, son el educar y el gobernar.”

A su vez, esta operación deja un resto de goce, que se juega en esa dimensión que hemos definido como goce de la práctica que converge con lo que proponemos llamar el estilo del analista.

¿Qué queremos decir con “estilo del analista”? En primer lugar, aclaremos, aunque sea obvio, hay un estilo del sujeto. El estilo no es solo cuestión de analistas; el estilo es la modalidad de existencia de un sujeto. Es una modalidad del sujeto, en su discurso, en su deseo, en su modo de gozar, en su modo de vivir. Y es toda una cuestión cómo se produce, y las vueltas que tiene en la vida de un individuo.

En el contexto de un análisis podemos situar la producción o modificación, del estilo -aunque no estemos seguros que sea sólo allí- como resto de la operación del acto analítico. El acto analítico, entre otras cosas, produce estilo. Vamos a citar unas frases de la obertura a los *Écrits* de Lacan a la que hemos hecho referencia al comienzo de éste trabajo. Esos párrafos, son conmovedores. “El estilo es el hombre mismo” decía Buffon. “El estilo es el hombre ¿suscribiremos de eso la fórmula pero a condición de alargarla: el hombre a quien uno se dirige?”

“Esto sería simplemente satisfacer ese principio promovido por nosotros: que en el lenguaje nuestro mensaje nos viene del Otro y para anunciarlo hasta el extremo, en una forma invertida. (...) Pero si el hombre se redujera a ser solo el lugar de retorno de nuestro discurso, ¿no nos volvería la pregunta de para qué dirigírselo?”. Más abajo agrega Lacan: “...esta división en la que el sujeto se verifica en la medida en que un objeto lo atraviesa sin que se penetren en nada, la cual está en el principio de lo que se eleva al final de este libro bajo el nombre de objeto *a* (a leer: pequeño *a*).

Es el objeto que responde a la cuestión sobre el estilo, la que planteamos de entrada del juego. A este lugar que marcaba el hombre para Buffon, llamamos la caída de este objeto, reveladora porque lo aísla, a la vez como causa del deseo donde el sujeto se eclipsa, y como sosteniendo al sujeto entre verdad y saber. Del recorrido del cual estos escritos son los jalones y del estilo que su

dirección ordena queremos conducir al lector a una consecuencia donde le sea preciso poner lo suyo”.<sup>29</sup>

El estilo se construye como letra que marca y escribe la caída del objeto, aislándolo. Retomamos al respecto un fragmento de la cita que hicimos del texto de Lacan: “...Es el objeto que responde a la cuestión sobre el estilo, la que planteamos de entrada del juego. A este lugar que marcaba el hombre para Buffon, llamamos la caída de este objeto, reveladora porque lo aísla, a la vez como causa del deseo donde el sujeto se eclipsa, y como sosteniendo al sujeto entre verdad y saber.”

El estilo en tanto trazo hace su despliegue como corte entre un sujeto al que representa en tanto efecto y el objeto que cae en tanto producción. Un resto de goce allí se desprende, sosteniéndose al mismo tiempo que el deseo insiste. El estilo es así correlativo del deseo del analista. Se reescribe cada vez que el acto analítico hace de límite a la contratransferencia. Un goce, en tanto resto, le es inherente: goce de la práctica, goce de la hiancia que deja el objeto al caer, al tiempo que sostiene al sujeto entre verdad y saber.

Sobre este resto de goce conjeturamos, primero, la íntima relación con la sublimación que puede guardar este resto de goce en conjunción con el deseo del analista. Este es un punto a investigar; se discute. ¿De qué naturaleza es el goce del analista en tanto ejerce una práctica? ¿Es del orden del goce femenino, del goce extra de la mujer con relación a la falta en el Otro? ¿Es del orden de la dimensión fálica? La sublimación misma ¿es del orden del falo o del más allá del falo? ¿Del goce fálico o del goce de la falta en el Otro? No tenemos respuestas para estas preguntas. Por ahora sabemos que, en tanto de ese goce algo podemos decir, tendemos a pensarlo del lado de la sublimación y del goce fálico, pero no está cerrada la cuestión.

En segundo lugar, retomamos lo propuesto antes. Hay un goce diferente del goce negado al analista por la ética del psicoanálisis. Este goce negado al analista es el que toma al analizante como objeto.

<sup>29</sup> LACAN Jacques. «Écrits». «Ouverture de ce recueil» (pag 9-10). -Octobre 1966-. Seuil. París. 1966. [la traducción es del autor].

En cambio el goce implicado en la práctica del análisis, congruente con el deseo del analista, es el que toma al análisis mismo como objeto. Ésta es la vía de salida que propongo para la aporía que el goce plantea a la posición del analista.

La transmisión es función del acto analítico: Se suele hablar de transmisión en relación a una enseñanza en el sentido corriente del término, pero hay que precisar los términos. La transmisión en psicoanálisis no es función de la enseñanza en sí, sino del acto analítico. Así es, por lo menos, en su núcleo.

En la enseñanza también hay transmisión, pero no la hay sin una condición necesaria previa, que es la transmisión de ese núcleo que se juega en el análisis del analista. Es que el saber referencial debe sostenerse en el saber textual, si se trata de lo que el psicoanalista debe saber, y al mismo tiempo debe poner en suspenso frente al caso. El analista se coloca al costado -por describir su posición de alguna manera en relación al saber-, no lo asume ni lo encarna. Lo sostiene en reserva para el momento oportuno.<sup>30</sup> Este núcleo fue planteado por Freud y por Lacan, cada uno a su manera. Freud, en “Análisis terminable e interminable”, propone que lo que se transmite es la convicción de la existencia del inconsciente<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> LACAN, Jacques. “Proposición del 9 de Octubre”. 1ª versión, hablada. Ornicar N° 1 en castellano (pag 17-20). Ediciones Petrel. Barcelona. Lacan distingue entre el saber textual y el referencial. El saber textual es el que se produce en el análisis en función del discurso del analizante. Recordemos que en el matema del discurso de la histeria, que define el discurso analizante, uno de los cuatro discursos que propone Lacan, el saber está ubicado en el lugar de la producción, escrito S<sub>2</sub>. El saber referencial es como lo dice el nombre del concepto es el saber que tiene que ver con el referente. O sea el saber que concierne a lo que el analista debe saber, el saber de los efectos del lenguaje, la teoría psicoanalítica, la literatura, etc. Son los saberes que debe tener un analista en la medida en que no debe ser ignorante. Con respecto al saber en tanto se le supone, el analista no debe identificarse con lo que esa suposición le propone. El analista debe “excluir todo lo que él sabe -saber referencial- cada vez que aborda un caso. El analista no posee otro recurso que el de colocarse en el nivel del s de la pura significación del saber...”. Según nuestra lectura de la “Proposición...”, el analista debe mantener el saber en reserva”, para su operación “en el momento oportuno”.

<sup>31</sup> FREUD Sigmund. “Análisis terminable e interminable” (1937). Obras Completas. Volumen XXIII (pag 250). Apartado VII. Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1980. “...en el análisis propio, con

Diríamos, algo que tiene que ver con el significante uno: S<sub>1</sub>, Significante amo, Trazo Unario, Marca distintiva del sujeto, por lo tanto inherente a su estilo. Lacan dirá en “Radiofonía”, que el objeto a solo es deducible en la medida del psicoanálisis de cada uno<sup>32</sup>. Significante uno: S<sub>1</sub>, objeto a: dos dimensiones teóricas, dos letras en juego en el estilo del analista.

¿Y qué de la transmisión del estilo? ¿En tanto se juega en el estilo, hay transmisión del goce? Sostenemos que hay una transmisión del goce y particularmente en tanto se trata de lo que se juega entre analista y analizante en tren de devenir analista, de las marcas del goce. Diría que hay que precisar los términos. Que el goce como tal se transmita en un análisis es una posibilidad a constatar, pero lo que es seguro, es que sí se transmiten las marcas de un goce.

Transmisión que también se da de padres a hijo o de maestro a discípulo. Un caso particular se juega en relación a una vertiente propiciatoria del goce del padre, ahí donde coloca como objeto causa de su deseo a una mujer o a una materia de trabajo, generalizado como arte, para su producción. Ese goce puede ser transmisible, posiblemente como tal, y con certeza a través de sus marcas. Después el sujeto hará con esas marcas lo que pueda o, si puede, lo que quiera; incluso podrá llegar a constituir ahí un lugar de goce, un goce de él.

La transmisión de un estilo, a diferencia de la identificación a un estilo –desde ya a descartar, en tanto se juegue la ética del psicoanálisis-, cuando se trata del pasaje de analizante a analista se juega allí donde el analizante, que adviene analista, toma las marcas del estilo de su analista, entre otras, para servirse de esas marcas a condición de prescindir de ellas. Esto evoca la conocida frase de

el que comienza su preparación para su actividad futura (...) Cumple su cometido si instila en el aprendiz la firme convicción en la existencia de lo inconciente, le proporciona las de otro modo increíbles percepciones de sí a raíz de la emergencia de lo reprimido, y le enseña, en una primera muestra, la técnica únicamente acreditada en la actividad analítica.”

<sup>32</sup> LACAN Jacques. “Radiofonía”. en “Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión”. (pag 26). Traducción de Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi. Editorial Anagrama. Barcelona 1977.

Lacan, de la que se hace paráfrasis: “Del Nombre del Padre también se puede prescindir. También se puede prescindir, pero con la condición de servirse de él”<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> LACAN, Jacques. Seminario XXIII “Le sinthome”. Versión inédita. Clase del 13 de abril de 1976.

## CAPÍTULO III

### DE LA LETRA POR EL EQUÍVOCO

#### Testimonio de la autorización de un psicoanalista<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Capítulo escrito en base al trabajo titulado “De la letra por el equívoco. El deseo del analista”, publicado en “La equivocación sexual” de Editorial Kliné, que recoge los trabajos del Coloquio realizado bajo ese mismo título por la Fundación del Campo Lacaniano, los días 26, 27 y 28 de agosto de 1994.



Una tarde parisina, en un living cálido que contrasta con el frío de la calle, un psicoanalista lacaniano de la vieja guardia, con esa lentitud que tiñe de cierta solemnidad un aire ceremonioso e íntimo no desprovisto de amabilidad y calidez, desliza una pregunta que conmueve a su visitante: “¿Es que su formación talmúdica ha incidido en su decisión de practicar el psicoanálisis?”.

Más joven en años y experiencia, a pesar de sus ya más de veinte en el psicoanálisis, M. analista argentino cuya raigambre judía era mucho más que una marca de origen, escucha esas palabras que lo colocan casi inadvertidamente en el eje de su cuestión.

La amabilidad y delicadeza de su interlocutor, habían logrado crear un clima de intimidad y confianza que le había ayudado a terminar de vencer la incomodidad y aprensión que le provocaba el encontrarse frente a uno de los más renombrados discípulos de Lacan. El placer por la conversación que se desarrollaba y cierta admiración por la habilidad con la que su interlocutor conducía la situación, no alcanzaban a obstaculizar su reflexión: estaba allí en París, ya inmerso en las escenas de un encuentro deseado y no obstante largamente postergado, con los referentes actuales de la enseñanza de Lacan, que tanto había incidido en su relación al psicoanálisis.

El agotador esfuerzo que le exigía no opacaba la intensidad de la experiencia del diálogo con los destacados colegas parisinos. La cuestión no era fácil ni sencilla. La prudencia y receptividad en la que se trataba de acomodar aconsejado por los amigos que ya habían atravesado ese trance, le ayudaban un poco con el asunto. Sin embargo el impacto se reiteraba. Cada encuentro, una

experiencia diferente, desconocida, a veces fascinante, a veces seductora, a veces desconcertante hasta la perplejidad y amenazante hasta el temor. No había lugar para la tregua, ni para el descanso en los cómodos parámetros de una cotidianeidad, aunque fuera provisoria. A todo ello, se sumaban, el trasfondo del torbellino de emociones en el que había quedado por su escala anterior a la parisina. Las sensaciones de su reciente visita a sus padres y hermana radicados en Israel a quienes no veía desde hacía ya muchos años, estaban aún frescas. No habían sido desplazadas del todo a la memoria. Dadas las circunstancias, la pregunta estaba cargada de significación.

M. hace una pausa, metodología que, guiado por la prudencia iba perfeccionando día a día en su recorrido por París. Muchas cosas pasan rápidamente por su cabeza. Un breve silencio precede sus palabras.

La respuesta que sale de los labios de M. no lo sorprende. Muchas veces había pensado el asunto y la resultaba obvia la idea de una profunda relación entre sus estudios talmúdicos y la práctica del psicoanálisis. La cuestión no le era en absoluto novedosa. Sin embargo, mientras se escucha pronunciar su asentimiento, M. no deja de experimentar la sensación de estar diciendo una verdad renovada.

Algunos días después, en el curso de una comida en la que nuestros personajes vuelven a encontrarse y en la que diversas cuestiones de la actualidad del psicoanálisis ocupan la conversación, M. retoma sin advertirlo en lo más mínimo, aquella impactante pregunta inicial, contando un episodio de su práctica, que a continuación relatamos, a partir del testimonio del caso, que M. ha tenido la amabilidad de ofrecernos, autorizándonos a hacer uso de él.

Hacía aproximadamente diez años, en la mañana de un domingo porteño, M. recibe una llamada telefónica que le había sido anunciada previamente. Una colega le había pedido el nombre de un analista para la esposa de un analizante que pudiera tratarla en hebreo o en inglés. Esa señora no hablaba el castellano a pesar de estar viviendo en Buenos Aires hacía ya más de un año. En función

de ello, M. se había ocupado de buscar un analista que hablara hebreo y otro que hablara inglés para proponerle a esta señora.

El diálogo telefónico se desarrolla en hebreo, idioma que nuestro analista no hablaba desde hacía ya mucho tiempo. La última vez que lo había hecho, había sido alrededor de veinticinco años atrás, época en que lo había hablado aún sin estudiarlo sistemáticamente, a raíz de haber estado viviendo en Israel durante aproximadamente un año, mientras cursaba un tramo de su carrera universitaria en la Universidad Hebrea de Jerusalém.

Luego de saludarla, M. le dice a esta señora que sabía que lo iba a llamar y que tenía a su disposición los nombres de los analistas mencionados. Para su sorpresa, dejando de lado la propuesta de M., la señora le pregunta si no podría ser él quien la tratara. M. vence de inmediato la tentación que ya se había iniciado apenas su colega le había hablado del asunto y le contesta que no. Ante la insistencia de la señora le explica que hacía muchos años que no hablaba el idioma, que no lo dominaba lo suficiente y que no sería adecuado tomarla en análisis en esas condiciones.

Frente a la negativa, la señora alega que una amiga le había hablado muy bien de él como analista, además de hacerle notar que ese mismo diálogo telefónico se desarrollaba sin inconvenientes. Ella entendía y era entendida sin dificultad. Frente a la insistencia que se mantiene, M. pone fin a la conversación accediendo a concederle una entrevista, previa aclaración de que sería solamente con vistas a ser derivada.

La entrevista se desarrolla sin excesivas dificultades. La escucha de M. es bastante fluida, y el esfuerzo que le provoca la poco habitual circunstancia de ejercerla en relación a alguien que habla en hebreo va dejando lugar al interés que le provoca ese mismo hecho. Cada tanto alguna aclaración zanjaba los obstáculos que surgían, que eran bastante mayores cuando era él quien debía hablar, pero no tanto como para que no pudiera hacerlo, o no fuera entendido lo suficiente.

El motivo que llevaba a esta señora a pedir un análisis era un estado de malestar y de disconformidad general que excedía los límites de su matrimonio, al que por momentos intentaba limitarlo

aunque no muy decididamente, con algún tinte melancólico que no desbordaba los límites de la neurosis y algunas aisladas ideas suicidas que no conllevaban ningún entusiasmo por llevarlas a cabo. Eran nada más que ideas.

Dos cosas habían ocurrido durante la entrevista en relación a la cuestión que se le planteaba al analista. Por un lado crecía su interés y sus ganas de hacerse cargo de ese análisis al tiempo que pensaba que no debía hacerlo dadas sus limitaciones con el idioma hebreo. Por otro lado había aparecido un pensamiento que se le reiteró durante la entrevista y lo acompañó los días siguientes. Pensaba: “¿Cómo se dice llave en hebreo? Si sé como se dice llave en hebreo puedo tomarla en análisis”. Lo notable es que esta última afirmación se le aparecía con una extraña sensación de convicción, de verdad.

Al finalizar la entrevista, el analista pretende concluir indicándole la derivación anunciada, mientras que la renovada insistencia de la señora lo lleva a aceptar una segunda entrevista previa reiteración de la advertencia de que sería derivada.

Dos o tres días después, en medio de las dudas acerca de qué hacer con el asunto, la insistencia recurrente de la frase mencionada y el intento de evocar la palabra olvidada, se produce el recuerdo de un conjunto metonimizado de palabras hebreas cercanas fonemática o semánticamente a la buscada: “patuaj” que quiere decir abierto, “petaj” = abertura o puerta, “delet” = puerta, “liftoaj” = abrir, etc. Repentinamente, en uno de esos intentos, se encuentra con la palabra buscada: Llave se dice “mafteaj” en hebreo. Cabe señalar en este punto que la raíz semántica de “mafteaj” es común a “liftoaj”, “patuaj” y “petaj”, todas vinculadas a la significación abertura, abrir.

A partir de allí se produce un viraje en M., en el sentido de saber que va a tomar a la señora israelí en análisis, -si las condiciones estrictamente analíticas estuvieran dadas-, tal como lo había pensado a partir de la frase que insistía en su pensamiento. Sin embargo todavía algo en él se resiste a dar por concluida la cuestión.

Sus argumentos: En primer lugar el hallazgo de la palabra “mafteaj” no aclaraba para nada, el absurdo -al menos en el plano

manifiesto- de esa formulación, señalando un olvido, formulación que bien podríamos calificar de sintomática sin desmerecerla. El saber que “llave” se dice en hebreo “mafteaj” ¿en qué autorizaría a tomar a la señora en análisis?

Después de todo, podría tratarse simplemente del interés por el idioma hebreo y por una persona de origen israelí tan vinculado al suyo propio. Nuestro analista había nacido en Buenos Aires y había sido criado en el seno de una familia judía religiosa ortodoxa y se había formado en el estudio de la Torá y el Talmud hasta los diecinueve años en paralelo a sus estudios básicos primarios y secundarios.

A esa edad al dejar de creer en Dios abandona la religión y se inscribe decididamente en el mundo gentil<sup>35</sup>. Al poco tiempo, empiezan sus estudios en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y también su análisis. A pesar de este cambio radical en su vida, que implicó el abandono de sus lazos explícitos con el judaísmo, siguió ligado a éste afectivamente, aceptando su pertenencia y su origen judío de buen grado, al tiempo que no participaba ni sostenía ninguna de las prácticas que caracterizan a tal pertenencia.

Por otra parte, aunque no lo hablaba, el idioma hebreo no era extraño ni a sus oídos ni a sus afectos, gracias al pasaje durante su adolescencia por instituciones judías en las que el hebreo, si bien no era la única lengua hablada, aparecía frecuentemente en el discurso y constituía algo valorado. Por otra parte, en estas instituciones se promovía su estudio aunque M. no lo realizara de un modo sistemático.

Volviendo entonces a la argumentación de M., todos estos antecedentes, daban sobrados motivos para sus ganas de analizar a esta señora, pero nuevamente ¿en qué fundamentaban una autorización para tomarla en análisis, teniendo especialmente en cuenta las dificultades idiomáticas que temía? En su apreciación, su interés no excluía una autorización pero tampoco la fundamentaba, y sus ganas de abordar ese análisis le resultaban sospechosas, de

<sup>35</sup> “Gentil” es una palabra que se usa en castellano como sinónimo de no judío. La usan preferentemente los judíos de habla española en contextos literarios.

modo tal que esta fundamentación le era particularmente necesaria para su decisión.

Una disyuntiva se le planteaba: Estas ganas ¿no serían del orden de lo que clásicamente se llamó contratransferencia o por el contrario se trataría de la puesta en juego genuina y legítima del deseo del analista? ¿Contratransferencia o deseo del analista?<sup>36</sup>

Por otro lado M pensaba insistentemente, contra toda racionalidad, según lo advirtió después, que el sentido iba a hacer obstáculo a su labor. Se repetía una y otra vez la frase “no voy a poder analizarla a la letra”, y un análisis por la vía del sentido perdería todo su valor analítico. El tema había sido tratado en su análisis y no había ido más allá de explicaciones que le resultaban obvias en referencia a su origen y pertenencia judaicos, que no explicaban esta extraña autorización para ocuparse de ese análisis, vinculada al saber cómo se dice llave en hebreo.

Unos días antes de la segunda entrevista convenida con la señora israelí, durante un habitual encuentro de trabajo con un colega y amigo, quien ignoraba la cuestión que ocupaba a nuestro analista, le muestra a M. un artículo sobre el Midrash, preguntándole si él sabe algo de eso<sup>37</sup>. Conversando entonces sobre las relaciones

<sup>36</sup> La ingenuidad con que se le planteaba esta disyunción como excluyente, no alcanza para descalificar la cuestión teórica de fundamento en juego, por más que contestar la pregunta zanjando la cuestión que planteaba no se encuentra por fuera de los ribetes sintomáticos de la cuestión. Obviamente, y con más razón vale aquí recordar que el síntoma no es ajeno al analista en su posición. Que no la defina, no quiere decir que su presencia la anule. Por supuesto, bajo ciertas condiciones.

<sup>37</sup>[Nota corregida y aumentada. (2010)]. Midrash término hebreo cuyo significado es “investigación”. Es el método por el cual el conjunto de las leyes de cualquier orden que rigen la vida de los judíos, se deducen de la Torá Escrita (Torá Shebijtav), Biblia -Antiguo Testamento, según la terminología cristiana- y la Torá Oral (Torá shebalpéh) [Talmud] llevada a la escritura por Ezra, el escriba. Este método ha sido definido como “la base exegética y la explicación dialéctica de las halajot [(de la raíz hebrea “halaj”, pasado del verbo “holej” que quiere decir “ir”). Halajá quiere decir entonces “camino, regla de conducta” o sea La ley, a secas.

“El método, que también se utilizaba para deducir nuevas leyes, consistía en lo siguiente: se citaba un pasaje bíblico, el cual era comentado, analizado, escrudinado microscópicamente hasta que se lograba, mediante una exégesis más o menos artificiosa, relacionar con él alguna de las tradiciones existentes. Este análisis se aplicaba tanto a textos jurídicos religiosos –en cuyo caso recibía el nombre de

entre la metodología del psicoanálisis y la de la interpretación de los textos sagrados judaicos, M. recuerda en un momento la cuestión de la señora israelí que le había pedido un análisis. Le relata entonces el episodio a su colega pidiéndole su opinión, sin omitir el comentario acerca de lo absurdo que le resultaba su sensación de autorizarse a partir de la frase acerca del saber cómo se dice llave en hebreo y el hallazgo posterior de la palabra “mafteaj”.

Mientras su amigo ensaya también una explicación que no difiere de la tratada en su análisis, y que M. también considera inútil para dar cuenta del absurdo en juego y resolver definitivamente el interrogante que le preocupaba, repentinamente, de un modo totalmente sorprendente, advierte lo que para él había permanecido

Midrash Halajá--como a textos históricos o folklóricos, siendo su nombre Midrash Hagadá, con una diferencia importante: las leyes se relacionaban casi exclusivamente con el Pentateuco, mientras que los textos hagádicos se hacían remontar a cualquiera de los libros bíblicos.

Mas llegó un momento en que sólo interesaba discutir y analizar textos legales. En ese momento el Midrash Halajá recibió simplemente la denominación Halajá, sobre todo cuando se perdió conciencia de cuál había sido el punto de partida y, asimismo, del método seguido (Midrash), y quedaron unicamente los resultados de la investigación...”.

*“Antología del Talmud”. Introducción. Capítulo II.  
“La Mishná” (pag XI-XII) Introducción y Traducción  
del Dr. David Romano. Universidad de Barcelona.  
Editorial Plaza y Janes S. A., Editores. Barcelona,  
España)*

En resumen podemos decir que actualmente, en una caracterización muy general, el Midrash está constituido por los textos que transcriben el trabajo de lectura e interpretación exegética de la Torá (Biblia) y del Talmud (Compilación de los debates y definiciones de los principios de la ley judaica en base a la interpretación de la Torá). El Midrash Halajá, abarca las vertientes teológicas, filosóficas y jurídicas general y jurídica-religiosas., históricas, anecdóticas, legendarias y épicas de este trabajo, y se diferencia en Midrash Halajá, y Midrash Hagadá. El Midrash Hagadá, abarca los aspectos históricos, anecdóticos, legendarios y épico del mismo. Midrash Halajá y Midrash Hagadá se encuentran, por lo general, entretreídos en los mismos textos. El cuerpo jurídico religioso derivado y producto del Midrash, se denomina directamente Halajá.

absolutamente oculto: ¡Llave es “Yaveh”, el nombre de Dios!. Pura letra, impronunciable según la tradición judía<sup>38</sup>.

A partir de allí, la convicción de autorizarse para conducir ese análisis se le torna a M. indudable, al tiempo que de un pantallazo advierte la significación en juego en todo el episodio. La frase “no voy a poder analizarla a la letra”, ponía en juego su eficacia al pie de la letra. Analizar a la letra remitía a YHVH, letra

<sup>38</sup> Fonéticamente, la palabra 'llave' es homofónica a Yaveh, por lo general pronunciada con una diferencia de acentuación que no alcanza a disimular la homofonía. Esta homofonía es particularmente evidente para cualquier hispanoparlante de mínima inserción en la cultura cristiana (en especial para quienes la 'll' se pronuncia igual que la 'y', como sucede con los habitantes de Buenos Aires). Asimismo esta homofonía no es fácil de advertir o pasa directamente desapercibida (como en el caso de M.) para quienes la relación con los idiomas y la tradición judaicas hace de obstáculo, pues en ese contexto Yaveh no es usado como nombre de Dios en el hablar cotidiano y menos aún en un marco sacro o de estudios judaicos.

Yaveh es en realidad el modo en que los hablante de lengua española leen fonematizándolo el tetragrama hebreo YHVH, pura letra bíblica, que constituye según la tradición judía la escritura del nombre de Dios por excelencia. Es el verdadero nombre de Dios, imposible de pronunciar por carecer de pronunciación, en nuestros términos un nombre imposible de decir, no nombrable por el decir y sólo situable por la escritura. Escritura sagrada cuya condición de indecible e impronunciable es inmanente a su sacralidad misma.

Las pronunciaciones que se le han dado, en las lenguas vinculadas al cristianismo, son las derivadas de la lectura literal del tetragrama, con la intervención de la puntuación tardía que se le agregó al texto de la biblia y a la escritura hebrea en general, para escribir las vocales que, como es sabido no tenían letras o escritura en el hebreo antiguo y bíblico. Yaveh es así el derivado de Jehová o Iehová, -recuérdese a propósito que la 'j' se lee 'i' en alemán- que a su vez es la lectura literal del tetragrama YHVH que haría cualquier hebreo parlante, que leyera el texto bíblico con la mencionada puntuación vocálica.

Dicho sea de paso, a pesar de que esta lectura de YHVH con la pronunciación señalada, se ha hecho en las distintas tradiciones cristianas, importando la fonematización del modo señalado, el agregado de la puntuación al tetragrama -siempre según la tradición judía- no hace de él una grafía pronunciable.

En las lecturas rituales YHVH es leída sustitivamente como “Adonai” que quiere decir “Mi Señor” estando este nombre también prohibido de pronunciar, (aunque tiene pronunciación) en contextos no rituales, por su condición sagrada. Cuando es necesario nombrarlo por sí mismo o como lectura del tetragrama fuera de un contexto sacro, se lo sustituye por el permitido “Hashem” que quiere decir literalmente “El Nombre”.

impronunciable metaforizada por el significante Yaveh, operante en el equívoco en juego en el olvido de “mafteaj” como decir de “llave” en hebreo.

Abordemos el texto de su autorización, retomando la otra frase que insistía en su pensamiento. “¿Cómo se dice llave en hebreo? Si sé cómo se dice llave en hebreo, puedo tomarla en análisis”. En primer lugar se observa que esta pregunta por el decir de llave en hebreo, que dice de un olvido y marca una autorización que a M. le va a resultar incomprendible vela la cuestión a través del sentido, o sea a través de lo que conscientemente se le planteaba a M: la traducción de llave por mafteaj, al tiempo que revela en la letra misma la respuesta, escrita en la textualidad fonemática del significante “llave” por su homofonía con Yaveh.

En ese sentido, la frase misma “no voy a poder analizarla a la letra” sugiere una clave, de esas que el psicoanálisis nos ha enseñado a descifrar con una metodología muy precisa<sup>39</sup>, cuyo primer paso en este caso es el de no entraparse en la anulación que ejerce la negación sobre un enunciado, así como el atravesamiento del sentido pregnante al que invita la interrogación, ignorándola. Como se advierte por el posterior trabajo que M. va realizando sobre el olvido y el texto que a partir de él se produce, la clave estaba en “analizar a la letra” referida también a la propia frase, o sea atravesando la pregnancia que el sentido producía, por las vías mencionadas.

Al fin de cuentas la frase era el texto de un decir, cuyo enunciado sería el siguiente: “Como se dice llave/Yaveh en hebreo, si sé cómo se dice llave/Yaveh en hebreo, puedo tomarla en análisis”. M. estaría diciendo: “Como Yaveh se dice en hebreo, y sé cómo se dice puesto que lo estoy diciendo, puedo tomarla en análisis”. Es decir que M. estaba allí mismo diciendo lo que sus marcas de origen inscribían como indecible y esa era la condición para la dirección de ese análisis. Más aún, la condición para la

<sup>39</sup> Recuérdese la monumental construcción de esta metodología que Sigmund Freud hizo, cuyo núcleo es indudablemente “Die Traumdeutung”. En castellano “La Interpretación de los sueños” [(1899) 1900]. “Obras Completas”. Volúmenes IV y V. Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1976.

práctica del psicoanálisis mismo. Transgredía por ese decir una prohibición y franqueaba un límite, inscripto bajo la forma de la impronunciabilidad de YHVH, invocada al modo de un no poder<sup>40</sup>: “No voy a poder analizarla a la letra”. A través de llave, M. decía Yaveh, palabra hebrea, incorporada a la lengua castellana -transformación fonemática mediante- y por lo tanto decía lo indecible gracias al pasaje de YHVH a Yaveh.

Este pasaje de lo imposible a lo posible, se producía gracias a que el límite quedaba desplazado de la impronunciabilidad de la letra misma YHVH -cayendo la sacralidad que lo ejercía al escribirse e inscribirse en la lengua castellana, a la hiancia entre las lenguas en juego- hiancia convertida así en ese límite mismo, en el mismo acto de su franqueamiento por la operación de sustitución de llave/Yaveh por YHVH. Al tiempo que cae la ética de lo sagrado, se instaura una nueva, la del psicoanálisis.

No obstante una vacilación sintomática jalonaba el camino de este franqueamiento, pagando así el precio por el atravesamiento en cuestión. Su texto no es difícil de deducir de la lectura del producido por M. -aunque totalmente opaco a él mismo- por la vía de la inversión de los términos de su dicho que transgredía y franqueaba la ley judaica operante, poniéndola nuevamente en vigencia. “Cómo se dice llave/Yaveh en hebreo? Como llave/Yaveh no se dice en hebreo, no puedo ni debo tomarla en análisis”.

En un efecto paradójico, en cierto modo, sólo en la apariencia, dadas la prohibición e imposibilidad en juego<sup>41</sup>, -lo cual

<sup>40</sup>“Impotencia” no es lo mismo que “imposibilidad”. La “impotencia” es una vicisitud discursiva que pretende hacer “posible” lo “imposible”, mientras que la “imposibilidad” es la que opera donde se pone en juego la aceptación de lo “imposible”, lo cual permite la dimensión de lo “posible”.

<sup>41</sup> Recordémoslo a los fines de la claridad de la exposición, que como hemos señalado YHVH, según la tradición y sus fundamentos judíos, es imposible de pronunciar, y al mismo tiempo está prohibido hacerlo. Como suele ocurrir la imposibilidad es protegida, negada y acentuada por la prohibición, todo ello al mismo tiempo. Recuérdese al respecto lo que Lacan escribe en Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. Escritos 2 (pág. 801-2). Traducción de Tomás Segovia. XXI. Siglo veintiuno editores. México, España, Argentina, Colombia.1984.

no justifica omitir su mención como tal-, se planteaba en ese atravesamiento mismo<sup>42</sup> el efecto propiciatorio de una práctica de la letra y la transmisión de una marca escrita “analizar a la letra” frase casi homofónica a “analizarla a la letra”. Escritura actual de esa práctica de la letra, el psicoanálisis, que constituye el trazo que sostiene la transmisión en juego. Práctica de la letra que se sustituye a otra práctica de la letra, los estudios del Talmud y de la Torá, a través de las cuales M. continuaba la tradición heredada de sus mayores, en especial su padre y su abuelo materno.

A todo esto hay que agregar que precisamente M. había iniciado su análisis inmediatamente después de tomar la decisión de dejar la religión y sus estudios judaicos. Simultáneamente con el comienzo de su análisis, comienzan sus estudios universitarios. Es en ese contexto de profundos cambios, tanto por lo que dejaba como por lo que emprendía, que aparece por primera vez en el horizonte de su fantasía la posibilidad de llegar alguna vez a convertirse en psicoanalista.

Es importante remarcar que el episodio que gira alrededor de la decisión de tomar en análisis a la señora israelí, alcanza un valor testimonial que lo excede, ya que como puede advertirse, apunta al núcleo de la autorización de M. en relación al psicoanálisis en su devenir analista, y en su pasaje al deseo del analista<sup>43</sup>. Y es precisamente en la letra del texto que se produce en la equivocación en juego, que esto ocurre. La autorización de M. se produce en el

<sup>42</sup> En este atravesamiento se produce un efecto de sentido nuevo, ese plus de sentido que nos permite definir allí su condición de sustitución metafórica (usamos sentido abarcando y excediendo el concepto de significación), que no es ajena al efecto propiciatorio que señalamos, en el contexto de las diversas dimensiones de la operación de transmisión en juego.

<sup>43</sup> Como sabemos la autorización y el deseo del analista no son lo mismo. Pero llevado a su límite la cuestión que los diferencia, hay que decir que el deseo del analista es condición lógica de dicha autorización. Lo cual implica por un lado la problemática del pase en relación al “autorizarse por él mismo”, lo cual no implica que éste sea condición, salvo que se homologue al pase, la consecuencia del acto analítico en el analizante, para dicha autorización. Al mismo tiempo esto sí implica un particular cuidado en el modo de entender la cuestión de la iniciativa en juego para alguien que aborda este “autorizarse por él mismo”, al tomar la decisión de practicar el psicoanálisis.

mismo punto en que las marcas judías escriben un imposible de decir y pronunciar. Se trata como hemos señalado del tetragrama YHVH como letra instituyente de un equívoco devenido “la una equivocación”<sup>44</sup>.

Sólo que lo que está en juego en la equivocación en serie que constituye el texto de M. implica un pasaje de una lengua y una tradición donde Yaveh no se dice, a otra donde Yaveh sí se dice, sólo que en un hebreo que no es tal para el hebreo mismo, ni para la tradición judía en que se inscribe; pero que sí lo es para las lenguas y tradiciones cristianas que lo adoptan. El pasaje en juego atraviesa el límite entre la tradición judía y la gentil en la que el psicoanálisis se inscribe para M.<sup>45</sup>.

Al tiempo que el decir de llave/Yaveh implica estos cambios de lengua y de inscripción se olvida y parece perderse la relación con la inscripción que hacía a YHVH indecible. Sin embargo es precisamente el mantenimiento del lazo con ese origen, a pesar, y a través del franqueamiento del límite en juego los que autorizan el pasaje de una práctica de la letra a la otra. El olvido y el recuerdo de la palabra maftaj como traducción hebrea de llave, seguramente multívoca en su significación y función, produce un desvío que se agrega a la barrera sustitutiva que permite así tornar, como hemos dicho lo indecible en decible.

Si el olvido parece recordar imperfectamente un imposible de pronunciar, al tiempo que lo produce bajo una forma bastarda, el recuerdo de la palabra olvidada es la llave que legitima el camino a una autorización de una práctica posible del decir. Se constituye

<sup>44</sup> Usamos el concepto de “la una equivocación” como traducción de “l'une-bevue” en el sentido planteado por Lacan en el título de su Seminario XXIV “L'insu que sait de l'une-bevue s'aile a mourir”. Si consideramos como una equivocación por lo menos al olvido mismo, y a la frase que constituía su texto, como así también a la otra frase: “No voy a poder analizarla a la letra”. Frases sintomáticas que insistían en él.

<sup>45</sup> Curiosa situación del psicoanálisis para M.: el psicoanálisis, inventado por un judío, y sostenido por muchos otros -y también por no judíos- a pesar de lo cual es considerado como una disciplina cercana a lo judío por muchos gentiles, sin embargo es considerado una práctica gentil para quien lo mira desde la perspectiva de la ortodoxia de la religión judía.

como tal sin embargo -insistimos en ello- paradójicamente en el mismo acto de reconocer por su evocación, el lugar de YHVH como escritura originaria de un nombre indecible. ¿Un decir posible hecho práctica en relación a un lugar imposible de decir?

En este franqueamiento de lenguas y tradiciones, no es difícil de advertir exactamente el mismo atravesamiento que M. produce al dejar la religión judía e inscribirse en el mundo gentil al tiempo que pasa -como lo hemos señalado ya antes- de una práctica de la letra, la de la Torá y el Talmud, a otra práctica de la letra, la del psicoanálisis.

Retomando en el plano anecdótico, el relato de M., cabe decir que resuelta la cuestión que se le planteaba a M. con el hallazgo de la relación llave/Yaveh en el diálogo con su amigo, el análisis de esa paciente israelí entró en los carriles más o menos habituales. Atravesado el período de entrevistas, el análisis se desarrolló durante un par de años, interrumpiéndose con motivo del retorno de la analizante a Israel. A esa altura, y favorecidos por un trabajo analítico intenso y productivo, al que no fue ajeno, la inteligencia y un singular talento para su labor analizante por parte de la señora israelí, ésta logró importantes mejorías en el plano sintomático que, según la apreciación de M acompañaron algún viraje en sus posiciones subjetivas.

En el terreno de la lengua hebrea, no hubo mayores dificultades. Más bien sucedió todo lo contrario. Se trató de un análisis en el que el trabajo “a la letra” fue particularmente notable. Justamente en este caso, el sentido ofreció un mínimo de obstáculo. La escucha se vio especialmente facilitada en su condición de lectura a la letra, ya que como era de esperar, y contra lo que argumentaba el analista denegatoriamente, el sentido constituyó una barrera más endeble que la habitual para la presencia fonemática de la letra, como soporte textual del análisis.

Avancemos en el terreno de las reflexiones que este testimonio provoca. Es en el olvido de la palabra hebrea que corresponde a 'llave' en nuestro castellano donde se juega el equívoco hecho equivocación, que constituye la médula de este testimonio. Por un lado el equívoco operante en lengua española en

su versión porteña, en la casi total homofonía entre las palabras llave y Yaveh (nombre de Dios). Por el otro, la equivocación en un plano translingüístico que se produce a través de la sustitución al tiempo del olvido, de llave/Yaveh por la palabra hebrea que traduce llave: mafteaj, equivocación que insiste a través de las frases sintomáticas que hemos relatado.

'Llave' oculta duplicadamente por su letra y por su sentido, metaforizándola, la letra imposible de decir por carecer de pronunciación. Ocultamiento que se repite en el olvido, al tiempo que éste imita imperfectamente la impronunciabilidad de la letra. YHVH nombre de Dios que sólo se escribe, retorna paradójicamente en la bastardía para el hebreo del nombre Yaveh que el castellano y la tradición cristiana ofrecen para pronunciar lo impronunciable.

Volviendo sobre lo planteado antes, podemos ubicar entonces en el texto de este testimonio la producción de un pasaje de posición de analizante a analista. Viraje en el que la insistencia del deseo en tanto deseo analizante es legible -entre otras instancias- en la vacilación de M. en tomar a esta señora en análisis y en el texto que se produce en el intento de responder una y otra vez la pregunta que interroga la equivocación. Al mismo tiempo se produce a través del trabajo interpretativo del propio M.<sup>46</sup>, un cambio de posición discursiva: El pasaje al deseo del analista.

Este pasaje es también situable a través de la convicción, escandida al menos en dos tiempos, acerca de la posibilidad de ese análisis. El primero, que culmina en el momento del recuerdo de que llave se dice en hebreo "mafteaj", permitiendo una decisión aunque no definitiva acerca de ese análisis a partir de lo planteado por la frase que insistía. El segundo definitivamente ratificadorio de esa convicción, cuando M. se advierte del fundamento en juego, al darse cuenta del equívoco llave/Yaveh.

Un tercer tiempo sería importante de señalar, que es el del retorno parisino de este episodio. M. ubica en el plano textual y lógico el pasaje al deseo del analista en relación al segundo tiempo

<sup>46</sup> Quizá no esté demás explicitar lo que se advierte de inmediato, y es que texto analizante e interpretación no se distinguen por momentos uno del otro, lo que nos recuerda el conocido aforismo lacaniano: "el deseo es su interpretación".

señalado. Pero es a partir del diálogo en París con su destacado interlocutor, que constituye una vuelta definitiva sobre este episodio, resignificando las anteriores que el segundo tiempo adquiere su dimensión conclusiva. Es recién allí que M. concluye definitivamente con este asunto<sup>47</sup>.

De esta manera nos encontramos con la primera reflexión que queremos realizar acerca del testimonio de M., retomando la tesis que Lacan desliza en su texto sobre el pase de 1973 al decir: "...nunca hablé de formación analítica, hablé de formaciones del inconsciente. No hay formación analítica."<sup>48</sup> Lo que es igual a decir que es a través de la formación del inconsciente, en tanto formación del análisis que adviene lo central en la formación del analista que es el deseo del analista<sup>49</sup>. Pero... ¿cómo entender aquí el concepto de formación del inconsciente?

No es difícil advertir que trasciende totalmente la definición clásica que la circunscribe fundamentalmente a la producción simbólica del inconsciente. Es esclarecedor en relación a ello, volver a lo señalado más arriba y hacer la lectura de la palabra inconsciente en juego en la expresión 'formación del inconsciente' a

<sup>47</sup> Ver infra (nota n° 54).

<sup>48</sup> LACAN Jaques. "Sobre la experiencia del pase". En "Acercas de la experiencia del pase, y de su transmisión". 3 de noviembre de 1973. Ornicar? en castellano N° 1 (pag36-7). Traducción: Irene Agoff. Ediciones Petrel. Barcelona. "¿Puede el pase poner efectivamente de relieve ante quien se ofrece a él, como es capaz de hacerlo un relámpago, con una luz totalmente distinta, un cierto sector de sombras de su análisis? Es una cosa que incumbe al pasante. Puedo asegurarles, y creo que en el jurado de confirmación nadie, ni siquiera Leclair, me desmentirá, que el pase fue para algunos una experiencia absolutamente conmoviente.

He aquí, pues, lo que obtengo tras haber propuesto esa experiencia. Obtengo algo que en modo alguno pertenece al orden del discurso del amo, y mucho menos del dómine. Habría que saber reparar en las cosas de las que no hablo: nunca hablé de formación analítica, hablé de formaciones del inconsciente. No hay formación analítica. Del análisis se desprende una experiencia, a la que es completamente errado calificar de didáctica. La experiencia no es didáctica. ¿Por qué creen, si no, que procuré borrar por completo el término "didáctico", y que hablé de psicoanálisis puro?"

<sup>49</sup> Sabemos que Lacan sí había hablado en reiteradas oportunidades de formación del analista.

través de lo propuesto por Lacan en su seminario XXIV<sup>50</sup>. Como se sabe, Lacan apela allí al juego homofónico entre las lenguas francesa y alemana homologando “l'une-bevue” (la una equivocación) a “l'unbewuste” (el inconsciente).

Se propone así la noción de l'une bevue<sup>51</sup> como el modo de existencia del inconsciente o mejor aún como su definición misma, a través del tropiezo discursivo puntual, en el cual lo simbólico que le viene al sujeto desde el equívoco del Otro es suplementado, constituyendo un sujeto, por la realidad sexual de su sentido último, y en relación a un real sexual donde se rompe la hiancia entre sentido y referencia -sinn und bedeutung en términos de Frege-. Punto agujero del inconsciente inmanente a su estructura y a su vez exterior a él.

No es vana aquí la evocación de la fórmula exhaustiva y apretada que escribe la estructura del fantasma, reducida a la mínima expresión que la define, a través de un enunciado en dos tiempos que se deriva de lo que Lacan dice casi textualmente en L'Etourdit: una “línea sin puntos” suplementada por un “punto fuera de línea”, frase que hace literatura de la esencia insustancial del cross-cap. Una

<sup>50</sup> LACAN, Jacques. Seminario XXIV. L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre. Versión inédita. Véase el trabajo de Susana Sherar y Ricardo Rodríguez Ponte: Sobre el título del seminario de Jacques Lacan “l'insu que sait de l'une-bevue s'aile à mourre y nuestra traducción”. Cuadernos Sigmund Freud N° 12. Publicación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

<sup>51</sup> Retomando la diferenciación de las nociones de equívoco y equivocación que hemos estado usando en este trabajo, a partir de la conceptualización alrededor de lo planteado en el Seminario XXIV “L'insu que sait de l'une-bevue, s'aile à mourre”. proponemos la siguiente elucidación ordenadora, y que hacemos a partir del uso no exento de ambigüedad que se hace de ellas. Situamos al equívoco en la lengua y por lo tanto del costado del Otro, y a la equivocación del costado del sujeto, como apropiación subjetiva en acto del equívoco. No se trata de una formación del inconsciente, sino que es el inconsciente mismo. Si bien el goce en juego en la lengua del Otro impide obviar la naturaleza sexual del equívoco, la acentuación del sentido sexual en la equivocación remite a una singularidad de la relación entre sujeto y goce, hecha letra en tanto litoral entre ese goce y un saber inherente a la dimensión significante de la equivocación misma. En el caso de M. el costado explícitamente sexual de la equivocación en cuestión, el punto donde el atravesamiento del límite, es además, -y tal vez no sólo allí- transgresión, hacen a lo privado del caso.

línea pura hiancia para escribir al sujeto y un agujero escrito por un punto ¿puro goce? que menta al objeto a<sup>52</sup>. La pertinencia de esta evocación se encuentra en la congruencia de lo expuesto con la articulación entre la una equivocación y el fantasma<sup>53</sup>.

La segunda reflexión que nos plantea el testimonio de M. surge como corolario de lo expuesto acerca del pasaje de analizante al deseo del analista. A partir de lo escuchado por boca de M. acerca de las vicisitudes de este episodio en su análisis de las cuales lo relatado constituye un recorte ejemplar<sup>54</sup>, así como de múltiples experiencias con las que nos encontramos permanentemente; hay que pensar que si bien la constitución del deseo del analista constituye un momento lógico, que marca una escansión en la sucesión de las posiciones discursivas de un sujeto y que implica, siempre desde el punto de vista lógico, el atravesamiento de un límite; el modo en que ocurre en el plano temporal -en el sentido corriente del término- muestra varias instancias en ese pasaje situable en el devenir de la letra de un análisis, con sus

<sup>52</sup> LACAN, Jacques. « L'Étourdit ». Scilicet N° 4 (pag 38-9). Éditions du Seuil, Paris. 1973 “Ligne sans points, ai-je dit de la coupure, en tant qu'elle est, elle, la bande de Moebius à ce qu'un de ses bords, après le tour dont elle se ferme, se poursuit dans l'autre bord.

Ceci pourtant ne peut se produire que d'une surface déjà piquée de un point que j'ai dit hors ligne de se spécifier d'une double boucle pour tant étalante sur une sphère: de sorte que ce soit d'une sphère qu'il se découpe, mais de son double bouclage qu'il fasse de la sphère une asphère ou cross-cap.”

En castellano: “Línea sin puntos, he dicho del corte, en tanto que ella es, ella, la banda de Moebius en tanto que uno de sus bordes, después de la vuelta por la cual ella se cierra, se continúa en el otro borde.

Esto no obstante no puede producirse más que por una superficie cocida a un punto del que he dicho que es fuera de línea por especificarse por un doble bucle sin embargo desplegable sobre una esfera: de suerte que sea sobre una esfera que él se recorta, pero de forma tal que por su doble bucle haga de la esfera una a esfera o cross-cap.” [Nota del autor: la traducción es nuestra].

<sup>53</sup> Freud había insistido sobre este punto en relación al síntoma histérico.

<sup>54</sup> Como hemos visto, algo de la convicción acerca de la autorización para encarar ese análisis, llegó a un punto conclusivo. Pero hay que señalar, volviendo sobre lo expuesto, que desde el punto de vista del propio M, la cuestión volvió a plantearse en reiteradas oportunidades, hasta que el retorno parisino implicó un viraje hacia su punto final.

desfallecimientos y renovaciones, que quizás puedan confluir en una instancia textual, en la que pueda situarse la conjunción de lo temporal y lo lógico. Instancia de atravesamiento y de corte que determina un antes y un después en la vida de un sujeto.

Sin embargo esta institución del deseo del analista, no excluye la dinámica de un movimiento que lo constituye una y otra vez frente a diferentes analizantes y en distintos momentos de un mismo análisis, aquí también con sus desfallecimientos y renovaciones, como determinante, no único, de la singularidad de ese deseo.

Esto nos conduce a una tercera consideración, que concierne a la relación con el estilo, también constituyente de la singularidad del deseo del analista. Recordemos algunos párrafos de la “Proposición del 9 de octubre de 1967”<sup>55</sup>:

“Con lo que he llamado el fin de la partida, estamos –finalmente- en el hueso de nuestro propósito (declaración) de esta noche. La terminación del psicoanálisis llamado redundantemente didáctico es el pasaje en efecto del psicoanalizante al psicoanalista.

“Nuestro propósito es plantear una ecuación de éste cuya constante es el  $\alpha\lambda\mu\alpha$  (agalma).

“El deseo del psicoanalista, es su enunciación, que sólo podría operarse si él viene allí en posición de  $x$ .”

Siguiendo este texto proponemos escribir esta ecuación así:

$$\alpha x = d(\mathbb{A})$$

$\alpha$  = agalma     $x$  = variable o incógnita     $d(\mathbb{A})$  = deseo del analista

Considerando esta ecuación desde el punto de vista de la transferencia, el lugar del analizante, se ubica en  $\alpha$ . La operación del deseo del analista es definible allí en tanto el analizante, colocado en el lugar del agalma ofrecido al deseo del analista, trata de resolver en su análisis la  $x$ , solucionar la incógnita del deseo del analista, y al mismo tiempo, qué es él en tanto  $\alpha\lambda\mu\alpha$  (agalma) del Otro en la

<sup>55</sup> LACAN Jacques. “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”. Scilicet N° 1 (pág. 22-3). Éditions du Seuil, Paris. 1968. [La traducción es nuestra].

transferencia, o sea el **αγαλμα** (agalma) en función respecto del deseo del analista<sup>56</sup>. Al mismo tiempo, en tanto analista el sujeto que sostiene esa función, se sitúa en la ecuación en el lugar de la x operando la incógnita del deseo del analista. El pasaje en la ecuación del deseo del analista que plantea Lacan se encuentra en esta escritura como un pasaje del **α** al lugar de la x, es decir pasar el **αγαλμα** (agalma) al lugar de la incógnita.

Consideramos que el modo de sostener esta x hace al estilo del analista. La x no solo escribe un lugar formal sino que implica en su escritura el borde de un vacío hecho trazo. En el testimonio que nos ocupa, esa **x** está escrita con la letra en juego en la equivocación que ha dado lugar a este trabajo. Los rasgos que dan cuerpo a esa x y que el testimonio permite situar, en la medida de su explicitación, constituyen las marcas de un estilo.

Uno de ellos que recortamos entre muchos otros, porque concierne al recorte que hemos hecho del testimonio de M. para nuestro trabajo, el trazo de la lengua hebrea, escrito en el equívoco llave/Yaveh. Otros, también escritos allí condensadamente, los rasgos derivados de su origen judío y de la lengua materna en juego<sup>57</sup>, en especial su modo particular de ejercer el psicoanálisis en

<sup>56</sup> LACAN, Jacques. *Ibidem*. Como se puede advertir en la lectura atenta de la Proposición del 9 de octubre de 1967 en sus dos versiones, y de los seminarios La transferencia y Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis entre otros, el analizante nada sabe acerca del lugar de **αγαλμα** (agalma) en el que está ubicado, para el deseo del analista, ubicado fantasmáticamente como deseo de saber, y no sólo de saber. Y al tiempo que se ofrece desde allí al deseo del analista, va a buscar el **αγαλμα** (agalma) en el analista mismo, Sileno preferencial en la ocasión.

<sup>57</sup> Es absolutamente interesante destacar que el hebreo como tal, no era hablado en los tiempos instituyentes de M. como sujeto. Sin embargo, el hebreo antiguo, hebreo sagrado “Lashón Kodesh”, y el arameo -de estructuras parecidas entre sí y con el hebreo actual- presentes en sus estudios talmúdicos y de la Torá; los rezos, práctica cotidiana desde muy niño, realizada en esos idiomas aunque incomprensibles; la presencia virtual del hebreo, no hablado en el contexto social cultural y religioso que habitaba, pero sí en las instituciones a las que perteneció en su adolescencia, incidieron decisivamente confluyendo en la estructura de lo que podemos considerar una de sus lenguas maternas. Ello contesta la pregunta que M. se realizara muchas veces acerca de la notable facilidad con la que adquirió el dominio de la lengua hebrea, al ejercitarla hablando en Israel, llegando a manejarla,

tanto trabajo por la letra y a la letra. Cabe observar que no sería exagerado pensar que si nos adentráramos más en el caso, podrían situarse restos pulsionales que darían también cuerpo, precisamente en el sentido pulsional del término, a la escritura de la x, es decir al estilo con que M. sostiene en su singularidad el deseo del analista.

Al finalizar este capítulo, consideramos pertinente explicitar lo que entendemos por estilo en general y en particular en relación al deseo del analista. Para ello transcribimos un pequeño fragmento del Capítulo II de este libro, titulado “El analista: entre contratransferencia y estilo”. Dice allí:

“El estilo se construye como letra que marca y escribe la caída del objeto, aislándolo. Retomamos al respecto un fragmento de la cita que hicimos del texto de Lacan: ‘...Es el objeto que responde a la cuestión sobre el estilo, la que planteamos de entrada del juego. A este lugar que marcaba el hombre para Buffon, llamamos la caída de este objeto, reveladora porque lo aísla, a la vez como causa del deseo

como lo hemos reiterado varias veces, en escasísimo tiempo- Retomando la distinción que Ch. Melman hace entre lengua conocida y lengua sabida, ubicando esta última como definitoria de la lengua materna, recordamos con nuestros términos la definición que este autor hace de ella. Lengua sabida y por lo tanto materna, es aquella por la que el sujeto es hablado, y que al hacerlo lo ubica como sujeto de la enunciación al tiempo que es esa lengua la que habla en él. En el caso de M. la lengua hebrea era sabida, aunque desconocida hasta que la ejercitó, o sea formaba parte de su lengua materna. Aquí se plantea una dificultad acerca de la definición misma de “lengua materna” que este caso pone de relieve. Habría que precisar como en el caso de M., si el bilingüismo (usamos el término de un modo generalizado) implica la existencia de varias lenguas maternas -al menos dos- funcionando cada una de ellas, como lo que define una lengua es decir un sistema con una estructura que la delimita, o se trata de la confluencia de dos o más lenguas que se estructuran en una sola lengua materna o ambas cosas, dejando en suspenso una conclusión al respecto, quizá como una cuestión de terminología. Sospechamos que la cuestión no es trivial. El término 'lalangue' acuñado por Lacan, para diferenciar la del psicoanálisis de la lengua de los lingüistas no alcanza para resolver la cuestión. Por otra parte la adjetivación “materna”, nos parece inapropiada, dado el papel del padre que excede la función paterna y metafórica instituyendo también aquellos aspectos que clásica y simplificada se adjudican a la madre: Su lugar en relación a la acuñación pulsional, la cuestión del goce y el cuerpo, la demanda del Otro etc. Sin embargo, esto no implica, la no diferenciación del lugar de cada instancia parental en ello. Sospechamos que esta cuestión tampoco es trivial.

donde el sujeto se eclipsa, y como sosteniendo al sujeto entre verdad y saber...’ El estilo en tanto trazo hace su despliegue como corte entre un sujeto al que representa en tanto efecto y el objeto que cae en tanto producción. Un resto de goce allí se desprende, sosteniéndose al mismo tiempo que el deseo insiste. El estilo es así correlativo del deseo del analista. Se reescribe cada vez que el acto analítico hace de límite a la contratransferencia. Un goce, en tanto resto, le es inherente: goce de la práctica, goce de la hiancia que deja el objeto al caer, al tiempo que sostiene al sujeto entre verdad y saber.”<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Ver pág. 42 de este libro “El analista: entre contratransferencia y estilo”.



## **CAPÍTULO IV**

### **LOS MODOS DE LA FALTA<sup>59</sup>**

<sup>59</sup> Primera clase del Seminario dictado en la Escuela Freudiana de Buenos Aires, bajo el título “La Lógica de la Falta”, durante el año 2000.



Como ocurre con todas las disciplinas que a veces llamamos conjeturales, ciencias del hombre o ciencias humanas, la estructura formal de la teoría psicoanalítica es muy endeble si se compara, por ejemplo, con el modelo por excelencia de una ciencia formalizada, que es la matemática.

El matemático y topólogo Carlos Ruiz, sostiene con razón que los distintos sistemas de escrituras que hay en el psicoanálisis, en particular el álgebra, la topología y la teoría de los nudos lacanianos para nombrar las instancias más paradigmáticas de la formalización realizada hasta el momento, son “esbozos de formalización”. Quizás el psicoanálisis no sea formalizable, por la complejidad de los hechos tratados, su inaccesibilidad contingente o necesaria a términos definidos con rigor, a una lógica bivalente que pueda formular los enunciados de un modo que pueda decidirse respecto de ellos, condiciones formales y/o experienciales de verdad etc. O quizás ocurra que todavía no se ha encontrado un aparato formal, un aparato de escritura y de lógica lo suficientemente dúctil y potente para construir una teoría psicoanalítica bien formalizada, y que pueda dar cuenta de la experiencia psicoanalítica. En ese sentido el “esbozo de formalización”, cobra todo su valor.

En contrapartida, podemos sostener que, la matemática alcanzó un alto grado de formalización y se ha transformado en un modelo de formalización dentro del conjunto de las ciencias hasta que se desarrolló la teoría de los conjuntos, ese modelo ideal de formalización fue el sistema euclideo. La geometría euclidea ha sido el paradigma histórico de lo que es una disciplina formal.

La disciplina formal tiene sus conceptos, y más precisamente, términos primitivos, es decir, aquellos de los que no hay definición, sus términos definidos a partir de los términos primitivos, sus proposiciones básicas que son los axiomas o postulados, o sea, las proposiciones que se dan por verdaderas sin demostración. Y los teoremas, que son las proposiciones demostradas a partir de los postulados. A ello hay que agregar las reglas de definición y de inferencia o deducción. Una disciplina es tanto mejor formalizada en tanto logra alcanzar en mayor grado esta estructura.

En este sentido, la geometría euclídeana, tenía este tipo de estructura formal. Por otra parte, además de estar formalizada, reflejaba la verdad de los hechos de la experiencia de nuestro espacio intuitivo. Esto es comprensible, ya que el sistema euclídeano coincide con lo que es el espacio de nuestra experiencia perceptual habitual, nuestro espacio intuitivo, que es el de tres dimensiones, que se pensaba como el único universo de experiencia posible. Según se defina un universo de experiencia posible, esto puede ser cierto. Pero desde el siglo XIX junto a la invención de las geometrías no euclídeas, la axiomatización de las matemáticas, las creaciones de Euler, Boole, Frege y Russel más recientemente Gödel, esta concepción intuitiva de las matemáticas fue reemplazada por una concepción rigurosa que llevó la formalización a un grado superior.

Hasta hace un tiempo, hasta el siglo XIX, se pensaba que en la estructura formal de una teoría, los axiomas son verdaderos, en el sentido en que refleja la realidad de los hechos ya sean reales o ideales –para tomar un clásico parámetro filosófico-. Ahora se considera que se los da por verdaderos, es decir que se toman convencionalmente por verdaderos, más allá de que haya hechos que se correspondan a ellos o a sus consecuencias, por razones que hacen al funcionamiento del sistema formal. Un sistema que tiene esta jerarquización, que tiene esta estructura es un sistema formal. Y hoy en día la idea de la formalización como ideal de la ciencia está objetada. De hecho muy pocas disciplinas la alcanzan. Es así que dada determinada disciplina, la axiomatización, implica que habrá

tantos sistemas formales para ella como definiciones axiomáticas se le formulen como principios deductivos. Las disciplinas que alcanzan esta formalización —reiteramos: un sistema formalizado implica: axiomas (fórmulas arbitrariamente aceptadas como verdaderas), términos primitivos (no definidos), teoremas, es decir fórmulas deducidas de los axiomas, reglas de escritura, que implican que condiciones tienen que cumplir los elementos en juego para formar parte del sistema formalizado, y reglas de deducción. Para una misma disciplina pueden formularse distintas estructuras, en función de cuales fórmulas se consideran axiomas y cuales por deducidas de los axiomas, se consideran teoremas. Incluso las matemáticas mismas, tienen varios sistemas de formalización.

La geometría euclídea hace mucho tiempo que dejó de ser la única geometría posible. Existen las geometrías no euclídeas que se constituyeron a partir de la negación del quinto postulado de Euclídes. Históricamente, de los cinco postulados de Euclídes, cuatro de ellos eran considerados verdaderos porque la intuición los avalaba, mientras que el quinto no parecía ser tan evidentemente verdadero. Así los matemáticos investigaron qué pasaba en la consistencia de la teoría euclídea si se negaba el quinto postulado que es aquel famoso postulado que dice que dos rectas paralelas no se cortan. Con ese postulado siempre hubo problemas, por un lado se lo quiso reducir a un teorema y no se lo logró demostrar a partir de los otros postulados. Y por otro lado no se estaba del todo convencido que este postulado fuera verdadero, a diferencia de los otros postulados que resultaban intuitivamente verdaderos.

Un teólogo diría porque Dios lo quiso así, y así creó al mundo, o un filósofo diría, porque en el mundo de las ideas de Platón esto ocurre así, el hecho es que estos postulados eran considerados verdaderos, en tanto reflejaban el estado de las cosas. No eran verdades formales meramente, sino que se suponía que los postulados eran verdaderos, porque las cosas respondían a ellos, o mejor dicho ellos, los postulados, obedecían a los hechos. En una versión más comprensible a los ojos de nuestra época eran intuitivamente sostenibles las verdades de los otros cuatro postulados, pero con el quinto había problemas, no era

intuitivamente verdadero para los matemáticos y como había problemas se trató de demostrarlo a partir de los otros cuatro. Parece ser que los diferentes intentos en esa dirección fracasaron. Entonces, en un momento determinado, los matemáticos se propusieron investigar qué ocurre si se niega el quinto postulado y también lograron construir geometrías consistentes. Una teoría, un sistema formal es consistente cuando sus teoremas o proposiciones deducidas o demostradas no son contradictorios, o más precisamente cuando una proposición se demuestra como verdadera y la proposición contradictoria como falsa.

Este ideal de construcción es el que rigió para la epistemología. Para la teoría de la ciencia que se ha manejado hasta el auge de las llamadas ciencias humanas o ciencias conjeturales, era éste el ideal. Por supuesto, están las ciencias que son exclusivamente formales, que se sostienen puramente en estructuras lógicas, su verdad es solamente formal y se sostiene en la consistencia del sistema y están las teorías que, además exigen algún tipo de confrontación con la experiencia, que son las llamadas ciencias empíricas.

¿Y el psicoanálisis qué? Sabemos que la teoría psicoanalítica, por un lado es difícilmente formalizable, con lo cual ya es difícil formular las cosas que debieran demostrarse a partir de la experiencia y por otro lado el trato con la experiencia por parte de los psicoanalistas es por lo menos caótico.

Es una cosa realmente complicada, observemos que los grandes autores del psicoanálisis, al menos Freud y Lacan, intentaron por diversos medios ubicar al psicoanálisis en relación a la ciencia. Freud directamente proponía al psicoanálisis como una ciencia y Lacan, se puede decir, que a pesar de tener una posición crítica, también.

Se trata de una cuestión compleja. Ocurre que con un simplismo sorprendente se confunde la ciencia con la tecnología y como consecuencia suele aparecer en los autores psicoanalíticos un ensañamiento con el estatuto científico del psicoanálisis, inclusive un cierto grado de desprecio, por la ciencia y la posible cientificidad del psicoanálisis. Muchas veces los psicoanalistas no están

demasiado preocupados por consideraciones tan elementales como el modo de comprobar la verdad de sus enunciados, o el grado de racionalidad y consistencia de sus teorías. El resultado es que lo que se suele formular teóricamente no se diferenciaría demasiado de otras estructuras de pensamiento como la astrología o la religión.

Suelen tener muy buena prensa críticas ligeras a la ciencia por positivista ó empirista, cuando no engendrador de la segregación y al extremo responsable, de los campos de concentración. Sin una cabal comprensión de qué representan estas corrientes del pensamiento filosófico y epistemológico. Por un lado se reduce la ciencia al mismo esquema positivista, al mismo esquema empirista y por otro lado se confunde un esquema empirista, un esquema positivista con la tecnología. Se suele no tomar en cuenta la importancia y el aporte de estos aparatos conceptuales a la racionalidad del saber, y a lo que puede considerarse respecto del saber científico que excede en su racionalidad y valor, ampliamente a estas dos concepciones del saber.

Por otra parte, ciencia y tecnología son cosas absolutamente diferentes, y el hecho de que se apele a la ciencia o a la condición científica, para justificar las tecnologías que acompañan a la globalización económica, todo esto que nos viene, por decirlo así, arrasando desde hace unos veinte o treinta años, el hecho de que todo eso se haga en nombre de la ciencia no quiere decir que la ciencia sea eso. Eso es tecnología. Más aún, ni siquiera es tecnología, de la cual, los mismos objetores de la ciencia y la cientificidad del psicoanálisis se sirven ampliamente en su vida cotidiana. La crítica a la ciencia la degrada a tecnología y la crítica a la tecnología, la degrada a una ideología bastarda de la ciencia y la tecnología. Tampoco se puede afirmar que la tecnología en sí misma tampoco sea algo malo, todo lo contrario. Sólo hay una enorme confusión que confunde la crítica al mal uso de la tecnología, con una especie de defenestración de la tecnología.

Cuando se investigan cuáles son los fundamentos científicos de muchas de las teorías que se usan en psiquiatría, en psicofarmacología, o en otras ramas de la medicina, —para la consideración de un epistemólogo cualquiera de las corrientes

epistemológicas más duras, más clásicas son totalmente inaceptables-. La pseudocientificidad de muchas de las cosas que se plantean como científicas, en el ámbito de la cultura, la sociedad, los medios de prensa, y aún los círculos profesionales, de científicas no tienen nada. Ni sus estadísticas son buenas ni sus esquemas de definición son correctos o sea que de científico no tienen nada o tienen muy poco, por supuesto infinitamente menos que el psicoanálisis, con sus “esbozos de formalización”, y su complejísimo campo de experiencia. Todo ello aparte de la bastardización del concepto de ciencia, como un adjetivo jerarquizador, al servicio de un “marketing” explícito o implícito, en un mundo donde el capitalismo, ha convertido hasta las instancias más nobles del saber, las artes y las ciencias o sea la cultura en general, en mercancías. La mercantilización de todos los discursos.

Entonces creo que a falta de nada mejor, ni siquiera por fuera de él, en lo que a científicidad atañe, el psicoanálisis no debe renunciar a los “esbozos de formalización”. Todo este rodeo es para situarnos, y plantear que el psicoanálisis no debe renunciar a los esbozos de formalización, porque los esbozos de formalización implican el esfuerzo que los psicoanalistas hacen para teorizar la experiencia psicoanalítica, para pensar su experiencia en función de una racionalidad lógica y de una posibilidad de constatación en el ámbito de la experiencia. Finalmente esta condición de racionalidad, de una racionalidad simbólica, y de una escritura que apela a la formalización, y que va desde el “esbozo” hasta una formalización lograda, constituyen un campo definible como científico, que puede incluir al psicoanálisis. No se trata de adaptar el psicoanálisis a un ideal de científicidad derivada de las ciencias duras, como la física o la química, sino de una ciencia que pueda incluir en su campo al psicoanálisis, con su “esbozo de formalización”, sus escrituras de matemáticas en un sentido amplio (va desde el modelo óptico, hasta la topología de las superficies y los nudos).

En este sentido, la metapsicología freudiana, el álgebra y la topología lacanianas, son escrituras, son sistemas no completos de escritura, de una consistencia quizás no suficientemente investigada, con definiciones cambiantes, y con una estructura de proposiciones,

o no organizadas y jerarquizadas, u organizadas en pequeños sistemas. Pero no se puede dar cuenta de la experiencia psicoanalítica de un modo riguroso si no es en base a esto, esto es el mínimo rigor que hay y también el máximo porque la experiencia psicoanalítica es lo suficientemente compleja como para que sea difícil producir o no se le pueda pedir una formalización completa.

Así que me parece que hay que sostener estos “esbozos de formalización”, cuya racionalidad implica su inclusión en el campo de las ciencias. De otra manera el psicoanálisis corre el riesgo de caer en el oscurantismo, en la irracionalidad y quizás en esquemas que poco tienen que ver con lo que es el orden de las razones, que las cosas tengan una razonabilidad, que tengan racionalidad. Y ninguno de los maestros del psicoanálisis, ni Freud ni Lacan apoyarían cualquier intento oscurantista para resistir a los embates que desde la globalización tecnocrática se hacen contra el psicoanálisis. Tampoco sostendrían quienes objetan a la ciencia y desde allí, atacan el carácter científico del psicoanálisis, que por lo tanto constituiría un ideal de disciplina racional

Entonces la cuestión no es que el psicoanálisis no sea una ciencia, el psicoanálisis no debe renunciar a un ideal -en el buen sentido de la palabra- de científicidad. Me parece que esto es una cosa muy fuerte para remarcar.

Nos proponemos plantear una hoja de ruta que apunta a explicitar los esbozos de formalización de la teoría de la falta. Y eso implica partir del complejo de castración en Freud y culminar en la teoría de la falta en Lacan.

La falta, “manque” en francés. Para el caso, consideramos explicitar que a nuestro modo de ver, la lengua última de una teoría es la del autor. Entonces el recorrido de esta hoja de ruta sería del (en alemán) “castrationscomplex” -el complejo de castración freudiano- a la “manque” -la falta lacaniana. Es bastante más que un cambio de lengua porque hablar de falta ya implica por lo menos un término despojado de la mitología implícita en el concepto de castración. La castración además de ser un hecho sangriento y criminal forma parte de la mitología. Hay muchos ejemplos en que

la mitología habla de la castración de determinados dioses, de determinados personajes mitológicos.

Freud necesitó en un momento determinado para dar cuenta de su experiencia, la idea del complejo de castración y construyó un cierto nivel de teoría: la teoría del Edipo, la teoría del desarrollo de la humanidad, la teoría psicopatológica en el segundo tramo, tomando como uno de los ejes centrales y a veces como eje central el complejo de castración. La constitución del sujeto, la relación al complejo de Edipo, todo eso alrededor del complejo de castración.

Sin embargo, en el intento de formalización freudiana, es decir, es decir en lo que es la metapsicología, que abarca no solo lo que Freud llamó explícitamente metapsicología, o sea, los textos agrupados clásicamente como metapsicología, sino también otros textos: “El proyecto...”. “La última parte de Psicoterapia de la Histeria”, Introducción al narcisismo, los textos metapsicológicos anteriores y posteriores a 1920, es decir, “Más allá del principio del placer”, “El yo y el ello”, “La escisión de la personalidad psíquica”, “Los esquemas del psicoanálisis”, “Análisis terminable e interminable”, “Inhibición síntoma y angustia” etc.; en ninguno de esos textos, Freud utiliza el complejo de castración en el marco formal de la metapsicología.

Es decir, que Freud por un lado descubre la mitología subjetiva con la que el sujeto se representa su falta estructural. Incluso en los historiales y textos psicopatológicos, usa la mitología y la dramática de la castración. En ese nivel de construcción teórica, cercana a la experiencia clínica, usa el concepto de castración. Sin embargo, él no incorpora la estructura de la falta que como tal se juega en el concepto de castración a su explicación del aparato psíquico, del funcionamiento formal del aparato psíquico. Esta es una especie de tensión que hay en la teoría por lo menos tal como nosotros la leemos hoy en día. Por supuesto nosotros lo podemos hacer porque tenemos a Lacan después de Freud.

Hay en ésto una tensión teórica. Da para pensar, el hecho de que un fenómeno tan central tanto en la clínica como en los textos de primer nivel teórico, muy cercanos a la clínica, por

ejemplo los textos sobre el Edipo, eso no está formalizado. Eso queda en el mito, ya sea en el mito colectivo o en el mito personal de cada uno, queda en una teorización muy cercana a lo que es la fantasmática, una teorización entre mitológica y fantasmática.

En cambio, Lacan, como hizo con tantos otros conceptos, ordena la teoría alrededor del concepto de falta, mejor dicho ordena el concepto de castración, le quita elementos dramáticos y mitológicos. Lo trabaja, extrayendo de la mitología de la castración lo que es la estructura formal de la falta y la coloca en el eje de la teoría psicoanalítica que él propone.

Si consideramos que la teoría lacaniana es freudiana uno podría decir que Lacan construye la lógica freudiana del inconsciente. Es decir, Lacan hace el paso de dar cuenta lógicamente, formalmente hasta donde nosotros podemos hablar de formalización en psicoanálisis, de las consecuencias teóricas del funcionamiento de lo que Freud llamaba “castración” en la teoría psicoanalítica y eso lo hace con el concepto de “manque” que vamos a ver que tiene un montón de ramificaciones en la teoría lacaniana. Nos proponemos hacer un mapa de esta cuestión.

Esto tiene un carácter central para la teoría psicoanalítica. No es lo mismo hablar de la envidia del pene o de la amenaza de castración, los dos ramales del complejo de castración, no es para nada lo mismo eso que hablar de la falta. Si bien uno no puede dejar de decirlo así: castración, sencillamente, porque es obvio que nosotros fantasmaticamos la captación que tenemos de la estructura psíquica, la captación subjetiva que tenemos de la estructura psíquica. La fantasmaticamos a través entre otras instancias de la amenaza de castración y de la envidia del pene.

Lacan ubicaba su enseñanza desde el comienzo con relación al retorno a Freud. Primero lanzó la consigna del retorno a Freud pero mucho más avanzado su recorrido, en 1972 escribe un texto basado en una conferencia que se llama *L'etourdit*, que es considerado uno de los últimos escritos o el último escrito de Lacan. Es un texto realmente complejo, de mayor dificultad de lectura que la habitual de los textos lacanianos. Pero es realmente un texto muy interesante. Se trata de señalar que en este texto, explicita algo que

vale la pena recordar. Dice que él hizo “jardín a la francesa” con la obra de Freud.

Qué quiere decir un jardín a la francesa? Un jardín a la francesa es un jardín simétrico, ordenado, prolijo, donde las plantas están recortadas, y ordenadas, de modo simétrico, con el follaje uniformizado por su recorte para darle unidad. Es una perspectiva interesante para considerar su obra en relación a la obra de Freud, porque tener esta perspectiva nos permite una lectura muy precisa de Freud. Implica ordenar conceptos, repartir su campo semántico, en términos freudianos, aunque Freud no lo hiciera, o no mantuviera ese orden. Recuérdese al respecto ejes teóricos tales como la serie yo ideal, ideal del yo, superyó. En Freud no se mantiene un uso coherente de estos términos, se los confunde o trastoca. Pero hay lugares en el texto de Freud, donde señala las propiedades conceptuales, que permiten a Lacan ordenar una lectura. Lo mismo ocurre con muchos otros conceptos. Por ejemplo piénsese también en el ordenamiento que Lacan hace del eje libido narcisista, libido objetal. Oponiendo la pulsión parcial al narcisismo situado más aquí del plano pulsional. Lo mismo ocurre con el inconsciente y el ello, etc.

Sin embargo entre los seguidores de la enseñanza de Lacan se encuentran algunas dificultades y errores. El primero es pensar que Freud es Lacan, es decir que cuando se lee a Lacan se está leyendo a Freud. Es un error grosero, de perspectiva y de lectura. Lacan ha sido un discípulo de Freud (aunque éste no hubiera tenido ninguna idea de su existencia). Ha sido un lector brillante y atentísimo de Freud, es un continuador de la obra de Freud. Pero ha permitido leer a Freud y hacer, en esa lectura, producir ese jardín a la francesa, que es un Freud, más formalizado, leído de un modo absolutamente creativo. Freud leído por Lacan, es otro Freud que el de los postfreudianos. Pero Lacan hizo su propio aporte, más allá del que representó el armado lógico de la teoría freudiana. Y también cambia muchas de las tesis freudianas. Así que es un autor con su propio fundamento pero eso no quita el carácter freudiano de Lacan.

El otro error es, ya no aplastar la teoría de Freud sobre la de Lacan o la de Lacan sobre la de Freud —error simétrico e inverso— sino pensar que Lacan no tiene nada que ver con Freud. Que fue una tesis implícita en el planteo que en algún momento lanzó Jean Allouch, al decir que el paradigma lacaniano no es freudiano. Y bueno, según como se mire puede ser una discusión fecunda aunque temo que Allouch, cae en la falacia llamada “de petición de principio” y por lo tanto no sostiene su argumentación ya que es tautológica. Por otra parte, negar el carácter freudiano del paradigma de Lacan es negar su condición de lector que trazó los caminos de construcción de una lógica freudiana con todas sus implicancias. Implicancias que van desde el establecimiento de claridad conceptual en la vasta obra freudiana y también la desambiguación conceptual que muchas veces se advierte. Todo ello sin dejar de subrayar el carácter de pertinencia y por lo tanto freudiano de todo lo que Lacan construye, e inventa, haciendo avanzar la teoría freudiana misma.

En una afirmación que puede provocar una sonrisa de desprecio conceptual en más de un lacaniano opuesto a las cuantificaciones estadísticas por razones fundamentalistas, debemos decir que hemos encontrado al menos cuarenta y dos razones por las cuales podemos fundamentar el carácter freudiano de la obra de Lacan. Las hemos expuesto en un texto todavía inédito, cuyo título tentativo es, invirtiendo los términos de esta argumentación: “Cuarenta y dos razones para seguir siendo lacaniano, a pesar de la adhesión de principio al descubrimiento freudiano”

Por lo tanto no se puede dejar de pensar en la raigambre profundamente freudiana de la teoría lacaniana.

Por ejemplo, -volviendo sobre un ejemplo que ya mencionamos- si se toman los conceptos de ideal del yo y de yo ideal, en Freud no están siempre diferenciados. A veces están diferenciados y a veces no. Si se lee atentamente “El yo y el ello” en relación a estos dos conceptos, se advierte un campo semántico donde parece que se acercan exactamente a la definición que manejamos hoy en día de cada uno de ellos, a partir de Lacan, pero

inmediatamente después se confunden. Lo mismo ocurre con el concepto de Ideal del yo y Superyó.

¿Qué hace Lacan? Lacan se ocupa de ubicar cada uno de estos conceptos y desgajarlos. El Ideal del yo es una cosa y el yo ideal es otra cosa aún en Freud, a partir del trabajo de Lacan.

Por eso una lectura freudiana que no tome en cuenta las enseñanzas de Lacan plantea muchas dificultades. Puede haberla —una lectura sin Lacan—, pero plantea muchas dificultades. Lo mismo ocurre con otros términos, casi con todos los términos de la teoría psicoanalítica que manejamos hoy en día en nuestro medio psicoanalítico que es en términos generales lacaniano y freudiano. Son conceptos redefinidos y reordenados en su definición a partir de la obra de Lacan, pero con un fuerte fundamento freudiano, realmente la obra de Freud se esclarece a partir de la enseñanza de Lacan. Lacan construye una verdadera lógica freudiana del inconsciente.

En la lectura que se ejercita diariamente de los textos de Freud y de Lacan, inclusive la lectura que se hace desde la clínica, me advierte que Lacan no solo hizo “jardín a la francesa” con la obra de Freud sino que enseñó a leer a Freud, de modo tal, que el lector puede servirse de esa verdadera metodología implícita, y hace su propia lectura. Nosotros usamos la metodología de Lacan muchas veces en el manejo de los textos, en el hecho de extraer de los textos teoría, aún cuando los textos no sean del todo explícitos. De hecho después de trabajar muchos años en la lectura de Lacan, vamos haciendo nuestra propia lectura de la obra de Freud, así como de cualquier autor. Realmente la condición de maestro de Lacan, entre otras cosas, es que no sólo nos enseña a leer a la letra en la clínica —siguiendo el paradigma de la lectura de la escritura jeroglífica en los sueños que Freud descubrió—, sino también nos ha enseñado un método de lectura de cualquier otro autor en los distintos campos del pensamiento y de la cultura.

Este panorama en el eje Freud-Lacan, es el que también encontramos con relación a los conceptos de castración, frustración y privación. Que ya estaban nombrados como tales, como vamos a ver, en la obra de Freud. No así el concepto de falta. Pero al hacer

su “jardín a la francesa”, Lacan redefine estos conceptos, y construye el concepto que los abarca, ese concepto central que es el concepto de falta que vamos a ver ahora, aunque sea en una enumeración esquemática, cómo se despliega en distintas ejes teóricos, que esperamos poder tratar, al menos en parte en nuestro recorrido.

El concepto de falta se presenta de diversos modos:

1) La teoría de la falta se presenta en la tripartición: castración, frustración y privación. La falta no se puede definir reduciéndola a uno sólo de estos conceptos. Necesita de esos tres conceptos. Que se correlacionan con los tres registros –propiamente hablando-. La castración es la falta en lo simbólico, la frustración es la falta en lo imaginario y la privación es la falta en lo real.

2) Desde el punto de vista de lo que es la estructura formal de la teoría, hay dos modalidades lógicas de la falta que son correlativas a los dos ramales de la paradoja de Russell. A su vez estos ramales se nombran usando la terminología de los teoremas de Gödel, como inconsistencia e incompletud. Se trata de lo siguiente: podríamos decir hay dos modalidades en que se presenta la falta desde el punto de vista lógico, una es la inconsistencia y la otra es la incompletud. Según la demostración de Gödel -lo planteamos de un modo extremadamente esquemático y desde el costado que nos conviene para la teoría psicoanalítica- todo sistema aritmético, suficientemente complejo y formalizable por la lógica matemática, o es incompleto y consistente o es completo e inconsistente. La dimensión de lo indecidible está en juego en estos teoremas, pero no nos ocuparemos en este punto de ella.

Y Gödel lo demuestra rigurosamente. Es una demostración de no fácil lectura, en general la obra de Gödel es así. De hecho nos manejamos con comentaristas, pero es de extremo interés para el psicoanálisis, pues es una teoría de la falta en el campo de la matemática. Así que no podemos prescindir de esto que es pensar en la inconsistencia y la incompletud como formas de la falta, formas que se excluyen mutuamente en psicoanálisis. La cuestión de lo indecidible, es un capítulo aparte, que no consideramos por el momento.

Esto da cuenta de la teoría del significante, en lo que se ha dado en llamar “lógica del significante”. En relación a esta inconsistencia e incompletud se opera la repetición y la producción del significante. La progresión de la cadena del significante va de inconsistencia a incompletud, y de incompletud a inconsistencia y ahí se ubica el significante en más, el uno en más.

Hay un trabajo de J. A. Miller, “Lógica del significante” que está publicado en una recopilación de trabajos suyos bajo el título de Matemáticas, y que es la versión escrita de un seminario dictado en Buenos Aires bajo ese título. Texto que no hay que confundir, con otro más antiguo sobre el mismo tema que se llama “La sutura. Elementos de lógica del significante”, que también está en ese libro. Es un texto de sumo interés que demuestra a partir de una formalización de la teoría del signo lingüístico de Saussure, de la definición del significante a partir de Saussure, deduce, pasando por Russell, Cantor, Gödel, las fórmulas de la sexuación. Y efectivamente coloca del lado masculino de las fórmulas la inconsistencia como falta y del lado femenino la incompletud. Por un lado demuestra la pertinencia de estas dos formas de la falta: incompletud e inconsistencia, para dar cuenta de la lógica del significante, y por el otro, demuestra la pertinencia de estos dos modos lógicos de la falta para dar cuenta de la sexuación y la teoría del goce, desde la perspectiva de la división de los sexos. Entonces en este eje de la falta, el de la inconsistencia o incompletud, tenemos dos planos a) esta disyunción entre inconsistencia e incompletud en el plano de la teoría del significante y del  $S(A)$ , b) la disyunción entre inconsistencia e incompletud en las fórmulas de la sexuación: inconsistencia del lado masculino (contradicción entre  $\exists x \overline{\Phi x}$  y  $\forall x \Phi x$ , pero completud del “para todo” en esta última fórmula) e incompletud del lado femenino (consistencia entre  $\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$  y  $\overline{\forall x \Phi x}$ , pero incompletud del “no todo” en la última fórmula).

3) Otro eje en relación a la falta es situable a partir de Freud en “La organización genital infantil”. Freud distingue la falta en ser de la falta en tener. Esta separación ocupa un lugar central en la concepción lacaniana del complejo de Edipo. Sabemos que Lacan

extremó el complejo de castración en tanto teoría de la falta, aunque no desligándola del término mítico de castración, para dar cuenta de la teoría del complejo de Edipo, escandiendo el complejo de Edipo en tres tiempos. Esto está muy bien trabajado en el seminario “Las formaciones del inconsciente”.

4) La falta en ser y la falta en tener, a su vez, son correlativas de otra dimensión, otro parámetro en la teoría de la falta que es la distinción entre la falta en el sujeto y la falta en el Otro. Cuando se habla de la falta en el plano del “tener”, se habla de la falta del sujeto. Por otro lado, cuando se habla de la falta en ser nos estamos refiriendo a la falta en el Otro. Si bien estas dos instancias de la falta se articulan, no se trata de lo mismo. En términos clásicos, hay que distinguir cuando se trata de la castración del sujeto, de la castración del Otro. Y ésto se correlaciona con la cuestión de la falta en ser y la falta en tener.

Esto es clínicamente interesante, porque muchas veces nos encontramos con que un determinado fragmento discursivo de un análisis, por un lado se nos presenta teniendo que ver con la dimensión del tener y del no tener y sin embargo, en la trama discursiva legible a través de un sueño, por ejemplo, constatamos que ese es un primer nivel de análisis que se nos presenta y en un segundo nivel de análisis esa falta en la dimensión del tener remite a la cuestión de la falta en ser. En la clínica esto suele ser particularmente evidente en el análisis de la neurosis obsesiva, donde se puede constatar que lo que se presenta en primer lugar en el hilo discursivo del analizante como falta se ubica en la dimensión del tener. No obstante a medida que se despliega esa trama discursiva, se pasa a la dimensión de la falta en ser.

5) Lacan puso a trabajar algo que tiene que ver con la teoría de la falta que es la cuestión de la negación lógica.

Incluso ha planteado distintos modos de negación lógica, por ejemplo los cuatro modos de negación planteados en su seminario “La lógica del fantasma”.

Por otro lado, yendo a la cuestión de la falta en lo real, Lacan en un tiempo de su enseñanza señala: a lo real nada le falta. Para que algo falte en lo real, (precisamos: en lo real de la

estructura), es necesario que a lo real le asignemos con Lacan también como condición lógica, le sea aplicada la negación en tanto operación lógica.

Entonces Lacan plantea: a lo real nada le falta, es lo simbólico lo que introduce la falta en lo real. Es decir es la ley significante, el significante el que introduce la falta en lo real.

Veamos un ejemplo de cómo funciona la cuestión de la falta en lo real y como la introduce lo simbólico, en una instancia clínica. Muchas veces nos preguntamos si debemos cobrar o no una sesión a la que un paciente no asiste por equis razón. Una cosa es pensar este hecho ritualmente, otra cosa es pensarlo como un acto benevolente hacia el analizante y otra cosa es pensar la cosa desde el punto de vista de la teoría psicoanalítica y ver qué implica cobrar una sesión a la que el paciente no asiste. Si los tiempos de ese análisis permiten la operación –no siempre es posible, ya que el analizante puede no advertir su significación- cobrar la sesión es marcar la falta por la vía simbólica de la negación que introduce la falta en lo real.

Esta cuestión de la falta en lo real y como lo simbólico la introduce en ella vale también no sólo para la realidad en el sentido intuitivo, o sea a nuestra captación de lo real, sino también para la realidad psíquica, en tanto en ella se juega la instancia de lo real. Al plantear una escritura en relación a esa realidad psíquica, y por lo tanto a lo real de esa realidad psíquica, hay que poner en juego la negación de la existencia de algo para que ese algo deje de estar, es decir, para que algo falte en la estructura.

Y, si bien no nos ocupamos de hacer filosofía, en este punto no podemos evitar advertir una cuestión filosófica, pertinente y elemental. Para el caso nos servimos del diccionario de filosofía de Ferrater Mora. Advertimos a través de lo que leemos allí, que nos encontramos con una cuestión que nos interesa en nuestro recorrido. En este punto, problemas básicos de la filosofía, articulados a la cuestión de la negación: el ser, la nada, el vacío, nos esclarecen acerca del concepto de falta que manejamos en la teoría psicoanalítica. Imaginamos, y sería una pregunta a plantear a los

filósofos si no se podría hacer una historia de la filosofía a partir de la falta y su escritura lógica como negación.

A partir de la lectura del seminario “La identificación”, podemos situar el concepto de privación en Kant. Lo notable es que encontramos que ya en Aristóteles se plantea este concepto de privación. Dentro del esquema de lo que eran los opuestos aristotélicos, una de las dimensiones de la oposición era la privación. Y si bien esta operación de negación es pertinente a las tres dimensiones de la falta, privación, frustración y castración, es particularmente relevante en el plano estructural en relación a la privación.

6) Otra instancia teórica que tiene que ver con la operación lógica de la negación y articulada al concepto de falta es la de la alienación, planteada en distintos momentos del seminario de Lacan. En particular en el seminario “La lógica del fantasma” y antes aún en el seminario XI “Los cuatro conceptos fundamentales...”. En este seminario plantea -dicho sea de un modo esquemático y rápido- la constitución del sujeto como el recubrimiento de dos carencias, dos faltas. Por un lado una falta en la dimensión del significante, y otra falta que tendría que ver con la dimensión de la vertiente sexual de la vida.

Lacan desarrolla este esquema de la alienación a partir de la negación, como recubrimiento de dos faltas o carencias y sostiene, en cierto modo, la estructura del sujeto en su fundación, a partir de allí. En el seminario “La lógica del fantasma”, avanza sobre el tema de la alienación retomando un trabajo que ya había hecho en varios lugares sobre el cogito cartesiano articulándolo con los dos teoremas o dos fórmulas de un lógico llamado De Morgan.

Lacan había reformulado el “pienso, soy” de Descartes. importando esa formulación en el psicoanálisis pero negándola. Llevado por su teorización de la estructura del sujeto, a partir de la experiencia psicoanalítica, niega la conjunción entre el pensar y el ser en juego en esa formulación, que también podría decirse cartesiana “pienso y soy”. Lacan niega esta afirmación. Considera que en el psicoanálisis hay una negación de esta conjunción, propia de la estructura del sujeto y de la estructura del

inconsciente. Es una operación de negación de la conjunción lógica entre “pienso” y “soy”. Por lo tanto siguiendo el teorema de De Morgan, plantea que no es verdad el enunciado “pienso y soy”. Lo cual es igual a al enunciado “O no pienso o no soy”.

Entonces el núcleo de la teoría de la constitución del sujeto por la vía de la alienación está en este “o no soy o no pienso”. En este hecho de que ser y pensar no son compatibles juntos, está negada la conjunción del ser y el pensar.

Podríamos decir, llevándolo a términos más analíticos y menos filosóficos, diríamos el goce como correlativo de la cuestión del ser y el significante como correlativo del pensamiento, no se recubren, son radicalmente disyuntos. Hay una disyunción entre lo que es del orden del goce y lo que es del orden del significante.

El dispositivo del análisis fue ritualizado de un modo seguramente necesario para los tiempos del psicoanálisis en que se estableció el llamado encuadre, pero nosotros podemos hacer otra cosa con eso. Pero hacer otra cosa con eso no quiere decir que el análisis no tenga que tener un marco simbólico que ordene su funcionamiento. Si un análisis no tiene un marco simbólico, no tiene reglas del juego, entonces el análisis queda reducido a la práctica de una arbitrariedad exótica. Dejar el dispositivo del análisis sin un pacto formal constituye un abuso de la lógica de la transferencia. El analista también está sometido a una ley simbólica y es bueno explicitarla, de un modo apropiado. Hay que tener un extremo cuidado con la arbitrariedad del discurso del amo que puede reinar bajo la fachada de poner en juego instancias operativas, como el corte de la sesión, la operación del semblante, el manejo de la transferencia. Consideramos que una cierta instancia de ley simbólica debe regir el dispositivo del análisis. Ley simbólica, que también rige con su particularidad para el analista.

Retomando lo expuesto antes sobre la cuestión clínica del cobro de una sesión de la que el paciente se ausenta, sanciona por un lado la existencia de la sesión, y por el otro en el mismo acto, dada la ausencia, se sanciona la ausencia en tanto la sesión se constituye como existente al pagar por ella, en una instancia de ausencia del analizante. He aquí que la instancia simbólica del pago,

introduce la falta (ausencia del analizante a una sesión cuya existencia vacía se sanciona por medio del pago). Si no se paga por ella, o si se recupera sin otro trámite, habiendo faltado el analizante, sancionamos que no existió sesión, en tanto no queda una marca que la instituya en el lazo social que se sostiene entre analista y analizante. Otra cosa es convenir simbólicamente que esa sesión, tenga lugar en otro momento.

Aquí opera la privación. Falta en lo real de un objeto simbólico, diríamos mejor de una instancia simbólica: O sea falta en la instancia de la presencia y del discurso del analizante, en una sesión que existe ya que se paga por ella, y queda vacía, por la ausencia del analizante y su discurso. Si no paga por ella, la sesión no existe, y por lo tanto se borra la falta. A lo real nada le falta, diremos en este punto con Lacan.

Nos hacemos cargo del “costo político” de decir en el medio de una comunidad lacaniana que habría que rescatar algunos elementos del famoso encuadre. ¿Cuáles? Eso habría que pensarlo y entender por qué. No se trata de una ritualización. Se trata de que el análisis también transcurre en un marco simbólico y un marco simbólico que debe ser formalizado y explicitado.

7) Retomando la falta en el cogito cartesiano, el “o no soy o no pienso”, se determinan dos ramales. En el seminario de La lógica del fantasma se advierten dos ramales que tienen que ver, uno con la alienación, con la operación de la alienación planteada en el llamado cuadrado de la alienación, que conduce a lo que sería la dimensión pulsional de la estructura, el famoso “yo no pienso”. Por otro lado está el otro ramal que es el “yo no soy”. A su vez, a medida que Lacan avanza en el seminario “La lógica del fantasma” primero coloca al a (objeto a) y al  $-\phi$  (menos fi), juntos en un costado abajo y a la izquierda y después en la siguiente presentación del cuadrado de la alienación los separa, abajo, como un resto de las operaciones analíticas. Al a lo coloca del lado del “yo no pienso” y al  $-\phi$  del lado del “yo no soy”.

A su vez en la “Proposición del 9 de octubre de 1967...”, Lacan define la operación de falta que ocurre al final del análisis. Plantea el final del análisis, por un lado, en términos de

desuposición en relación al sujeto supuesto saber, es decir, el des-ser del sujeto supuesto saber del lado del analista, es decir del analista como sujeto supuesto saber que el analizante sostiene. La operación de des-ser del sujeto supuesto saber, consiste en que el analizante advierte que el sujeto supuesto saber no es. Cae la suposición que operaba la transferencia durante el análisis. Un aspecto de la falta en el final del análisis.

Por el otro lado, se produce la destitución subjetiva que es la caída que se produce a nivel del ser del sujeto. Esta destitución subjetiva, Lacan la describe a través de una disyunción: diciendo que en el final del análisis se produce el momento en que el sujeto cae de su fantasma como a o  $-\Phi$ , es decir que son dos caídas. Cae como objeto como a o  $-\Phi$ . El hecho es que esta doble vertiente de la caída deja una doble vertiente del agujero, de un agujero que queda ahí donde cae el objeto a, y el  $-\Phi$ . Pero aquí como en otros lados esta disyunción no excluye una conjunción al mismo tiempo. La disyunción los distingue, pero la conjunción las ubica en un mismo tiempo lógico. Esta consideración no es correcta para la lógica, lógica, pero sí para la lógica del análisis.

Hay un texto, cuya traducción fue publicada en un Suplemento de las Notas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, dedicado a La interpretación de los sueños, titulado “Respuesta a Marcel Ritter”. Es una conferencia del año 1975, en la cual Lacan contesta una pregunta de un psicoanalista, Marcel Ritter, haciendo una diferenciación entre el real pulsional y el real del inconsciente y dice que el agujero del real pulsional no es el mismo agujero que el agujero del real del inconsciente. Remite el agujero pulsional a una instancia de la falta que tiene que ver con la dimensión pulsional y el “no hay relación sexual” lo coloca del lado del inconsciente. Esta formulación que Lacan hace en la “Respuesta a Marcel Ritter” difícil de entender por sí misma, se aclara articularla a los dos ejes que Lacan plantea en el cuadrado de la alienación en el seminario “La lógica del fantasma” y la doble caída de la “Proposición del 9 de octubre de 1967...”.

Hemos encontrado, que hay una total articulación entre la oposición entre el “Yo no pienso” y el “Yo no soy”, con la que hay

entre el Ello (pulsión) y el Inconsciente como vertientes de la alienación, en “La lógica del fantasma”.

En la “La lógica del fantasma” aparece en una de las presentaciones del cuadrado de la alienación, el “o no soy o no pienso”, y en el costado opuesto la conjunción de a y el  $-\Phi$

En la subsiguiente presentación del cuadrado hay una operación donde se separan a de  $-\Phi$ , dejando el a debajo del “yo no pienso”, como resto de la operación pulsional y por consiguiente correlativo del agujero pulsional que aparece en la “Respuesta a Marcel Ritter, en disyunción con el  $-\Phi$  del “no hay relación sexual”, tal como la plantea dicha “Respuesta a Marcel Ritter. O sea queda el  $-\Phi$  como correlativo al agujero del inconsciente.

A su vez estas instancias son pasibles de ser ubicadas en la “Proposición del 9 de octubre...” y en el seminario “El acto psicoanalítico”, con la destitución subjetiva, como caída en tanto a en el plano pulsional y del  $-\Phi$  en el plano del agujero del inconsciente.

Es interesante porque se trata de que el agujero se define en el plano pulsional de otra manera que el agujero en el inconsciente. La falta tiene ahí, nuevamente, dos modos. La falta en la dimensión pulsional y otra falta que es la falta en el lazo social como falta en la relación sexual, según la fórmula “No hay relación sexual”.

Hay que pensar qué implica decir que una cosa es el movimiento de la pulsión y otra cosa es la inscripción de la moción pulsional en relación a la división de los sexos. Y es una cuestión que hace a la constitución subjetiva, cómo se instituye la articulación de estas dos faltas. Se advierte la congruencia de esta cuestión con lo que se plantea en principio como un recubrimiento de dos carencias en el año 64 en el seminario XI. Aquí, en “La respuesta a Marcel Ritter, aparece la misma cuestión mucho más desarrollada y definida. Hay un interjuego entre conjunción y disyunción, que aún en lo que sería una disyunción excluyente en lógica, que serían contradictorias entre sí. En psicoanálisis hay una confluencia de ambas. Sería una conjunción de segundo orden para decirlo de alguna manera, entre conjunción y disyunción

8) Siguiendo con las dimensiones de la falta en Lacan, reetomemos lo expuesto anteriormente sobre la privación. La privación plantea Lacan, se define como la falta en lo real de un objeto simbólico. Tal como hemos señalado, a lo real -dice Lacan- nada le falta, lo real es pleno. Podríamos decir hay lo que hay, porque para pensar que lo que hay es incompleto, que algo falta, tiene que haber una referencia simbólica que determine que algo falta.

Por ejemplo si tenemos una biblioteca completa, con cien tomos. Si no están numerados, no son contables, no puede determinarse en que consiste esa condición de completa. Ya que ni siquiera pueden contarse.

En cambio al numerarlos del uno al cien, se puede determinar que falta, por ejemplo, el tomo contado como diecisiete, aún cuando no estén ordenados. El contarlos los ordena. Obviamente eso se advierte con más claridad si están ordenados.

Es la operación simbólica de la introducción del número de una u otra manera, lo que permite constatar que a ese real que son los libros de la biblioteca, le falta uno el que podemos ubicar como diecisiete.

Y constatamos que falta gracias a la numeración, la ley simbólica de la numeración es la que establece que falta el diecisiete. Sin esa ley simbólica no habría falta.

Retomando lo que planteamos antes en el plano clínico, si llevamos esta privación al tema de las sesiones, nos decimos ¿cómo sabemos que una sesión no ocurrió?, ¿se puede anular una sesión? Allí se juega una cuestión medular de la práctica del psicoanálisis en algo tan sencillo como si le damos existencia o no le damos existencia a esa sesión, ya que se juega la instancia fundante de la falta, en tanto privación. He allí la importancia del hecho de si esa sesión se paga o no se paga cuando no ocurrió. No porque no existiera la sesión, sino que fue una sesión existente pero vacía porque el paciente ese día se ausentó porque tuvo alguna dificultad o se enfermó o lo que sea. Gracias a la ley del pago como uno de los determinantes de la existencia de la sesión, ley simbólica, se puede constatar una falta de algo que existe como ausente, como vacío.

Entonces, sabiendo nosotros la sanción que implica el pago con respecto a la existencia de un hecho en un análisis, en este punto y en esta dimensión de lo que da existencia a una sesión; sin pago no hay sesión, entonces ¿qué diríamos? ¿Se debe cobrar o no se debe cobrar?

Por supuesto existen otras consideraciones, por ejemplo si se trata de alguien que no puede inscribir en su estructura esta problemática ¿la ponemos en juego o no? ¿Qué ocurre? Tenemos que poner a funcionar el eje de la privación, frustración y castración.

Pero cuando uno dice “a lo real nada le falta” y lo simbólico es lo que introduce la falta en lo real, se puede entender por qué por lo general, si se puede operar simbólicamente, el analizante paga por su ausencia, constituyendo el vacío en acto dando existencia a la sesión por el acto del pago.

Ahora bien, esa es la formulación de Lacan en esa época, después se encuentra con un problema nada sencillo y es que cuando él construye la teoría de los nudos y aún antes, cuando formula el “no hay relación sexual” lo formula como principio. ¿Cuál es la falta que está en juego en “no hay relación sexual”, de qué manera ahí lo simbólico introduciría la falta en lo real?

Una cosa es decir que a lo real nada le falta y otra cosa es decir, como dice Lacan en *L'etourdit* que el real del psicoanálisis se dice “no hay relación sexual”. Si al real del psicoanálisis se lo define como el “no hay relación sexual” mal podría ser que a lo real nada le falte. Ustedes ven que hay un cambio radical en la noción de real y de la noción de falta.

Por otro lado pensar lo real como “no hay relación sexual” es decir lo real como falta en sí misma, o sea dejar de lado la fórmula que “a lo real nada le falta” y que “lo simbólico es lo que introduce la falta en lo real”. A su vez esto es coherente, con lo que plantea al comienzo del seminario R S I, donde no le da esa primacía operativa a lo simbólico, considerando como equivalentes cada una de estas instancias del nudo borromeo. Ya no hay una primacía de lo simbólico. Por lo tanto no hay operación de introducir la falta en lo real por parte de lo simbólico, porque a lo real, en sí mismo, nada le falta.

9) Esto se multiplica como problema teórico en la teoría de los nudos. Y este es otro eje. Tomando el nudo mínimo que es el nudo de tres, lo real, lo simbólico y lo imaginario ahí ya están anudados, no es solamente que son tres registros sino que forman parte de una estructura anudada, cada una de las cuerdas, independientemente de que sea la real, la simbólica y la imaginaria tiene su real, tiene su imaginario y tiene su simbólico.

Yendo más lejos aún, Lacan plantea que en el nudo el agujero es lo simbólico mismo. Incluso en algún momento tal como dijimos, lo piensa como un toro. Si se coloca el nudo en el espacio euclideo, es decir no aplanado, sino en tres dimensiones, se tiene el agujero -podríamos decir en el aire- y es dificultoso pensarlo como un agujero pero para poner en juego esta parte de la teorización hay que ponerlo en un plano, es decir, habría que agarrar una cuerda ponerla en el pizarrón como materialización de un plano es decir un espacio de dos dimensiones y después agujerear el pizarrón. Lo cual implica articular la teoría de los nudos con la teoría de las superficies.

Entonces hecho ese agujero uno tiene el agujero simbólico, la cuerda es la consistencia imaginaria que no es la consistencia en el sentido lógico de no contradicción tal como la define el teorema de Gödel, es otra consistencia que es la consistencia de lo imaginario. Podría pensarse que ese hecho es el que hace que en un primer tiempo de la teoría Lacan diga “a lo real nada le falta”, Y, si bien en ese tiempo de su recorrido, apuntaba a una estructura de la falta que resultaba de la inmisión de lo simbólico en lo real, desde la perspectiva de la teoría en el tiempo del nudo, se diría que ese real consiste, es una vertiente imaginaria de lo real. Entonces el borde que sería en principio una línea, una curva cerrada, sería imaginaria por la consistencia. Lo simbólico sería el agujero, también Lacan llama al agujero la insistencia por lo de la insistencia significativa y llama a lo que es exterior a todo esto la ex-sistencia de lo real.

Acá tenemos nuevamente presente la teoría de la falta pero ya no sirve la definición de privación en relación a la introducción de la falta en lo real que planteaba Lacan en los tiempos anteriores de su enseñanza. Entonces decimos: bueno, lo simbólico no

introduce la falta en lo real pero como entender el hecho de que para plantear una falta necesito circunscribirla, es decir para tener un agujero tiene que haber un borde? Porque no es lo mismo la nada del vacío de este agujero, el vacío que está en juego en el agujero de lo que sería el vacío de la nada en tanto nada.

Habría una contradicción en este punto, a menos que se puedan plantear el borde del agujero del “No hay relación sexual”. La otra salida de la contradicción es considerar que hay faltas diferentes y que sería congruente con lo planteado en “La respuesta a Marcel Ritter”.

O sea que se pueden diferenciar el agujero en lo real inscripto por lo simbólico, donde se trata de una cara plena -de goce?-, donde lo simbólico hace el agujero en un real pleno y el real pura falta del “No hay relación sexual”.

10) Una última dimensión que abordamos ahora, es la dimensión falo-castración. Es sabido cuál es el valor teórico del falo como concepto de la teoría psicoanalítica. El falo efectivamente se define por oposición a la castración. Ese es otro eje teórico que está en juego en la teoría lacaniana.

Hemos formulado diez modos de la falta, seguramente un trabajo de investigación más exhaustivo, podría determinar seguramente otras.

Ahora bien, desplegando algunos aspectos de lo planteado vayamos a la operación que Lacan realiza sobre el cógito cartesiano, a través de las fórmulas de De Morgan.

Lacan opera sobre el cógito cartesiano tal como está planteado en las “Meditaciones”: “Cógito sum” (pienso soy) que se lee como la conjunción entre el cógito y el sum. Ya que decir “cógito ergo sum”, pienso luego soy, como fue planteado el cógito en el “Discurso del Método”, obra anterior de Descartes, plantea el problema de la implicación material.

La implicación material quitaría solidez al cógito cartesiano. “Pienso luego soy” es equivalente a “pienso implica soy”. Si se pone en juego la lógica proposicional, esta implicación, en tanto implicación material, desde el plano de los valores de verdad,

formula que de lo falso puede deducirse tanto lo verdadero como lo falso.

Esto a su vez implica que en todo caso el “soy” es verdadero, pero el “cógito” puede ser verdadero o falso. Esto le quita el valor probatorio a la existencia del ser por la afirmación del cógito. Según la lectura de los estudiosos del tema, Descartes en las “Meditaciones”, obra posterior como hemos señalado, al “Discurso del método” (allí formula el “cógito ergo sum”), cambia la fórmula por “cógito sum”.

Lacan toma el teorema de De Morgan y lo aplica a ese “cógito sum”, como conjunción. Eso significa que pone una negación a la conjunción del “cógito sum”, lo cual es igual a decir O no cógito O no sum. El teorema de De Morgan en una de sus ramas dice que la negación de una conjunción es igual a la disyunción exhaustiva entre los términos de la conjunción. Es muy interesante trabajar esta reformulación del cógito cartesiano como resultado de negarlo. Lacan opera la negación del cógito: No (pienso soy) de lo que resulta el “o no pienso o no soy”. Y que lo lleva a introducir el “ni pienso ni soy” del cuadrado de la alienación de “La lógica del fantasma”

Podemos considerar que la articulación entre pulsión y representación -que Freud articula en la represión primaria cuando propone la definición del representante de la representación (Vorstellungsrepräsentanz), cómo fijación de la pulsión a la representación- podría ponerse en juego en este tema.

O sea aplicando la lógica sería la conjunción entre pulsión y representación. Si siguiendo a Lacan, planteamos la pulsión como siendo la médula del ello, y la representación a la que se fija, como representación inconciente, siendo la médula del inconciente en tanto “Vorstellungsrepräsentanz” (representante de la representación), podemos pensar que la represión primaria implica el recubrimiento de dos carencias. Es decir la ligazón entre pulsión y representación que hace a la “Vorstellungsrepräsentanz” se hace mediante el recubrimiento de las dos carencias.

Aquí operaría de vuelta la negación de la conjunción entre el pienso y el soy, traducidos a la teoría de la represión primaria de

Freud como representación y pulsión. La falta se plantea como el hecho de que hay que poner en juego el o no pienso o no soy. Se trata de la disyunción entre la negación de lo pulsional y la negación del ser, como consecuencia de la operación de la negación de la conjunción entre pulsión y representación.

Es un modo de leer al representante de la representación freudiano mediante una articulación de recubrimiento entre las dos carencias la de la representación y la de la pulsión, la del significante y el ser. Conjunción negada, pero recubrimiento afirmado. Ambas cosas debieran ser puestas en juego si queremos tomar la definición de represión primaria freudiana y hacerla operar en la lógica de la teoría desde Lacan.

Indudablemente la investigación del concepto de “Represión primaria” en Freud, tan importante pero que sin embargo es nombrado tres veces hasta donde tenemos noticias, con la particularidad de que en uno de los últimos escritos de Freud, habla de “represiones primarias”, puede producir resultados interesantes.

Por otra parte, más allá de las consideraciones que estamos planteando y que implican un particular modo de leer a Freud desde Lacan, Lacan mismo plantea muchas definiciones de “Represión primaria”. Es muy conocida la que plantea en el seminario XI, al hablar justamente de la Voerstellungsrepräsentanz en Freud en relación con el S<sub>1</sub> y el S<sub>2</sub> y otras entre las cuales se pueden encontrar al menos cinco en “La respuesta a Marcel Ritter”.

En cuanto al eje privación, frustración, castración, vale la pena subrayar que en el seminario “Las formaciones del inconsciente”, Lacan trabaja estos temas articulándolos a los tres tiempos del Edipo. En el seminario “La identificación” quizás el seminario donde el eje privación, frustración, castración alcanza mayor importancia, Lacan plantea estas dimensiones de la falta en función de la identificación del sujeto, articulados a la negación.

Considerando las varias formulaciones que Lacan hace respecto de este eje podemos considerar que la privación alude al carácter central en la estructura de la falta en lo real. La privación define este hecho que en lo real de la estructura hay una falta. Es

una falta estructural, si bien lo que falta es un objeto simbólico, el agente es imaginario. Se le imagina, se le supone un agente que es el padre imaginario como operador. El padre imaginario entonces es el agente de la privación.

La frustración como tal, como dice este término, al menos nombrada así, es en principio una versión reducida a lo imaginario que el neurotico tiene de la falta estructural. El neurótico lo plantea como demanda o cómo queja. Quejas de la madre y el padre: un tema clásico en la argumentación neurótica. Los daños sufridos en la vida, otro tema clásico. ¿Por qué dificultades en la satisfacción? ¿Por qué hay insatisfacción? ¿Por qué padecemos la neurosis? ¿Porque estamos frustrados? Es una vertiente imaginaria, es una versión imaginaria de la falta.

Sin embargo, el término frustración como nombre de este concepto es la traducción de un concepto freudiano de estructura no imaginaria precisamente, que es el concepto de *Versagung*. En principio sería mejor traducir *Versagung* como rehusamiento. ¿De qué? De la satisfacción pulsional. Y si de eso se trata es muy esquemático, por no decir directamente errado reducirlo a la dimensión del daño por la falta de satisfacción, o de un objeto. Pero la frustración que Lacan define en el eje privación, frustración, castración, es una falta en lo imaginario, o sea un daño imaginario -desde este punto de vista sí se justificaría la traducción por frustración- por ausencia de un objeto real. Sería la consecuencia imaginaria de lo que Freud llama *Versagung*. Finalmente el rehusamiento es el rehusamiento del Otro. Otro en tanto agente simbólico, es la madre como instancia simbólica.

Mientras que la castración es una versión simbólica de la falta.

La castración implica por un lado la inscripción inconciente y la aceptación también inconciente de la falta en lo real -privación-. Podemos sostener que en cuanto a las posiciones del sujeto, teniendo en cuenta la represión en el neurótico, que la frustración es un movimiento regrediente, o regresivo en cuanto a la constatación y aceptación de la falta. Aún cuando ella está inscrita y aceptada -*Bejahung*- en el inconciente, el neurótico lucha con ella, con la falta

y construye sus versiones regresivas que en ese punto sí pueden llamarse frustraciones.

En cambio, la castración en tanto estructural, implica un tiempo decisivo en la institución de la neurosis, a pesar del conflicto que lleva al neurótico a reprimirla a ella y sus representantes ya opera en él. Pero es por la operación del análisis que el sujeto puede subjetivarla, al menos según Lacan. Freud era escéptico en cuanto a la aceptación del neurótico y planteaba en “Análisis terminable e interminable” que el neurótico y el análisis se detienen ante la castración. Claro que eso no implica su no institución inconciente.

En resumen, sostenemos que la privación es el concepto definido por la falta en lo real. Qué la frustración es la definición imaginaria que se hace el neurótico en tanto tal de esa falta, y por lo tanto implica una posición regresiva en cuanto al advertimiento subjetivo de la falta estructural, es decir es una regresión en la captación de la privación. Y la castración es el advertimiento simbólico de la privación en tanto falta en lo real, falta en la estructura.



## CAPÍTULO V

# UNA PASIÓN DE GOCE: COMENTARIO SOBRE LOS CELOS EN EL HOMBRE<sup>60</sup>

*(Lo cual no implica que sea privativo de los hombres...)*

<sup>60</sup> Este capítulo tiene como fuente el publicado en Cuadernos Sigmund Freud. Escuela Freudiana de Buenos Aires, N°15, bajo el mismo título, al que en esta ocasión le hemos agregado una especie de epígrafe.



## 1. A modo de introducción

Los celos constituyen una vicisitud pasional tan extendida que es difícil imaginar que alguien pueda no experimentar ese sentimiento en algún momento en el curso de su existencia. A pesar de ello hay personas que dicen que para ellas no se trata de algo relevante, llegando a veces al extremo de sostener -inclusive en alguna oportunidad con un dejo de jactancia- que no sienten celos en absoluto creyendo seriamente en su afirmación.

Cuando el análisis hace posible la puesta a prueba de la verdad de estas afirmaciones, se llega a concluir no sólo que no son ciertas, sino que suele ocurrir que tales no celosos, por lo general lo son en un grado tal que la más mínima admisión de sus celos les resulta insoportable, al tiempo que manifiestan una singular intolerancia a su presencia en el partenaire.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Esta comprobación coincide con lo sostenido por Freud en: FREUD Sigmund. "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad" [(1920) 1922]. "Obras Completas". Volumen XVIII (pág. 217). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1976. "Los celos, se cuentan entre los estados afectivos, como el duelo, que es lícito llamar normales. Toda vez que parecen faltar en el carácter y la conducta de un hombre, está justificado concluir que han sufrido una fuerte represión y por eso cumplen un papel tanto mayor dentro de la vida anímica inconciente". Dejamos de lado la clásica e importante cuestión que plantea el estatuto de los afectos en relación a la represión y el inconciente. Nos limitamos a precisar que las consideraciones de Freud respecto del sentimiento inconciente de culpa, nos parece adecuado para homologar a su estatuto inconciente el estatuto de los afectos y de la represión de

En efecto, es constatable por los medios que el psicoanálisis pone a nuestro alcance, que los celos no vividos como tales, parecieran manifestarse de hecho bajo distintas modalidades de la acción o de la omisión con la misma metodología con la que suele operar el llamado por Freud “Sentimiento inconsciente de culpa”<sup>62</sup>.

## **II. El texto de Freud**

En su trabajo “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad” de 1920<sup>63</sup> Freud divide a los celos reforzados hasta lo anormal, que dan intervención al análisis, en tres categorías. Los celos de competencia o normales, que Freud mismo plantea que no les corresponde la condición de normales, ya que “no son del todo acorde a ratio, vale decir nacidos de relaciones actuales, proporcionados a las circunstancias efectivas y dominados sin residuo por el yo conciente; en efecto, arraigan en lo profundo del inconsciente, retoman las más tempranas mociones del complejo de Edipo o de los hermanos del primer período sexual. Estos celos

los que habla Freud en este texto. Ver especialmente en FREUD Sigmund. *Lo Inconsciente* (1915). Cap. III. “Obras Completas”. Volumen XIV. Y “El yo y el ello” (1922). Cap. II y V. Volumen XIX. Traducción de José L. Etchevery. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1976.

<sup>62</sup> Lo que estas personas de carácter “no celoso” hacen o dejan de hacer respecto de un tercero sólo entra en una concatenación lógica de sentido si se supone la acción de estos celos, al modo de los sentimientos inconscientes, es decir, a pesar de no ser vividos concientemente en absoluto. Ello nos hace pensar que la acción o la omisión de determinadas acciones son los celos mismos. Tampoco es ajena a ésto, la comprobación de que la oposición fragilidad-fortaleza del yo que caracteriza al narcisismo está estrechamente asociada a las manifestaciones yoicas de tales personas en el punto en el que con respecto a los celos suelen creerse más allá del bien y del mal. La pasión de la ignorancia hace su trabajo. El pretendido inmune a los celos, en verdad no quiere saber nada de ellos precisamente en tanto le conciernen íntimamente y por resultarle insoportable su vivencia los expulsan del campo de su experiencia.

<sup>63</sup> FREUD Sigmund. “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad” [(1920) 1922]. “Obras Completas”. Volumen XVIII (pág. 217-9). Traducción de José L. Etchevery. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1976.

frecuentemente, están sostenidos o reforzados por tendencias homosexuales o bisexuales inconcientes. Donde el deseo que se atribuye al partenaire con respecto a un tercero del mismo sexo que el celoso, en realidad son experimentados en forma inconciente por el propio sujeto, que transforma el “yo lo amo” del hombre, en “ella lo ama”, y lo correlativo en el sexo femenino.

La segunda categoría, es la que opera por proyección, se le atribuye a la pareja los deseos hacia un tercero, que en realidad se experimentan en sí mismo. Ya sea que se tenga la fantasía de infidelidad o que se la lleve a cabo. En general en las relaciones de pareja -lo decimos con nuestros términos- considera Freud que hay modos de poder manejar los deseos hacia terceros, con un coqueteo leve, que no va muy lejos y que permite cierta libertad respecto del deseo, siendo tolerado por el partenaire, en un convenio de mutua conveniencia. Así los deseos que darían lugar a la infidelidad quedan acotados al campo de la fantasía, y en esta reciprocidad, se logra dominar los sentimientos de culpa que provocan los deseos que podrían llevar a la infidelidad.

Pero en esta categoría ocurre según Freud, que el “celoso no quiere admitir esta tolerancia convencional; no cree posibles la detención o la vuelta en ese camino que una vez se emprendió, ni que el 'flirt' social pueda ser, incluso, una garantía contra la infidelidad efectiva.”...“Los celos nacidos de una proyección así tiene, es cierto, un carácter casi delirante, pero no ofrecen resistencia al trabajo analítico, que descubre las fantasías inconcientes de la infidelidad propia.”

Respecto de la tercera categoría dice Freud: “Peor es la situación en el caso de los celos del tercer estrato, los *delirantes* en sentido estricto. También estos provienen de anhelos de infidelidad reprimidos, pero los objetos de tales fantasías son del mismo sexo. Los celos delirantes corresponden a una homosexualidad fermentada, y con derecho reclaman ser situados entre las formas clásicas de la paranoia. En su calidad de intento de defensa frente a una moción homosexual en extremo poderosa, podrían acotarse (en el caso del hombre) con esta fórmula: “Yo no soy quien la ama; ella lo ama”.

El trabajo de Freud titulado “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre”<sup>64</sup>, nos ha planteado la cuestión de los celos en una perspectiva diferente de la ofrecida en “Sobre algunos mecanismos neuróticos, la paranoia y la homosexualidad”, a la que nos hemos estado refiriendo.

Acorde con esta diferente perspectiva, consideramos, evocando lo que la clínica nos muestra cotidianamente, que hay un modo de presentación de los celos, característico en el hombre, aunque a veces ocurre en algunas mujeres, que constituye precisamente un “tipo” en el sentido en que Freud usa el término en “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre”.

Esta modalidad de presentación de los celos en el hombre, que también podríamos calificar como Freud en su título de “tipo particular”, es la cuestión de la que vamos a ocuparnos en este trabajo. No se nos escapa que en muchos aspectos pueden superponerse con las modalidades de los celos planteados en la tripartición que hemos considerado en la lectura del texto de Freud citado: “Sobre algunos mecanismos neuróticos...”.

Consideramos que más allá de las consideraciones que estamos haciendo a partir de los textos de Freud. Los celos se presentan de dos formas claramente diferenciables. Por un lado están los celos fraternales, cuyo modelo por excelencia son los celos entre hermanos respecto de los cuales en el plano estructural lo esencial es la dimensión narcisista, y la relación imaginaria entre el sujeto y el otro, entre el yo y la imagen especular. Por otro lado y diferenciados claramente de ellos, están los celos que se definen más bien desde el costado de la pulsión sexual como tal, o sea la dimensión sexual y real del fantasma. Es decir los celos definidos en

<sup>64</sup> FREUD Sigmund. “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre” (“Contribuciones a la psicología del amor, I”) (1910). “Obras Completas”. Volumen XI. Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979. Puede considerarse la totalidad de nuestro presente trabajo, como un comentario a este texto de Freud, del cual tomamos los términos, consideraciones del propio Freud a las que hacemos referencia y citas. Los títulos, términos y citas de Freud son presentadas en el texto entre comillas.

relación a la dimensión del goce sexual que ellos implican. A estos celos, los llamaremos “celos estrictamente sexuales”.<sup>65</sup>

Si bien la clínica psicoanalítica, nos permite situar la incidencia de los celos fraternales sobre los estrictamente sexuales y a la inversa, es imposible ignorar la dimensión sexual que, por definición está en juego en los celos fraternales. Sin embargo ello no impide distinguirlos claramente. Cabe señalar, que esta distinción sin embargo no es tan frecuente como debiera serlo ni en la clínica ni en la teoría psicoanalítica, lo cual conduce los análisis, en relación a los celos estrictamente sexuales a callejones sin salida, y a la teoría a permanecer bastante ajena de aquello de lo que se trata. Todo ello en tanto se reducen los celos a la dimensión narcisista, dejando de lado el costado estrictamente sexual.

Asimismo, también es errado y la letra de la clínica es indudable al respecto, inclusive también la letra de Freud, reducir el goce estrictamente sexual, al goce homosexual que a veces se juega. También en esta reducción, el error extravía los caminos del análisis y conduce a la ineficacia.

Atento a todo lo expuesto, en este trabajo nos ocuparemos de los celos en la vida sexual de los hombres, desde el costado de lo real del goce. Pero antes de entrar de lleno en la cuestión, recordemos que Freud define en el artículo mencionado, cuatro condiciones que definen el “tipo particular de elección de objeto en el hombre” mencionado en su título, a saber: Primero. La condición del “tercero perjudicado”. Segundo: la condición del “amor por mujeres fáciles”.<sup>66</sup> Tercero: la condición de elección de una mujer

<sup>65</sup> Llamaremos “celos estrictamente sexuales”, a aquellos que estamos situando, diferenciándolos estrictamente en el plano de la sexualidad pulsional y que se distingue claramente de los celos fraternales, en los que predomina la dimensión narcisista. En los celos del goce sexual, se trata de lo que queda definido por lo real del sexo en juego en el goce en relación al partenaire, o mejor, partenaires en cuestión. Obviamente no ignoramos que la sexualidad juega también en los celos fraternales, pero allí la dimensión narcisista es la principal, en detrimento del goce sexual.

<sup>66</sup> Lo que podemos llamar “carácter victoriano”, de los valores morales de Freud en estas cuestiones, que se delata por la terminología que usa a lo largo de este trabajo, no desmerece la importancia y actualidad de sus tesis.

que se constituye en objeto amoroso de supremo valor para el sujeto absorbiendo todo su interés. Cuarto: la condición de la presencia del fantasma de salvación o redención del objeto.<sup>67</sup>

De estas condiciones, las dos primeras son especialmente relevantes para la cuestión de los celos, ya que ambas se definen en el marco de la elección de objeto -en el sentido freudiano de la expresión- en función de la presencia de un tercero que presenta una especificidad radicalmente diferente en cada una de ellas.

La condición del “tercero perjudicado” consiste según Freud, en que el hombre elige una mujer que no es libre. Otro hombre que la posee legítimamente detenta “derechos de propiedad” sobre ella en su condición marido, prometido o amigo -estos son términos de Freud-. Lo fundamental de esta primera condición es esa legitimidad de la posesión por parte del tercero en cuestión, y el perjuicio que esta escena sexual representa para el legítimo poseedor delpreciado e infiel objeto femenino, al decir del texto freudiano.<sup>68</sup>

<sup>67</sup> FREUD Sigmund: “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre” (Contribuciones a la psicología del amor, I) (1910). Obras Completas. Volumen XI (pág. 160-2). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

<sup>68</sup> *Ibidem* (pág. 160-1). Dice Freud respecto de la primera condición que “...Puede llamársela la condición del ‘tercero perjudicado’; su contenido es que la persona en cuestión nunca elige como objeto amoroso a una mujer que permanezca libre, vale decir a una señorita o que se encuentre sola, sino siempre a una sobre quien otro hombre pueda pretender derechos de propiedad en su condición de marido, prometido o amigo...”

En relación a la segunda condición dice “...que la mujer casta e insospechable nunca ejerce el atractivo que puede elevarla a objeto de amor sino sólo aquella cuya conducta sexual de algún modo merezca mala fama y de cuya fidelidad y carácter intachable se puede dudar. Este último rasgo puede variar dentro de una serie significativa, desde la ligera sombra que pesa sobre la fama de una esposa inclinada al flirt hasta la pública poligamia de una cocotte o una cortesana;...”

Unas frases después continúa diciendo que esta condición “...de la liviandad de la mujer se relaciona con el quehacer de los celos, que parecen constituir una necesidad para el amante de este tipo. Sólo cuando puede albergarlos logra la pasión su cima, adquiere la mujer su valor pleno, y nunca omitirá apoderarse de una ocasión que le consenta vivenciar estas intensísimas sensaciones. Cosa notable, estos celos jamás se dirigen al poseedor legítimo de la amada, sino a extraños recién

En relación a la expresión freudiana “derecho de propiedad”, hagamos notar que el término “derecho” remite a cierta legitimidad allí implicada en el orden de la ley, y “propiedad”, como la palabra lo dice, señala una apropiación de esa mujer como objeto. Al tomar como objeto sexual a una mujer sobre la cual un tercero ejerce “derechos de propiedad”, se le plantea al sujeto en cuestión la pertenencia de esa mujer a ese tercero, al tiempo en que lo hace presente por ese mismo hecho. A su vez por el lado del derecho la transgresión en juego subraya el orden de la ley.

Lo notable es que, al adjudicar a la hostilidad al padre del Complejo de Edipo la razón principal de esta condición nos hallamos frente a una cierta paradoja en las consideraciones de Freud. Si bien esta hostilidad es coherente con las formulaciones freudianas respecto del Complejo de Edipo, se contradice con las que hace en el texto que nos ocupa, donde no sólo no aparece en absoluto esta hostilidad a la figura del poseedor legítimo de la amada, que quedaría en posición de padre edípico, sino que por el contrario, pareciera haber una tolerancia y hasta un favorecimiento de esa presencia. Esto es ampliamente constatable en la clínica. Ello nos lleva por un lado a pensar que no es la hostilidad al padre la causa de esta condición, o al menos no es la única ni la principal, y por otro lado a objetar el término “perjudicado” con el que Freud adjetiva al tercero en cuestión, ya que -aún en el marco de la lógica explícita que Freud sostiene en su texto- la especificidad de este tercero es, como hemos señalado, la legitimidad que detenta y que implica la cuestión de la ley. Consideramos entonces que el término “tercero de la ley”, es más apropiado que el de “tercero perjudicado” para nombrar esta condición.

llegados en relación con quienes se pueden alentar sospechas de ella. En los casos más acusados el amante no muestra ningún deseo de poseer para sí sólo a la mujer y parece sentirse enteramente cómodo dentro de la relación triangular. Uno de mis pacientes, que había sufrido horriblemente con los deslices de su dama, no presentó objeción alguna a su casamiento, y aún lo promovió por todos los medios; y durante años no sintió ni sombra de celos hacia el marido.”

Podemos entonces llamar sin forzar demasiado las cosas, a ese tercero poseedor legítimo de la amada, “Tercero de la Ley”<sup>69</sup> y, si como Freud lo explica remite al padre, avanzaremos un poco más designándolo con precisión como “Padre de la Ley”<sup>70</sup>.

Al tratar la segunda condición, el “Amor por mujeres fáciles” nos encontramos finalmente con nuestro tema. Freud -al tiempo que con esta condición pone en juego un tercero de características totalmente diferentes al definido como “tercero de la ley”- introduce precisamente allí la cuestión de los celos.

Es necesario destacar esta puesta en juego de la pasión de los celos como condición erótica fundamental que suele ser esencial en lo que hace a la condición del “amor por mujeres fáciles”. Tiene gran importancia en la caracterización misma que Freud hace de la constelación que define el “tipo particular de elección de objeto en el hombre”.

La liviandad de la mujer se torna importante por dos razones: en primer lugar porque pone en juego un goce sexual de la dama en cuestión íntimamente vinculado con la pasión de los celos que despierta en nuestro sujeto.

Mas aún, es esta condición de “mujer fácil” la más conveniente para presentar ante el hombre el goce femenino, por ser este goce fácilmente atribuido por su fantasma a éste tipo de mujeres<sup>71</sup>. En segundo lugar, porque ese goce se juega excluyendo al

<sup>69</sup> En este caso la cuestión de la ley tiene que ver con la legitimidad. O sea que la ley en este contexto abarca no solo lo legal explícito, sino lo que está legitimado también por la presencia de la ley implícita en el lazo social, por ejemplo en las costumbres.

<sup>70</sup> Cabe aclarar que “padre de la ley” viene a definir el hecho de que posee la mujer legítimamente y que se halla en juego la función del padre en relación a la ley.

<sup>71</sup> Según una fantasmática masculina, que conjeturamos de estructura aunque particularmente acentuada o quizás explicitada en esa época, como lo testimonia el propio Freud, las “mujeres fáciles” eran las indudables acaparadoras del goce sexual femenino y las “no fáciles”, madres y platónicas por esencia, eran ajenas -siempre según el fantasma masculino- a ese goce. Hoy en día las cosas son en apariencia diferentes, aunque sospechamos que a pesar de todo, se sigue pensando que la madre no goza del sexo, especialmente la de cada uno en tanto buen neurótico, y la mujer idealizada tampoco. Por supuesto bajo las coartadas que el liberalismo sexual de nuestra época nos ofrece. Hoy en día, las madres y las mujeres ideales parecieran

tercero legítimo. Esta mujer liviana goza con otro hombre que no es el celoso ni quien detenta “derechos de propiedad” sobre ella.<sup>72</sup>

Este tercero aparece así como causa del goce de esa mujer o detentando el falo como causa de ese goce<sup>73</sup>. Más aún, al no estar ese lazo amoroso inscripto socialmente como legítimo, con el correspondiente “derecho de propiedad” sobre ella, no puede haber otra razón -según la lógica de los celos- para el vínculo del tercero con la dama, que el goce que se le atribuye a cada uno de los participantes -y por lo tanto a la dama en cuestión- de la escena sexual que se imagina por la vía del fantasma del celoso. Siguiendo la línea de nuestra lectura del texto de Freud podemos llamar a esta versión del tercero “Tercero del Goce”. Y si somos consecuentes con lo expuesto antes y con las formulaciones freudianas también en este punto, no podemos sino remitir este “Tercero del Goce” a lo que proponemos llamar “Padre del Goce”<sup>74</sup>.

### **III. Sobre un tipo particular de presentación de los celos en el hombre**

*(Lo cual no implica que sea privativo de los hombres...)*

Entrando de lleno en la cuestión de los celos en el hombre, señalemos que la insistencia de los celos en la posición masculina se

disfrutar del sexo, pero eso sí, el fantasma masculino les suele atribuir el hacer el amor bajo formas canónicas, no tener fantasías y menos fantasías raras y menos aún ser infieles a sus legítimas “parejas”. La disociación de la mujer en madre y prostituta, en la que tanto insiste Freud muestra también aquí su rostro. Así como la escisión de la condición femenina entre La Madre -La Mujer- y una mujer, que en principio podemos considerar la versión lacaniana de la misma cuestión.

<sup>72</sup> Cuando esta modalidad de los celos aparece en una mujer, se invierte los sexos de los personajes de la escena.

<sup>73</sup> Una u otra alternativa, pueden pensarse como correlativas a la propia posición del sujeto en cuestión, en relación al lugar de la causa. Dicho más sencillamente, según se halle clivado o no de la identificación constitutiva a la causa del goce del Otro materno.

<sup>74</sup> Con posterioridad a la presentación del trabajo, fuente de este capítulo, hemos encontrado, para nuestra sorpresa, esta terminología: “Padre del Goce”, en autores de filiación lacaniana.

produce de modos diversos, más allá del “tipo particular de elección de objeto” del que Freud se ocupa y de la modalidad que intentamos situar en este trabajo, constituyéndose en una vicisitud generalizada y específica del erotismo en el hombre, que va desde la aparición virtual o aislada en ciertos episodios hasta en algunos casos, teñir toda la realidad del sujeto durante largos períodos de su vida.

También es importante señalar que la pasión de los celos se presenta muchas veces bajo una constelación que recuerda la descrita por Freud en relación a ese tipo particular de elección de objeto, conformando una modalidad que podemos denominar parafraseándolo “un tipo particular de presentación de los celos en el hombre”; ya sea en un cuadro completo al que concurren todos los elementos que vamos a describir o sólo a través de varios de ellos.

Describamos entonces este “tipo particular de presentación de los celos en el hombre”.

En primer lugar la mujer celada es la mujer legítima de quien padece de celos, novia o esposa por ejemplo.

En segundo lugar, esta mujer que va a ser objeto de celos puede ser o no una “mujer liviana” o “mujer fácil”, tal como Freud la presenta en su escrito. Por lo general no hace falta que lo realmente lo sea, el propio celoso se encarga de constituirla como tal.

En tercer lugar, la mujer celada cumple la tercera condición descrita por Freud en el trabajo mencionado: se constituye en un objeto amoroso de supremo valor para el sujeto y absorbe todo su interés.

Cuarta cuestión: el celoso se encarga cuando hace falta, no sólo de inventar la “liviandad” de la mujer, sino además de ordenar las circunstancias de la vida cotidiana de tal modo que le van a permitir construir la escena de los celos. Toma apoyo, al mejor estilo del delirio, en ciertos elementos de la realidad -algunos se prestan más, otros menos- y, en función de ellos construye los detalles de la escena de los celos. Comienza una búsqueda de signos, de indicios, emprendiendo una verdadera tarea de investigación. Desplegando

una pasión epistemofílico-celosa, busca al tercero y lo constituye aún donde no lo hay. Le da consistencia y existencia.<sup>75</sup>

La quinta condición es que el celoso sufre y rechaza la situación de los celos en la que se encuentra: él se siente víctima de la escena y se presenta como tal, pero hay un goce apenas disimulado -aunque inadvertido para él mismo- en la cuestión. A él le pasa eso, es la víctima pasiva de una situación, pero siempre se comprueba que no es tan pasivo como parece. Él es el agente activo y apasionado de la propia escena que sufre, y pese a sus manifestaciones en contrario, de ninguna manera quiere perder esa escena o dejarla caer.

Muchas veces la fantasmática en juego trasciende el plano de la pura escena fantaseada, ya que está acompañada de una verdadera historia de entrega inconsciente de sus mujeres a un tercero. En el análisis de un paciente prototípico de esta clase, por así decirlo, se descubre que más de una vez, de un modo u otro nuestro sujeto se encargó de entregar su mujer, novia o esposa a otro hombre. Ciertas dolorosas historias de pérdidas amorosas se demuestran haber sido promovidas por el mismo sujeto, constituyendo un ejemplo de esta entrega de la mujer a un tercero.

¿Qué se le presenta conscientemente al celoso? Como expusimos antes, experimenta su situación como la de víctima, se queja y sufre de celos. Aparece en una posición de rivalidad y hostilidad hacia el tercero, expresando deseos más o menos explícitos de castigarlo y apartarlo con mayor o menor violencia para restituir la situación de posesión exclusiva del objeto. Le pasa inadvertida la condición fundamental ya señalada, de que es que él quien alimenta, sostiene y preserva la escena. Nada más lejano del

<sup>75</sup> No hace falta llegar a lo que ha sido descrito como la celotipia paranoica para encontrar esta constelación, se la encuentra también en el neurótico en grados diversos, aunque a veces en un grado tal que los límites -al menos descriptivos- con la celotipia paranoica se hacen borrosos. Si seguimos a Freud, en la descripción que hace en "Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad". Basta que el carácter delirante se presente, aún en los casos que Freud describe como normales y paradójicamente al mismo tiempo anormales. Aunque lo característico de estos últimos es que el análisis los resuelve, a diferencia de los celos paranoicos.

verdadero estado de cosas que un deseo genuino de que la escena que se cela desaparezca.

Por supuesto le duele la situación. Sufre intensamente los celos y en caso de que produzca la entrega de la mujer a otro le pasa desapercibido su papel activo en la misma, y experimenta un genuino dolor frente a la pérdida del objeto amado. Este papel de víctima no es una fantochada, hay un sufrimiento real. Más aún, muchas veces aparece fuertemente la angustia, si de un neurótico se trata; especialmente cuando el análisis produce su efecto y tras la fenomenología consciente de sufrimiento, intento de apartar al rival y recuperar la exclusividad en la posesión del objeto, de la mujer en cuestión, se revela su goce y advierte su papel de gestor activo de la escena que padece.

En este punto hay que discutir decididamente cierta concepción analítica clásica a la que hemos hecho mención al comienzo de este trabajo, al deslindar esta modalidad de los celos, de los celos fraternales. Se halla en juego una cuestión de enorme importancia clínica. La concepción clásica pone el acento en la dimensión del amor al objeto perdido, el deseo de exclusividad con respecto a él, el dolor por su pérdida y por la afrenta narcisista sufrida; todo ello acompañado por la hostilidad hacia el rival y por la autocrítica del sujeto, que se responsabiliza por la pérdida del objeto amado.<sup>76</sup>

También se ha puesto hincapié en la identificación a la mujer por parte del hombre en una posición homosexual donde la hostilidad al rival esconde su amor por él. Debemos decir que un análisis que se limite a esos aspectos queda detenido en la fenomenología consciente de lo que se juega en la pasión de los celos, en el costado imaginario de la cuestión, y a lo sumo por el costado de la vertiente homosexual, aborda muy parcialmente la cuestión del goce. Un análisis conducido desde esta perspectiva desvía su camino, y pierde toda eficacia en relación a los celos, pues no se trata de eso.

<sup>76</sup> Se ve con claridad en este costado de la cuestión, la incidencia de los celos fraternales sobre las vicisitudes de los celos en el terreno estrictamente sexual.

Nuestro punto de vista, apoyado en la experiencia clínica a nuestro alcance, es que la cuestión fundamental es el goce como eje real de la pasión de los celos, en eso que Freud describía como “la cima de la pasión” que alcanza el celoso. ¿De qué goza? De la misma escena que cela. Podríamos decir “Dime qué celas y te diré de qué gozas”. Ya sea que despliegue la escena en su imaginación o la construya activamente en la realidad, goza al mismo tiempo que sufre. Más aún, puede sumar al goce en juego el goce masoquista que le aporta el sufrimiento.

Es decir que si se quiere saber cuál es la escena de la que el celoso está gozando basta muchas veces con escuchar el reproche que le hace a su mujer: “Vos estuviste con él haciendo esto o aquello...”. Ahí está su goce. El reproche a su mujer representa el despliegue en palabras de una verdadera escena sexual que ocupa su fantasma, más acá y más allá de que la mujer se transforme en uno de los personajes centrales de la misma.

El sujeto goza desde diferentes posiciones fantasmáticas. Estas coinciden a veces en un mismo personaje del fantasma, a veces se sitúa en uno u otro, o puede ir variando de uno al otro. Las posiciones en el fantasma pueden permanecer más o menos fijas, intercambiarse con el correr del tiempo, o virar de una a otra con cierta rapidez temporal. El sujeto puede gozar identificado al partenaire en posición femenina<sup>77</sup>, puede hacerlo por procuración identificándose al tercero del goce, es decir que se imagina ser ese otro en el momento del goce. También goza desde la posición de la mirada, contemplando la escena erótica entre la mujer y el tercero.

Muchas veces constatamos que el sujeto construye en su imaginación la escena entre la mujer y el otro, como respuesta a la fascinación traumática que el goce femenino le provoca aún cuando

<sup>77</sup> Esta presentación de los celos, como pasión homosexual, al menos en lo que hace a la cuestión del goce, fue sostenido clásicamente por Freud en particular en el texto ya citado: “Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad” y ha sido conservada en la literatura psicoanalítica. El único lugar, hasta donde recordamos, en que plantea la cuestión de los celos desde el ángulo que lo hacemos, es precisamente en este escrito: “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre”.

este goce de su mujer se juegue en una situación erótica con él mismo. Es decir, tiene celos de sí mismo. El sujeto advierte que el goce femenino lo excede y es traumáticamente no abarcable. Ello es totalmente insoportable para el celoso, lo cual lo lleva a situar ese goce en relación a un tercero en tanto encarna el costado viril de las formas de la sexuación, como excepción y como “todo-hombre”, pero en una versión idealizada e imaginaria, que causa ese goce femenino de la partenaire. En un intento de poner un límite a un goce femenino que se presenta como traumáticamente ilimitado, atribuye idealizada e imaginariamente, la condición de un todo-hombre. Degrada así su propia posición de goce a la de víctima de una escena que sufre contra su voluntad, y esquivo la posición del “para-todo-hombre”, en juego en la asunción plena de la virilidad por parte del hombre.<sup>78</sup>

En efecto, un hombre debe estar bien posicionado en relación al falo, debe hacer adecuadamente su función de argumento de la función fálica, tal como lo describen las fórmulas de la sexuación para el costado masculino, y por lo tanto viril, para poder gozar, al tiempo que se halla en presencia de un goce femenino que se juega ostensiblemente más allá de él, y en algunas de sus vertientes más allá del falo. En ello la función del “todo-hombre” es central, aún para inscribirse en relación a la función de la castración constitutiva de la posición viril.<sup>79</sup>

<sup>78</sup> LACAN Jacques. L'Étourdit. Scilicet N° 4. Édition du Seuil.

<sup>79</sup> El para-todo-hombre, aparece escrito, en las fórmulas de la sexuación, en el costado masculino de las fórmulas:

$$\exists x \overline{\Phi x} \quad (a)$$

$$\forall x \Phi x \quad (b)$$

(a): Existe algún x para el cual no se cumple la función fálica, o sea existe algún hombre que no está castrado.

(b): Para todo x se cumple la función fálica, o sea todo hombre está castrado. Será todo hombre, en función de la operación en él de la función fálica.

La conjunción de ambas fórmulas, donde el sujeto es el argumento, o sea está en el lugar de la x, define la posición viril. (ver entre otros muchos lugares de la obra de Lacan: Le Séminaire. Encore. livre XX (1972-3). Chapitre VII (pag. 73). Éditions du Seuil. París. 1975. También en L'Étourdit.

De no producirse estas condiciones de la asunción de la virilidad, se producen situaciones como la de nuestro celoso u otras vicisitudes sintomáticas con los que nos encontramos cotidianamente en la clínica, como por ejemplo ciertos casos de eyaculación precoz, inhibiciones o ataques de angustia frente al peligro de quedar atrapado en el goce del Otro maternal.

No vamos a ocuparnos de los celos femeninos, pero hay una diferencia que aunque no se presenta siempre, en alguna circunstancia y por excepción esta diferencia no es tal. Se trata de que lo esencial a la modalidad de los celos en el hombre y la mujer, tienen una diferencia que queremos destacar. En el hombre, los celos se producen en relación al goce con la escena erótica imaginada o construida. El acento está puesto en el erotismo como tal de la escena y en los atributos fálicos que pone en juego el otro hombre con respecto a la mujer y los atributos de objeto que la mujer le ofrece a ese otro hombre.

En la mujer es diferente, la mujer por lo general no se apasiona con lo erótico de la escena, si bien esta escena puede ocupar algún lugar; lo más probable es que no tienda a imaginarla o construirla en ese plano, o al menos si la construye también en ese terreno, por lo general no es el fundamental. Se escucha frecuentemente a analizantes mujeres decir: “Que se encame con otra mucho no me importa, lo que no quiero es que se enamore”. Mientras que el hombre cela en el plano erótico, la mujer cela en el plano del amor. También lo hace en el plano del deseo de tener hijos: “No quiero que tenga hijos con la otra”, dirá dramáticamente.

Volviendo a los celos en el hombre, señalemos otra característica: esta posición de celos se exagera frente al rival ilegítimo, frente al tercero causa de goce, y se serena frente a un tercero legítimo. Apenas aparece la legitimidad por la vía que sea, dentro de lo que hemos llamado “las relaciones no elementales del parentesco” de nuestra sociedad de hoy: pareja, convivencia, matrimonio, noviazgo, etc., los celos ceden en intensidad o desaparecen, aún cuando el propio amante sea el que se transforma en marido o novio de la mujer en cuestión.

#### **IV Del testimonio**

Otra vía para abordar el tema, es el modo en que esta constelación se nos presenta reiteradamente en las vicisitudes de la vida amorosa de los hombres con la que nos topamos en los análisis que conducimos. Como se sabe, las razones por las cuales se suele consultar a un analista son diversas. Las vicisitudes de la vida amorosa en general ocupan un lugar preponderante entre ellas, como así también la servidumbre amorosa y la pasión de los celos que muchas veces esa servidumbre acompaña. Este es el caso de un análisis que condujimos a lo largo de cinco años hasta su interrupción con motivo de la radicación del paciente en el exterior por razones de trabajo.

El analizante presentaba la constelación celosa típica que estamos describiendo.

Vivía con su esposa, a quien amaba, deseaba y gozaba apasionadamente, y con la cual tenía dos hijos. A pesar de ello, la pasión de los celos lo hacía sufrir intensamente. Vivía pendiente de su mujer, quien por su actividad laboral se ausentaba de su casa varias horas al día y en diversas oportunidades hacía breves viajes.

Esta mujer, descrita por el paciente como bella e inteligente, era atractiva para los hombres a pesar de que guardaba una conducta discretamente seductora con ellos, lo cual sin duda aumentaba la seducción que ejercía, al menos a los ojos del analizante. No había una base sólida para dudar de su fidelidad. Sin embargo, el analizante vivía torturado por sus celos. Su mente se ocupaba de construir e imaginar posibles escenas amorosas y eróticas de su mujer, sólo a veces justificadas de un modo totalmente insuficiente por algún encuentro de su esposa con otro hombre en el contexto de su actividad laboral, alguna conversación en una reunión social o simplemente un blanco en el cronograma mental mediante el cual el analizante vigilaba a su mujer.

Era evidente la activa participación del paciente en la construcción de la escena que celaba, su búsqueda de signos y detalles que poblaban esa escena y el modo en que estas escenas alimentaban el deseo por su mujer y el goce que experimentaba con

ella. Nuestro paciente no ignoraba esta participación en la construcción de la escena de los celos, pero su crítica no lograba desarticular la pasión que sufría. Con el transcurrir del análisis se reveló que estas vicisitudes habían estado presentes en varias relaciones amorosas previas a su matrimonio y se reveló que la pérdida de alguna novia había, en más de una oportunidad, tenido que ver con una entrega de esa mujer a otro hombre, realizada de un modo totalmente inconsciente. Solo después de varios años de análisis estos celos comienzan a ceder, al tiempo que la escena pierde la intensidad de su valor erótico, y también su relevancia sufriente.

Así planteadas las cosas, durante el análisis se había llegado a lo siguiente: la madre de este hombre tenía con su marido, el padre del analizante, una relación bastante bien constituida. Han sido padres de una familia tipo, en buenos términos, sin historias raras, pero hay dos particularidades en esta madre. Una es que siempre apelaba a sus hermanos mayores cuando se trataba de colocar algo del orden de una causa o de una ley en sus posiciones, incluso algo del orden de la falicidad: los hermanos eran quienes ganaban más dinero que su marido, eran los que podían tomar decisiones importantes, y con quienes había que tomar consejo frente a situaciones cruciales. Incluso, tenían repartidos sus papeles. Si bien ambos hermanos detentaban una posición legítima de autoridad en la familia y en el grupo de pertenencia social, uno de ellos era más bien un hombre de ley, estudioso e importante en el círculo social en el que se movían, mientras que el otro también respetable, había sido en su juventud, y aún quedaban huellas presentes de ello, un bon vivant, que había disfrutado de la noche y las mujeres en el tiempo libre que le dejaba su trabajo al que sin embargo se dedicaba seriamente, siendo el principal soporte económico, de toda la familia.

A veces ocurría también que cuando había un conflicto más o menos serio en el matrimonio ella decía al marido: “Voy a hablar con mi hermano Fulano o Mengano y ya vas a ver...” Las historias que relataba el analizante permitían sospechar una fuerte erotización inconciente del vínculo con esos hermanos.

Al mismo tiempo, algunos atisbos de escenas eróticas, o mejor dicho de aparición del erotismo de esta madre, le fue dado a conocer por ella a nuestro sujeto en una etapa relativamente temprana de su vida. Era una mujer que no mostraba mucho su vida sexual aunque era decorosamente evidente que la tenía con su marido. No obstante, en cierto momento de la infancia de su hijo le cuenta -el paciente lo relataba así en una sesión- con particular placer y apenas en secreto, a espaldas del padre, que estaba sin embargo a unos metros, que “cómo puede ser que el maestro de quinto grado” de mi paciente le hubiese dicho a ella tales y cuales cosas que implicaban un intento de acercamiento de otra clase que el que se tiene con la madre de un alumno, un intento de seducción, una aproximación erótica. Eso era contado con un disimulado placer por una mujer que no era precisamente una mujer liviana sino una mujer más bien seria.

Así como en la oportunidad mencionada, hubo varios relatos del analizante donde aparecía el goce de esta madre con alguien que no era el padre en escenas que estaban muy lejos en la consumación del hecho erótico, pero en las cuales el goce de esta mujer, de esta madre, era evidente y en relación a alguien que no era el padre, en una situación de cierta ilegitimidad que entra dentro de lo que Freud describe como correlato femenino de la degradación del objeto del lado masculino, es decir una relación prohibida como condición del goce femenino<sup>80</sup>.

Por su parte, el padre de este analizante, un hombre de trabajo, serio y de principios, era sin embargo bastante distante respecto del hijo, a quien dejaba en manos de la madre en casi todos los aspectos de la vida, aunque supervisaba a distancia, a través de ella su educación, e intervenía directamente casi únicamente en cuestiones que tocaban al cumplimiento de normas morales y de

<sup>80</sup> FREUD Sigmund: “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” (“Contribuciones a la psicología del amor, II”) (1912). Obras Completas. Volumen XI (pag. 180). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

conducta de su hijo. Era un hombre que mantenía su vida sexual en una total reserva, en especial frente a nuestro analizante.

Historias como ésta, surgidas en diversos análisis, nos dieron pie para pensar que tal vez no se trata exactamente de una separación de la figura del padre de la realidad, sino de la intervención de un tercero, de otro que no es el padre efectivo pero que está en relación directa con la función del padre y que tiene que ver con los caminos por los que puede haber transitado el deseo y el goce de la madre -en ese punto dirigido a un tercero diferente del padre- poniendo en juego esa condición de “lo prohibido” para el goce femenino que antes mencionábamos. Más aún, podemos conjeturar que esta constelación incidió en la construcción del fantasma de celos de nuestro paciente aunque tal vez no excluyentemente en relación a otros factores, determinando esta división entre padre de la ley y padre del goce.

Cabe señalar que en el análisis de este paciente se reveló que sus celos y la entrega de sus mujeres, que como hemos relatado reiteró en varias oportunidades de su vida, tenían como función constituir a través del tercero un padre que goza, es decir lo que hemos convenido en llamar padre del goce. En este caso hemos verificado también lo planteado antes respecto al tercero, o padre de la ley, en tanto los celos del analizante tenían vigencia frente a la aparición de un amante clandestino, figura del padre del goce, y cedían y se apaciguaban cuando la relación con ese amante se legitimaba en un noviazgo o matrimonio.

## **V. Conclusión**

A consecuencia de lo expuesto varias conclusiones se nos imponen a partir de nuestras consideraciones que partieron de la lectura del trabajo de Freud sobre “tipo particular de elección de objeto en el hombre”, continuaron con una descripción de un “tipo particular de presentación de los celos en el hombre” para terminar con un breve testimonio de la práctica analítica. Estas conclusiones

parecieran extenderse a partir de la cuestión de los celos, al marco más amplio de la fantasmática sexual masculina.

La primera de ellas, es que el goce sexual del sujeto celoso es un elemento central implicado en la pasión de los celos, íntimamente vinculado al goce que el sujeto advierte que su dama pone en juego en relación al tercero con el cual goza, y el goce del tercero mismo.

En segundo lugar postulamos la escisión de la instancia del padre entre padre de la ley y padre del goce. El concepto del padre del goce se nos presenta como incluido en el de père-versión de los últimos tramos de la enseñanza de Lacan. Esta escisión de ambas instancias, muchas veces llega al extremo de implicar la encarnación de cada una de estas instancias en personas distintas.

La tercera consideración concierne a la dimensión estructuralmente traumática por partida doble del goce femenino-traumática por tratarse de goce, y por tratarse de goce femenino-condición que hace a la singularidad de la posición masculina en la dificultad de la relación al Otro sexo. Trauma que se potencia por la circunstancia paradójal de que el hombre no soporta ser su causa y al mismo tiempo no serlo<sup>81</sup>.

Por otra parte el sujeto se ve convocado al lugar de la causa por la elemental cuestión estructural que el goce femenino le plantea en la escena ¿Qué soy en relación a ese goce que esta mujer tiene conmigo? Estas condiciones traumáticas, lo llevan a buscar una entidad fálica que le permita ubicar una causa exterior y ajena a él mismo, en tanto razón de ese goce y al mismo tiempo límite a él.

<sup>81</sup> Probablemente la diferencia ya expuesta entre ocupar el lugar de la causa, o detentar el objeto fálico que causa el goce femenino, posicionan al sujeto de manera diferente frente a esta problemática. Estar en el lugar de la causa desde ya agrava la cuestión, pero detentar el falo no la resuelve, a menos que se esté bien situado respecto de esta detentación del falo. En este sentido estar bien situado en relación a la posición fálica implica al sujeto atravesado por la castración. Ello quiere decir que la detentación del falo no implica confundir el pene con el falo que metafórizo. Y entender que gozar del falo que se detenta tiene una relativa relación con quien lo detenta. En otras palabras “no hay que creérsela”. De lo contrario se retorna del tener al ser y el investimento narcisista pasa del falo-pene al sujeto, retornando así a una posición de goce narcisista insoportable.

Pero la cuestión no termina allí pues encontramos otra paradoja: estar incluido en la escena celada y al mismo tiempo estar excluido de ella.

Si el ubicar la causa fálica en otro sustrae al sujeto del goce traumático femenino y le pone límite, por otra parte lo coloca en exclusión de la escena. Entonces, si la inclusión en la escena era traumática por las razones antepuestas que se encarnan en diversas posiciones en relación al fantasma de la escena celada: el goce por identificación al tercero, lo que plantea estar en el lugar de la causa, el goce por identificación con la mujer lo cual por un lado es traumático por el goce en sí mismo y al mismo tiempo por la castración como efecto de la feminización que se produce, etc.<sup>82</sup> la exclusión que sobreviene al bascular hacia el otro extremo de la situación paradójal planteada, también es traumática. Por la exclusión misma, por un lado; y por el otro, porque no logra borrar el retorno de lo que evita -estar incluido en la escena- y al mismo tiempo por lo que no evita ni quiere hacerlo: el goce de la mirada fascinada sobre la escena de la que se excluye. Indudablemente esto remite a la escena primaria.

Como consecuencia, y he aquí otra conclusión, las dos instancias del tercero se fundan en la necesidad de dar existencia a ese tercero ubicado en el lugar de la causa, y más allá de él y a través de él, dar existencia a un padre que aparece escindido entre padre de la ley y padre del goce. Padre causa de goce, y padre de la ley que ordena y corta, que sostiene la legitimidad en el lazo sexual, instalando y sosteniendo una ley reguladora, acotadora del goce, haciéndolo entrar por la vía de lo posible, deslindando lo imposible, y permitiendo así la existencia de la sexualidad masculina.

Lo cual nos lleva a lo que parece la conclusión más importante: Los celos bien podrían ser planteados como el resultado de esta necesidad de dar existencia a un padre, en cualquiera de las dos vertientes. La heterosexual, que estamos tratando y que quizá sea la más frecuente y la homosexual tal como Freud la plantea. Si ello es así es porque, debido a los caminos de la estructuración de la

<sup>82</sup> Recordemos nuevamente, que cuando Freud estudió los celos desde el costado del goce lo hizo esencialmente en relación a ésta posición homosexual.

neurosis, se le ha planteado al celoso, la posibilidad de que el padre podría no existir, especialmente en tanto que padre del goce, según nos muestra la experiencia.

Subrayemos nuevamente entonces, que más allá del costado narcisístico y de padecimiento de la cuestión de los celos, se juega la médula de la cuestión, que es la del goce sexual del sujeto en cuestión, como núcleo real y dimensión definatoria de esta pasión, pasión de goce, que es la que lo mantiene pendiente de la escena que sufre y pretende concluir, escena que cuida porque de ella goza, y alimenta su deseo, como Freud mismo lo señalaba en el texto que citamos.

El sufrimiento y el daño a la autoestima, los sentimientos de exclusión, el dolor que provoca la escena, la ofensa narcisística etc., sólo son la cara visible de una cuestión pasional, que sirve de coartada a la conservación de escenas que sostienen el goce y el deseo del sujeto, y hacen al mismo tiempo existir y consistir una de las versiones del padre, que implica uno de los nombres del padre. Sabemos hasta qué punto, los nombres del padre sostienen la existencia, comandando el trazado de las coordenadas que orientan al sujeto en su recorrido por la vida definiendo las dimensiones del lenguaje que habita.

Por lo tanto, si es cierto que el analista debe saber lo que hace, y ello está en juego en el concepto mismo de dirección de la cura, esta cuestión es algo a tener presente en cualquier abordaje que se haga de la cuestión de los celos en el hombre, y no sólo en el hombre. Es una ocasión que nos permite entender el alcance de esa frase de la “Proposición del 9 de octubre...”, en la cual Lacan propone para el analista la reserva del “saber” para ponerlo en juego en el momento oportuno. Oportunidad de poner en juego, ahora sí, lo que hay que saber...

## CAPÍTULO VI

### LA SOLUCIÓN DE LUCY<sup>83</sup>

<sup>83</sup> Capítulo escrito en base a la presentación realizada en agosto de 1995, en el Coloquio “Estudios sobre la histeria. Cien años después” organizado por la Fundación del Campo Lacaniano y publicada en el libro del mismo título, tomo II. Ediciones Kliné. 1996 (pag. 99-111).



A comienzos del año 1893 Freud recibía, según parece por última vez, a Miss Lucy, célebre protagonista de los “Estudios sobre la Histeria”. Freud nos relata en el historial el episodio de esta manera<sup>84</sup>:

“Cuando Miss Lucy volvió a visitarme dos días después de este último análisis, no pude menos que preguntarle qué le había sucedido de grato. Estaba como transformada, sonreía y llevaba la cabeza erguida. Por un instante llegué a pensar que había apreciado erróneamente la situación, y que la gobernanta de las niñas era ahora la novia del director. Pero ella aventó (abwehren) mis conjeturas: 'No ha sucedido absolutamente nada. Es que usted no me conoce, sólo me ha visto enferma y desazonada. De ordinario soy muy alegre. Al despertarme ayer por la mañana, la opresión se me había quitado y desde entonces estoy bien'. – '¿Y qué opinión tiene sobre sus perspectivas en la casa?'. – 'Estoy bien en claro, sé que no tengo ninguna, y ello no me hará desdichada'. – '¿Y se llevará bien ahora con el personal doméstico?'. – 'Creo que mi susceptibilidad tuvo la mayor parte en ello'. – 'Y ama todavía al director?'. – Sí, por cierto, lo amo, pero ya no me importa nada. Una puede pensar y sentir entre sí lo que una quiera'.”<sup>85</sup>

<sup>84</sup> FREUD Sigmund. “Estudios sobre la Histeria. II. Historiales clínicos. 3. Miss Lucy R, {30 año}” [(1893) 1893-95]. Obras Completas. Volumen XI (pág. 124-40). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

<sup>85</sup> FREUD Sigmund. “Estudios sobre la Histeria. II. Historiales clínicos. 3. Miss Lucy R, {30 años}” [(1893) 1893-95]. Obras Completas. Volumen XI (pag. 137). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

Luego de un tratamiento de nueve semanas Lucy había alcanzado su solución, al menos la de sus síntomas. Nótese la resonancia freudiana, en el contexto de esos tiempos fundacionales, de éste término -solución- para caracterizar el desenlace de un síntoma, cuando no de un análisis<sup>86</sup>. Pero... ¿qué había ocurrido para tan feliz desenlace? ¿cuál era la opresión de la que Lucy se había desembarazado? Para abordar la cuestión recordemos los puntos salientes de este historial.<sup>87</sup>

Miss Lucy, joven dama inglesa de 30 años de edad, vivía en los alrededores de Viena desempeñándose como gobernanta en casa de un director de fábrica. Es derivada a Freud hacia fines de 1892 por un médico de su amistad, en razón de que una serie de síntomas de la paciente excedían lo que la rinitis infecciosa crónica de la cual la trataba, podía explicar. El núcleo de estos síntomas, eran frecuentes alucinaciones olfativas penosas, especificadas como “olor de pastelillos quemados” que la perseguían de continuo. Al mismo tiempo un cuadro que podríamos calificar de depresivo acompañaba esta sintomatología. Desazón, fatiga, pesadez de cabeza, falta de apetito y una disminución en su capacidad de rendimiento.<sup>88</sup>

Freud, coherente con su teoría de aquel entonces, considera estas alucinaciones olfativas como símbolos mnémicos de una vivencia traumática en la cual el olor alucinado debía haber sido una percepción olfativa objetiva, acompañada por la desazón depresiva que era el afecto correspondiente a la situación traumática. Por lo tanto comienza el análisis a partir de la alucinación del “olor a pastelillos quemados”<sup>89</sup>, prescindiendo de la hipnosis por no ser Lucy hipnotizable. Freud renuncia a este recurso no sin entusiasmo,

<sup>86</sup> Recuérdese el Sueño de la Inyección de Irma (Der traum von Irmas Injektion). FREUD Sigmund. “La interpretación de los sueños” [(1899-1900). “Obras Completas” Capítulo II. “El método de la interpretación onírica. Análisis de un sueño paradigmático”. Volumen IV (pag.127-41). Traducción José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1976.

<sup>87</sup> FREUD Sigmund. “Estudios sobre la Histeria. II. Historiales clínicos. 3. Miss Lucy R, {30 años}” [(1893) 1893-95].”Obras Completas”. Volumen XI (pág. 124-40). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

<sup>88</sup> *Ibidem* (pág. 124-5).

<sup>89</sup> *Ibidem* (pág. 125).

según se puede advertir fácilmente a partir de la lectura de sus comentarios.<sup>90</sup>

Tres escenas traumáticas se suceden en el texto del historial, relatadas por la analizante en un orden inverso al ocurrido en la realidad de los hechos. La primera de estas escenas surge, sin resistencia frente a la pregunta de Freud acerca de si recordaba la ocasión en que se había generado “la sensación olfatoria de los pastelillos quemados.”<sup>91</sup> Lucy le contesta sin vacilar, que había resultado del intenso olor a quemado de unos pastelillos que habían dejado olvidados en el fuego, mientras jugaban a cocinar con las dos niñas de la casa, a raíz de la distracción que produjo la llegada de una carta de su madre, residente en Glasgow. Las niñas le arrebatan la carta antes de que ella pueda leerla, reteniéndola en un jugueteo que hace descuidar los pastelillos que estaban cocinando. Desde entonces ese olor la persigue de continuo, especialmente cuando está emocionada.<sup>92</sup>

Frente a las preguntas de Freud, que no permiten que esta escena quede clausurada en la trampa de una tierna novela cuya protagonista es el alma bella, surge que esta inocente escena transcurría en el contexto del propósito de Lucy de abandonar esa casa, ofendida por una intriga de las otras mujeres que allí vivían: el ama de llaves, la cocinera y la institutriz, que incluso habían llegado al punto de ir con toda clase de murmuraciones al abuelo de las niñas. A ello le acompañaba la decepción de Lucy, por no haber encontrado receptividad en los dos señores de la casa -el padre y el abuelo-, cuando llevó su queja por esta situación ante ellos. Entonces presenta su renuncia ante el director -Freud aclara en este punto: “el padre de las niñas” subrayamos esto- con el propósito de volver a Glasgow junto a su madre. El director la invita “muy amistosamente”, a reconsiderar su decisión. Finalmente Lucy decide permanecer en la casa.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Ibidem (pág. 125-31).

<sup>91</sup> Ibidem (pág. 131).

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> Ibidem (pág. 132).

Según los dichos de Lucy, se contradecían en ella su propósito de irse de la casa y volver junto a su madre dadas estas circunstancias, con la ternura por las niñas fuertemente acentuada por la promesa que Lucy había hecho a la madre de las niñas -pariente lejana de su propia madre- en su lecho de muerte, de ocuparse de ellas con todas sus fuerzas, no abandonarlas y sustituirles a la madre. Su partida rompería esta promesa.<sup>94</sup>

Freud, no se conforma con estas consideraciones, pues no explicaban porqué estos sucesos no habían permanecido en el terreno de la vida psíquica normal, y provocaron la conversión. Guiándose por su teoría de que la condición para la conversión, es que una idea inconciliable con las otras ideas del yo, sea reprimida es decir -según el concepto de represión que sostenía por aquel entonces- desalojada deliberadamente de la conciencia, convirtiéndose así en patógena y quedando excluida del proceso asociativo. Frente a lo relatado y buscando esta idea Freud interpreta:

Le dice a Lucy que conjetura que está enamorada de su patrón, el director, quizás sin saberlo, y que tiene la esperanza de ocupar efectivamente el lugar de la madre de las niñas. A ello se debe la suspicacia que tenía hacia el personal de servicio, dado su temor de que adviertan su esperanza y se burlen de ella.<sup>95</sup>

Lacónicamente Lucy le dice “Sí, creo que es así”. Y frente a la pregunta de Freud acerca de porqué no se lo había dicho contesta: “Es que yo no lo sabía o mejor, no quería saberlo...”, frase ejemplar, según nos lo ha enseñado el propio Freud, de aquellas que señalan la emergencia de una verdad inconciente

Otra respuesta le ofrece Lucy a Freud, cuando éste insiste: “¿Por qué no quería confesarse usted esa inclinación? ¿Le daba vergüenza amar a un hombre?”. Respuesta ejemplar esta vez de lo que puede ser la reivindicación histórica, tan frecuente en las múltiples y plásticas versiones actuales del semblante de la histeria. Una reivindicación fálica en regla, es decir en regla fálica:

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem* (pág. 133-4).

“¡Oh, no! -contesta Lucy- No soy una irracional mojígata, una no es responsable de sus sentimientos. Pero ello me resultaba penoso sólo porque él es el patrón a cuyo servicio estoy, en cuya casa vivo, y respecto de quien yo no siento en mi interior, como hacia otro cualquiera, una independencia total. Y porque yo soy una muchacha pobre y él es un hombre rico de buena familia se me reirían si vislumbraran algo de esto”.<sup>96</sup>

Lucy sitúa el origen de su amor hacia el señor director, en una conversación durante la cual, él -hombre habitualmente reservado- cambia su actitud y le habla acerca de cuanto esperaba de ella respecto de la educación de sus hijas, haciéndolo de un modo más suave y simpático que lo habitual “y -subrayamos este párrafo- en eso la miraba de una manera particular (...)”. Al no repetirse una situación similar que confirmara sus esperanzas, Lucy decide sacarse la cuestión de la cabeza.

Podemos situar aquí algunos elementos que hacen a la fenomenología y a la estructura de la histeria como neurosis, de aquellos que permiten reconocerla con cierta precisión, especialmente hoy en día donde suele faltar la forma asténica, enfermiza y conversiva que la caracterizaba en los tiempos de Freud.

Uno de esos elementos es la intriga histérica, esa trama que despliega por procuración a través de escenas y personajes, el fantasma portador de los rasgos definitorios de la histeria: el deseo insatisfecho y sus vicisitudes, la cuestión del amor al padre en el que se juegan las complicidades del amor al amo idealizado y las denuncias de su falta, la relación a la Otra mujer, etc. En la versión de Lucy, nada infrecuente por cierto, la intriga era de esas otras mujeres de la casa, desde las cuales su mensaje le retornaba invertido desde el lugar del Otro. Ello producía una versión especial de la intriga histérica, donde el sujeto sustrae su condición de agente de la intriga situándolo en el Otro, al mismo tiempo que el alma bella se apodera de su conciencia, lo cual le da el particular matiz paranoide, típico en estos casos.

<sup>96</sup> Ibidem.

Detengámonos en uno de esos rasgos, esencial al concepto mismo de la histeria: la cuestión del amor al padre. Obviamente el padre del que se trata a través del padre de las niñas es del propio padre de Lucy. Encontramos aquí la versión más clásica del amor al padre, núcleo de la *Vateretiologie*<sup>97</sup>, etiología del padre. Amor al padre, que es al mismo tiempo amor al Amo. Subrayemos el texto de Lucy: “el patrón a cuyo servicio estoy”...”yo soy una muchacha pobre y él un hombre rico de buena familia...”<sup>98</sup>. Amor al padre con las paradojas que este amor presenta en la histeria. Amor a un padre ideal, no por ello menos erotizado y seductor al extremo<sup>99</sup>, cuya falta será al mismo tiempo denunciada por la histérica allí donde la encuentra bajo la forma de la impotencia. Lucy se encarga ya a esta altura del historial de manifestar esta impotencia a través de su decepción en relación al padre y al abuelo<sup>100</sup>.

Volviendo al historial, señalemos que a pesar de la expectativa de Freud de que los esclarecimientos a los que había arribado hasta aquí, produjeran un cambio radical de su estado, ello no se produjo. Siguió oprimida y desazonada, el olor a harina quemada no había desaparecido del todo aunque se había vuelto más raro y débil.

Al reaparecer en la consulta de Freud luego de una interrupción del tratamiento debido a una nueva afección nasal, le informa que el olor a pastelillos quemados había desaparecido y había sido reemplazado por otra alucinación similar que era “como de humo de cigarro”. Pensaba que este olor estaba en la alucinación del olor a harina quemada pero recubierto por éste. Ahora surgía en estado puro<sup>101</sup>.

<sup>97</sup> MILLOT Catherine: “NOBODADDY. La histeria en el siglo”. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires (1994).

<sup>98</sup> FREUD Sigmund. *Ibidem*.

<sup>99</sup> Aunque la seducción y erotización no son explícitos en el texto sexualmente aséptico del historial.

<sup>100</sup> FREUD Sigmund. “Estudios sobre la Histeria. II. Historiales clínicos. 3. Miss Lucy R, {30 años}” [(1893) 1893-95]. *Obras Completas. Volumen XI* (pág. 132). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

<sup>101</sup> *Ibidem* (pág. 135).

Freud, a esa altura, no estaba muy conforme, con lo que consideraba una mera sustitución de un síntoma por otro. Sin embargo, pensamos que no sólo no se trataba de una mera terapia sintomática, de lo que se queja explícitamente Freud, sino que leemos en esta sustitución un claro indicio de la verdad de la interpretación y al mismo tiempo de su insuficiencia. Se trataba -aunque Freud no lo advierte en lo más mínimo- del amor de Lucy por ese padre, no en tanto padre de las niñas y patrón, sino, como lo señalamos antes, en tanto a través de estas condiciones, allí estaba encarnado el amor a su propio padre. Ello está en la letra del historial, y en especial, en lo que se sustrae a ella<sup>102</sup>. Sin embargo las diversas y contradictorias cuestiones que ese amor al padre le planteaba y que relatamos hasta aquí no estaban a esa altura del análisis suficientemente despejadas.

Retomando el historial en el punto al que habíamos llegado, recordemos que Freud se propone abordar el análisis de este nuevo síntoma, pero esta vez Lucy no sabía de dónde provenía la alucinación ya que en la casa se fumaba todos los días y ella no podía situar en que oportunidad importante el olor concomitante se había constituido en la fuente de la alucinación. Freud apela entonces a la maniobra ya ensayada antes, de poner las manos sobre la frente de Lucy, modo de escansión que Freud usaba en esa época, y que provocaba en Lucy el recuerdo bajo la forma de una escena visual, que iba detallándose y especificándose en imágenes personajes y situaciones, lo cual permitía el vencimiento de la resistencia y el avance de la cura.

Haremos una disgresión en este punto. Podemos advertir la insistencia de Freud con esa modalidad de escansión, que no por sugestiva, y no usual en nuestros tiempos, deja de tener que ver con una precisa intervención psicoanalítica. En ella el deseo del analista se pone en juego, frente al indicio de la presencia de la verdad

<sup>102</sup> Hasta donde hemos podido constatar, se trata del único historial de Freud en el cual no hay ninguna mención del padre de la analizante. Omisión sumamente singular y significativa en Freud, que tanta importancia le adjudica a la cuestión del padre, que aparece de un modo tan evidente en este historial en la figura del padre de las niñas.

produciendo su puntuación y abordaje decidido con la fuerza inherente al acto del analista. Escansión que tiende a obligar al sujeto a confrontarse con aquello que le concierne, ya sea en el plano del saber inconciente o de lo real del goce y respecto de los cuales pretende no saber, “siguiendo de largo”.

Subrayemos al respecto la eficacia revelada a través del efecto de esta maniobra de la presión con las manos sobre la frente de Lucy. Las escenas visuales que se le presentaban como vía para el recuerdo implicaban el recurso a la pulsión escópica, cuya importancia parece relevarse en diversos puntos del historial. Recordemos a título de ejemplo no excluyente de otros que ella se enamora en esa conversación en la que él “la miraba de una manera particular”<sup>103</sup>.

Freud pone de relieve esto al comentar que ella era una “visual”<sup>104</sup>, es decir sus recuerdos aparecían -como lo hemos mencionado antes- bajo el modo de una escena visual sobre la que dirigía su mirada e iba recordando imágenes y personajes. Poner así una pulsión al servicio de la dirección de la cura, no deja de ser una preciosa indicación acerca de uno de los recursos a lo real en la dirección de la cura.

Volviendo nuevamente a nuestro historial, vemos que Lucy logra especificar algo en relación a las escenas en las que se fuma en la casa. Logra situar un almuerzo, se hallan presentes los personajes habituales: los señores, la institutriz francesa, el ama de llaves las niñas y ella, pero además como huésped -como muy a menudo sucedía- el jefe de contaduría de la fábrica, “un señor mayor que ama a las niñas como si fueran sus nietecitas”. Al levantarse todos de la mesa y despedirse las niñas, el jefe de contaduría quiere besarlas. El padre se irrita -*auffahren*-<sup>105</sup> y le espeta directamente: “¡No se besa a las niñas!”. “Eso me clava una espina en el corazón,

<sup>103</sup> FREUD Sigmund. “Estudios sobre la Histeria. II. Historiales clínicos. 3. Miss Lucy R, {30 años}” [(1893) 1893-95]. “Obras Completas”. Volumen XI (pág. 134). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

<sup>104</sup> Ibidem (pág. 135).

<sup>105</sup> Ibidem (pág. 136). *Auffahren*: levantarse de pronto, sobresaltarse.

-dice Lucy textualmente- y como los señores ya estaban fumando, permanece en mi memoria el olor a cigarro”<sup>106</sup>.

Freud se pregunta acerca del porqué de la eficacia de la escena, e interroga al respecto a Lucy. Entre otras cosas le dice” ¿Y por qué ésta defensa del padre le clavó a usted una espina? La reprimenda no se dirigía contra usted”. Lucy: “Pero no era justo atropellar (anfahren) así a un señor mayor, que es un amigo querido y por añadidura un huésped”. Luego de varias explicaciones que se intentan y a las que Lucy responde que no es eso Freud le sugiere “¿Entonces fue por la violencia?” Lucy contesta textualmente: “Sí, por el besar a las niñas, nunca le gustó”<sup>107</sup>.

Subrayemos que Lucy, a pesar de decir que sí a la explicación de Freud, no retoma en su dicho la cuestión de la violencia propuesta por Freud, sino la frase: “por el besar a las niñas” lo cual sugiere la frase de un fantasma: “besar a las niñas”, fantasma al menos de ella, aunque no podemos dejar de pensar en la particular intertextualidad donde el fantasma de alguien puede prestar su letra al fantasma del Otro, en este caso, el fantasma de Lucy, sosteniendo el texto del fantasma del padre. Proponemos nuestra conjetura bajo el modo de la pregunta. ¿Podrá ser esta intertextualidad del fantasma, una de las formas bajo las cuales la histérica porta la verdad del amo? ¿Será esta una de las caras del amor al padre ideal?

Y es en este momento que Freud, no dándose por conforme nuevamente insiste, y bajo la presión de su mano, aparece el recuerdo de una escena todavía más antigua, y que según Freud había sido “el trauma genuinamente eficaz y había prestado eficacia traumática también a la escena con el jefe de contaduría”.

Hacía algunos meses había ocurrido lo mismo. Una dama amiga de la familia que había ido a visitarlos, al despedirse había besado a las dos niñas en la boca. El padre que estaba presente, se dominó para no decir nada a la dama. Diríamos nosotros: el padre se queda mirando, luego el también sería “visual”, al menos en esta oportunidad, por demás significativa. Pero una vez que la dama se

<sup>106</sup> Ibidem (pág. 135-6).

<sup>107</sup> Ibidem (pág. 136).

fue, descargó su ira sobre Lucy. “Le declaró que la hacía responsable si alguien llegaba a besar a las niñas en la boca; era su deber no tolerarlo, y faltaba a sus obligaciones si lo consentía. Si volvía a ocurrir, confiaría a otras manos la educación de las niñas”.<sup>108</sup>

Fue precisamente esta escena la que concluyó con su esperanza -conservada hasta entonces- de que el prometedor diálogo que habían tenido se repitiera. Lucy se dijo en aquella oportunidad “Si por una cuestión tan pequeña, y en la que además yo soy por entero inocente, puede desatarse -losfahren<sup>109</sup>- contra mí de ese modo, puede decirme tales amenazas, yo me he equivocado, nunca ha tenido un sentimiento más cálido hacia mí. Este le habría impuesto miramientos”. Agrega Freud: “Evidentemente, fue el recuerdo de esa penosa escena el que le acudió cuando el jefe de contaduría quiso besar a las niñas y el padre lo reprendió por ello”<sup>110</sup>.

De este modo Freud concluye el relato de la sesión que antecede al relato de aquella última de ese análisis con la que hemos introducido este comentario. Retomemos nuestra cuestión: ¿Cuál fue y en qué consistió lo que hemos llamado freudianamente la solución de Lucy? ¿Cuál era la opresión que causaba su enfermedad? ¿Cuál fue la razón de la eficacia de la cura y donde situarla?

Ahora bien, subrayemos que la lectura que hacemos del caso, se basa en su texto, relativamente breve por cierto, y que no presenta en su faz testimonial las habituales instancias repetitivas y congruentes que permiten dar un sólido fundamento probatorio y argumental a las hipótesis que sobre él puede hacerse. No obstante tampoco podemos decir que no pueda hacerse ninguna. Además de nuestra propia apreciación favorable a considerar que encontramos una fundamentación al menos mínima para nuestra lectura, está el hecho de que Freud considera suficiente este mismo testimonio que nos presenta para sostener la suya.

<sup>108</sup> *Ibidem* (pág. 136-7).

<sup>109</sup> *Ibidem* (pág. 137). Losfahren: estallar.

<sup>110</sup> *Ibidem* (pág. 136-7).

Neutralizada así la objeción más fuerte que nos hacemos prosigamos nuestro comentario. A pesar del curioso hecho que destacamos anteriormente en una nota al pie, de que en todo el historial no haya ni una sola mención al padre de Lucy, se trata de un caso en que la cuestión del padre se presenta con bastante nitidez. Consideramos que precisamente la ausencia de cualquier mención acerca del padre subraya la consideración del hecho -planteado anteriormente- de que el padre se encuentra en el eje del historial, a través de otro padre, el padre de las niñas.

La *Vateretiologie* término que destaca Catherine Millot<sup>111</sup> en el título mismo del libro en el que trata la cuestión del padre en la historia, dice acerca de eso, de la etiología del padre como etiología de la historia. A ello no es ajena Lucy y la suya. La cuestión del amor al padre está en el eje del síntoma y de su resolución. Sólo que Lucy encuentra en el escenario que le ofrece esa familia, la oportunidad de desplegar su cuestión en relación al padre a través de su amor por el padre de las niñas y quizás, a través de esa neurosis benigna, tomar un contacto posible aunque no demasiado advertido con algunas claves acerca de su posición en la vida.

Este contacto posible, finalmente toda neurosis lo es, no va más lejos que plantear la pregunta que el goce del síntoma no alcanza a impedir. Todo lo contrario, el sufrimiento del síntoma constituye el registro imaginario de lo real que sirve de soporte a la enunciación que sostiene la pregunta que el síntoma porta. La trama escenificada en la que surge y se destaca el síntoma principal -la alucinación del olor a pastelillos quemados- contiene la clave de la opresión que desazona a Lucy. Sólo al final de ese análisis, Lucy podrá liberarse de esa opresión<sup>112</sup>. Podemos considerar que ello ocurre por poder decir algo de la verdad que porta su síntoma, y dejar por esa vía de estar oprimida por ella. Lucy alcanza ahora el coraje moral, que le había faltado -según Freud- en el punto de la

<sup>111</sup> El término es usado en el libro que sobre el tema de la historia ha escrito Catherine Millot (Ver referencia en la nota n° 97).

<sup>112</sup> FREUD Sigmund. "Estudios sobre la Historia. II. Historiales clínicos. 3. Miss Lucy R, {30 años}" [(1893) 1893-95]. "Obras Completas". Volumen XI (pág. 124-5). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

génesis del síntoma. Falta de coraje deprimente sin duda, que no sólo condujo a la conversión en el plano de la representación, sino a la desazón y depresión, que según Freud era el afecto correspondiente.<sup>113</sup> Sin embargo, aún allí el saber que la libera, que podemos considerar que se coloca en el lugar de la verdad, no es un saber advertido, o mejor aún lo es sólo parcialmente<sup>114</sup>, lo cual nos invita a ser cautos en esta consideración, aún sin renunciar a ella. Lucy dice en el texto que la libera más de lo que ella sabe que dice. Al igual que Freud.

Otra consideración que deseamos hacer, es acerca de la verdad portada por el síntoma de Lucy. El olor a pastelillos quemados que alucina se transforma en el significante de una escena que encierra la clave de su padecimiento. La facilitación somática -podemos leerla como el circuito fantasmático predominante alrededor de una parte del cuerpo-. Brinda un contexto en la imagen del cuerpo que permite encontrar una localización al goce y al mismo tiempo al significante que el discurso de la histeria produce como saber (S<sub>2</sub>), lectura que hacemos para la ocasión de la clásica formulación freudiana de la formación de compromiso. Freud describe puntualmente los síntomas corporales que acompañaban la alucinación.<sup>115</sup> La conversión como síntoma principal de la histeria en esa época es facilitada por el lugar que el discurso del Otro ofrecía entonces al cuerpo como lugar privilegiado para decir del malestar, efecto de la opresión de una verdad no dicha, y de un goce que sólo podía cernirse como malestar corporal y enfermedad.

Hoy en día, seguramente gracias a las modificaciones que el discurso médico y quizá la difusión del psicoanálisis han introducido en el saber de la *lalangue*, ello ha quedado circunscripta a aquellos

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> Sabe que se trata del amor a un padre pero no sabe que se trata del suyo, y tampoco advierte la impotencia que implican la violencia e inadecuación de la conducta del padre en las escenas traumáticas.

<sup>115</sup> FREUD Sigmund. Estudios sobre la Histeria. II. Historiales clínicos. 3. Miss Lucy R, {30 años}” [(1893) 1893-95]. “Obras Completas”. Volumen XI (pág. 124-5 y 137). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

sujetos en cuyo habitat discursivo el cuerpo sigue ocupando ese lugar. El trabajo de Patricia Gherovici<sup>116</sup> es sumamente ilustrativo al respecto.

Nos hallamos frente a un curioso caso de histeria victoriana. El historial presenta a una Lucy casi aséptica coherente con lo que uno puede imaginarse de una institutriz de esa época, todo lo contrario de la seducción y el erotismo que la histeria suele mostrar. Lucy era una muchacha de 30 años cuando concurre a la consulta de Freud. No hay ninguna referencia en el historial a algún atisbo de vida amorosa y sexual, salvo la referida al padre de las niñas. Cabe preguntarse si ello era sólo el resultado del carácter restringido del tratamiento que Freud realizara, del recorte de su testimonio, en función de la resolución del síntoma, o si efectivamente, el historial transmite una fuerte represión de cualquier atisbo de sexualidad en esta mujer.

En rigor de verdad es posible que se trate de las tres opciones. Sin embargo también podemos conjeturar -y nos inclinamos a ello- que a esa altura de la vida, la muchacha no tenía otros horizontes respecto de su vida sexual, que los que el historial refleja. Va en la dirección de esta hipótesis, que en esa época, a esa edad cualquier mujer que tuviera una aspiración decidida a llevar al terreno de los hechos sus deseos amorosos y sexuales, habría encontrado un camino hacia ello o habría fracasado en el intento, lo cual habría dejado huellas que no podrían no aparecer en el texto de un análisis, aún uno tan breve como el de Lucy.

Pensamos que, o bien se trataba de una represión muy intensa, o bien simplemente Lucy habría mantenido estos deseos en suspenso, o ya se había resignado a no darles curso hasta el encuentro con ese diálogo y esa mirada del padre de las niñas en esa conversación calificada como familiar, y contextualizada por el lugar que ella había prometido -¿según su deseo?- a la madre moribunda, de sustituirla en el cuidado de las niñas. Es decir acceder a un hombre vía maternidad por identificación y sustitución de una

<sup>116</sup> GHEROVICI Patricia: “Recuerdos del futuro, histeria, raza y el ghetto hispano”. En “Estudios sobre la histeria. Cien años después”. Tomo I (pag.33-42). Ediciones Kliné. 1996.

madre que muere, ocupando su lugar junto a un padre que ya lo es, antes que sea un hombre para ella. Un Edipo felizmente realizado.

¿Pero es la decepción de este proyecto fantasmático el que enferma a Lucy? ¿Es el recuerdo de la decepción que sobreviene al darse cuenta de que se había equivocado respecto del significado amoroso del diálogo con el padre y de la mirada tan particular que él le dirigiera, lo que le confiere valor traumático a la escena en la que el padre se encoleriza con el jefe de contabilidad diciéndole “No se besa a las niñas!”?<sup>117</sup>

Freud lo plantea pero no lo explica así. Freud explica la enfermedad de Lucy por el efecto traumático de la escena violenta del padre para con ella frente al beso de las niñas por parte de la dama. Destaca -como lo hicimos notar antes- la falta de coraje moral para enfrentar la escena. Lo que obliga a Lucy a tramitar la inconciliabilidad de esa escena con su yo por vía de la represión del afecto provocado y de la representación de la escena llevando a la conversión. En un primer momento, desazón y animosidad. En el segundo momento, eficacia de la conversión. La cura según Freud consistió en la compulsión que obligó a reunir los grupos psíquicos escindidos de la conciencia yoica. Nosotros hacemos una lectura del texto de Freud, pero no a través de esta explicación que propone explícitamente.

Efectivamente, siguiendo el texto de Freud arribamos a la conjetura que propusimos antes: se trata del amor al padre y de una decepción en relación a este amor. Un clásico de la histeria. Podemos ir más lejos con Lacan. En el seminario *L'insu* sostiene que “la histérica está sostenida en su forma de trique (garrote) por una armadura, distinta de su consciente, y que es su amor por su padre”<sup>118</sup>. Pero la decepción no es la que el sentido que Freud le da

<sup>117</sup> FREUD, Sigmund. “Estudios sobre la Histeria. II. Historiales clínicos. 3. Miss Lucy R, {30 años}” [(1893) 1893-95]. “Obras Completas”. Volumen XI (pág. 124-5). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

<sup>118</sup> LACAN Jacques. Seminario XXIV. « *L'insu* que sait de l'une-bévue s'aile à mourre ». Clase del 14 de diciembre de 1976. Inédito.

a la escena, sino la decepción constitutiva de la relación de la histeria al padre<sup>119</sup>.

Pero no es sólo la decepción lo que oprime a Lucy, sino el complejo del que forma parte. Por un lado Lucy ama al Padre, padre de las niñas. Lo hace desde el lugar de niña-madre, que la oportuna escena de esa familia le brinda para desplegar su fantasma. Cuando le promete a la madre de las niñas cuidarlas con todas sus fuerzas y sustituirles la madre,<sup>120</sup> ya allí se abre la posibilidad de que deseara sin saberlo desempeñar en un todo ese papel es decir, convertirse en la mujer del padre (La condición edípica de esta escena se ve reforzada por el vínculo de parentesco entre esta madre moribunda y la otra madre, la verdadera). Podemos conjeturar que ya allí comienza a transferir a esa escena el amor al padre. Amor que, ignorante de su verdadero destinatario, se ve reafirmado y definitivamente sancionado por su saber consciente, en la escena de la conversación y la mirada con el padre de las niñas.

Los atributos de ese padre permiten conjeturar su aptitud de portar la figura del padre ideal según los dichos de la propia Lucy: “Señor director (el padre de las niñas)”, agregamos: jefe de esa familia. “Señor serio, recargado de ocupaciones... reservado hacia ella”. “...yo soy una muchacha pobre y él es un hombre rico de buena familia” etc.

Hasta aquí Lucy no tendría por qué enfermarse. No hay decepción, sino esperanza. La decepción, condición necesaria de la histeria, sobreviene no tanto porque su amor no es correspondido,

<sup>119</sup> FREUD Sigmund. “Estudios sobre la Histeria. II. Historiales clínicos. 3. Miss Lucy R, {30 años}” [(1893) 1893-95]. “Obras Completas”. Volumen XI (pág. 136-7). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979. Esta decepción es la que tiene mayor importancia para la etiología de esa neurosis y sus síntomas. Todo lo que sigue en nuestro texto, acerca de esta decepción, parte de estos párrafos. La anterior, de importancia, aunque menor comparada con ésta, está en la trama de la intriga –histórica- que supone, cuando ni el abuelo ni el padre, le dan crédito a su queja por la situación con el personal de la casa. (ver *Ibidem* pag 144-5). En todo caso en relación a esta última, podríamos leer una alusión representativa de la decepción fundamental, para el desarrollo de la neurosis.

<sup>120</sup> FREUD Sigmund. “Estudios sobre la Histeria. II. Historiales clínicos. 3. Miss Lucy R, {30 años}” [(1893) 1893-95]. “Obras Completas”. Volumen XI (pág. 132). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

sino cuando encuentra en la realidad del director la contrapartida complementaria de la figura del padre ideal de la histeria, que no es sino el padre impotente. Ese padre que dimite de su función dejando al descubierto lo que su condición ideal oculta, al poner en juego su falta bajo esa modalidad poco feliz que es la de la impotencia, es decir por un camino que no es precisamente el de un padre que hace honor a su función al portar sus emblemas fálicos como corresponde, no por ser el padre ideal sino al contrario por sostener simbólicamente el lugar de la castración, función del Nombre del Padre.

Lucy advierte esta versión impotente de la falta del padre, sobre la figura del padre ideal, en los rostros de la père-version: goces que el padre se permite allí donde no debería dejarlos pasar. Goce presente en la violencia de su descarga frente a Lucy y frente al jefe de contabilidad. El goce portado en el fantasma que Lucy subraya con ese matiz de ingenuidad con que se dice un saber no sabido sobre la verdad del padre. La histérica porta la verdad del amo. Verdad que aparece reiteradamente en el historial en la frase textual del fantasma: “besar a las niñas”. Y si dice el fantasma del padre dice también de su castración, aunque en este caso, se trata del costado imaginario de la castración, bajo la figura de la impotencia que se delata en la desubicación del reproche, en la violenta exageración respecto del jefe de contabilidad, y en la tramitación inadecuada del deseo que porta el fantasma de besar a las niñas, no adecuada para un padre que puede dar el lugar que corresponde a su deseo.

Se trata de lo que Lucy sabe sin saberlo sobre ese padre, precisamente aquello que la histérica sabe sobre la verdad del amo. Impotencia que se redobra, pues en el mismo acto, el padre dimite de su función: En efecto, en la escena en la que reprende a Lucy por permitir que la dama bese a las niñas en la boca él “confiaría a otras manos la educación de las niñas” Y eso era precisamente lo que estaba haciendo en el punto en que reprochaba a Lucy por no producir el corte en relación al goce de esa Dama, posible figura del

Otro primordial<sup>121</sup> y quizás de él mismo en su goce. Corte que él mismo debía realizar, y que delegaba en el mismo acto del reproche, constituido en texto de esa delegación, junto a la amenaza que le espeta a Lucy para el futuro en caso de incumplimiento... que él ya había ejecutado. Es decir, dimitía de su función de Padre Real agente de la castración, delegando la función en Lucy, y al reprocharle no cumplir esa función, que era en realidad la suya propia, violaba la ley que debía portar por la función Nombre del Padre, en virtud de la injusticia del reproche.

Cabe agregar que es esta impotencia del padre, la que deja a la histérica a merced del goce del Otro primordial. Finalmente la Dama besa a las niñas, porque el padre no emite su “no”. Lucy hace una mostración de esta verdad, por supuesto, sin saberlo, en el anuncio que le hace al señor director de que va a abandonar su casa. Anuncio que podría tener el valor de apelación del acting out, La falla de la función del padre, a cuyo ejercicio apela por su deseo, la devolvería a su madre volviendo junto a ella. Retorno al espacio incestuoso del Otro primordial<sup>122</sup>.

La eficacia del análisis se produce por un decir a medias de la verdad en juego y allí cumple esa función tanto las palabras de Freud como la de Lucy. Ejemplifiquemos:

La primera interpretación que rompe la intriga imaginaria y delata el amor de Lucy por “Su patrón, el director, el padre de las niñas”. No sólo delata el amor sino también la condición de amo y de padre ideal hacia quien va dirigido. La insistencia de Freud causa el decir de Lucy de una segunda frase que podemos colegir eficaz que corresponde al fantasma del padre que es la que le espeta al pobre jefe de contabilidad “No se besa a las niñas!”.

También es eficaz la declaración de responsabilidades y amenazas, que hace el padre y que provocan la caída de su idealización por parte de Lucy, al tiempo que muestra las modalidades de su falta que allí se revelan.

Lucy tiene sus motivos, para estar alegre. Los suyos, no los que Freud supone. Ha recuperado, según se deduce de sus palabras

<sup>121</sup> El Otro primordial en la conceptualización lacaniana, es el Otro materno.

<sup>122</sup> Ver pág. 132 y 136-7 del historial.

aquella alegría que acompañaba el equilibrio que había en su vida hasta que se instaló su neurosis. En la última sesión con Freud, coloca las cosas y en especial a las personas en su lugar: Por un lado a Freud le dice “Es que usted no me conoce, sólo me ha visto enferma y desazonada. De ordinario soy muy alegre.”. Dice una gran verdad respecto al sujeto supuesto saber. Sólo sabe en virtud de una suposición debida a la transferencia, función del síntoma. Desaparecido el síntoma, y -pareciera ser- la suposición<sup>123</sup>, desaparece el saber. “Al despertarme ayer por la mañana, la opresión se me había quitado y desde entonces estoy bien”. Efectivamente estaba oprimida en sus síntomas por la verdad silenciada que portaba, de la cual sus síntomas eran la cifra. Un amor por un padre ideal, al precio de ignorar la verdad de su falta, de la que ella sabía bajo su peor rostro, como lo señalamos antes, el de la impotencia. Y de la que se había hecho cargo a causa de una conjunción entre una promesa de amor, la que le hiciera a la madre moribunda, el amor al padre ideal, y la carga de la verdad de la falta de ese padre, bajo esa figura imaginaria de la impotencia.

Despejadas estas cuestiones, desaparece el síntoma. También desaparece la intriga, reconociendo ella su papel. Dirá: “¿Y se llevará bien ahora con el personal de la casa?” – “Creo que mi susceptibilidad tuvo la mayor parte en ello”. Y lo que es más gráfico aún, recupera quizás la razón fundamental de su alegría. Finalmente ella seguirá amando al director, aceptando sin perder esa alegría la no realización de este amor, ya que es libre al respecto “¿Y ama todavía al director?” – “Sí, por cierto, lo amo, pero ya no me importa nada. Una puede pensar y sentir entre sí lo que una quiera”.

Pero eso sí, queda garantizado para Lucy aquello a lo que cualquier histérica hombre o mujer se consagra: sostener el goce de un deseo insatisfecho bajo la curiosa forma de la institutriz ascética de esa época destinada a alojarse en la casa del Otro, a habitar la escena del Otro. Otra escena que para este caso le permite sostener en su intimidad lo máspreciado, que es ese goce de un deseo insatisfecho. Lo que para ella, según parece, ha sido y vuelve a ser la

<sup>123</sup> “...y *desconoce* mi verdadero carácter...” (Nota del autor: el subrayado es nuestro).

fuelle de su alegría, pues de lo que se deduce del texto -que es lo único que permite algún saber respecto de Lucy y su vida- ella estaba conforme con ese destino y la posibilidad de ir más allá de él resultó un fracaso. ¿La solución de la neurosis histérica de Lucy constituyó la solución de la histeria de Lucy? El texto deja la cuestión en el terreno de lo indecible. Claro que para ello primero habría que sostener que hay solución para la histeria, y que ella es un problema, o por lo menos que es algo que necesita una solución. Sobre este punto preferimos no expedirnos. Después de todo no estamos obligados a ello.



## **CAPÍTULO VII**

# **REAL, SIMBÓLICO, IMAGINARIO**

## **Conceptos de un retorno<sup>124</sup>**

<sup>124</sup> Escrito en base a la exposición realizada en el marco de las “Primeras Conferencias Abiertas del Seminario Freudiano de Mar del Plata”. Abril de 1984



Hay un párrafo en los escritos de Lacan pertinente a las consideraciones teóricas que caben en referencia a la función del olvido. A la inversa de lo que se piensa intuitivamente –se cree que cuando se olvida hay un pensamiento que desaparece– Freud descubrió que cuando se olvida hay un pensamiento que se constituye como inconciente. Desde el punto de vista de la teoría psicoanalítica el verdadero pensamiento es inconciente. Freud sostiene esta tesis a lo largo de toda su obra.

Y el saber, que se produce en el análisis atinente a la cuestión del sujeto que Lacan llamará en la Proposición del 9 de Octubre “Saber textual” también es inconciente. Lacan usa una letra para designar ese saber inconciente, que no sólo no desaparece con el olvido sino que se constituye a partir del olvido, función de la represión en su condición fundante del inconciente. Es la letra  $S_2$ . Es la letra con la que Lacan nombra el saber para diferenciarlo del conocimiento. El conocimiento es del orden de lo conciente.

Lacan llama al conocimiento, en la primera versión de la Proposición -oral- “Saber referencial” y en la segunda versión -reescritura de la primera, publicada en el primer número de *Scilicet*- lo precisa hablando de “noción referencial” que oculta el saber textual, pero que el analista debe saber.

En un plano conceptualmente cercano al que acabamos de plantear, Freud usó en relación a la técnica psicoanalítica una formulación que fue bastante maltratada. Maltratada con motivo, pues se prestaba a cualquier interpretación. Y, efectivamente, se hicieron de ella lecturas diversas, más aún se llegó a proponer dejarla

de lado precisamente por ese maltrato y por su ambigüedad. Freud dijo que psicoanalizar es hacer consciente lo inconciente.

Esta noción fue interpretada de modo tal que implicaba de hecho la idea de que hacer consciente lo inconciente es que lo inconciente pierda su estatuto como tal. Que el psicoanálisis consiste en borrar el inconciente, en tomar el  $S_2$ , ese saber inconciente del que hablábamos recién, y transformarlo en conocimiento consciente.

De este modo, fue ignorado el inconciente en su dimensión radical de saber inconciente. Dimensión implícita en la concepción metapsicológica freudiana de “representación inconciente”. Al mismo tiempo, fue confundida la concepción del factor cuantitativo o carga pulsional con una fenomenología de emociones no verbalizadas llamadas genéricamente “afectos”, haciendo una lectura errónea y psicologista de Freud (o ignorándolo por completo), basada en el uso equívoco del término “afecto”. Así, se dejaron de lado las explícitas referencias que Freud hizo acerca del uso de ese término y su estatuto metapsicológico, en especial lo indicado en su trabajo “Lo inconciente”.

Es así que esta idea acerca de la naturaleza de la cura “hacer consciente lo inconciente”, fue degradada en el sentido de hacer desaparecer el inconciente y reemplazarlo por el conocimiento consciente, acompañado este movimiento por la puesta en palabras de los afectos también entendidos como inconcientes, dándoles así estatuto consciente. Todo ello con los consiguientes presuntos efectos terapéuticos.

¿Qué implica el retorno a Freud en este contexto? En primer lugar, poner de relieve que el inconciente no sólo no se borra ni desaparece por efecto de la cura, sino que alcanza en ella su estatuto más radical como inconciente. Lacan dice, al respecto, que el inconciente se constituye a fuerza de interpretarlo. En segundo lugar, la cura no consiste en poner en palabras afectos inconcientes, que serían emociones o sentimientos inconcientes, pues en esa condición –intuitiva, y presente en una concepción psicológica del afecto- según Freud, el estatuto de los afectos es consciente. Para Freud en lo inconciente no hay cualidad. La cualidad sólo se da en

lo conciente y por lo tanto el afecto en este sentido es conciente. Lo que Freud llama afecto refiriéndolo a lo inconciente, es el afecto en tanto carga pulsional, o sea el factor energético, la cantidad pulsional que inviste las representaciones inconcientes.

Volviendo al lugar del saber inconciente en tanto tal, y la ubicación de la posición del sujeto como advertido en relación a ese saber, hacen al modo congruente con el texto freudiano de entender la frase “hacer conciente lo inconciente”. Estar advertido respecto del saber inconciente, no borra esta condición estructural. Al revés, le da su función relevante en cuanto a la posición subjetiva, al tiempo que consolida esa condición.

A ello hace referencia el párrafo de Lacan, al cual hice referencia al comienzo. Es un párrafo de “Subversión del sujeto...” que dice así: “... claro que uno puede sorprenderse de la extensión de lo que es accesible a la conciencia de sí, a condición de que se haya sabido por otros caminos...” A condición de que advenga por otros caminos, algo del orden de la conciencia se puede alcanzar.

En este párrafo advertimos la separación entre saber y conciencia. Luego, si se trata de un saber, “hacer conciente lo inconciente” es poner en juego un modo no cognoscitivo, un saber que es -en su esencia- inconciente y que -como tal- no aparece como saber sino por otros caminos que los de la conciencia, es decir, a través de las formaciones del inconciente como Lacan llamó a los derivados o ramificaciones del inconciente de los que Freud hablaba. Queda entonces para la conciencia un lugar que no es el del saber del conocimiento, sino de quedar advertido de ese saber inconciente -que viene por “otros caminos”-. Las vías del saber textual tal como, siguiendo a Lacan, hemos definido anteriormente.

En agosto de 1980 en Caracas, Lacan decía una frase que me pareció sumamente propicia para nuestro tema.

En esa oportunidad Lacan decía: “...vengo aquí antes de largar mi causa freudiana. Como ven aprecio el adjetivo -el adjetivo freudiano- si ustedes quieren les toca a ustedes ser lacanianos. Yo soy freudiano. Y por eso vine a decirles algunas palabras de este debate que mantengo con Freud y no desde ahora...”

Este heredero de Freud, Lacan, reconoce su deuda con el maestro en función del nombre que él le da a ese trabajo. Él mismo titula su trabajo “Retorno a Freud”. El retorno a Freud es un camino que lejos de refugiarse en una escolástica freudiana (y eso sorprendió a todo el mundo y creo que contribuyó a la salida de Lacan de la “Internacional”), escolástica que implicaría poder hallar hacia atrás el objeto radicalmente perdido o sea la palabra de Freud, toma apoyatura en la letra de Freud, en el texto freudiano, como causa perdida, y lanza hacia delante una producción teórica renovada.

De esa palabra perdida sólo se tiene la letra del escrito, porque Freud ya está muerto, De su palabra sólo se tiene la letra de sus escritos. Ni más ni menos. Lo señalamos porque el escrito tiene el valor de una escritura que puede ser tomada a la letra, a diferencia de la enseñanza oral, que siempre admite la referencia a versiones que pueden ser pensadas como originales y que se demuestran muy cuestionables en cuanto tales. Las versiones “críticas”, o “más originales”, pretenden una fidelidad que estructuralmente es imposible. El retorno a Freud, fue la propuesta de Lacan y tiene vigencia y actualidad. También es cierto que transcurrido el tiempo, se podría también pensar en un “Retorno a Lacan” ya que es posible advertir lecturas que parecieran más que cuestionables de la enseñanza de Lacan.

Una de las cosas que nos enseña el psicoanálisis, es que un retorno es hacia algo que no se va a poder hallar pero que sin embargo empuja y lleva hacia la producción de algo nuevo. Un retorno a Freud con categorías teóricas y conceptos nuevos. Y también con una renovación de la experiencia. Una clínica freudiana que vuelve a la enseñanza de Freud, en su fidelidad a la letra del texto de lo dicho en una sesión.

¿Y cómo hace Lacan este camino de retorno? El mismo lo dice: lo hace por medio de un debate. Un debate con Freud, del cual diría que fue la mejor manera de ser fiel a la herencia de Freud ¿Qué quiere decir que Lacan debate con Freud? Retoma definiciones y conceptos; algunos dejado de lado, otros que no fueron tomados en un plano conceptual sino que quedaron en términos descriptivos, y

recién la enseñanza de Lacan, las vuelve a poner de relieve o les da un estatuto de conceptos. Un ejemplo muy relevante es el concepto de “Ombligo del sueño”. Otras teorizaciones, degradadas en su empleo, son vueltas a poner sobre sus pies. Por ejemplo el concepto de Resistencia, o la teoría freudiana del Yo. Confronta teorizaciones y textos entre sí y trabaja sus contradicciones y sus quebraduras intentando resolverlas. Relee algunos conceptos en función del uso que hace de ellos en otros textos. En suma, hace la crítica de los conceptos freudianos.

Lacan se dice freudiano y su modo de ser freudiano es hacer la crítica de los conceptos freudianos. Y no sólo eso, va todavía más lejos: acuña nuevas categorías. Lacan toma sobre sus hombros la responsabilidad de introducir nuevas categorías, nuevos conceptos, nuevas formulaciones, hasta proponer las escrituras algebraica -el matema-, topológica y nodal para formalizar la teoría psicoanalítica. En realidad, Lacan construye lo que propongo llamar la “Lógica freudiana del inconciente”, o mejor aún “La lógica freudiana de la estructura del sujeto”. Para advertir la magnitud de este paso, basta tomar en cuenta que hasta Lacan, dejando de lado aquellos que se apartaron del psicoanálisis y que por lo tanto no son relevantes para nosotros, no hubo autores que se atrevieran a introducir conceptos nuevos, salvo algunas y aisladas excepciones.

Lacan retoma y prosigue el camino de la metapsicología con la cual Freud trató de formalizar sus descubrimientos y así despliega el deseo de Freud de otorgarle cientificidad al psicoanálisis, ubicando al psicoanálisis en relación a la ciencia.

Freud formula una pregunta esencial del discurso histérico: “¿Qué quiere la mujer?”, formulada así por Freud. A partir de esa pregunta, que es aquella fundamental que se despeja en la cura psicoanalítica y que se dirige al Otro: “¿Qué me quieres?”, en el sentido de “¿qué quieres de mí?”, pregunta bien histérica, Freud produce y descubre el inconciente. La hace al modo del discurso histérico, o sea, produciendo un saber, produciendo teoría, que en un nivel primero construye muy cercano a lo que la clínica le presenta y recién en un segundo nivel, vamos a decir así, intenta darle rigor. Me refiero al rigor de su metapsicología. Es sabido que

junto a los “Estudios sobre la histeria” escribía el “Proyecto” sólo publicado muchos años después y que “La interpretación de los sueños” culmina con ese tratado metapsicológico que es el capítulo siete.

En este contexto debemos señalar nuestra total discrepancia con lo que es muy frecuente encontrar en el contexto de los seguidores de la enseñanza de Lacan, a saber: se le niega el carácter de ciencia al psicoanálisis. Esto se debe a una crítica más bien simplista, burda y reduccionista del concepto de ciencia, que considera de doctrina situar el psicoanálisis por fuera de la ciencia, con las consecuencia de degradar el psicoanálisis y ubicarlo por fuera de la racionalidad, en una alianza seguramente no querida, pero cierta de hecho, con quienes critican al psicoanálisis precisamente, negando su condición científica desde el costado de la epistemología. Curioso punto de encuentro. Desde el psicoanálisis se critica a la ciencia –que se confunde con la tecnología y peor aún con la pseudo ciencia segregatoria del racismo y los campos de concentración; y desde la ciencia se critica el psicoanálisis como una doctrina no científica.

Cabe decir que Lacan, nunca negó el carácter de ciencia del psicoanálisis, a pesar de haber estudiado críticamente esta relación, dando un sentido más radical al estatuto científico del psicoanálisis y Freud lo definió de entrada como ciencia y lo sostuvo a lo largo de toda su obra. Justamente la crítica -en el sentido de Kant, que no implica la negación- de los conceptos freudianos le dio esa condición de construcción de la lógica freudiana en el marco de su retorno a Freud y podemos considerar en el avance respecto de éste.

Tomemos un ejemplo: el concepto de “rasgo unario”. Con ésto hago referencia a “Psicología de las masas...”<sup>125</sup>. Ustedes recuerdan que allí Freud menciona tres modos de identificación y señala, respecto del segundo de ellos, que se trata de una identificación que se produce a “un solo rasgo”, en alemán: “*einziger zug*”.

<sup>125</sup> Freud Sigmund. “Psicología de las Masas y análisis del Yo” (1921). Cap. VII “La identificación” (pág. 101). En “Obras Completas”. Amorrortu Editores. Tomo XVIII.

Desarrollando las implicancias de esos pocos párrafos sobre la identificación, en especial del término “*einzigster Zug*”, Lacan cambia la traducción y lectura de “un único rasgo” -o fórmulas parecidas con las que se lee y traduce ese término de Freud- por “rasgo unario”. Una de las funciones teóricas del rasgo unario es la de ser un trazo único al cual se identifica, para constituirse, el sujeto; pero no es la única. Lacan usa el término “unario” en vez de “único rasgo” para evitar los equívocos que acarrea la noción de unidad, ya sea por ser tomada en el sentido del número o por acarrear connotaciones unificantes y de totalidad.

Por eso Lacan lo llama rasgo unario. Para destacar que no se trata de un uno unificante, tampoco del número que viene antes del dos, sino del uno, como unidad enumerable de uno en uno, el uno de unidad.

Por otra parte, es un uno de alcance inaugural pues es el que retorna en la repetición significante, es decir, en la operación de producción de las representaciones inconcientes como Freud llamaba a lo que, hoy con Lacan, llamaría significantes. Al mismo tiempo, el rasgo unario es el núcleo de la identificación primordial en la constitución del sujeto.

Si un sujeto se constituye es porque se identifica primordialmente a ese rasgo unario que le viene del campo del Otro. Y en este punto señalamos la condición teórica fundamental del rasgo unario que es la de ser un significante, por lo tanto, en tanto tal, es llamado por Lacan “significante unario”.

Por otra parte, “unario” se opone a “binario”. Y así se opone el significante unario,  $S_1$  en el álgebra lacaniana, al significante binario,  $S_2$ . El  $S_1$ , significante unario es -como hemos señalado- otro nombre del rasgo unario, y el significante binario,  $S_2$ , es esencialmente, ya lo señalamos antes, el nombre de la representación inconciente freudiana o, más precisamente, de la “*vorstellungsrepräsentanz*” -representante de la representación- en tanto saber inconciente. La dialéctica del  $S_1$  y los  $S_2$  -no hay  $S_3$ ,  $S_4$ ... etc.- recubre el conjunto de los significantes o representaciones inconcientes, tomando al inconciente como estructura y producción.

Este es un ejemplo demostrativo de lo que fue el trabajo de Lacan de retorno a Freud: interrogar al texto de Freud, desgajar y poner de relieve conceptos a veces dispersos, a veces sin relieve conceptual en lo aparente de la lectura inmediata, a veces disimulados, y construir una lógica que diera formalización y rigor a la teoría freudiana. Así Lacan construyó -tal como hemos señalado- lo que se nos ocurrió llamar “lógica freudiana del inconciente”.

En este punto es pertinente la pregunta acerca de la condición freudiana de las tres categorías fundamentales que Lacan acuña: Real, Simbólico e Imaginario. Fundamentales para ordenar la teoría del sujeto y la práctica psicoanalítica.

La pregunta podrían tomar estas formas ¿Qué quiere decir Real, Simbólico e Imaginario? ¿Por qué Lacan inventa las tres categorías, Real, Simbólico e Imaginario?, ¿Dónde ubicarlas como tales en la obra de Freud. Cuáles son las fuentes freudianas de los mismos? ¿Cuáles son las razones teóricas que llevaron a Lacan en tanto freudiano, a acuñar esos nuevos términos? ¿No eran suficientes los términos freudianos ya existentes?

En primer lugar, hay que decir que son tres registros u órdenes que ubican o reubican los conceptos diseminados por la obra freudiana, apuntando a la ya nombrada “lógica freudiana del inconciente”, con las consiguientes implicaciones para la clínica del psicoanálisis. Hay que señalar que estas categorías no implican el abandono de las freudianas sino, más bien, su reordenamiento y una explicitación de sus implicaciones y sus consecuencias.

El registro de lo Simbólico intenta nombrar y dar razón a la estructura del inconciente como tal -lo que Freud nombraba como sistema inconciente- y su puesta en acto como producción, que es un modo de referirse a la eficacia del inconciente. Nosotros diríamos, con Lacan, el inconciente como producción.

Hablar del inconciente como producción es hablar de los lugares y de los modos en los cuales el inconciente se realiza en acto, es decir, de las formaciones del inconciente. Y aquí dar cuenta del inconciente, a través del registro de lo Simbólico, es nombrar lo que el aforismo lacaniano expresa como fundamento del descubrimiento freudiano “El inconciente está estructurado como un lenguaje”. Su

estructura es lingüística y su producción también es lingüística, es decir, significante. Cuando decimos lingüística, apelamos al concepto que Lacan usa para darle estatuto psicoanalítico a esta condición. Se trata de la *lalangue* (lalengua -todo junto-como inmanente a la estructura del inconciente).

El registro de lo Real, que no hay que confundir con la realidad, intenta dar cuenta de esos lugares absolutamente descuidados de la obra de Freud, en muchos casos, y en otros tomados en cuenta pero sin advertir su relación de equivalencia teórica entre sí. Refiero como lugares descuidados, por ejemplo, el ombligo del sueño o lo siniestro, entre otros. Como conceptos tenidos en cuenta pero sin plantear su articulación y su equivalencia en relación a una categoría común a, por ejemplo: la angustia, el factor cuantitativo tal como está planteado en “Análisis terminable o interminable”, al más allá del principio del placer, al despertar del sueño de angustia –lo que se opone al deseo de dormir-, la reacción terapéutica negativa, entre otros.

Sostengo, a diferencia de lo expuesto por J. A. Miller en algunas de sus “Conferencias Caraqueñas”, que no es cierto que Freud no hubiera reconocido lo Real en su teoría y en su clínica. Freud demuestra permanentemente su preocupación por ciertos lugares, por ciertas cuestiones que teniendo que ver con el núcleo del inconciente, estaban o remitían a algo más allá de él. Algunas de las cuestiones recién enumeradas hablan por sí mismas, para cualquiera que haya hecho un mínimo recorrido por los textos freudianos.

Lo Real es el término para nombrar el registro que Lacan acuña para dar cuenta y nominar freudianamente esos lugares y, al mismo tiempo, mostrar su naturaleza común. Hay algo común entre el ombligo del sueño, el trauma, el más allá del principio del placer, lo siniestro y la reacción terapéutica negativa, por ejemplo. Eso en común Lacan lo nombra lo Real. Hay un orden de satisfacción que no implica la descarga de tensión y, por lo tanto, no adjudicable al principio del placer. Más bien se trata de un proceso de carga, de un aumento de la tensión y, por lo tanto, se sitúa más allá del principio del placer, es como tal, **goce**, goce en su dimensión radical, más allá

del principio del placer, es Real al igual que el trauma que lo acompaña. El goce es traumático y el trauma implica un goce. Ambos quedan situados en ese registro que Lacan llama lo Real.

Con respecto al ombligo del sueño, Freud decía entre, otras cosas, que era un lugar donde se remitía a -en alemán- “Das unerkanntes”, que se traduce como lo incognoscible, lo no reconocido o lo no conocido. El juego semántico que propone este término muestra que, según Freud, había algo que era imposible de abordar y que Freud situaba en el centro de la teoría de los sueños, aunque no lo trabajara como tal.

Ustedes saben que Freud se ocupa del más allá del proceso primario en “Más allá del principio del placer”. Allí se destaca, justamente, el lugar del trauma como un más allá del inconciente, un más allá del proceso primario, y que el proceso primario trata de ligar en un primer trabajo al servicio del principio del placer.

Pero como lo muestra la insistencia del sueño traumático, que es el resultado del fracaso de ligar un exceso de carga, hay un juego de imposibilidad, mejor aún, un imposible, allí nombrado como imposible de ligar. Extendiendo esta conceptualización al funcionamiento del aparato psíquico, como en ese texto propone Freud, se debe entender como un imposible también de inscribir y que tiene su eficacia, no sólo en la producción del sueño sino en el trabajo del inconciente en general. Hay un imposible y el nombre que Lacan le da a ese imposible es lo Real. Lo Real es lo imposible ¿de qué? De escribir y de inscribir como inconciente. El aforismo lacaniano es explícito al respecto. Lo Real es “lo que no cesa de no escribirse”<sup>126</sup>.

O sea que no es cierto que Freud descuidara ese lugar de límite de la práctica y la teoría psicoanalítica. En todo caso, no había acuñado el nombre que unificara sus conceptos, que es como lo estamos demostrando, a partir de Lacan, lo Real. A tal punto Freud se ocupó de lo Real sin nombrarlo, que escribió muchos textos -los ubicados a partir de la segunda tópica- aparte de “Más allá del principio del placer”, dedicados a lo Real como imposible, por

<sup>126</sup> Jacques Lacan. Seminario XX “Encore”

ejemplo: “El yo y el ello”, “Inhibición, síntoma y angustia”, “Análisis terminable e interminable” entre otros.

Si se lee cuidadosamente este escrito se advierte que es un texto dedicado a eso, es un texto dedicado a lo Real, lo Real como imposible. Nuevamente aquí la fórmula, pero aquí aprovechamos para explicitar otra dimensión, lo imposible no sólo de inscribir, no sólo de escribir, sino lo imposible de abordar por el saber, y así nos reencontramos con Das Unerkannten lo incognoscible. Lo imposible de abordar por el saber, no sólo por el saber del conocimiento sino fundamentalmente lo imposible de abordar por el saber inconciente. Las asociaciones del sueño, productoras de significantes, no pueden producir significante que aborde, alcance, inscriba ese Real, por lo tanto, ese imposible.

Se puede llegar a cernirlo, se puede llegar a tocarlo en un momento puntual, pero evanescente; lo que no se puede, diría con Freud, es domeñar ese imposible, usando la palabra -según la traducción castellana- que Freud usa en “Análisis terminable e interminable”, para decir aquello de lo que uno no se puede adueñar en un análisis y que, al hacer que el síntoma vuelva a insistir, puede llegar a pensarse como interminable. Aquí el factor cuantitativo, también trabajado en ese texto, es fundamental para explicar ese algo que zafa del dominio del proceso primario, que provoca la insistencia sintomática, y que conduce a la interminabilidad del análisis planteada por Freud, junto a lo explicitado por él en relación a la roca viva del complejo de castración. Hay algo en juego al final del análisis que se relaciona con lo imposible. Y esa es una de las vías que propone Lacan para abordar la cuestión del fin de análisis, en cierto modo paradójal respecto del análisis como interminable planteado por Freud. Se trata de pensar la roca viva de la castración en relación a lo imposible, que es lo Real, y que guarda con la castración una relación compleja e importante.

Y aquí hay otro punto interesante. La idea de interminable deviene del término alemán “unendliche” que también es legible como “infinito”. Lacan, de hecho, propone modificar en este sentido la traducción del nombre de este trabajo.

Y, de este modo, al pasar de lo interminable -como cronología- a la idea de infinito, abre el camino a lo que en la teoría de los números reales propone como noción de límite. El límite es un número al cual una función se acerca infinitamente sin que se llegue nunca a alcanzarlo, porque en los números reales se da la propiedad de que entre dos números cualesquiera hay infinitos números intermedios.

Así, el fin del análisis debiera entenderse, en una de sus dimensiones. como el límite hacia el cual el análisis tiende a aproximarse infinitamente, sin alcanzarlo nunca. He aquí una nueva perspectiva de lo Real como imposible, esta vez apoyada en una homonimia que creo que no es casual. No es casual en la formulación de este término por Lacan, aunque la homonimia no dé cuenta del fundamento total de esta nominación. Real como categoría matemática y Real como categoría del psicoanálisis. He aquí un ejemplo de cómo las matemáticas nos permiten pensar una cuestión fundamental del psicoanálisis. También podemos ver aquí, aunque sea en forma de esbozo, lo que Lacan propone para formalizar el camino del psicoanálisis.

Abordemos ahora el registro Imaginario. Este registro ha sido en una época colocado en una especie de condición secundaria en la estructura del sujeto porque es el registro en el que nuestra intuición nos presenta engañosamente, por lo general, nuestra vida y realidad cotidianas. También es el registro en el que el psicoanálisis post-freudiano se extravió en buena medida, por no haberlo deslindado y situado en su lugar en la estructura. Lo Imaginario corresponde en buena medida, e incluso en la dimensión intuitiva a lo preconciente-conciente, al sentido, al significado de las palabras, a los afectos en el sentido conciente y cualitativo, al narcisismo, al yo, al placer-displacer, etc. También la agresividad es una dimensión que se sitúa en este registro, aunque no sólo en él -hay una dimensión Real en juego- que es importante destacar por el lugar que asumió su tratamiento en algunas concepciones del análisis profundamente desviadas en este punto.

Aquí nos encontramos con la situación paradójica de que es un registro que hace de pantalla con respecto a los lugares fundantes

de la estructura, que entrapa al sujeto en relación a la verdad del inconciente pero, no obstante, también forma parte de la estructura y es uno de los tres registros que dan cuenta de ella. Como dos puntos que ordenan esta cuestión debemos recordar que en el seminario “La identificación” Lacan habla de un Imaginario falso y un Imaginario verdadero. También es necesario recordar, que al plantear la teoría nodal, en uno de los seminarios más relevantes al respecto, el seminario XXII “R.S.I”, Lacan explicita un cambio en la teoría que ya venía dándose en su enseñanza. Pasa de sostener la primacía de lo Simbólico, a la equivalencia estructural de los tres registros. Esta equivalencia tiene enormes implicancias en la clínica.

El yo entonces se plantea en los tres registros. Por ejemplo, es fácilmente notable la concepción de lo Real del yo si se toma en cuenta la continuidad que Freud le adjudica con el ello. También no es difícil pensar su condición simbólica si se piensa su relación a las funciones simbólicas que implica su planteo en la obra de Freud. Pero es de fundamento y de origen en la obra de Lacan, el planteo del yo en el registro u orden Imaginario, que culmina con su modelo del espejo y su función estructural además de su función estructurante. En este punto aparecen ciertas funciones engañosas del yo: el yo como desconocimiento del inconciente. Y también el yo en tanto propone la ilusión de autonomía, o sea, la ilusión de que el sujeto es el yo y de que el yo se funda a sí mismo. Hay una frase relativa a la cuestión de la subjetividad en el lenguaje de Emile Benveniste, en “Problemas de lingüística general”, que, aunque dicha en el contexto de otra disciplina, la lingüística, es sumamente elocuente “es ego quien dice ego”. Esta definición del sujeto de la lingüística y no estaríamos errados si decimos de la psicología clásica, es totalmente aplicable a la definición del yo en el plano imaginario.

La enumeración de cuestiones vinculadas a este registro sugiere las fuentes freudianas en juego pero quiero destacar dos textos “Introducción del narcisismo” y “Pulsiones y sus vicisitudes”, en este último la pulsión sexual total y las reversiones del amor y del odio.

Lo imaginario tiene que ver con un tipo de estructura para la cual podemos usar el término “estructura” siempre y cuando se lo especifique con el sentido que da al término la concepción gestaltista de la percepción.

Hay conceptos de estructura que son realmente diferentes. El concepto de estructura gestaltista plantea, básicamente, una lógica de la continuidad, una lógica, por así decirlo, de la plasticidad, de la metamorfosis. Se trata del pasaje continuo de estados que no son recuperables, en el sentido de situables por una deconstrucción luego de producida una transformación. Pero no en el sentido de lo Real perdido, que es inabordable, sino en el sentido de eso que se nos presenta y se pierde en la percepción.

Les recuerdo que las concepciones de la teoría de la Gestalt y la idea de estructura totalizante que proponía era una especie de bandera de progreso teórico para entender lo psíquico, y no sólo en el terreno de la psicología general sino también en ciertas corrientes psicoanalíticas. Se planteaba la idea de la totalidad como principio. Un todo que es más que la suma de las partes. Incluso un todo del cual las partes sólo resultan del forzamiento de una conceptualización. Lo realmente importante era la integración armónica del todo, aún para la idea de la cura psicoanalítica.

Esa lógica de la continuidad y de la integración de la totalidad no es la lógica del inconciente, ya que la lógica que corresponde a la estructura del inconciente es una lógica discontinua. Es una lógica de elementos discretos, discontinuos, implicados en operaciones regidas por determinadas leyes. Es una estructura con elementos y con leyes que rigen operaciones en las que entran en juego esos elementos. Esos elementos no pierden su condición por integrar totalidades, como lo concebían los gestaltistas, y las transformaciones en juego, fruto de operaciones inconcientes, no producen totalidades, sino nuevos elementos. La producción significativa produce nuevos significantes. Tan discretos y continuos como los anteriores.

Sin embargo, la estructura del inconciente tampoco es la estructura de los estructuralistas. Porque si bien comparte con ella la idea del elemento discontinuo y la operación o relación entre los

elementos, la estructura del inconciente plantea una falta o carencia de elemento en el centro del sistema. O sea que es un elemento que, como tal, es pura carencia, central y esencial al mismo tiempo. La estructura de Lacan no es la estructura del estructuralismo porque la falta es el eje de su sistema.

¿Es esta concepción de Lacan, de la estructura del inconciente con la falta como núcleo, una concepción freudiana? Pensamos que sí y aquí se advierte, tal vez, en el punto más importante, por qué decimos que Lacan construye la lógica freudiana del inconciente. Lacan extrae el concepto de falta del complejo de castración, donde la falta aparece imaginizada para el sujeto y para la clínica aparece en forma de cuento o de mito -si se prefiere-. Lacan desgaja la falta y le da una categoría lógica y formal, una estatuto nuclear en el marco de la metapsicología freudiana, ubicándola en el centro del sistema inconciente, como motor de la producción inconciente, como motor del trabajo de lo inconciente en su producción de representaciones inconcientes o significantes.

Esto implica un trabajo teórico de articular textos como aquellos relativos al Complejo de Edipo y al Complejo de Castración, con otros que son considerados como metapsicológicos, extendiendo el nombre que Freud le dio a algunos de sus trabajos. Entre ellos podemos considerar el “Proyecto...”, el capítulo siete de “La interpretación de los sueños”, “La represión”, “Lo inconciente”, “Más allá del principio del placer” “El yo y el ello”. Implica también, una reformulación consistente en la teoría de la repetición que se hace equivalente a la producción del inconciente. En relación a la repetición hay que recalcar una diferencia que suele ser ignorada. La repetición en Freud es la repetición de lo mismo. Para Lacan la repetición en tanto simbólica es repetición significativa, y por lo tanto repetición de la diferencia.

Volviendo sobre la definición de estructura en cuanto a lo simbólico, o estructura del inconciente, el ubicar el eje en el centro de esa estructura, es una lectura de Freud que hace Lacan articulando en la trama de su texto elementos dispersos en la obra de Freud y que configuran la lógica que rige la estructura del inconciente freudiano.

Hay otra estructura, respecto de la cual diré que no sé si se puede llamar estructura, que es aquella que tiene que ver con lo Real. Ya que si bien podemos llamarla estructura lo hacemos extendiendo el alcance del término estructura de un modo especial y hasta quizá excesivo. Y un concepto excesivamente extendido pierde potencia teórica. Hecha la salvedad, usémoslo.

Esta estructura de lo Real, sería algo así como un bloque. Lo real en tanto estructura es compacto. A diferencia de la estructura de lo Imaginario y de los desplazamientos y la discontinuidad de lo Simbólico, la estructura de lo Real es del orden de lo fijo, del orden de lo inmóvil. Es del orden de lo que no plantea diferencias. No hay continuidad ni discontinuidad, hay fijeza, hay bloque, hay compacidad. Esto es muy importante de destacar.

Mientras que lo que es del orden de lo Simbólico plantea, fundamentalmente, la definición de sus elementos por su diferencia con los otros; lo que es del orden de lo Real, plantea que la diferencia no está. En lo Real no hay diferencia. Y si en algún momento puede aparecer alguna diferencia en lo Real es porque lo Simbólico la instauro. Es la versión que podemos dar a la formulación que hizo Lacan en su momento de la falta en lo real.

En otros términos, Lacan planteó hasta cierto momento de su enseñanza, que a lo Real nada le falta. Es lo Simbólico lo que introducirá la falta en lo Real. Sin embargo más tarde en su enseñanza, planteó una falta como inherente y esencial en cada uno de los registros. Una falta en lo simbólico como castración, una falta en lo real como frustración, y una falta en lo real como privación

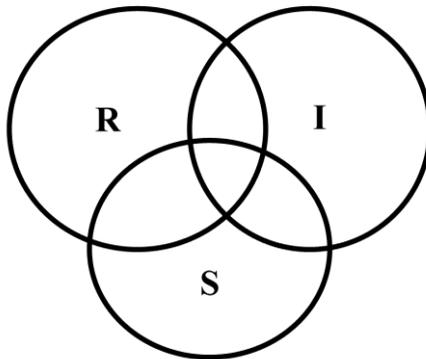
Lo real se presenta, entonces, en bloque, compacto, fijo, detenido y detentor. Como algo que detiene el movimiento. Como obstáculo. Y —esto es muy importante— como algo exterior, pero a la vez lo más íntimo, a la estructura y la experiencia del sujeto.

Sin embargo, en la obra de Lacan aparece una falta de origen en juego en la figura de la Castración y que por ejemplo en R.S.I. claramente aparece como equivalencia de los registros en tanto ninguno es deducible de los otros, y la falta, el agujero, le es inherente a cada uno. En ese sentido, se jugaría una estructura en lo

compacto de lo real, que es lo real como agujero, como falta en lo real.

Entonces trataríamos con dos caras de lo real. Lo real como compacidad del goce y lo real como agujero. En una de esas instancias es presentado como privación ya no planteada como lo plantea el aforismo que dice que lo simbólico hace agujero en lo real, ya que a lo real nada le falta, sino como una falta inherente a lo real, pero en sí, y no introducida por lo simbólico.

Dibujamos a continuación algo que, en realidad, no es totalmente fiel como dibujo a lo que quiere representar, ya que, a los fines de este texto, hemos intersectado los cruces -que en una presentación más estricta se representarían de otra manera según que las cuerdas pasen por abajo o por arriba una de las otras- para simplificar esta gráfica. Y cuya ley es que en el nudo borromeo, una cuerda pasa por arriba de la que está arriba y por debajo de la que está abajo. Nos referimos al nudo borromeo aplanado o sea presentado en dos dimensiones es decir, en una superficie.



Lacan lo acuña para dar cuenta de la relación y de la estructura de esos registros de los que hablaba recién. Es el nudo borromeo achatado, aplanado, porque está puesto en un plano. Porque en realidad el nudo borromeo está formado por curvas

cerradas que se anudan en el espacio de tres dimensiones, donde no es fácil situar un agujero. Sí circunscriben con claridad un agujero para cada uno que podemos llamar falta en tanto se ubican aplanándose en un espacio de dos dimensiones o sea en una topología de superficie.

Se encuentran situadas en el espacio euclidiano, o sea de tres dimensiones y, por lo tanto, no se recortan como se recortan al ser aplanados contra una superficie. Se anudan, no se intersectan. Contra la superficie de un plano esas circunferencias circunscriben superficies, circunscriben campos. Hay algo allí circunscripto, que podemos imaginar sobre cualquier tipo de objeto que figura una superficie, un pizarrón, una hoja de papel, etc. En el espacio es difícil situar el agujero-falta. Por el contrario este agujero-falta se ve con claridad en el plano. Si homologamos, como hemos planteado, el agujero a la falta ustedes pueden advertir cómo esa lógica de la falta vuelve y vuelve a través de las diferentes dimensiones de la teoría. Tal es así, que como lo hemos señalado, Lacan plantea que la falta no sólo es una estructura de lo Simbólico. Hay una falta en lo Imaginario y una falta en lo Real.

Respecto a la estructura nodal sólo vamos a poner de relieve que en el nudo borromeo hay una propiedad que hace al anudamiento de los registros. Y es que si se corta una cualquiera de las circunferencias se desanudan las otras dos. Esta vale para cualquiera de ellas. Y esto es la escritura del anudamiento de los registros Real, Simbólico e Imaginario, y es que cada uno anuda a los otros dos. O sea que si se desanuda, por así decirlo, uno de ellos, cualquiera, se desanudan los otros dos. Funcionan los tres anudados.

Ahora vamos a pasar a ocuparnos detenidamente del registro de lo Simbólico.

Como dijimos antes se trata de dar cuenta, básicamente, de que el inconciente está estructurado como un lenguaje. Esta formulación es absolutamente congruente y necesaria para dar cuenta del descubrimiento freudiano del inconciente y de su naturaleza. Si Freud no pudo acuñar un concepto que pudiera dar cuenta acabadamente de la presencia estructural de estos elementos del texto que se le planteaban de hecho en cada instancia testimonial

del inconciente, su clínica, el lapsus, el chiste, el sueño, fue porque la ciencia de su época no le aportaba las categorías necesarias para esta formulación.

Lacan, que tuvo antes de él a Freud, y contó con la lingüística constituída como ciencia a partir del algoritmo fundante saussureano sí tuvo ese instrumento teórico. La lingüística le brindó a Lacan el concepto que le permitió avanzar de un modo radical en este terreno. Se trata del concepto de significante, redefinido en su inclusión en el psicoanálisis. La clínica freudiana, desde el principio, era una clínica del texto. Es una clínica del saber textual tal como lo hemos definido al comienzo de este trabajo. Era una clínica del discurso, donde el lenguaje se ponía en acto en todos y en cada uno de sus puntos, de su retórica, figuras y leyes. Si se leen los historiales freudianos, desde los que figuran en “Estudios sobre la histeria”, así como los cinco historiales escritos posteriormente y titulados como tales (Dora, Juanito, etc.). Si se lee “El chiste y su relación...”, “La psicopatología de la vida cotidiana” o “La interpretación de los sueños” se advierte que Freud jamás interpretaba algo que no fuera el discurso y lo hacía al pie de la letra, descifrándolo como un jeroglífico. Freud hacía una clínica del discurso y el lenguaje mediante operaciones que eran también del discurso y del lenguaje, aunque como venimos señalando, no disponía de instrumentos teóricos suficientes que dieran cuenta de la estructura del lenguaje esencial a esta clínica.

Volviendo entonces sobre lo ya expuesto, tenemos que hacer la consideración de que la lingüística también se constituye a partir de Saussure alrededor de 1910 y Freud, a esa altura, ya tenía un esbozo de su metapsicología construida. Entonces, ¿cuál era el problema de Freud para construir la teoría del inconciente? Había descubierto la existencia de partículas elementales del inconciente, que se combinaban según leyes produciendo síntomas, chistes, lapsus y olvidos. Es decir que había descubierto el fundamento de la eficacia del inconciente. Pero no tenía con qué dar cuenta de eso. Posteriormente descubrió la falta estructural a través de la teoría del Complejo de Castración y que lúcidamente Lacan se ocupó en ubicar en el centro de su metapsicología

¿Qué le ofrecían la ciencia de su tiempo, y la cultura en general, a Freud para dar cuenta de esas partículas elementales, lingüísticas por excelencia? Le ofrecían nociones y conceptos que no servían para dar cuenta realmente de aquello de lo que se trataba.

Freud denominó de diferentes maneras a la largo de su obra a esas partículas elementales del inconciente, que eran a su vez partículas elementales del discurso de sus pacientes, de sus sueños, chistes, lapsus, desde “neurona” en el “Proyecto”, “representante de la representación” –Vorstellungsrepräsentanz- y sus derivados en “La represión”, hasta la oposición representación de cosa-representación de palabra, en “Lo inconciente”. A todo este recorrido le subtiende el concepto de “representación inconciente”. No es difícil advertir que son conceptos paradójales

¿Cómo puede ser una representación, que es algo esencialmente del orden de una imagen y de una imagen conciente, sea de orden inconciente?. Inconciente que, en principio, no tiene nada que ver con la imagen. ¿Cómo puede, un concepto que es del orden de la conciencia, dar cuenta de algo que es esencialmente inconciente? Lo mismo vale para “pensamiento inconciente” o “idea inconciente”. De más está aclarar que ninguno de esos términos rozaba siquiera la naturaleza lingüística de la cuestión.

El hecho de que Freud insistiera en buscar nuevos términos para la misma unidad teórica demuestra que ninguno lo conformaba y que ninguno recubría la cuestión teórica en juego. Repasemos someramente la lista. Algunos ya los nombramos: “neurona”, “representación inconciente”, “pensamiento inconciente”, “idea inconciente”, “representante de la representación” -Vorstellungsrepräsentanz- mal traducido por “representante representativo” precisamente por eso, porque en el inconciente no hay representación, por eso no es representativo ese representante. “representante pulsional”, “representante de la representación pulsional”, “representación de cosa”-“representación de palabra”. Tuvo que venir Lacan -que, como dijimos, tuvo como antecedentes históricos y lógicos a Freud y a Saussure- para poner en función el concepto de significante que, al mismo tiempo que daba cuenta de todas esas dimensiones teóricas en juego, zanjaba también la

oposición entre pensamiento y lenguaje y, lo que es más importante, pues de eso se trata, daba cuenta de la naturaleza lingüística del inconciente.

Ahora bien, veamos que implica esta tesis de que “el inconciente está estructurado como un lenguaje”. Porque puede plantearse un isomorfismo entre el lenguaje y el inconciente pero con un sentido diferente según se entienda que ese isomorfismo deriva de que el inconciente le da su estructura al lenguaje o el lenguaje le da su estructura al inconciente. Es decir, ¿qué es lo fundante?, ¿el lenguaje funda el inconciente o el inconciente funda el lenguaje?

Lacan fué tajante al respecto. En una polémica con algunos de sus discípulos que decían que el inconciente es la condición del lenguaje, Lacan les contesta que no, que es justamente al revés. Que el lenguaje es la condición del inconciente. Y esto se especifica si agregamos, al aforismo “El inconciente está estructurado como un lenguaje”, otro aforismo lacaniano “El inconciente es el discurso del Otro”. “Otro” que, como Lacan demuestra a lo largo de su obra, precede y antecede lógicamente al sujeto y al inconciente.

Y, en este punto, Lacan vuelve a mostrarse freudiano. Hay que recordar lo que Freud le dijo a Juanito cuando el padre de Juanito, que también era el analista de Juanito —esas cosas que sucedían en la época heroica de los orígenes del psicoanálisis- lleva a Juanito a ver a Freud. Es sabido que Freud había sido el analista de la madre de Juanito. Y le dice a Juanito que antes de que él naciera, él, Freud, ya sabía que alguien como él, Juanito, con sus características y las cosas que él planteaba iban a advenir.

Como Freud no era mago, sólo había sido el analista de la madre, hay que pensar que había en juego algo de otro orden. Freud intuía -y así se lo transmitía a Juanito, en cierta forma casi mítica, en lo que los mitos tienen de verdadero- esta antecendencia lógica del Otro respecto del sujeto. Esta antecendencia de la madre de Juanito como Otro del lenguaje, respecto del advenimiento de Juanito, es de lo que Freud le habla a Juanito en este punto. Incluso es lo que le posibilita hacerlo.

Incluso aquí podemos advertir el Edipo como estructura que antecede el advenimiento del propio Juanito; entendido el Edipo a partir del entrecruzamiento del deseo de los padres. Deseo portado por el discurso y, por lo tanto, articulado al lenguaje que -como discurso del Otro- antecede al sujeto por venir, excavando y determinando el lugar en el cual se va a constituir el sujeto del inconciente a partir del infans, es decir de lo puramente biológico de un niño recién nacido en su inmediatez.

Aquí se nos hace necesario -para ampliar estas consideraciones acerca del inconciente estructurado como un lenguaje que le antecede lógicamente y que es portado y encarnado por el Otro, que se ubica en esa estructura que es el Complejo de Edipo- apelar a otras dos figuras aforísticas. Lacan usa mucho el aforismo para formular y transmitir su teoría. Un aforismo es “la realidad del inconciente es la realidad sexual” y el otro podemos formularlo así: “El ser hablante -parlêtre- habita el lenguaje”. De este modo, intentaremos dar cuenta de cómo este registro de lo Simbólico se articula con el cuerpo del psicoanálisis, que es el cuerpo pulsional. Cuerpo pulsional que, por otra parte, no deja de tener que ver con lo Real -en tanto el objeto y el goce están en juego- y con lo imaginario, en tanto la imagen también está en juego. Es decir que debemos extender el concepto de saber textual y definirlo también como el borde que rodea instancias de lo real pulsional del cuerpo y del agujero-falta en lo real. El saber textual es borde del cuerpo pulsional y sus agujeros. Al respecto cabe recordar, aún sin entrar de lleno en el tema, lo que Lacan diferencia en una conferencia en Estrasburgo, pronunciada el 26 de enero de 1975, titulada “Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta de Marcel Ritter”, donde diferencia el real pulsional del real del inconciente, en función del agujero particular de cada una de estas instancias de lo real.

Entonces reformulando nuestra proposición anterior, diremos que la clínica freudiana es una clínica de un saber textual que bordea y trabaja lo real pulsional, en el sentido de lo que Freud planteó con el concepto formulado en lengua alemana: “Durcharbeitung”

Un niño nace, con su estructura biológica, que le determina esa prematuración que lo deja en una indefensión radical. Freud la mencionaba en el “Proyecto” hablando de la “Hilflosigkeit”. No puede alimentarse, no puede hablar, no puede decir lo que necesita. Al límite podemos decir que, lo que necesita no está acuñado en él. Y más radicalmente aún, su indefensión es la que plantea su todavía apenas esbozada inserción en el lenguaje que lo precede y que ya habita desde el deseo de los padres que también lo antecede.

No sólo nace desprovisto de lo que mencionamos recién, también nace desprovisto de lo que es propiamente la sexualidad humana, en el sentido de la división hombre-mujer. ¿Qué quiero decir con esto? ¿Que no nace con pene o vagina? Por supuesto que no. Los niños nacen con un pene o una vagina. Y también nacen con un cuerpo del que uno sabe que en determinadas circunstancias hay que darle de comer, y brindarle calor y otras atenciones que describiríamos como satisfacer sus necesidades. Pero la indefensión del niño consiste en que mientras no venga el Otro, el Otro del lenguaje, a realizar la acción específica -hay que evocar en este punto, el concepto de acción específica que Freud propone en el “Proyecto” y nombrar la necesidad por venir en tanto nominada, para que sea posible, calmar ese malestar- la necesidad va a quedar insatisfecha.

A lo sumo se producirá eso, que es del orden de lo biológico, que es el llanto, el grito, la acción refleja desorganizada e inespecífica del malestar, que indica que la homeostasis está alterada. Ahora bien, el Otro, encarnado en la madre interviene proveyendo comida, abrigo u otra atención. Pero en ese acto mismo en que esa atención calma el malestar, el Otro acuña con su texto, texto que es el lenguaje, la necesidad de que se trata. Ese texto que así se inscribe desde el lenguaje, la necesidad, como necesidad de comer, de abrigo o de lo que sea, lo hace justamente como acción específica. Es decir que desde la acción específica se produce no sólo la satisfacción de la necesidad sino su misma acuñación como necesidad biológica humana y, por lo tanto, tributaria del lenguaje. Y esta dimensión también es propia de la fundación del inconciente y la pulsión a

partir del psicoanálisis. La necesidad pasa a la dimensión de la Demanda.

El ser hablante habita el lenguaje y nace inmerso en un baño de lenguaje. Ese baño de lenguaje, que le viene del Otro, pone en juego en la acción específica no sólo lo ya mencionado sino que ese discurso del Otro es un discurso deseante, es un discurso erótico y erógeno y es un discurso pulsional. Por lo cual, el viviente también nace indefenso desde el punto de vista sexual y depende del Otro para constituir su estructura pulsional y su posicionamiento sexual.

Si bien el niño trae un pene y la niña trae una vagina al nacer, en el inconciente, no hay representación de la vagina. Esto Freud lo sostuvo contra la opinión de algunos de sus más preciados discípulos, Jones, por ejemplo, y algunas analistas mujeres. Pero voy más lejos, en el inconciente tampoco hay representación del pene, como tal. O sea, en el inconciente no hay representación de la sexualidad biológica. No hay representación de la sexualidad sexual, esa sexualidad que divide en macho y en hembra. Lo que hay es representación de algo a lo que el pene sirve como significante. Es decir que en el inconciente hay representación del falo. Pero ese falo no es el pene en tanto tal sino algo que el pene significa o, mejor dicho, algo que el pene puede sostener como significante. El falo se inscribe en el inconciente del hombre y de la mujer, si bien la posición que el hombre y la mujer toman respecto de ese significante es diferente, en tanto alcanzan su normativización como hombres y mujeres en esa diferenciación que es esencialmente, significante.

Hombre y mujer son significantes que sostienen un reparto socialmente sostenible pero que no recubren posiciones inconcientes, salvo parcialmente. En un sentido más radical, el inconciente inscribe, respecto de la función fálica, posiciones diferenciales en relación al goce. Habría posición masculina y posición femenina, por así nombrarlas socialmente, pero que no se corresponden con el sexo biológico ni con el posicionamiento social como hombre y mujer. Así es que hay goce masculino y femenino tanto en el hombre como en la mujer, y la homosexualidad es un

ejemplo tajante al respecto. A esto se refería Freud apelando para explicarlo a sus tesis sobre la bisexualidad.

En este contexto, el nacer macho o hembra actúa como dato que sirve de referencia al movimiento a través del cual el entrecruzamiento del deseo de los padres -que le llega al sujeto como discurso del Otro y, por lo tanto, articulando el lenguaje- va organizando modos de gozar, que no respetarán demasiado la división biológica de los sexos.

Podemos decir que el inconciente del sujeto es el resultado de un malentendido. Y el malentendido es un término que podemos usar, con Lacan, para nombrar la desarmonía que se produce en el entrecruzamiento de discursos, en el entrecruzamiento de los deseos. El entrecruzamiento del deseo de los padres no es un entrecruzamiento armónico y, por lo tanto, es también del orden del malentendido. Diría que otro modo de decir la castración es decir que no hay armonía en el entrecruzamiento del deseo. Y que el deseo no admite la reciprocidad. En última instancia, se desea en el partenaire algo que está más allá de él y que tampoco va a ser alcanzado en él. Y eso vale para cada uno de los partenaires que entran en el encuentro sexual.

La sexualidad masculina y la sexualidad femenina son modos de situarse en relación al goce. Pero esos modos de gozar no respetan en su inscripción la división macho-hembra. Y no sólo que no la respetan sino que a veces la toman como dato para transgredirla y de modos complicados. No se goza del sexo porque el macho goza de la hembra y la hembra goza del macho. Se goza del sexo por algo que tiene que ver con la instancia del falo y por algo que tiene que ver con la instancia del objeto.

Ese entrecruzamiento de los deseos buscando en el otro eso que está más allá del otro es, como decíamos, desarmónico. No hay armonía, correspondencia ni paralelismo entre el deseo de uno y el deseo del otro. Y más aún, tampoco uno alcanza el objeto, en el sentido radical del término, en el otro, pues el objeto es inalcanzable. Por lo cual, a la desarmonía de los deseos se suma la desarmonía de los fracasos. Sólo hay un cierto alcance del sustituto del objeto que viene a auxiliar al sujeto en su goce a través del

fantasma. Pero es un goce bastante pobre en relación al goce buscado.

Cuando se habla de castración se dice que el Otro está en falta, que el Otro no es completo, ni como conjunto de los significantes, ni como Otro del goce. Esto es equivalente a decir justamente que en el Otro se pueda diferenciar el Otro del significante del Otro del goce, y es porque ambos se instituyen como carentes, o mejor dicho, con una falta en su núcleo, precisamente porque falta la otra dimensión que haría ya sea a un conjunto completo de significantes y a una instancia de un goce completo, es decir absoluto. Dicho de otra manera, la falta en el conjunto de los significantes, se superpone a la falta en la instancia del goce, ambas en la instancia del Otro. También la castración quiere decir que no se puede alcanzar al Otro que, en esa dimensión, sería el objeto en su vertiente más radical, si lo hubiera. La existencia de otro como Objeto radical tiene existencia teórica, aunque no puede ser encarnado en ninguna instancia empírica, si bien la estructura funciona buscándolo a partir de la misma existencia. Búsqueda determinada precisamente por la falta.

El malentendido que nos llega como discurso del Otro, y a través del cual se juegan las vías concretas por las que el lenguaje es condición del inconciente, es uno de los nombres de la castración.

Es el malentendido -que implica el entrecruzamiento del deseo de los padres, que es constitutivo de la pulsión- lo que va a determinar la realidad sexual del inconciente.

Lo retomamos ahora volviendo al texto freudiano. Freud escribe en sus “Tres ensayos sobre una teoría sexual”: hay una sexualidad infantil que es pre-genital. También señala que esa sexualidad infantil se organiza en determinado momento bajo la primacía genital. Pero, varios años más tarde, en “La organización genital infantil” advierte e introduce una precisión fundamental al señalar que hay que hablar de “primacía fálica”, porque se trata del falo y no de lo genital en sí. Porque si no se trata de la reproducción, entonces, mal podría tratarse de integrar las pulsiones en una armonía que condujera a la reproducción. Y si no se trata de la reproducción hay que hablar de la primacía fálica y no de primacía

genital. Esta declaración, que hace en el artículo recién citado, implica la separación entre sexo y reproducción, así como la del falo en relación al pene en tanto órgano. Vemos así que -para Freud y, por lo tanto, para el psicoanálisis- la reproducción no es para nada de lo que se trata en el sexo y en el goce sexual. Ya en “Tres ensayos...” al diferenciar genitalidad de sexualidad estaba poniendo de relieve la misma cuestión.

La esencia de la sexualidad, para el psicoanálisis, no es sexual, si por sexual se entiende las estructuras vinculadas a la reproducción. En ese sentido, la sexualidad, para el psicoanálisis, es asexual. Se trata del sexo definido en función del goce. No hay goce porque hay sexo sino que hay sexo porque hay goce. Jugando con las letras podríamos escribirlo diciendo que es una sexualidad a-sexuada. La “a” nombra al objeto a que es el nombre que Lacan le da al objeto. Son varias las dimensiones que Lacan le atribuye a este objeto: objeto pulsional en tanto parcial, objeto causa de deseo, objeto en tanto pura falta, objeto en tanto resto, objeto en tanto desecho. También es posible pensar el objeto a, en tanto causa de deseo, como sustitutivo del objeto radicalmente perdido homólogo entonces a “Das ding”, “La cosa” que Freud introduce en el “Proyecto...”

Por lo tanto, sexo a-sexuado quiere decir que el sexo se dirige a ese objeto y no al partenaire sexual en tanto individuo del otro o del mismo sexo, que a lo sumo aporta una parte de su cuerpo para encarnar ese objeto. Y es en relación a ese objeto, así definido, y al falo -con el cual el objeto guarda una relación esencial- que se define el goce sexual como un goce posible.

Al mismo tiempo que decimos en este sentido que la sexualidad del psicoanálisis es asexual podemos avanzar aún un paso y decir que también es heterosexual, aún en los homosexuales. Se trata de que el sexo pone en juego una discordancia radical con el Otro del sexo, que hace que nunca se lo alcance. Otro sexo, sexo del Otro, nunca es alcanzable. Hay una discordancia fundamental que hace que uno nunca pueda alcanzar al otro sexo, se trate de una relación homosexual o heterosexual en el sentido habitual de la

palabra. En este sentido sería mejor escribir Otro sexo, o sea el Otro con mayúscula.

“Héteros” es la raíz griega de “heterosexual” y significa precisamente una discordancia fundamental, esa incompatibilidad esencial. Cuando se trata del sexo, este “héteros” nombra esa discordancia esencial entre uno y el Otro.

En ese sentido la sexualidad es asexual y heterosexual. Porque la cuestión no es el sexo biológico sino que la cuestión es el goce. El problema no es cómo del sexo biológico se deriva del goce sino exactamente al revés, la cuestión es cómo del goce se deriva definiéndolo la dimensión sexual de la experiencia del hablante.

De ello finalmente deviene algo que sirve a la reproducción pero le es exterior. Es decir el sexo se define en relación al goce y no a la reproducción. Y en ese sentido, planteaba anteriormente que un chico nace indefenso no sólo para comer, nace indefenso para reproducirse y, más aún, nace indefenso para gozar. Esa indefensión señalada por Freud, en el terreno donde se acuñara ese malentendido, ese entrecruzamiento inarmónico de deseos, eróticos, pulsionales, gozantes, que van a hacer surgir un inconciente y un sujeto de ese inconciente.

La huella de todo es un surco abierto por el discurso, donde va a funcionar el significante –que no es lo mismo que la palabra, aunque se juega a través de la palabra- acuñando esos deseos, ese malentendido en un cuerpo, un cuerpo que, como lugar de acuñación, es viviente o biológico, lo va a construir como cuerpo pulsional y se constituirá ahí el inconciente estructurado como un lenguaje. “Como un lenguaje” porque el lenguaje va a ser ahí la marca de lo que antecede a ese sujeto. Eso estará inscripto en el inconciente, las huellas de eso constituirán los significantes, esas partículas elementales para las que Freud no encontraba el término científico adecuado; eso funciona en el inconciente.

Por otro lado, como lo expusimos recién, ese inconciente es sexual, quiero decir, ese inconciente tiene una realidad que es sexual, en el sentido que acabamos de definir, en el sentido de que la realidad del inconciente es también el lugar de acuñación de la

pulsión, que no va a ser sino el modo en que el significante va a inscribir el deseo y las pulsiones de los padres en el cuerpo.

El inconciente está estructurado como un lenguaje que lo precede. Este lenguaje es un lenguaje vivo, es el lenguaje efectivamente hablado, retórico, en un movimiento que fue mal llamado en una época lenguaje natural. Lo que Lacan llama “lalangue” o sea “lalengua”, dicho así con el artículo y el sustantivo formando una sola palabra. En lalengua, gramática y retórica van juntos. Es un lenguaje en el cual el significante permanentemente produce significación y sentido. Hay en él una permanente producción de significantes y de efectos de significación nuevos por efecto del trabajo esencialmente retórico de la lengua. La polisemia y la ambigüedad no son el lastre del lenguaje y de la lengua -como lo pretende cierto positivismo, lógico o no- sino que son efectos necesarios de ese trabajo retórico de la lengua.

Si sostenemos que hay una un homeomorfismo entre la estructura del lenguaje y la del inconciente, se trata de la estructura del lenguaje en tanto lalengua, de esa lengua que habla sola. Son las leyes de esa lengua las que reconocemos en la estructura del inconciente.

Como hemos dicho, eso se inscribe en un cuerpo dándole el estatuto de cuerpo pulsional. Eso implica algún tipo de relación con lo viviente cuya naturaleza es algo que queda por plantear. En “La represión”, Freud plantea que la pulsión se inscribe en el inconciente al ligarse al representante pulsional que, en la teoría freudiana es el equivalente de la representación inconciente. Esa operación Freud la llama “fijación”. La pulsión cobra existencia en el inconciente ligada a la representación; cuando no está ligada a la representación inconciente, la pulsión como tal existe bajo un estatuto que se sitúa por fuera de la dimensión del inconciente como estructura. Existe en el aparato psíquico cómo energía móvil no inconciente, que tendría que ver con una dimensión no ligada al significante en su condición de tal o sea simbólico.

Freud propone en “Más allá del principio del placer” una energía libre necesitada de ser sometida a una tarea de ligazón, independiente del principio del placer, como un trabajo preliminar

para que esa energía libremente móvil pase a funcionar en el proceso primario desplazándose de una a otra representación inconciente, en una movilidad que implica su articulación a su representante psíquico.

Con lo expuesto, estamos diciendo, por un lado, que la pulsión en este estatuto implica su articulación con el significante, o sea que hablo de una dimensión de la pulsión articulada al significante, que existe en el inconciente a través del representante pulsional.

Freud, plantea en “Pulsiones y sus vicisitudes” la pulsión con una estructura que implica un movimiento muy parecido al del lenguaje. Voz activa, voz pasiva, movimiento de reversión de lo activo a lo pasivo y viceversa, inversión entre sujeto y objeto, lo cual muestra una gramática de la pulsión. Esa gramática de la pulsión no viene de la nada, viene precisamente de la gramática del lenguaje que por vía del discurso acuña la dimensión de la erogeneidad de los padres, como erogeneidad del Otro en el inconciente del sujeto, o sea una dimensión pulsional articulada a lo simbólico y motor cuantitativo de las operaciones del significante, en tanto representante de la representación, o sea en tanto significante.

Por otro lado, estoy nombrando una dimensión, hasta podríamos decir un fundamento de la pulsión, una erogéneidad que también viene de los padres, pero que escapa a lo inconciente, que está más allá del principio del placer y del proceso primario, que es algo que tiene que ver con ese real del que todavía mucho no hablamos, que es ese factor cuantitativo, o por lo menos con eso que Freud llamaba factor cuantitativo en “Análisis terminable e interminable”. Este factor cuantitativo, podría así tener dos estatutos. El primero como cantidad no ligada, o sea como energía libre y móvil; y el segundo como cantidad ligada al representante de la representación, en tanto representación sometida a la ley simbólica del inconciente, es decir al significante inconciente. En este sentido es muy significativo que Freud en “El yo y el ello” describa al yo en continuidad con el ello y ponga en juego un ello, como lugar de la pulsión y adscribe, también en continuidad un sector lateral y parcial en su esquema y conceptualización a la

represión y por lo tanto a lo que podría ser el inconciente como sistema. Y esto se da incluso contradiciendo lo que plantea en el primer apartado de este artículo, donde plantea al ello como un modo de dar un nombre y un concepto más preciso al inconciente como sistema o estructura.

No es difícil pensar el pasaje de Freud a la segunda tópica como un cambio de acento y la puesta de relieve como central a la pulsión. Da la impresión que la vuelta que da en este texto sobre la cuestión de la representación inconciente diera por terminado ese capítulo de su teoría y pasara a ocuparse fundamentalmente de la pulsión y justamente en tanto algo que excede a su ligazón con el representante pulsional.

Con esto que hemos dicho hasta ahora comenzamos a abordar las cuestiones que se nos plantean en relación al inconciente en tanto dimensión signifiante y a lo real al hablar de goce, de sexualidad y de pulsión.

Más precisamente podemos plantearnos las cosas de esta manera: si el Otro funda el inconciente, en particular si el cuerpo pulsional del Otro es la fuente de y el origen de la estructura pulsional del sujeto, entonces ¿Cuál es el estatuto de la libido, de la cantidad y de la energía pulsional postulados por Freud como fundamentos del trabajo de lo inconciente, en relación a la teoría del signifiante? En otros términos, dada la teoría del signifiante como una conceptualización que apunta a la esencia del inconciente, y entendiendo al inconciente como producción, lo cual plantea una repetición signifiante ¿qué relación guarda con la concepción económica del inconciente? ¿Es sólo el factor económico tal como lo plantea Freud el que interviene en el movimiento de la estructura signifiante que lleva a una producción permanente de formaciones signifiantes, que Lacan llamó “formaciones del inconciente” y que Freud planteó en sus historiales, la psicopatología de la vida cotidiana, el chiste, los sueños y los síntomas?

Para explicar el trabajo del inconciente, Freud apelaba a la energía pulsional o libido. Respetando la definición clásica de energía podría decir que, en realidad, existe una energía psíquica que produce este trabajo. El inconciente no es una estructura estática

sino una estructura en movimiento. Más aún, como hemos señalado, realiza una producción. Hay una dinámica y, por lo tanto, hace falta una energía que sea la causa o, por lo menos, el motor de esa dinámica.

Hasta aquí no hay dificultades. La cuestión surge cuando se trata de pensar cuál es la naturaleza de esa energía pulsional y qué relación guarda con lo viviente. El concepto de energía que viene de la física está definido como “la capacidad de producir un trabajo”. Implica así una definición operacional de la energía, que implica la posibilidad de ser cuantificada, medida, a través de ciertas operaciones instrumentales y fórmulas matemáticas y, además, la posibilidad de ser manipulada en forma concreta y predecible. Todo ello hace que el concepto de energía, en el campo de la ciencia, tenga un soporte teórico y empírico sólido que funciona con todo su peso cuando se apela a él. Se sabe de qué se está hablando. Sin embargo, la cuestión de su naturaleza no está resuelta, suponiendo que tenga sentido en el dominio de la ciencia hacerse una pregunta respecto de la naturaleza de algo.

En cambio si, por ejemplo, a mí se me ocurriera, o me fuera relatado un chiste en estos momentos, habría risa y posiblemente esta exposición se tornaría más liviana y con ello, desde el punto de vista económico freudiano, entrarían en consideración cuestiones vinculadas a una cantidad de energía en juego, la descarga de energía y al principio del placer.

Al construir el edificio teórico del psicoanálisis Freud propone el concepto de libido, entendido como energía de la pulsión sexual, para dar cuenta del movimiento y del trabajo del aparato psíquico; y apela a la categoría de cantidad como una dimensión esencial de la pulsión sexual. Freud plantea así la existencia de un factor cuantitativo de la pulsión, que también llama económico, al cual ya nos hemos referido antes, y que da cuenta del trabajo psíquico. Y Freud da cuenta de éste factor cuantitativo apelando a la naturaleza sexual de la misma.

Acerca de esta naturaleza sexual de la energía psíquica, la clínica psicoanalítica ofrece innumerables instancias con respecto a las cuales no es posible de ninguna manera dar cuenta de ellas, si no

se recurre a este factor cuantitativo en tanto energía de la pulsión sexual. Por ejemplo, la condición sexual de las escenas de las fantasías, del contenido de los sueños, de las escenas traumáticas y de los síntomas, todos los cuales implican un trabajo psíquico de producción tanto en su construcción misma como en lo que producen a partir de ellos.

Esta energía se entiende como factor cuantitativo, aunque no puede medirse. Sólo se le puede atribuir un mayor o menor monto de carga a determinadas formaciones significantes, inclusive se puede suponer una mayor o menor carga a una formación psíquica que a otra. También se puede postular aumentos y disminuciones de carga. Se puede por lo tanto plantear en el aparato psíquico, procesos de cargas y descargas de energía pulsional.

Freud apeló así al modelo de la física, que la ciencia de su época le ofrecía para pensar la cuestión. Eso le permitió usar la idea de energía como fuerza capaz de producir un trabajo, incluso la categoría de cantidad, a pesar de faltarle la posibilidad de medición.

La teoría freudiana de la energía pulsional implica entonces la paradoja de una energía entendida como un factor cuantitativo, pero de una energía no medible más allá de la imprecisa noción de mayor o menor cantidad ligada a una representación en relación a otra.

Al decir “energía pulsional” -que deja muy conformes a los teóricos posfreudianos, que se han dicho freudianos- implica dificultades si vamos a la cuestión de cuál es la naturaleza de la misma. A esta cuestión suponemos darle una respuesta si entendemos que el goce es la experiencia de esta energía pulsional que se satisface no sólo en la descarga pulsional, sino más y mejor aún en el propio movimiento de la pulsión. La pulsión existe en tanto goce.

Sin embargo esta postulación de la energía pulsional como motor del trabajo de la estructura psíquica, no nos dice nada respecto de la orientación que tendrá la producción del aparato psíquico tal como lo entendía Freud. Yendo a Lacan, es además el motor de la producción significativa, ligado al deseo articulado a la serie significativa, función del objeto causa de deseo, perdido como

tal, pero al mismo tiempo, vector de la producción de la serie significativa que hace a la repetición como estructura de producción simbólica.

En este punto señalemos que Lacan suele leer la repetición planteada en “Más allá del principio del Placer”, como repetición significativa y por lo tanto repetición de la diferencia. Sin embargo nos autorizamos a no compartir esta concepción, o al menos precisarla. Freud es explícito en “Más allá del principio del placer” donde plantea que la repetición es repetición de lo mismo. Sostenemos que en tanto se juega la repetición en tanto trauma que remite al goce, y por lo tanto Real, esa repetición es de lo mismo, que busca ligarse a una representación.

En cambio lo que Lacan plantea es la repetición de la diferencia, en tanto un significativo jamás se repite. La iteración o repetición significativa es la repetición de una diferencia de un significativo a otro, en una producción ordenada que en este aspecto es homeomorfa a la serie de la iteración de los números naturales que los ordena en serie. Aunque un significativo sea igual e idéntico a otro, esa es sólo una apariencia, en tanto se repite ya es otro significativo. Quizá sea posible entender esta postulación de Lacan articulada a la de Freud, si pensamos que la producción de un significativo siempre nuevo y diferente, trata de dar cuenta y bordea intentando ligar un goce que es siempre el mismo –he allí la repetición freudiana- que el significativo trata de abordar siempre a través de un significativo nuevo. En esta producción hay un motor que es la pulsión y una vectorialización u orientación determinada por la falta que lanza el movimiento de la producción de esa serie significativa que es repetición de la diferencia. El significativo cada vez diferente, tesis de Lacan acerca de la repetición, trata de ligar un real, real de goce que es el mismo, tal como lo plantea Freud.

Esta repetición de la diferencia, se esclarece por una lógica planteada por Lacan en diversos lados de su obra y que ha sido llamada por J. A. Miller “Lógica del significativo”. Esta lógica ha sido formulada como una lógica recurrential que ordena la producción ordenada de un significativo cada vez nuevo, basándose en la generación de los números naturales en una de sus

presentaciones y la lógica conjuntística en otra. De este modo esta lógica del significante ordena mediante sus leyes el movimiento pulsional en función en el trabajo del inconciente, que es significante. Este funcionamiento lógico, es totalmente diferente del trabajo de la pulsión por fuera de la estructura del inconciente. Lo cual a mi juicio es necesario postular para explicar las instancias del funcionamiento psíquico no sometido a la estructura del inconciente. “El yo y el ello” de Freud es el hito fundante de esta diferencia en la obra de Freud.

.Volviendo a la cuestión de la naturaleza sexual de la energía pulsional. Ustedes conocen la polémica entre Freud y Jung. Jung propuso definirla como interés psíquico en general. Freud fue tajante al respecto y descartó de plano esta posición reafirmando que la libido es una energía de naturaleza sexual.

Para llegar a la idea de una energía de la pulsión sexual como factor cuantitativo tuvo que recorrer un camino de elucidación conceptual que recordaremos brevemente. En un primer momento, identifica la energía con el afecto y la naturaleza sexual de la escena traumática. En un segundo paso deja establecido que la cantidad de energía de la pulsión sexual es una cosa y los afectos como registro cualitativo (placer-displacer) a nivel del sistema preconciente-conciente, de los movimientos de energía pulsional cuantitativos en el inconciente –procesos de carga y descarga-, es otra. Véase al respecto el “Proyecto” y el capítulo 7 de “La interpretación de los sueños”.

Esto culmina con la formulación explícita, en “Lo inconciente”, de que no hay afectos inconcientes. Con lo cual queda en claro que el uso que se le puede dar al concepto de afecto en relación a la pulsión sexual es como sinónimo de carga pulsional o energía. Y en tanto tal recibe el nombre de “quantum de afecto”, este término apunta entonces a lo real de la pulsión, en juego en el factor cuantitativo cuyo registro conciente, -que estaría cerca conceptualmente del registro imaginario de Lacan- en tanto movimiento de carga y descarga recibe el nombre de “afecto”, y tendría que ver con lo que corrientemente se llama afecto en tanto sentimiento o emoción.

Y ahora, retomando nuestra interrogación, nos preguntamos nuevamente: ¿Qué es esa cantidad que hay en el inconciente? ¿Qué es eso que hace trabajar al inconciente?. Como lo señalamos antes, Freud dijo que es energía de la pulsión sexual, y Lacan propone la lógica del significante. Postulamos la conjunción de ambas en la idea de que en el inconciente, la pulsión puja orientada por la estructura y leyes de esa lógica. Y esa lógica del significante, funciona ordenando la materialidad de la letra del significante y la instancia de la falta como estructurante del movimiento del deseo inconciente, en conjunción con una instancia de goce como energía pulsional, inherente al discurso como puesta en acto de lalangué.

Sin embargo, pensamos que al hablar de la energía de la pulsión sexual Freud especificó esa energía vinculada al sexo y lo hizo bien; algo pasa con el sexo, algo pasa con el goce, que tiene que ver con el trabajo del aparato psíquico y remite a esa noción de energía en tanto hay un trabajo. Esta es una instancia –seguramente no la única- donde el cuerpo se pone en acto como sexual, en tanto se trata de un goce sexual. Se trata de la puesta en acto del cuerpo como realidad sexual del inconciente. Aunque si se trata del significante, es una instancia particular atinente a la repetición significante.

Entonces, ¿cómo entender esta lógica del inconciente?. Podemos pensarla como una lógica de la falta.

Para abordar la cuestión podemos apelar a un pequeño esquema, al esquema de una lógica que daría cuenta de la orientación de la serie significante, en la producción de un significante nuevo y diferente cada vez. Y aunque no haga a la esencia de la cuestión esta formulación sería congruente con la idea de capacidad de producción de un trabajo que es la definición misma de energía, aquí orientada por esta lógica de la falta, que es también causal de esa producción.

Plantaremos un esbozo de esa “lógica del significante” como la ha llamado Miller en quien nos basamos pero haciendo una presentación diferente y más simple que la de este autor. Si hay trabajo del inconciente, es porque la cantidad pulsional y la

materialidad de la lengua, la motorizan y sostienen bajo un vector ordenado por la falta como eje de esa lógica del significante. Un lugar donde se puede ver una aproximación a esta lógica en Freud, se plantea en el “Proyecto” cuando describe el proceso de pensamiento, que dicho sea de paso, en su dimensión radical, hay que plantearlo como pensamiento inconciente, o sea trabajo del significante.

Partamos de un conjunto de elementos, cuatro para simplificar: **a, b, c, d**, a los cuales llamamos significantes. Forma parte de la definición de significante la siguiente propiedad: “el significante no se significa a sí mismo”, a su vez correlativo a plantear que el significante es único –único- y por lo tanto no repetirse idénticamente. Dicho de otra manera es diferente a sí mismo. Supongamos, además, que estos son todos los significantes que funcionan en el inconciente:

$$\left\{ \begin{array}{c} a, b, c, d \end{array} \right\}$$

Supongamos también que al sistema le es necesario un significante que lo signifique. Más precisamente, le es necesario el significante de todos los significantes que, por definición, no se significan a sí mismos. ¿Cuál será este significante?

Si tomamos uno cualquiera de los significantes existentes -cosa lógica dado que en el conjunto del cual partimos están dados **todos** (“todos” implica también al significante de todos los significantes)- por ejemplo el significante “**a**”, nos encontramos con la paradoja de que este significante -al asumir la función de ser el significante de todos los significantes- se significa a sí mismo y, por lo tanto, entra en contradicción con la propiedad de no significarse a sí mismo, que le es inherente por su definición de significante.

O sea que tenemos, haciendo un uso también relativamente libre del teorema de Gödel un sistema “completo” e inconsistente -pues en el conjunto están **todos** los significantes, aún el significante de todos los significantes- que justamente contradice la definición de significante que lo incluye en ese conjunto porque ese significante de todos los significantes viola el postulado inherente a la definición del significante que es que no se significa a sí mismo.

Para resolver esta contradicción nos vemos, entonces, precisados a desechar la alternativa de tomar un significante existente en el sistema o conjunto. Para que se cumpla la función del significante de todos los significantes nos hallamos obligados a producir un nuevo significante. Llamémosle “e”.

$$\left\{ a, b, c, d \right\} e$$

Como no está en el conjunto inicial, no se significa a sí mismo y, por lo tanto, en el conjunto no hay contradicción. El sistema es consistente. Pero aquí me encuentro con una nueva dificultad: ahora tengo el sistema consistente pero un significante, precisamente el que cumple la función de ser el significante de todos los significantes, se encuentra por fuera de él. No pertenece al conjunto. Por lo tanto, no tengo un significante de **todos** los significantes que no se significan a sí mismos. Pues “e” es un significante que cumple la definición ya que no se significa a sí mismo, pero al precio de quedar afuera del conjunto ¡de los significantes que no se significan a sí mismos! En el que tendría que estar por eso mismo. Es decir, tenemos un sistema consistente pero incompleto.

Si intentamos resolver esta incompletud, incluyendo al nuevo significante “e” en el conjunto, tengo un nuevo conjunto más amplio, con “e” como uno de sus elementos, completo por lo tanto,

pero, nuevamente, –como en el conjunto anterior sucedía con “a”- tenemos a “e” como un elemento contradictorio, pues se significa a sí mismo, violando la propiedad de no significarse a sí mismo.

$$\left\{ \left\{ a, b, c, d \right\} e \right\}$$

Esto nos obligará a generar un nuevo significante, un significante en más y así sucesivamente al infinito “n”.

$$\left\{ \left\{ \left\{ \left\{ a, b, c, d \right\} e \right\} f \right\} g \right\} \dots n$$

El sistema no podrá dejar de insistir en producir permanentemente un significante más, que cumpla la función de todos los significantes, pero fracasará por las razones antedichas. El sistema oscilará entre la incompletud y la inconsistencia. Y en cada oscilación se verá obligado a generar un nuevo significante más y a ampliar el conjunto de los significantes, en una reiteración al infinito. A este movimiento necesario Lacan lo llama “repetición significante” o “insistencia significante”. Esta formulación es congruente con la de Gödel, que postula que la completud de un sistema con suficientes elementos, va acompañado de la propiedad de ser indecidible. Para el caso entre la completud inconsistente, o la incompletud consistente.

Este significante de todos los significantes que cumple con una función necesaria, en el sentido de la necesidad de la ley de producción de un nuevo significante en más, es un significante contradictorio. Cumplirá su función fracasando en ser el significante de todos los significantes que no se significan a sí mismo.

Así, este significante -problemático pero central a la teoría-impide, al tiempo que insiste, que se genere un sistema sin una falta estructural.

Esta lógica de la falta o lógica de la carencia, que se bate entre la incompletud y la inconsistencia, es la lógica del inconciente. Es ella la que explica la producción del inconciente como producción de un significante en más para alcanzar el todo, como conjunto de todos los significantes, en una insistencia y en un fracaso que nos permite decir “no hay universo del discurso”.

Decíamos que esta lógica del inconciente es una lógica de la falta. ¿Por qué?. En primer lugar, extrae del mito en juego en el complejo de castración planteado por Freud el concepto mismo de falta y, luego, coloca la falta en el centro de la estructura del inconciente y su funcionamiento como producción, es decir que la falta en juego en el complejo de castración postulado por Freud se coloca en el centro de su metapsicología.

Al mismo tiempo, la falta se presenta así en la dimensión en la cual hay dos vertientes: una es la inconsistencia y la otra es la incompletud. Son dos modos de la falta. Con la peculiaridad de que son disyuntas. O la una o la otra. Y esa disyunción misma es la que obliga permanentemente a una operación de elección del sistema entre esas dos vertientes, en forma alternada y en progresión. El sistema oscila entre la incompletud consistente y la completud inconsistente, y esa oscilación lo lleva permanentemente a la ampliación del conjunto de los significantes y a la producción de uno en más.

En una vertiente o en otra, el Otro, ese Otro que se nos presenta como discurso de los padres y como goce de los padres, ese Otro está en falta. Falta como discurso que no se totaliza en un universo y falta de un goce del Otro como Otro completo. Así la castración hace caer la ilusión infantil de que los padres son

consistentes y completos o, más específicamente, la ilusión de que la madre es coherente y completa. La omnipotencia que el niño atribuye a los padres -es decir, al Otro- es justamente esta ilusión que cae por la sencilla razón de que el cuerpo de la madre no es completo, y el niño tiende a completarla, a colmarla, en su función de falo materno. Sin embargo la madre en tanto neurótica no estará satisfecha.

Esto evoca el caso de una mujer que -colmada por el nacimiento del hijo- creía estar completa y, sin embargo, no podía tolerar permanecer en su casa. “Al fin pude salir” dice aliviada en un momento determinado, cuando lo hace. Ella ya era toda, tenía eso que la completaba, pero la inconsistencia la horadaba, había algo no armónico que no le permitía la paz de la satisfacción, algo que no funcionaba y ella registraba como un malestar, como angustia, paradójica dentro de su estado de satisfacción colmada. Y en el momento en que ella decide salir de su casa, y romper con esa inconsistencia que se le presentaba como inarmonía, se descompleta.

Si definiéramos al Otro como universo o como conjunto completo y consistente de todos los significantes lo tendríamos que escribir así: A. Pero Lacan lo escribe de esta manera:  $\bar{A}$ , es decir, lo tacha, lo barra, con lo cual está escribiendo que el Otro está en falta, o es incompleto o es inconsistente.

A pesar de que no se recubren completamente en sus funciones teóricas, el falo simbólico:  $\Phi$ , el significante unario o rasgo unario:  $S_1$ , el significante de la falta en el Otro:  $S(\bar{A})$ , sin embargo lo hacen al menos en esta dimensión: nombrar al significante contradictorio y problemático que fracasa pero no obstante insiste en ser el significante de todos los significantes, a la vez que el significante de la falta.

Este significante en más -que opera la incompletud o la inconsistencia, al tiempo que trata de resolverlas- es el resultado de una operación lógica con la falta como operador y causa. Se trata de la producción del inconciente a partir de la falta.

Esto y la teoría de la castración llevadas a sus últimas consecuencias, es lo mismo. Se trata de demostrar en este punto que

el inconciente es tributario de esta lógica de la falta que ordena el movimiento pulsional en tanto estructurado en el inconciente. Y tanto la dimensión pulsional cuantitativa, como la falta operante son posibles de ubicar en la clínica, que por lo tanto, dan soporte en la experiencia a este esbozo de formalización.

Si el Otro está en falta es porque el hijo no es el falo de la madre, punto nodal de la castración y si esa falta se va a acuñar en el inconciente fundándolo y fundando su movimiento, toda la producción del inconciente va a estar destinada a generar el significante que encarne al significante de esa falta, y al mismo tiempo esa producción va a intentar recuperar esa incompletud perdida.

Camino de retorno hacia un todo que, por ser perdido, nunca se va a lograr. Se trata de la recuperación del objeto radical y primordialmente perdido, pero que no está perdido por el mito teórico freudiano de la prohibición del incesto que lo propone, sino porque hay algo en lo Real de la estructura que la prohibición del incesto recubre y sutura, al tiempo que la duplica y metaforiza atenuándola.

No es suficiente con decir que no se puede completar a la madre porque el padre lo prohíbe, ese es el mito que recubre la dimensión estructural, que es que cuando aún el chico estuviera inmensamente inmerso en el cuerpo de la madre, tampoco habría alcanzado el objeto, ni el objeto habría estado totalizado, pleno, y el incesto realizado. Al límite el objeto no existe, ni siquiera si una madre totalizada se pudiera ofrecer como modelo a ese lugar. Por eso, esa dimensión héteros, esa dimensión de heterogeneidad radical está allí en función.

Haciendo un rápido cortocircuito, diremos que ese objeto perdido, imposible de alcanzar, ese incesto que más allá de perdido es imposible, es un modo de presentar lo Real. Y, en esta lógica del significante, es el agujero en lo Real, la falta en lo Real la que aparece funcionando en lo Simbólico como causa de su producción. Pero lo Real tiene otros capítulos cuya vinculación con éste tienen que ver, entre otras cosas, con el goce.

En verdad, no hemos tenido tiempo de demostrar el carácter freudiano de esta lógica del significante, pero podemos mencionar algunas referencias que sostienen esa demostración: ya hemos mencionado el “Proyecto”, en especial las conceptualizaciones sobre el complejo del semejante, la vivencia de satisfacción, la cosa, los capítulos dedicados al juicio y al pensamiento. Agreguemos “La interpretación de los sueños”, capítulo siete, las consideraciones sobre el deseo en general y, en particular, como tendencia a la recarga de las huellas mnémicas de la primera experiencia de satisfacción; las consideraciones que hemos hecho sobre la repetición de la diferencia planteada por Lacan articulada a la repetición de lo mismo que Freud plantea en “Más allá del principio del placer”, con la teorización sobre el sueño traumático y sus implicaciones en relación a todo el aparato psíquico, el juego del fort-da, el concepto de repetición y el de ligazón como primer trabajo del aparato psíquico. Todo ello en una lectura articulada a los textos llamados “metapsicológicos”, de 1915-1917, y a los textos sobre el complejo de castración, de donde se extrae la noción de falta como estructura lógica central.

## **Preguntas y respuestas**

**Pregunta:** (inaudible)

**VI:** En los primeros tramos de su enseñanza, Lacan sostenía que a lo Real nada le falta y que lo Simbólico agujerea lo Real. Recuerden lo que decíamos al principio: lo Real se presenta precisamente como compacto; si se pudiera hablar de un Real puro. En verdad, lo Real puro es una categoría mítica en tanto que se trata de seres hablantes. Nosotros hablamos desde el nudo. En ese sentido hay un cambio, en viraje en la enseñanza de Lacan, que desde el nudo plantea la equivalencia estructural de los tres registros y que el agujero es propio de cada uno de los registros. Se podría pensar en un Real pleno y puro, si uno pudiera encontrar un incesto efectivamente realizado; pero no en el sentido de acostarse con la madre, que es en

cierta forma una versión atenuada y desplazada, sino un incesto en el sentido más radical del término, que sería la completa, entera y compacta fusión del hijo con la madre, en encuentro y fusión con el objeto primordial. El incesto es una representación mítica de esta instancia. Se trata de que el sujeto pudiera alcanzar el objeto radical, Das Ding, La Cosa y fusionarse con él. En ese sentido, el incesto no existe. Y si existiera, de él no habría modo de salir. Si se postula el incesto como una categoría teórica necesaria para explicar el funcionamiento de las estructuras del psicoanálisis, es en tanto que el inconciente busca alcanzar míticamente, ese imposible míticamente representado, que es el goce de un incesto inexistente.

Lo Real es una categoría límite, que nombra, sin embargo, algo que es íntimo a la clínica, no es sólo una categoría teórica, es algo que está en el núcleo de la clínica. Recién mencionabas la castración, que tiene que ver con lo Real pero tiene que ver con algo de lo Real que no recubre ese registro, que es el agujero en lo Real. Lo Real en tanto compacto y lo Real en tanto agujero, o el agujero en lo Real se plantean según Lacan en sus definiciones como lo que vuelve al mismo lugar. Y si se sale de ese retorno al mismo lugar, si hay un cambio de posición, si hay repetición como producción de algo nuevo es por la falta que opera en la estructura simbólica.

**P:** ...lo Real desde lo Imaginario

**VI:** Necesitamos de lo Imaginario para representarnos ese Real. Hay dos modos de abordar lo Real, uno es por la vía del mito y otra vía es con las letras de la lógica, del matema, de la topología de la escritura nodal. El mito implica una estructura simbólica que imaginiza lo Real.

Tomemos un ejemplo para dar cuenta de la imposibilidad de alcanzar el objeto perdido o, directamente, de alcanzar un objeto que no existe. Freud propuso una vía que, por otra parte, se le presentó así, clínicamente. Y es por la prohibición del incesto. Y aquí el mito interviene doblemente. Por un lado, el mito de Edipo y el de Tótem y Tabú dan cuenta de la ley de la prohibición del incesto: no te acostarás con tu madre. Por el otro, la ley de

prohibición del incesto es una cierta forma mítica de dar cuenta de una imposibilidad y de una no existencia estructural. No es que no se alcance el objeto porque está perdido, porque el incesto lo prohíbe. Eso es una versión, si se quiere decirlo así, defensiva y amortiguada de algo más radical y es que en el incesto el objeto está prohibido para ocultar que no existe la posibilidad de la relación sexual con él. No se puede alcanzar el objeto: una imposibilidad estructural. Y más radicalmente, no hay objeto: una inexistencia estructural. Es esto que míticamente la ley de prohibición del incesto recubre con un manto piadoso. Porque es más insoportable captar la inexistencia del objeto que pensar que no se alcanza porque está prohibido.

El incesto es un mito, un mito teórico, necesario para el psicoanálisis, pero es un mito. Que el hijo sea una sola cosa con la madre, plantea un hijo mítico y una madre mítica; porque si la madre engendró un hijo, en principio, tendremos que pensar que algo se movió ahí, que no era verdaderamente pleno ese real que aparece como posibilidad incestuosa.

Tu otra pregunta era acerca de qué otro modo hay de definir lo Real. Definiciones de lo Real hay diversas. Por ejemplo si se toma el incognoscible kantiano, el noumèno –esa dimensión absolutamente inaccesible a las categorías que Kant planteó- sería tentador decir que allí se encuentra el Real lacaniano, pero no es así, aunque se acerca en tanto se trata de una imposibilidad. Pero, y aquí la diferencia, es un imposible que nos deja tranquilos. Más aún, si Kant no lo formulara no tendríamos la más mínima necesidad de encontrarnos con él. Por otro lado, él tampoco saldría a nuestro encuentro. En cambio el imposible de lo Real es un imposible que no nos deja vivir en paz. Es un imposible que, al mejor modo de la histérica, por un lado nos demanda, no nos deja tranquilos, nos pide, nos exige, que se lo alcance. No obstante el Otro se nos presenta como inalcanzable. Se nos niega una y otra vez precisamente porque es estructuralmente imposible. Insiste en su exigencia de ser alcanzado. Lacan agregó a su definición, de lo Real como imposible, una especificación que remarca esta insistencia: Lacan dice en una de sus definiciones, que lo Real “es lo que no cesa

de no escribirse”. Esta definición justamente pone en juego la insistencia.

Es un imposible que nos trabaja, que nos obliga a gozar, aunque sea a través de un síntoma. Un goce que, si bien no es el goce inalcanzable, que como goce del Otro es inexistente, ese goce alcanzable a través del síntoma es un punto de contacto contingente con lo Real. Aquí ya advertimos el otro modo de cernir lo Real, que no es por la vía del mito, sino de la escritura lógica. Imposible y contingente, son dos categorías de la Lógica Modal. Lacan define lo imposible -ya lo mencioné- como “lo que no cesa de no escribirse” y a lo contingente -lo referido a ese goce alcanzable- como lo que “cesa de no escribirse”.

Reiterando, entonces, lo imposible de lo Real, no es algo imposible y punto. Es un imposible que insiste, la fórmula “no cesa de no escribirse” señala este aspecto. Intenta escribirse en el inconciente y fracasa, insiste y vuelve a fracasar, típico del sueño traumático y del trauma en general. “Más allá del principio del placer” no sólo es el nombre de un escrito, es un nombre de lo Real. Trauma, factor cuantitativo, también son nombres de lo Real. Otro modo de nombrar lo Real es decir que lo Real “ex-siste”. Escrito así “ex-siste” que viene de ex-sistere que quiere decir en latín: estar afuera. Estar afuera de la dimensión simbólica del inconciente. Eso que Freud decía cuando hablaba del ombligo del sueño, como lo recordamos hoy.

La angustia es un modo de aparición de lo Real en la clínica. También lo es la Reacción Terapéutica Negativa. Freud la definió desde varios lugares. Uno de ellos es en “Análisis terminable e interminable, donde Freud la plantea desde la pulsión de muerte. La pulsión de muerte tiene que ver con lo Simbólico, por ejemplo en la repetición, pero también tiene que ver con lo Real, especialmente donde Freud la define como muda, como algo que trabaja silenciosamente. Otro lugar para situar la Reacción Terapéutica Negativa es en relación al goce del síntoma, porque hay un goce en juego, y esta es la razón fundamental para la resistencia. La Reacción Terapéutica Negativa se produce porque hay, entre otras cosas, un

goce masoquista en juego. Esto está tratado por Freud en “El problema económico del masoquismo”.

**P:** Para la física, “energía” es un concepto que pone en juego la medición. ¿Para la teoría psicoanalítica, energía tendría que ser pensada más como una noción que como un concepto?

**V. I.:** Es una cuestión semántica. Un modo de pensar estos dos términos es considerarlos como equivalentes. También se puede pensar una diferencia si se entiende que el concepto propone una precisión mayor que la noción, que es más vaga e indeterminada. En ese sentido y quizá quitándole jerarquía, uno podría tomar la energía pulsional como una noción del psicoanálisis.

Sin embargo, ocurre que Freud hablaba de conceptos y, sin embargo, les reconocía un cierto grado de indeterminación. Te recuerdo el párrafo que está al comienzo de “Pulsiones y sus vicisitudes”, donde Freud dice algo que es crucial para poder conceptualizar y teorizar en psicoanálisis, propone conservar los conceptos con cierta indeterminación y apertura, al decir que el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco las definiciones, porque la experiencia no se complace con la fijeza de los conceptos. Dice eso y a partir de allí usa el concepto de pulsión y desarrolla tranquilamente la teoría de las pulsiones y en su contexto, la energía pulsional como algo definitorio de la pulsión.

Se puede hablar de *drang* -empuje-, de fuente, pero diciendo que los conceptos están abiertos. Y eso es lo que los postfreudianos no supieron entender. Se aferraron a los conceptos de Freud e hicieron una escolástica freudiana, porque no se atrevieron a trabajar, horadar, desplegar las posibilidades que esa indeterminación de los conceptos ofrecía.

Entre los muchos textos importantes de Lacan se encuentra el que tiene por título “Posición del Inconciente”. Presenta allí una teoría absolutamente freudiana de la pulsión y de otras cuestiones vinculadas a ella, con una precisión y refinamiento de los conceptos de Freud relativos a la pulsión, verdaderamente notables. En particular, es interesante una nota al pie, donde propone usar la

teoría electromagnética, a partir de las formulaciones de un físico llamado Stokes, para explicar cómo sería la energía pulsional en tanto constante. Esto tiene su importancia porque, a diferencia de la energía de los estímulos externos que implican una momento eficaz puntual, para Freud la energía pulsional representa un flujo constante.

Freud deja los conceptos como caminos abiertos, los postfreudianos quedaron siendo freudianos en el peor sentido del término, no fueron fieles a Freud sino a una escolástica superficial y de mala lectura, por ser una lectura cerrada, del texto de Freud.

Lacan, por el contrario, toma la invitación que esa indeterminación de los conceptos propone e inaugura ese retorno a Freud, trabajando sus conceptos, debatiéndolos con Freud y usando la lógica, la lingüística, las matemáticas, la literatura, la filosofía, y hasta la física, para trabajar sobre estos conceptos, haciéndose acreedor del adjetivo de “freudiano”.

**P:** (...)

**VI:** Son preguntas que llevan a una reflexión muy amplia, por lo tanto tomaré sólo una de ellas,

¿Es el complejo de Edipo un fantasma? Depende de lo que se entiende por complejo de Edipo y lo que se entienda por fantasma. El complejo de Edipo puede ser un mito, una estructura, hasta puedo convertirlo en una escritura lógica. Dentro del complejo de Edipo se puede plantear un recorte y aislar un fantasma en juego en la estructura edípica del sujeto. El fantasma implica en relación al Edipo una escena que lo especifica si se trata de ese mito. También puedo situar en el complejo de Edipo parámetros que me permiten entender la organización de un fantasma que está en juego en el goce del sujeto. Podríamos ir más lejos y situar en relación al Edipo toda la estructura fantasmática del sujeto. Pero quizá esto sea un exceso ya que, tomar al complejo de Edipo en sí como fantasma sería extender excesivamente el concepto de fantasma y hacerle perder especificidad y potencia teórica. En todo caso, el goce en juego en el Edipo se puede cernir en la estructura del fantasma.

Yendo más lejos, una de las cosas con las que se encuentra un análisis, luego de un despliegue suficiente para ello, es la construcción de los fantasmas últimos donde está fijado el sujeto en el goce edípico, incestuoso, que es el que le ofrece la resistencia más pesada, y que puede constituirse como una fuente de la Reacción Terapéutica Negativa.



## CAPÍTULO VIII

### EL ENIGMA A LA LETRA<sup>127</sup>

#### Lo real traumático y la pesadilla del sueño

<sup>127</sup> Versión escrita de la exposición realizada en la Reunión Lacanoamericana de Buenos Aires, que tuvo lugar del 9 al 12 de agosto de 1995.



El 12 de junio de 1900, Freud le escribía a Fliess una carta desde la casa de campo de Bellevue donde solía pasar sus vacaciones y donde en su momento había tenido el sueño inaugural: el conocido Sueño de la Inyección de Irma. Esta carta tiene un tono humorístico pero también delata una seriedad debido a su deseo, que el humor no alcanza a atenuar.

En el texto de esta carta puede leerse lo siguiente:  
“Crees realmente que algún día, en esta casa podrá leerse sobre una placa de mármol:

“Aquí, el 24 de julio de 1895, se le reveló al Dr.  
Sigmund Freud el enigma de los sueños”  
La perspectiva de que ello ocurra es hasta ahora escasa”<sup>128</sup>.

<sup>128</sup> FREUD Sigmund: Se trata de la carta que lleva el n° 248 en la versión alemana original del epistolario completo de Freud a Fliess: “Briefe an Wilhelm Fliess” N° 248 (pag. 457 a 459). S. Fischer. 1986. Dice así:

Wien, 12. VI. 1900

“...”

“Glaubst Du eigentlich, daß an dem Hause dereinst auf einer Marmortafel zu lesen sein wird:?”

“Hier enthüllte sich am 24. Juli 1895  
dem Dr. Sigm. Freud das Geheimnis  
des Traumes”

Die Aussichten sind bis jetzt hiefür gering.”

“...”

La versión castellana que presentamos en este texto está traducida por nosotros de la versión alemana original que citamos. Por otra parte la versión castellana clásica, ampliamente difundida entre los psicoanalistas hispanoparlantes es la que lleva el N° 137 de la correspondencia (se trata de una selección de las cartas, de allí

Leyendo este fragmento de la carta cabe detenerse en dos puntos del texto de esa placa.

Cuando Freud dice: “se le reveló” -enthüllte sich- al Dr. Sigmund Freud el enigma (misterio) -Geheimnis- de los sueños”, nos encontramos con dos equívocos enlazados entre sí.

El primer equívoco concierne al alcance de esa revelación. Leyendo a la letra, “se le reveló”, dice al mismo tiempo que se resolvió el enigma, en el sentido de que el sueño dejó de ser un enigma, al ser éste resuelto. Por el otro lado también dice que se le reveló la existencia misma del enigma, sin que esto implique su solución. En principio, ambos términos del equívoco no aparecen como disyuntos.

El segundo equívoco está precisamente en la palabra alemana “Geheimnis”. Lacan, en su seminario II, en la primera de las dos clases dedicadas al Sueño de la Inyección de Irma al tratar esta cita de Freud, traduce esta palabra al francés como “énigme”, al igual que Rey Ardid (en la versión castellana conocida como la de López Ballesteros) la traduce por “enigma”. Sin embargo en la clase siguiente, Lacan la traduce como “mystère” (misterio).<sup>129</sup>

Hay que señalar que la palabra enigma, que por lo general es usada en un sentido descriptivo, inclusive por Freud, cobra para Lacan un valor conceptual. Este valor conceptual aparece en la confrontación con el concepto de “cita”.

El seminario XVII es uno de los lugares principales donde aparece esta conceptualización. Allí define “enigma” (énigme) por oposición a “cita” (citation)<sup>130</sup> Dice del enigma que es un decir a

el número que lleva) y se encuentra en “Cartas a Fliess, Manuscritos, Notas”. (pag. 864). “Obras Completas”. Tomo III. Traducción de Ramón Rey Ardid. Biblioteca Nueva. Madrid 1968. (Tomo complementario de los dos publicados por esa editorial en 1948 con la traducción de Luis López-Ballesteros).

<sup>129</sup> LACAN Jacques. Seminario II. “El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica”. Las dos clases que le dedica al Sueño de la Inyección de Irma son: la clase XIII del 9 de marzo de 1955 y la XIV, del 16 de marzo de 1955. Traducción de Irene Agoff. Ediciones Paidós. Barcelona – Buenos Aires 1983.

<sup>130</sup> LACAN Jacques. Le séminaire. Livre XVII. «L'envers de la psychanalyse». Clase del 17 de diciembre de 1969 (pag.39-40). Éditions du Seuil. París 1991. “Pienso que ustedes ven lo que quiere decir aquí la función del enigma –es un

medias, una enunciación cuyo enunciado queda en suspenso. Con el enunciado hay que arreglárselas. Aquél al que se le plantea el enigma debe resolverlo. ¿Pero resolverlo es solucionarlo? ¿El enigma como tal, tiene solución? ¿Qué se entiende por solución de un enigma?

Nos encontramos así frente a dos posibilidades:

- Una es que sea una enunciación cuyo enunciado –el cual sería la solución- es difícil de hallar pero existe.

- La otra, es que se trate de una enunciación sin enunciado en absoluto. Enunciado inexistente del cual a lo sumo habría una promesa de encuentro, destinada obviamente al fracaso.

Lacan, según su planteo del seminario XVII, sostiene que el enigma es una enunciación sin enunciado. La cita es un enunciado cuya autoría se remite a otro en condición de autor. En este sentido sería un enunciado sin enunciación. La enunciación al igual que la función de la autoría queda en un estatuto más o menos oscilante.

medio-decir, como la Quimera aparece como un medio-cuerpo, a riesgo de desaparecer totalmente cuando se ha dado la solución...” [Nota del autor: se trata de que, en términos de Lacan “si se ha dado la solución” corre el “riesgo de desaparecer totalmente” como enigma. Aquí se ve que Lacan conduce el concepto de enigma a su límite: El enigma no tiene solución –es una enunciación sin enunciado, si se le encuentra algún enunciado, o sea una solución, corre el riesgo de desaparecer el enigma, o sea deja de ser tal].

“...Si he insistido largamente sobre la diferencia de nivel de la enunciación al enunciado, es justamente para que tome sentido la función del enigma. El enigma es precisamente eso, una enunciación. Les encargo de hacerla devenir un enunciado. Arréglense con eso como puedan –como hizo Edipo- sufrirán las consecuencias. He allí de lo que se trata en el enigma.

Pero hay otra cosa en la que no se piensa, que yo he eflorecido, excitado de vez en cuando, pero a decir verdad, eso me concernía lo suficiente como para que no me sea cómodo hablar de ello con soltura, y eso es la cita.

¿En qué consiste la cita? En el curso de un texto en el cual ustedes avanzan más o menos bien...” si son analistas, ustedes citan a Freud, y ustedes ponen -Freud ha dicho-, y eso es capital.

El enigma, es la enunciación -y arréglensela para el enunciado-. La cita es, -yo planteo el enunciado, y por lo demás, es el sólido apoyo que ustedes encuentran en el nombre del autor al cual ustedes le hacen cargo de él. Es así precisamente, y eso no tiene nada que ver con el estatuto más o menos oscilante de la función del autor.”

[Nota del autor. La traducción es nuestra].

Cabe aquí pensar que en tanto el enigma viene del Otro, como Lacan lo plantea en su grafo, en la “Subversión del Sujeto...”, si alguien queda tomado por él bajo la creencia de que tiene un enunciado que constituye su solución -mientras que, si de lo real se trata no la tiene- en el grado en que esto ocurra, su subjetividad queda comprometida, estructurada su alienación en relación al Otro, en particular bajo algunas de las figuras con las que se nos presenta el goce del Otro, en tanto goza al sujeto en cuestión.<sup>131</sup> La “pesadilla” del sueño es un ejemplo de esto. Y otro ejemplo por fuera del sueño, son las situaciones que merecen igualmente el calificativo de “ser una pesadilla”, de “ser pesadillezcas”.

Si el sujeto al que se le plantea el enigma puede salir de la ilusión de encontrar la solución- en nuestros términos un enunciado que lo resuelva- o sea renuncia a querer resolver el enigma, ya que se advierte de un modo u otro, de que la solución del enigma es una quimera, es decir del orden de lo imposible, entonces quizá, el enigma le permita alcanzar algo de su verdad, de la verdad del sujeto en cuestión. La cuestión del enigma en el análisis no es develar un enunciado que sería su solución, sino la ubicación del sujeto frente a él. Sujeto advertido de la imposibilidad de una solución, o si se quiere la solución es el enigma mismo.

No se puede desconocer el valor del enigma como función operadora en el análisis, a condición de ser situado en la transferencia en primer lugar en relación al deseo del analista, justamente un operador que se define exactamente como un enigma para el analizante y en segundo lugar en el marco de la interpretación. En el marco de la interpretación se juega algo del enigma, en tanto hay un sentido que precisamente, en tanto interpretación, llega a su límite. Como se sabe de la cuestión del enigma y su función en el discurso en el sentido generalizado del término, ha dado cuenta el mito.

Vemos a esta altura de nuestro planteo que hay una estrecha congruencia entre el primer equívoco del “se le reveló” (“enthülte

<sup>131</sup> Ver la cuestión de “La pesadilla”, *infra* pág. 221 y siguientes.

sich”), y el segundo que es el sentido de la palabra “enigma” (“Geheimnis”).

Si a Freud se le reveló el enigma de los sueños, entendiendo el “se le reveló” como solución al enigma, es que tiene enunciado, un enunciado a encontrar.

Pero si se tratara de que a Freud solamente se le reveló la existencia del enigma pero no su solución, es posible que haya enunciado, pero también es posible que no lo haya en absoluto.

En la perspectiva de Freud, la palabra “Geheimnis” no tiene la pretensión teórica que va a presentar para Lacan, tiene más bien, valor descriptivo.

Sin embargo y avanzando en el sentido conceptual que le da Lacan a “Geheimnis”, retomemos ambos equívocos. Lacan subraya en el Seminario II, hablando del Sueño de la Inyección de Irma: “... en la primera parte hay un acmé, cuando emerge la revelación apocalíptica de lo que allí había...”<sup>132</sup>. El punto de acmé del sueño, primer punto culminante, es el ombligo del sueño.

El otro punto culminante del sueño es el que se sitúa en la aparición escrita con “trazos gruesos” de la fórmula de la trimetilamina.<sup>133</sup>

Efectivamente, si nos atenemos a lo que Freud mismo plantea en el análisis del sueño y a lo que Lacan trabaja en el seminario II<sup>134</sup>, encontraríamos la solución en el segundo punto de culminación que es el de la trimetilamina, cuya fórmula aparece escrita alucinatoriamente. Letra en la que Freud, por las vías de la condensación y la alucinación, escribe la solución, pero esta alucinación es la de una escritura jeroglífica: El sueño es una realización de deseo y para el caso la trimetilamina es la letra escrita

<sup>132</sup> LACAN Jacques. Seminario II. “El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica”. Véase en su conjunto las dos clases que le dedica al Sueño de la Inyección de Irma: la clase XIII del 9 de marzo de 1955 y la clase siguiente, la XIV, del 16 de marzo de 1955. Traducción de Irene Agoff. Ediciones Paidós. Barcelona – Buenos Aires 1983.

<sup>133</sup> *Ibidem*. Sobre la Trimetilamina remitirse a las págs. 137-8 del mismo volumen IV.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

alucinatoriamente, que condensa los diferentes caminos del deseo de Freud en el sueño, y que nombra la solución al enigma de los sueños.

Es decir en el punto de la trimetilamina, el sueño nos lleva a leer el 'se le reveló' en su vertiente solución, convirtiendo esa fórmula alucinada de la trimetilamina en el performativo que inaugura en acto el sueño como escritura, al tiempo que realiza, es decir, pone en lo real lo simbólico de una escritura en imágenes, bajo la forma de escritura que se da en la estructura del texto de todo sueño: el de ser una escritura en imágenes -en general como rebús (escritura jeroglífica)- del fantasma portador del deseo preconciente -el anhelo- que a su vez vehiculiza el deseo inconciente, "núcleo de nuestro ser".

Para el caso del deseo de Freud, en principio el deseo aparece como deseo de desculpabilización respecto de los fracasos en la cura de Irma, y más allá, deseo de descubrimiento, al cual aludía en la carta 248 (137) a Fließ. He allí una de las operaciones de la condensación.

La otra operación de condensación -si la leemos desde Lacan- también ubicada en la fórmula de la trimetilamina reúne las diversas instancias del descubrimiento de Freud: el descubrimiento del inconciente, del lugar estructural de la palabra en ese inconciente; de su carácter lenguajero y escritural, de su naturaleza deseante, de la operatoria de ciframiento y desciframiento, de la sexualidad fundamental entramada en el inconciente<sup>135</sup>.

Estas condensaciones sirven de sostén a la afirmación de que el Sueño de la Inyección de Irma es el sueño inaugural. Y esta condición inaugural, se juega bajo la forma del performativo.

Aclaremos brevemente que el enunciado performativo es aquel enunciado cuya misma enunciación constituye el acto que nombra. Por ejemplo cuando asume un funcionario público se le toma juramento, preguntándole según una fórmula del protocolo si jura que cumplirá con tal y cual función de tal y cual manera. El

<sup>135</sup> *Ibidem*.

funcionario en cuestión contesta: Sí “juro”. Y el acto de su juramento está precisamente en la enunciación del enunciado “juro”.

Sueño performativo entonces, inaugural en relación al descubrimiento de la clave de los sueños, de la clave del inconciente, de la clave de la neurosis.

Todos esos aspectos se condensan en la fórmula de la trimetilamina y permiten inventar en el psicoanálisis **una** vía en la dirección de la cura. Subrayamos la palabra **una**<sup>136</sup>.

Sin embargo el otro punto de culminación del sueño, que Lacan nombra como un acmé: el ombligo del sueño, nos deja abierta la otra rama de las alternativas que plantea la lectura en forma conjunta de ambos equívocos<sup>137</sup>.

Si por la vía de la trimetilamina, el enigma desaparecía por el encuentro del enunciado que constituye la fórmula de la solución -trimetilamina- que, lo reiteramos de otra manera, anuncia y anticipa, en su condensación el conjunto de los enunciados que constituyen el desarrollo del psicoanálisis como estudio del inconciente en tanto simbólico y sexual, el ombligo del sueño mantiene el enigma en su versión estructural, que Freud define como aquel punto en el que todo sueño remite a “lo no conocido”, que como veremos remite a lo “imposible de conocer”<sup>138</sup>.

Freud aborda el ombligo del sueño en solo dos lugares de su obra, ambos en “La interpretación de los sueños”.

<sup>136</sup> Otras vías en la dirección de la cura, otros modos de intervención del analista están vinculadas al trato con lo Real y con lo Imaginario como tales, en el punto donde lo simbólico no alcanza a operar. Con el texto donde este aparece en su límite. Límite al todo. Donde se hace presente en la trama discursiva el agujero de lo Real. El límite que implica el no universo del discurso (Ver infra: pág. 189-90).

<sup>137</sup> LACAN Jacques. Opúsculo citado.

<sup>138</sup> FREUD Sigmund. “La interpretación de los sueños”. Capítulo II. “El método de la interpretación de los sueños. Análisis de un sueño paradigmático” (El sueño de la Inyección de Irma). “Obras Completas”. Volumen IV (pág. 127-41). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1976.

El primer lugar es la nota al pie mencionada. Freud plantea allí:

“Sospecho que la interpretación de este fragmento no avanzó lo suficiente para desentrañar todo su sentido oculto. Si quisiera proseguir la comparación de las tres mujeres, me llevaría muy lejos. -Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable (unergründlich), un ombligo (Nabel) por el que se conecta con lo no conocido. (dem Unerkannten)”.

El segundo lugar es donde dice:

“Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco, han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido. Los pensamientos oníricos con que nos topamos a raíz de la interpretación tienen que permanecer sin clausura alguna y desbordar en todas las direcciones dentro de la enmarañada red de nuestro mundo de pensamientos. Y desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio.”<sup>139</sup>

Hay un viraje de Freud a Lacan, que implica que una palabra, que si bien está en el límite entre lo descriptivo y lo conceptual, pasa en la lectura de Lacan a un lugar radicalmente conceptual. Más aún para Lacan es un concepto fundamental de la teoría. Se trata del ombligo del sueño que en tanto lugar de lo imposible de conocer, remite a la condición Real del enigma.

Para precisar el concepto de ombligo del sueño y esta condición fundamental de enigma, cabe señalar que la palabra “unergründlich”, traducida por “insondable”, pero que también

<sup>139</sup> FREUD Sigmund. “La interpretación de los sueños”. Capítulo VII. “Sobre la psicología de los procesos oníricos. Apartado A. El olvido de los sueños. Obras Completas”. Volumen V (pág. 519). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1976.

puede traducirse como “misterioso”, “inescrutable”, “sin fondo” “impenetrable”, indica unívocamente que cabe legítimamente la precisión de leer “dem Unerkannten” -que en castellano se traduce como lo “no conocido”, “desconocido”, o “no reconocido”- como “lo incognoscible”, en suma “lo imposible de conocer”. Como se verá esta significación de “dem Unerkannten”, como lo imposible de conocer, es explícitamente propuesto por Lacan en la “Respuesta a Marcel Ritter”

El ombligo del sueño, entonces es el lugar del sueño, donde aparece el enigma en su dimensión más radical en el límite de una “enunciación sin enunciado”.

Hay que decir respecto de la nota al pie mencionada que hay en ella, en relación a la cuestión del enigma una contradicción en Freud: ya que la primera parte de la nota al pie, que dice: “Sospecho que la interpretación de este fragmento no avanzó lo suficiente para desentrañar todo su sentido oculto. Si quisiera proseguir la comparación de las tres mujeres, me llevaría muy lejos...”, da lugar para pensar en que hay solución al “enigma”, que se trata solamente de que Freud no ha querido ir tan lejos.

Sin embargo la segunda parte le es contradictoria, ya que dice: “Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable (unergründlich), un ombligo (Nabel) por el que se conecta con lo no conocido. (dem Unerkannten)”.

Podemos afirmar entonces que la segunda parte contradice a la primera, ya que si se trata de “lo no conocido” en tanto “lo imposible de conocer” (“dem unerkannten”) por “insondable” (“unergründlich”), entonces Freud no hubiera podido llegar más lejos como dice que podría si quisiera. Y si podría llegar más lejos, o sea alcanzar lo “no conocido” (“dem unerkannten”) y transformarlo en “lo conocido” (“dem Bekannten”) o también “lo reconocido” (“dem Erkannten”), no se trataría de lo imposible de conocer dem unerkannten.

Es entonces esta segunda parte que viene justamente puesta de relieve por el valor que la contradicción tiene como operador lógico del sueño, la que remite al enigma. Para el “enigma”,

radicalmente, no hay enunciado, no hay palabra, no hay dicho posible. Se trata de la enunciación como instancia de lo real.

A riesgo de abundar, señalemos que en la “Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta de Marcel Ritter. El 26 de enero de 1975.”<sup>140</sup>, “dem Unerkannten” es traducido por Lacan de varias maneras, en especial como lo imposible de reconocer y radicalmente como lo imposible de conocer, lo incognoscible. Allí sostiene que este imposible de conocer: “unerkannt” es el núcleo de lo primariamente reprimido, o sea de la “represión primaria”, lo “urverdrängt”.

Lacan en las amplias consideraciones acerca de “unerkannten”, que hace en la respuesta a Marcel Ritter sostiene esta lectura, o sea, el ombligo del sueño, remitiendo a lo Real en tanto imposible. Allí traduce “unerkannt” como “non reconnu”: “no conocido o no reconocido” que, como sostenemos, Lacan lee como imposible de conocer o reconocer. Sin embargo, hay que señalar que Lacan en la clase XIII del seminario II, traduce “unerkannt” por innconu (desconocido), traducción que no necesariamente pone en juego lo imposible de conocer, ya que también podría tratarse de una instancia de lo desconocido que luego se conocerá.<sup>141</sup> Como veremos, la lectura que Lacan hace en la Respuesta a Marcel Ritter de “unerkannt” es la que llevará el concepto a su dimensión más propia y radical como lo imposible de conocer.

Si leemos en conjunto ambas consideraciones sobre el ombligo del sueño, vemos en primer lugar que es “insondable”

<sup>140</sup> LACAN Jacques. “Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta de Marcel Ritter. El 26 de enero de 1975, en Estrasburgo”. En Suplemento de las Notas N° 1. “La interpretación de los sueños. Die Traumdeutung”. Publicación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires (pág. 126-35). -1980- Traducción de Jorge Kahanoff, a partir de una versión francesa para circulación interna, inédita, que debajo de este título presenta el siguiente párrafo: “En introducción a esta serie de sesiones de trabajo, damos aquí un importante resumen de lo que J. Lacan ha aportado en Estrasburgo el 26 de enero de 1975 en respuesta a una pregunta de Marcel Ritter”.

<sup>141</sup> LACAN Jacques. Seminario II. “El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica”. El Sueño de la Inyección de Irma: clase XIII del 9 de marzo de 1955. Traducción de Irene Agoff. Ediciones Paidós. Barcelona – Buenos Aires 1983.

(“*unergründlich*”) (agujero en el texto), que se asienta en “lo imposible de conocer” (lo “no conocido”). Qué allí, sobre ese agujero, hay un texto “que no se deja desenredar”. Texto cuya función podemos conjeturar es de sutura, ya que para ese texto, según podemos leer en las palabras de Freud, no hay interpretación posible, y del cual no surgen otras asociaciones, salvo ese texto “que no se deja desenredar”. Y que de ese imposible de conocer, y la letra del texto que lo sutura, se eleva el deseo del sueño, “como hongo de su micelio”.

Ahora bien, acerca de lo reprimido primordial, Lacan, en “La respuesta...”, dice que es algo que se especifica por no poder ser dicho en ningún caso. De estar al mismo tiempo en la raíz del lenguaje y sin embargo se trata de una instancia por la cual, en el campo de la palabra hay algo que es imposible de decir porque es “imposible de reconocer”, o “imposible de conocer”: “*unerkannt*”.

En la Respuesta a Marcel Ritter, hay en relación al término alemán “*unerkannt*” un equívoco -que ya hemos señalado anteriormente- entre “no reconocido” y “no conocido”, que no quieren decir lo mismo, estando ambos significados en el término de la lengua alemana.

A su vez, el término francés con el cual Lacan traduce “*unerkannt*”, es “*non reconnu*” que mantiene el equívoco entre lo “no reconocido” y lo “no conocido”. Se trataría para Lacan, si leemos atentamente la “Respuesta de Jacques Lacan a Marcel Ritter...”, de “lo imposible de conocer”, y por lo tanto, -leemos- “lo imposible de reconocer”<sup>142</sup>.

Se trata de la Real, pero no de lo Real Pulsional -dice Lacan-. Aclaremos que justamente es a lo Real Pulsional a lo que apunta con su pregunta Marcel Ritter.

Es un agujero que no es el agujero del cuerpo, la zona erógena, como agujero erótico de la pulsión sexual. Se trata de un agujero en el núcleo mismo de lo inconciente -continúa Lacan en su

<sup>142</sup> La diferencia estaría, en que lo imposible de conocer, implica necesariamente lo imposible de reconocer, pero no es así a la inversa: lo imposible de reconocer no implica necesariamente lo imposible de conocer, puesto que existe la posibilidad al infinito, de un conocimiento que se advertiría posteriormente.

“Respuesta...”, que tendría que ver con la ausencia de relación sexual. Es el agujero teóricamente dicho “No hay relación sexual”. Lo que recubre ese agujero, va a constituir una cicatriz -decimos nosotros: una letra que indica y que sutura a la vez- y que no aporta más líneas asociativas, según dice Freud en el Capítulo VII de la Interpretación de los Sueños, que esa letra misma. Leemos que allí se ubica el ombligo del sueño del que habla Freud.

Un límite Real, agujero en la trama del inconciente. Y un punto que recubre al mismo tiempo ese agujero, que también constituye el agujero del nudo que muestra la estructura del sujeto.<sup>143</sup> Sin entrar ahora en la materia, podemos sin embargo dejar indicado, que allí se puede situar el fantasma fundamental, cuya letra constituye la cicatriz que recubre el agujero de lo real.

En “Pegan a un niño”, Freud habla de cicatrices<sup>144</sup>, ubicándolas como restos que quedan del complejo de Edipo, una vez expirado este. Se trata -siempre según Freud- de restos, cicatrices que el complejo de Edipo, deja al caer, que consideramos como la operación de la represión secundaria. Complejo de Edipo que a su vez está encabalgado sobre el agujero de la falta

<sup>143</sup> LACAN Jacques. “Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta de Marcel Ritter”. El 26 de enero de 1975, en Estrasburgo. En Suplemento de las Notas N° 1. “La interpretación de los sueños. Die Traumdeutung”. Publicación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires (pág. 126-35). -1980- Traducción de Jorge Kahanoff.

<sup>144</sup> FREUD, Sigmund. “Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales” (1919). “Obras Completas”. Volumen XVII (pag. 190). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1979.

“Ahora bien, si es en general posible derivar del complejo de Edipo las perversiones, nuestra apreciación de aquel recibe nuevo refuerzo. En verdad, creemos que el complejo de Edipo es el genuino núcleo de la neurosis, y la sexualidad infantil, que culmina en él, es la condición efectiva de la neurosis; lo que resta de él como secuela constituye la predisposición del adulto a contraer más tarde una neurosis. Entonces, la fantasía de paliza y otras fijaciones perversas análogas sólo serían unos precipitados del complejo de Edipo, por así decir las cicatrices que el proceso deja tras su expiración, del mismo modo como la tristemente célebre “inferioridad” corresponde a una cicatriz narcisista de esa índole...”

fundamental, instancia de lo Real en tanto imposible de decir y de escribir.

Es decir que las cicatrices que deja el Complejo de Edipo, también se ubicarán a posteriori (*nachträglich*) sobre el agujero haciendo de ese lugar un punto-agujero en la estructura, que aparece como tal y con esa nomenclatura en el *cross-cap*. A su vez en el sueño aparece como su ombligo, lugar del enigma que lo Real le plantea al sujeto. O sea que lo secundariamente reprimido, lugar de la cicatriz que deja el complejo de Edipo, se encabalga sobre la cicatriz de la represión primaria, tal como aparece en relación a lo “*unerkannten*”, o sea en la lectura de Lacan: lo no conocido como imposible de conocer.

Lacan trata el *cross-cap* en diversos escritos y seminarios.<sup>145</sup> Entre otros lugares, en el seminario “La identificación”, Lacan trata en el contexto del *cross-cap*, el punto-agujero que estamos tratando, núcleo de la estructura, homologable al ombligo del sueño, y por lo tanto, núcleo asimismo del *cross-cap*, en tanto esta superficie escribe la estructura.

Al realizar un doble corte sobre la superficie del *Cross-cap*-doble corte cuyas dos vueltas se realizan alrededor del punto-agujero y que es un doble corte no trivial, es decir que tiene incidencia en la estructura topológica que estamos tratando- se divide el *Cross-cap* en dos superficies. Una de ellas es nuestra conocida Banda de Moebius, que escribe al sujeto y la otra es un Disco que escribe al objeto.

El punto agujero queda en la superficie del disco-objeto. Punto-agujero, ambas cosas al mismo tiempo, cuya estructura, implica la línea de corte del ocho interior, hecho el corte que separa el Disco-objeto, de la Banda de Moebius-sujeto. A partir de este punto-agujero en cuya estructura se da el ocho interior, tiene la propiedad de permitir la recreación de la Banda de Moebius a partir

<sup>145</sup> NASIO Juan David. Referencias bibliográficas de los textos de Jacques Lacan sobre el *cross-cap*. en “Los Ojos de Laura”. “Introducción a la topología psicoanalítica”. pág. 179. Amorrortu editores. Buenos Aires 1988.

del disco-objeto, recreando por lo tanto el Cross-Cap, <sup>146</sup> que define en la topología de superficies al fantasma y más allá del fantasma al sujeto mismo.<sup>147</sup>

Se trata de la misma estructura que en “L'Étourdit”, Lacan precisando aún más la definición estructural, la articula bajo los conceptos de “línea sin puntos” para el corte de la banda de Moebius, corte que es la Banda misma. Y punto fuera de línea, para la presentación mínima del disco cuyo borde está pegado a la línea sin puntos de la Banda de Moebius, constituyendo la superficie en la que ambos al ser pegados por su borde, el cross-cap.<sup>148</sup>

Como se puede leer en nuestras consideraciones teóricas, se puede homologar, y por lo tanto formular la hipótesis de la equivalencia entre:

- 1.- El punto agujero del cross-cap.
- 2.- El ombligo del sueño.
- 3.- La cicatriz del fantasma fundamental sobre el cual se encabalga el Complejo de Edipo y posteriormente la cicatriz que deja este complejo en su caída.
- 4.- El punto-agujero del Cross-cap, tal como aparece entre otros lugares en el Seminario de Lacan “La Identificación”.<sup>149</sup>
- 5.- La instancia de la primera operación del aparato psíquico como ligadura de la carga libre a una representación transformándola en

<sup>146</sup> LACAN Jacques. Seminario IX. “La Identificación”. Ver clases desde la 15 del 28-3-62 al final del seminario (inédito).

<sup>147</sup> No podemos dejar de señalar, que el Cross-cap, escritura en la topología de superficies del fantasma, presenta el cross-cap inmerso en un espacio de tres dimensiones. Sin embargo, el cross-cap en su estructura precisa, se define en cuatro dimensiones. En nuestra opinión, además de escribir la estructura del fantasma, escribe la estructura misma del sujeto. A saber: Los espacios de cuatro y tres dimensiones en los que se presenta inmerso el Cross-cap, escriben al Otro; la Banda de Moebius escribe al Sujeto, Banda de Moebius equivalente a su corte por la mediana, o sea un doble corte a través de unos sólo, que es la escritura del Sujeto en Acto y el Disco escribe el Objeto a.

<sup>148</sup> LACAN Jacques. L'Étourdit (1972) (pág. 26-44). Scilicet N° 4, Éditions du Seuil. París 1973.

<sup>149</sup> LACAN Jacques. Seminario IX. «La identificación». Inédito. Ver clases desde la 15 del 28-3-62 al final del seminario.

carga ligada, planteada por Freud en Mas allá del Principio del Placer.<sup>150</sup>

6.- El lugar de operación de la Represión Primaria. La Represión primaria es definida por Freud en “La represión”<sup>151</sup> y Lacan, entre otros lugares la trata ampliamente en el texto ya citado: “La respuesta a Marcel Ritter...”

7.- Lo que queda más allá de las operaciones disyuntas *Bejahung-Verneinung* y *Einbeziehung -Ausstosung* en La negación<sup>152</sup>

Volviendo a la cuestión del ombligo del sueño, retomemos el Seminario II de Lacan. Allí con referencia a la nota al pie n° 18 en el Capítulo II de la Interpretación de los Sueños, donde Freud introduce, según hemos visto, el ombligo del sueño, Lacan dice lo siguiente en la clase XIII de 9 de marzo de 1955:

“Cuando analizamos este texto debemos tenerlo en cuenta en su totalidad, incluidas las notas. En esta ocasión, Freud se refiere a ese punto de las asociaciones en que el sueño se inserta

<sup>150</sup> FREUD Sigmund. “Más allá del Principio del Placer” (1920). Capítulo IV. (pág. 24-33). En particular pag. 31. “Obras Completas”. Tomo XVIII. Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

<sup>151</sup> FREUD Sigmund. “La Represión” (1915) (pág. 143). “Obras Completas”. Tomo XIV. Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1976. “...tenemos razones para suponer una represión primordial [Urverdrängung], una primera fase de la represión [Verdrängung] que consiste en que al representante (representacional-) psíquico de la pulsión [psychischen (vorstellungen-) Repräsentanz des Triebes] se le niega la admisión en lo conciente. Así se establece una fijación; a partir de ese momento el representante en cuestión persiste inmutable y la pulsión sigue ligada a él...” [Nota del autor: hemos modificado la traducción incluyendo en lugar de los que figuran en la traducción original los términos “representante (representacional-) psíquico de la pulsión”, “representante” y “niega”, por ser absolutamente más adecuados al original que “agencia representante (agencia representante-representación) de la pulsión” y “deniega”, respectivamente].

<sup>152</sup> FREUD Sigmund. “La Negación” (1925) “Obras Completas”. Tomo XIV (pág. 143). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1976. “El juzgar es el ulterior desarrollo, acorde a fines, de la inclusión (*Einbeziehung*) dentro del yo o la expulsión (*Ausstosung*) de él que originariamente se rigieron por el principio de placer. Su polaridad parece corresponder a la oposición de los dos grupos pulsionales que hemos supuesto. La afirmación (*Bejahung*) –como sustituto de la unión (*Vereinigung*)– pertenece al Eros, y la negación (*Verneinung*) –sucesora de la expulsión (*Ausstosung*)–, a la pulsión de destrucción.”

en lo desconocido, '-l'inconnu', así traduce Lacan, según hemos visto, en esta clase del seminario II 'dem unerkannten' de Freud- lo que llama su ombligo.<sup>153</sup>

Así llegamos a lo que está detrás del trío místico. Digo místico porque ahora conocemos su sentido. Las tres mujeres, las tres hermanas, los tres cofrecillos: Freud nos demostró posteriormente su sentido. El último término es sencillamente la muerte.<sup>154</sup>

En la clase siguiente, aborda lo que Freud dice a continuación del lugar donde inserta la nota al pie en cuestión y que es una descripción de lo que ve cuando “...Después la boca se abre bien...”, y que con Lacan, pensamos que forma parte del ombligo del sueño. Esta descripción que Lacan presenta a su manera, remite a lo que Freud encuentra en el ombligo del sueño. Forma parte del primer punto culminante del sueño, lo que llama el punto de acmé del sueño, o sea lo que adscribe al ombligo del sueño.

Lacan dice allí: “La fenomenología del sueño de la inyección de Irma nos ha hecho distinguir dos partes. La primera desemboca en el surgimiento de la imagen terrorífica, angustiante, verdadera cabeza de Medusa; en la revelación de algo hablando estrictamente, innombrable, el fondo de esa garganta, de forma compleja, insituable, que hace de ella tanto el objeto primitivo por excelencia, el abismo del órgano femenino del que sale toda vida, como el pozo sin fondo de la boca por el que todo es engullido; y también la imagen de la muerte en la que todo acaba terminando, ya que en relación con la enfermedad de su hija, que pudo ser mortal, está la muerte de la enferma perdida en una época contigua a la de la enfermedad de su hija, considerada por Freud como quien sabe qué retaliación del destino por su negligencia profesional: una Matilde

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> Lacan Jacques. Seminario II. “El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica”. El Sueño de la Inyección de Irma: Clase XIII del 9 de marzo de 1955 (pág. 239). Traducción de Irene Agoff. Ediciones Paidós. Barcelona – Buenos Aires 1983.

por otra escribe<sup>155</sup>. Hay, pues, aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo que tiene de menos penetrable, de lo real sin ninguna mediación posible, de lo real último, del objeto esencial que ya no es un objeto sino algo ante lo cual todas las palabras se detienen y todas las categorías fracasan, el objeto de angustia por excelencia.”<sup>156</sup>

Agregamos nosotros, siguiendo el hilo de nuestra argumentación: punto donde no hay enunciado posible.

También podemos pensar, que está en juego una pregunta situada en el lugar de la causa para el descubridor del psicoanálisis, el enigma que constituye para Freud la mujer. Enigma que según la enseñanza de Lacan concierne a lo real del goce femenino, un más allá del goce fálico, un goce del que ella no puede decir nada. Un goce, para el cual radicalmente, se trata de que no hay enunciado posible. Un lugar donde el discurso solo ofrece la enunciación, pero deja el enunciado en lo imposible de decir, de conocer, de saber.

Decía Freud: “Acerca de la vida sexual de la niña pequeña sabemos menos que sobre la del varoncito. Que no nos avergüence esa diferencia; en efecto, incluso la vida sexual de la mujer adulta sigue siendo un dark continent [continente negro] para la psicología”.<sup>157</sup> Justamente en relación al enigma respecto de la mujer, se sabe que se ha encontrado que en una carta que Freud le dirige a Marie Bonaparte, Freud plantea la pregunta mayor: ¿Qué quiere la mujer? Leyendo a Freud nos preguntaríamos ¿qué hay en ese dark continent?<sup>158</sup>

<sup>155</sup> El original alemán dice: “diese Mathilde führ jene Mathilde”. La traducción de José L. Etcheverry, en la versión de Amorrortu ediciones: “esta Mathilde por aquella Mathilde” es la correcta. [Nota del autor].

<sup>156</sup> *Ibidem*. Clase XIV del 16 de marzo de 1955 (pág. 249).

<sup>157</sup> FREUD Sigmund. “¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial” (1926). “Obras Completas”. Volumen XIX (pág. 199). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1976.

<sup>158</sup> JONES Ernest. Vida y obra de Sigmund Freud, Buenos Aires. Hormé. Tomo II, (pág. 199 y 262). Allí relata Jones que Freud en una carta a Marie Bonaparte le escribe este párrafo más que significativo: “La gran pregunta que quedó sin respuesta y a la cual yo mismo nunca he podido responder a pesar de mis treinta años de estudio del alma femenina es la siguiente ¿qué quiere la mujer?”. En el original alemán: “¿Was will das weib?”.

Cabe señalar en este punto que ambas referencias al ombligo del sueño, en Freud se contradicen en relación a la extensión de este concepto.

En la nota al pie n° 18 del Capítulo II de la *Traumdeutung*<sup>159</sup>, en la versión de Amorrortu dice "...Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable...". De esta manera en ese texto le da al ombligo del sueño, el carácter de universal en la estructura del sueño. En todo sueño hay un ombligo del sueño. Sin embargo en el capítulo VII, reemplaza esta expresión que plantea la presencia universal del ombligo del sueño, por el giro "...a menudo..." [En alemán: Oft]<sup>160</sup>. Las razones que sostienen nuestros planteos, nos hacen considerar que el ombligo estaría presente en todos los sueños. Obviamente esta afirmación tiene la problematicidad de cualquier universal formulado en relación a la experiencia. Siempre puede aparecer una instancia donde no se cumpla. También debemos considerar que si bien podemos suponer este ombligo como siempre operante en el sueño, aunque aparece fenoménicamente "a menudo".

Entonces el ombligo del sueño es una instancia de lo Real, lo que Lacan define con la frase clásica que podemos formular así con precisión: "lo que no deja de no escribirse". Se trata de lo que Lacan plantea de lo Real como "imposible" sirviéndose de esta categoría de la lógica modal, para definir lo real.

Suturando esta instancia de lo Real, pero también presentándola, -tal como hemos señalado se ubica la cicatriz del fantasma fundamental. Sobre esta cicatriz se encabalga el Complejo de Edipo. En una posterioridad lógica, sobre el agujero que deja el Complejo de Edipo en su caída, se ubica posteriormente la cicatriz que deja este complejo. En esta segunda instancia de la cicatriz, se ubica la institución de la estructura del sujeto: neurosis, psicosis, perversión, según los avatares de los tiempos instituyentes.

Encontramos que esta formulación es congruente con la inmanencia del fantasma a la estructura del sueño. Cuestión que Freud plantea asimismo, en "La interpretación de los sueños".

<sup>159</sup> Ver cita del texto de Freud supra, en la página 195.

<sup>160</sup> Ver cita del texto de Freud supra, en la página 204.

Freud sitúa dos instancias del fantasma en el sueño, o si se prefiere, dos modalidades fantasmáticas. Por un lado está el fantasma inconciente como el punto de partida desde el cual se inicia el camino del trabajo del sueño, es decir el lugar desde donde el deseo inconsciente hace su recorrido hasta su transferencia sobre el resto diurno reciente e indiferente para formar parte del contenido del sueño<sup>161</sup>.

Por otra parte, vuelve a situar el fantasma en un segundo tiempo en la elaboración secundaria del sueño<sup>162</sup>. Estas dos modalidades del fantasma no sólo son constitutivos del sueño sino también de la estructura del sujeto en general. Podemos ubicar al fantasma inconciente, situado por Freud en la fuente del sueño, como el fantasma que remite al fantasma fundamental, que hemos ubicado como solidario con el ombligo del sueño

Decíamos antes “solidario” porque también del fantasma hemos situado que se asienta al igual que el sueño sobre el punto-agujero<sup>163</sup>. Agujero y cicatriz al mismo tiempo donde la trama simbólica se asienta sobre lo Real. Volvemos en este punto a lo planteado anteriormente respecto a lo que Freud desarrolla en “Pegan a un niño”. Freud es allí explícito a este respecto<sup>164</sup>.

En este punto podemos decir que si entendemos la estructura del fantasma como una axiomática, situando el fantasma fundamental como el axioma primero de esta axiomática, se ubica este axioma en la cicatriz, una letra en la cicatriz, siendo congruente con la función y la posición allí de la represión primaria.

<sup>161</sup>FREUD Sigmund. “La interpretación de los sueños”. Capítulo VI. “El trabajo del sueño”. Apartado E: “La figuración por símbolos en el sueño” (pág. 403). Apartado G: “Sueños absurdos”. “Las operaciones intelectuales en el sueño” (pág. 489-90). Capítulo VII. “Sobre la psicología de los procesos oníricos”. Apartado C: “Acerca del cumplimiento de deseo” (pág. 565). Apartado F: “Lo inconciente y la conciencia. La realidad” (pág. 601). “Obras Completas”. Volumen V. Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores (1976). (Ver también: La Represión (pág. 144) y Lo inconciente. Apartado VI (pág. 287). *Ibidem.* en Volumen XIV).

<sup>162</sup> *Ibidem.* Apartado I. La elaboración secundaria (pág. 485-504).

<sup>163</sup> Lacan Seminario IX “La identificación”. Inédito (opúsculo citado).

<sup>164</sup> Ver supra pág. 200.

Partiendo entonces de la convergencia de los distintos términos homólogos que hemos señalado antes, entre otros el ombligo del sueño, la represión primaria y el fantasma fundamental, digamos que el lugar de lo real en el sueño y el trato que el inconsciente puede darle -hasta el punto en que no es posible ningún trato-, cobra en Freud diversos nombres que puntúan distintas instancias de ese trato con lo Real traumático en el sueño.

El despertar del sueño, el sueño de angustia, los sueños de contenidos penosos, los sueños punitivos, son lugares de “La interpretación de los sueños” donde Freud insiste en el intento de hacer entrar en el ámbito de la realización de deseos -yo diría forzosamente- lo que ostensiblemente pareciera no entrar allí<sup>165</sup>.

Es recién al tratar el sueño en la neurosis traumática en “Más allá del principio del placer” donde Freud encuentra un lugar para lo traumático del sueño que no lo obliga al forzamiento mencionado; el forzamiento de intentar hacer entrar lo Real del trauma y el goce que le es inherente, en el tratamiento simbólico por la palabra y su escritura, dimensión que es extrínseca a ese Real.<sup>166</sup>

No seríamos demasiado osados si pretendemos sostener la tesis que hemos deducido leyendo “Más allá del principio del placer” en el contexto de los sueños de nuestros analizantes. Tesis que aunque Freud no la formula nunca, pensamos que es freudiana. Esta tesis es sencillamente: la condición traumática de todo sueño. La enunciamos así: todo sueño, además de ser un cumplimiento de deseos, también es un sueño traumático y un intento de elaboración del trauma en juego<sup>167</sup>. Esta condición traumática de todo sueño, al

<sup>165</sup> FREUD Sigmund. “La interpretación de los sueños”. En especial el Capítulo VII. “Sobre la psicología de los procesos oníricos”. “Obras Completas”. Volúmenes IV y V. Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores 1976.

<sup>166</sup> FREUD Sigmund. “Más allá del principio del placer” (1920) (pág. 1-62). En particular Capítulos II, III y IV (pág. 12-33). “Obras Completas”. Volumen XVIII. Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores 1984.

<sup>167</sup> Hemos encontrado que Ángel Garma uno de los pioneros del psicoanálisis en la Argentina, ha sostenido, hace ya bastante tiempo, una formulación similar acerca del carácter traumático de todo sueño, desde un contexto teórico no lacaniano y totalmente distinto al nuestro, lo cual da a su planteo un valor diferente. El hecho

tiempo que implica una realización de deseo, es además coherente con el funcionamiento de la estructura del sujeto.

Lo real traumático del sueño que Freud trata detenidamente a través de los sueños en las neurosis traumáticas en “Más allá del principio del placer”, en especial en los propiamente llamados allí sueños traumáticos, incluyéndolo, digamos así, en la línea argumental de ese texto fundamental, lo podemos situar ya entonces en “La interpretación de los sueños” en relación a los sueños nombrados anteriormente y puntualmente, de un modo teóricamente fundamental, en el sueño de la Inyección de Irma, y en el capítulo VII, al plantear el ombligo del sueño al que hemos dedicado parte de lo expuesto en este capítulo.

Para abordar esta condición traumática de todo sueño, nos viene bien la cuestión de la pesadilla. La pesadilla no es tratada como tal por Freud, Jones tomó la posta freudiana en este tema y elaboró un importante escrito titulado justamente “La pesadilla”<sup>168</sup>.

Consideramos por nuestra parte que la pesadilla puede ser, en nuestra opinión, un modo de presentación onírica de lo siniestro. Se presenta estereotipado, como un retorno de lo mismo -al igual que en el sueño traumático-. Por otra parte, la pesadilla también puede formar parte de los sueños que consideramos antes como entrando forzosamente, en “La interpretación de los Sueños”, bajo la condición de realización del deseo. Sin embargo en la pesadilla, la escena donde aparece la posición del sujeto como inmóvil, a merced del goce del Otro, en un tiempo que tiende a la consumación de un

de que nuestra tesis haya sido formulada de un modo independiente de la de este autor, no nos impide dar el lugar antecedente que le corresponde a su formulación.

<sup>168</sup> JONES Ernest. “La pesadilla”. [Título original inglés: “On Nightmare”]. Ediciones Paidós. Buenos Aires 1967. Freud no trató la pesadilla como tal, salvo en La interpretación de los sueños al hablar del estímulo corporal interno (orgánico): La existencia de una enfermedad puede provocar una pesadilla que anticipe el conocimiento conciente de un diagnóstico por parte del paciente. Por otro lado, menciona el trabajo de Jones al que nos referimos a raíz de un episodio sospechado de telepático en el el tratamiento de un paciente en su 30ª conferencia. FREUD Sigmund. “Sueño y Ocultismo”. En “Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis” [(1932) 1933]. Obras Completas. Tomo XXII (pág. 44-50). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1979.

peligro, de lo temido, con una fuerza tal que excede ampliamente lo que se presenta en un sueño normal, pero que “se interrumpe antes”. Se da la inminencia de un peligro que provoca el despertar del sujeto antes que el peligro aparezca como realizado.

Se trata de la irrupción violenta sobre el cuerpo del soñante, en el que produce fenómenos que describiremos en seguida. Angustia, miedo y terror indecibles, una escasa elaboración textual del sueño, la caracterizan. También el deseo del sujeto de gritar o hablar, siéndole imposible. O el despertar gritando y con dificultad de distinguir entre la vida despierta de la realidad a la que despierta y el despertar en relación a lo Real que se juega en el sueño mismo, en un goce que insoportable e insostenible, conduce al despertar.

Jinkis plantea también que la pesadilla, “...parece aquí designar desde el pánico que sobreviene cuando los fantasmas retornan incontrolables, hasta la contrariedad que encuentra el deseo de dormir cuando el soñante...ya no puede decir: 'no es más que un sueño' “<sup>169</sup>.

Por otra parte, señala algo que coincide con nuestro planteo, en cuanto vincula íntimamente la pesadilla al enigma. Es decir el enigma sería inmanente a la pesadilla. Por otra parte retornando sobre lo ya citado de este autor, coincidentemente con nuestro planteo, “...el enigma es algo que debemos situar y no resolver...”.<sup>170</sup> Agregamos, no sería posible de resolver, más allá de que debamos o no hacerlo, sencillamente porque es irresoluble. Porque implica lo imposible de conocer: Dem Unerkannten.

A su vez Elena Gómez entre otras consideraciones vincula la pesadilla al despertar, ese despertar que trasciende los límites entre la vida onírica y la vida despierta. Hace presente la cita que Freud hace de Globot: “Un sueño no es más que un despertar que comienza”.<sup>171</sup> También coloca la pesadilla en serie con el despertar,

<sup>169</sup> JINKIS Jorge. “Ensueño o pesadilla”, en revista *Conjetural*, Número 18, Editorial Sitio, Buenos Aires, 1989 pág. 10.

<sup>170</sup> *Ibidem*, Página 11.

<sup>171</sup> GOMEZ Elena. “El despertar de la pesadilla”, en revista *Conjetural*, Número 18, Editorial Sitio, Buenos Aires, 1989.

los sueños de angustia y los sueños punitivos. Nosotros agregamos a esta serie, los sueños de contenidos penosos. Precisamente, según destaca, sueños que nos despiertan. Respecto de los sueños punitivos, señala en ellos la función del dolor.

A propósito de la cuestión del dolor, pero en un sentido muy distinto a su presencia en los sueños punitivos, me he preguntado acerca del porqué en el “Proyecto de una Psicología para Neurólogos”<sup>172</sup>, Freud necesitaba dos puntos de partida para hacer trabajar el aparato psíquico. Porqué junto a la búsqueda del reencuentro de la primera vivencia de satisfacción, necesitaba plantear el apartamiento de otra vivencia primordial fundante, que era la vivencia de dolor.

Freud en el capítulo VII de “La interpretación de los sueños”, deja de lado la experiencia de dolor, como fundamento del trabajo del aparato psíquico. Obviamente se trata de un sentido distinto de la cuestión del dolor que no queda ni planteada ni resuelta, por su presencia en los sueños punitivos.

Freud, retomará la cuestión del dolor como punto de partida y fundamento del trabajo del aparato psíquico en “Más allá del principio del placer”, a través de la postulación de la ligazón de las cargas traumáticas como primer trabajo del aparato psíquico, operación previa al funcionamiento del principio del placer, ligado a la satisfacción del deseo.<sup>173</sup>

Retornando a las consideraciones de Elena Gómez, señala también coincidiendo con nosotros, que “En el despertar de la pesadilla la angustia testimonia la presencia de la cosa, aquí sí indecible”. Nuevamente lo Real imposible, esta vez de decir y vinculado a la Cosa (Das Ding).

<sup>172</sup> FREUD Sigmund. “Proyecto de una Psicología para Neurólogos” [(1895) 1950]. “Obras Completas”. Tomo I. Ver en especial: Parte I. El dolor. Parte I. La vivencia de dolor. Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1978

<sup>173</sup> FREUD Sigmund. “Más allá del Principio del Placer” (1920). Capítulo IV. (pág. 24-33). “Obras Completas”. Tomo XVIII. Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

Por otra parte describiendo lo planteado por Jones en “La pesadilla”, Elena Gómez resume diciendo: “El peligro toma, con frecuencia, la forma de un ataque. Y el cuerpo del durmiente efectivamente resulta atacado: espasmo, estupor, convicción de una completa parálisis, opresión respiratoria, sentimientos de miedo, angustia, terror e impotencia son algunos rasgos relevados por Jones. Si el sueño está estructurado como un síntoma, en la pesadilla éste se especifica como siendo una combinación sintomática del ataque de histeria y del ataque de angustia...”. Más adelante agrega: “El insomnio es la amenaza que aportan la pesadilla y los sueños de angustia” y cita a Osvaldo Lamborghini, en *Poemas*, Bs. As. Ed. Tierra Baldía: 'Sabe que si cede al sueño/cederá también a la pesadilla' <sup>174</sup>

Siempre evocando “La pesadilla” de Jones, Guillermo Koop, resume lo siguiente: La pesadilla es un sueño que presenta un miedo de agonía, un miedo mortal. Una sensación sofocante de opresión en el pecho. La convicción de una insalvable paralización. Un despertar sobresaltado y bañado en sudor. La sensación de querer gritar y no poder.

No siempre se dan todos estos elementos, pero ocurre frecuentemente con varios o muchos de ellos. Una sensación que todos hemos experimentado seguramente alguna vez en un sueño de estar cayendo a un abismo o un pozo insondable. A veces el sujeto experimenta una polución o excreciones vaginales.

Los personajes de la pesadilla, verdadera fauna fantástica, zoología neológica, dice Koop, son los que le dan personajes al sueño y son reductibles, digamos así, a dos figuras de lo que podría ser el demonio: el íncubo y el súcubo. El íncubo, el demonio en su versión masculina y el súcubo, en su versión femenina. Pero ambos poseyendo, cabalgando, sometiendo al sujeto. Se sitúa todo esto también en relación al cumplimiento de deseos incestuosos, y su realización onírica<sup>175</sup>.

<sup>174</sup> GOMEZ Elena. Opúsculo citado.

<sup>175</sup> KOOP Guillermo. “El punto de acmé del sueño” en revista “Conjetural”, Número 18, Editorial Sitio, Buenos Aires, 1989.

Lacan por su parte, dice en el seminario “La Angustia”: “...la angustia de la pesadilla es experimentada hablando con propiedad como la del goce del Otro...”. Pone de relieve el carácter pesadillezco y cuestionador por la vía del planteo del enigma, de ese Otro que goza al sujeto. Presenta como figura ejemplar a la Esfinge en el mito de Edipo. Ser de pesadilla y ser cuestionador por la vía del enigma<sup>176</sup>.

En el seminario “El sinthoma”, dice: “Lo increíble es que Joyce”...”no haya encontrado finalmente más que esta solución -escribir *Finnengans' Wake*, o sea un sueño que como todo sueño es una pesadilla, aún si es una pesadilla atemperada...”<sup>177</sup>.

En base a todo lo expuesto acerca de las siete homologaciones que planteamos al tratar el ombligo del sueño<sup>178</sup>, si aceptamos que el hacer entrar en la caracterización del sueño como realización de deseo, hay un forzamiento, cuando se trata del

<sup>176</sup> LACAN Jacques. Seminario X. “La angustia”. Clase del 12 de diciembre de 1962. Versión inédita. “...Nos preguntamos por qué desde hace cierto tiempo los analistas se interesan tan poco por la pesadilla...”

“...al respecto hay una literatura ya constituida y de las más notables, a la cual conviene remitirse por olvidada que esté en ese punto, a saber, el libro de Jones sobre la pesadilla, libro de una riqueza incomparable. Les recuerdo la fenomenología fundamental. Ni por un instante pienso eludir su principal dimensión: “la angustia de la pesadilla es experimentada hablando con propiedad como la del goce del Otro”. El correlativo de la pesadilla es el íncube o el súcube, ese ser que hace sentir todo su opaco peso de extraño goce sobre nuestro pecho, que nos aplasta bajo su goce.”

“...lo primero que aparece en el mito pero también en la fenomenología de la pesadilla, de la pesadilla de lo vivido, es que ese ser que pesa por su goce es también un ser cuestionador y que inclusive, hablando con propiedad, se manifiesta, se despliega en esa dimensión completa, desarrollada, de la cuestión como tal llamada del enigma.

La esfinge, cuya entrada en juego...precede a todo el drama de Edipo, es una figura de pesadilla y al mismo tiempo una figura cuestionadora...”

<sup>177</sup> LACAN Jacques. Seminario XXIII. “El sinthoma”. Clase del 16 de marzo de 1976. *Pedazos de Real*. Ornicar? N° 9 (pag. 38). Editor: Lyse. París, Abril 1977. Nota del autor: (la traducción es nuestra). La frase es equívoca. Optamos por considerar que la condición de “pesadilla atemperada”, puede ser una característica de los sueños que siendo pesadillas no se presentan como tales. El párrafo admite también el considerar que *Finnengans' Wake* es una pesadilla.

<sup>178</sup> Ver supra pág. 214-215

despertar, del sueño de angustia, del sueño punitivo, y del sueño de contenido penoso; si aceptamos la existencia de sueños traumáticos que directamente no entran en el registro de la realización de deseos y también aceptamos el carácter traumático de la pesadilla, y que todo sueño es una pesadilla, aun cuando pueda ser atemperada; no podemos menos que aventurar la tesis ya adelantada<sup>179</sup>, confirmatoria de lo que nos enseña nuestra experiencia clínica: todo sueño, además de ser un cumplimiento de deseos, también es un sueño traumático y un intento de elaboración del trauma en juego. Este trauma fundante y presente en todo sueño es el ombligo del sueño, lugar donde se plantea “dem unerkannten”, lo “no conocido”, como imposible de conocer, lugar respecto del cual se plantea el enigma en su dimensión radical. Además del ombligo del sueño, puede haber otros puntos traumáticos en ellos.

El ombligo del sueño, propio de todo sueño, es entonces al mismo tiempo el tejido a partir del cual “se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio”, y el lugar donde se asienta las diversas modalidades de la presencia de lo real traumático de todo sueño y el intento de elaboración del trauma.

Entonces todo sueño es al mismo tiempo, realización de deseo, trauma e intento de elaboración del trauma.

En este punto es imposible evitar la generalización. Esta doble condición del sueño se juega en toda estructura del sujeto. Está destinada a darle su lugar al deseo y al mismo tiempo a atenuar la dimensión traumática estructural. Sin duda también podemos aventurarnos a sostener que el goce traumático puede a su vez impedir la instancia del deseo en el sujeto.

Entonces, volviendo a lo planteado en relación al ombligo del sueño, nos preguntamos: ¿qué se nos presenta allí en esa boca que se abre bien, en el Sueño de la Inyección de Irma?

Se nos presenta en este punto de nuestra argumentación, lo que podemos llamar dos vertientes de lo Real. Una vertiente la planteamos como lo Real traumático del goce que por la vía de la pulsión viene del Otro. Situaríamos allí la experiencia de dolor que

<sup>179</sup> Ver supra pág. 220

planteaba Freud, dolor derivado de una excitación sexual sin límite. Excitación a ser ligada. Trauma a ser elaborado por las vías que hemos situado. En este punto es importante tener presente el papel del dolor en el fundamento del trabajo de lo que Freud llamaba el aparato psíquico. Esto es situable en especial tanto en el “Proyecto de una Psicología para Neurólogos”, como en “Más allá del Principio del Placer”. Ensayamos así una respuesta a nuestra propia pregunta al respecto (ver pág. 223).

La otra vertiente de lo Real es la que Lacan enunció en un tiempo avanzado de su enseñanza con el aforismo: No hay Relación Sexual. Justamente una definición desde lo Real como una hiancia en el goce en tanto planteado en función de la relación sexual, en tanto ésta, no la hay. En Freud encontraríamos como teniendo alguna equivalencia con esta formulación, la hiancia inexorable que no permite la superposición entre la satisfacción buscada y la satisfacción obtenida, o lo que es lo mismo, la imposibilidad de que se reencuentre la primera experiencia de satisfacción. El encuentro imposible con la cosa, encuentro imposible con lo Real de la relación sexual que no hay, en tanto imposible de escribir y más aún de alcanzar.

En “*Le non dupes errent*”, lo escribe así:

$$\exists f: f(x,y)$$

Esto debe leerse, según lo planteado en ese seminario, de la manera siguiente: Siendo *f* la letra correspondiente a la función, las letras *x* e *y* variables de una función en las que el sujeto se inscribe haciendo argumento a esa función, respectivamente, como hombre o como mujer, no existe una función tal que entre *x* e *y* pueda escribirse una relación. En otros términos, no existe una función tal que pueda escribirse la función del hombre en relación a la mujer o la función de la mujer en relación al hombre.<sup>181</sup>

<sup>181</sup> LACAN, Jacques. Seminario XXI. “Los no incautos erran” [“*Les non-dupes errent*”]. Clase VI del 15 de Enero de 1971. Versión inédita.

Pareciera entonces que la vertiente de lo Real del No hay Relación Sexual, es de distinta clase que la vertiente traumática de lo real, cara traumática plena y excesiva de goce, insoportable por su exceso de estímulo. La cara No hay Relación Sexual es, en cambio, una hiancia radical en el goce, como una ausencia de goce. A menos que se ubique allí el goce Otro, más allá del falo, que sería el goce de la falta en esa instancia.

Esta vertiente de lo Real también aparece muchas veces en los textos teóricos y clínicos como insoportable. Lo cual es un problema, ya que habría que postular, otra clase de traumaticidad que la que deriva del exceso de estímulo, que es la definición clásica del trauma.

Lacan en algún lugar habla del **troumatisme**, o sea el **agujero-traumatismo**<sup>182</sup>, y pareciera ofrecernos así soporte para extender la definición del trauma en esta dirección a saber: una condición traumática derivada de la ausencia absoluta de estímulo. **Se trataría así de la condición traumática del agujero del “No hay Relación Sexual”.**

Ahora bien, no está de más recordar que el goce del Otro es en principio una función teórica. Su postulación es necesaria a la teoría, para sostener la teoría del goce, pero al mismo tiempo la teoría plantea la inexistencia de este goce. El goce del Otro no existe.

Podríamos decir que el goce del Otro no le tendría que concernir al sujeto, pero si le concierne es porque el sujeto lo convoca por vía fantasmática para neutralizar algo que es más insoportable que lo insoportable del trauma del goce del Otro<sup>183</sup>. Otorga de esta manera consistencia y existencia a un goce inexistente, pagando el precio doloroso y terrorífico que implica. La pesadilla es en este sentido ejemplar.

<sup>182</sup> *Ibidem*. Clase VIII del 19 de febrero de 1974. “...Allí donde no hay relación sexual, eso produce “trumatismo” (“troumatisme”). Uno inventa. Uno inventa lo que puede, por supuesto...”. [Nota del Autor: en francés “trou”, quiere decir agujero. Lacan juega con las palabras “traumatisme” y “trou”. Su condensación produce la palabra “troumatisme”].

<sup>183</sup> LACAN Jacques en el seminario “La Angustia”. (Inédito).

Volver a situar la cuestión planteada por la ausencia de la relación sexual, implica volver a postular la inexistencia del Goce del Otro. Como operación del análisis, puede disminuir el sufrimiento del costado pesadillezco que la vida suele presentar en mayor o menor medida al hablante.

El psicoanálisis nos ofrece, gracias a la solución que el sueño de la Inyección de Irma nomina e inaugura vía trimetilamina, un sólido camino para la dirección de la cura, allí donde se trata de los efectos del significante. Es decir, donde la neurosis trata con el costado significante de la estructura, donde la letra, al tiempo que hace litoral al goce, se eleva, hecha escritura, a la condición de significante. La interpretación rige esa vía regia del trato con lo Real.

Pero allí donde la letra ve circunscripta su eficacia a ceñir o a circunscribir, casi siempre fallidamente, lo traumático de lo Real y donde la función fálica no opera su eficacia y la letra no alcanza la dimensión del significante, la vía interpretativa está vedada por estructura, y por lo tanto es totalmente ineficaz.

Es allí que el enigma del ombligo del sueño, agujero cicatriz de la estructura sólo puede ser cernido por una letra, letra que borde el enigma sin que por ello esta letra, dé enunciado a la enunciación.

Es quizás en este punto, lugar donde el enigma mismo no cesa de no escribirse, donde el psicoanálisis encuentra hoy su máximo desafío: Construir una clínica para esta instancia traumática, Mejor aún "troumática". Una clínica de lo Real, una clínica que pueda implicar algún modo de trato con lo Real allí donde la dimensión significante falta. Se trata del costado de pleno goce traumático. De lo que Freud planteaba como la excitación de la carga no ligada. Pero también una clínica de lo real del agujero. Del agujero del no hay relación sexual. Allí donde Lacan mismo plantea que se trata de inventar. Proponemos una clínica de la invención.

Es en este camino donde la clínica freudiana se hace necesariamente lacaniana y, está en nosotros, en la seriedad con que encaremos este desafío, que la frase que plantea esta transformación tenga un valor no emblemático sino analítico.

Podemos decir que *La Interpretación de los Sueños*, vía Lacan, no sólo nos suministró la vía del desciframiento de la escritura significativa, sino que por el lado del ombligo del sueño, puso de relieve, una baliza inaugural, que aún hoy nos ofrece, la posibilidad de construir una clínica para esta cuestión. Clínica de lo Real. Clínica de la invención a la letra. Clínica del enigma a la letra. Letra que no resuelve el enigma pero que permite ubicar su borde. Un invento para cernir “el enigma a la letra”. Se trata de que la subjetividad en cuestión sea la que implica un posicionamiento de sujeto advertido frente al enigma.

## CAPÍTULO IX

# EL DISCURSO Y “DIE VERNEINUNG” DE SIGMUND FREUD<sup>184</sup>

<sup>184</sup> Versión escrita de la clase del 5 de julio de 2004 presentada bajo el mismo título en el “Seminario de lectura de ‘El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954/1955)’ de Jacques Lacan”. Seminario dictado por el autor en conjunto con Benjamín Domb, Norberto Ferreyra, Roberto Harari, Hugo Levín e Isidoro Vegh y publicado por la Editorial Letra Viva, Colección Convergencia, bajo el mismo título, pág. 57.



En este capítulo vamos a tratar la clase V del 10 de febrero de 1954, del Seminario 1 de Jacques Lacan, titulada por quien estableció oficialmente el texto del seminario, o sea J. A. Miller: “Introducción y Respuesta a una exposición de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud<sup>185</sup>. Siguiendo a Lacan, hemos decidido dar a este capítulo el título “El discurso y ‘Die Verneinung’”.

Hemos resuelto no traducir “Die Verneinung”<sup>186</sup> al castellano, por varias razones. Primero, porque en las versiones que circulan del Seminario de Lacan el título del texto freudiano figura al igual que en este escrito, en alemán. Segundo, porque creo que, más allá de las intenciones de los que han publicado las distintas versiones del Seminario, hay en juego una cuestión con la traducción de “Die Verneinung” que no deja de tener un especial interés: diríamos que no es fácil traducir el término, cuando no es directamente intraducible. Además de un interés escritural, hay en esto un interés teórico, que plantearemos más adelante.

Pero antes de entrar de lleno en este capítulo del seminario de Lacan, retomemos un punto de la exposición que hiciera Roberto

<sup>185</sup> Appendice I. «Commentaire parlé sur La Verneinung de Freud» par Jean Hyppolite. en «Ecrits» de J. Lacan pag 879. Hay versión castellana en el Apéndice de los Escritos II, de J. Lacan, pág. 393. Jean Hyppolite “Comentario hablado sobre La Verneinung de Freud”.

<sup>186</sup> FREUD Sigmund. “La Negación” (1925). “Obras Completas”. Tomo XIX (página 249). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires 1979.

Harari<sup>187</sup>, me referiré a la cuestión de la presencia del analista. Lacan introduce el concepto en el Seminario acentuando la relación de la presencia del analista, particularmente en su faz imaginaria, con la resistencia. De allí se deriva la frase que ha pasado a ser una especie de principio del psicoanálisis: “la resistencia es la resistencia del analista”. Al respecto, quisiera aclarar que la presencia del analista puede ser, y lo es frecuentemente, soporte de la resistencia, lo cual no quiere decir que la presencia del analista implique en sí misma la resistencia, en el sentido clásico.

Por sentido clásico me refiero a la que sería la primera definición freudiana que señalaba que resistencia es todo aquello que se opone al avance de la labor analítica, aquello que detiene el análisis. Esta definición, y así fue entendida hasta Lacan, colocaba la resistencia principalmente del lado del analizante. Lacan da vuelta esta fórmula enunciando esa frase provocativa: “la resistencia es la resistencia del analista”.

Sin embargo, la presencia del analista no se reduce a la faz resistencial. La relación de esta presencia a la resistencia es sólo uno de sus aspectos. La presencia del analista, también y de un modo radical, es fundamental como soporte de la transferencia y, por lo tanto, del avance del análisis. Sin presencia del analista no hay análisis.

La presencia del analista, además, constituye la modalidad en que se manifiesta la instancia del Otro en el análisis y, por lo tanto, la puesta en juego de la alteridad misma implicando los tres registros: Real, Simbólico e Imaginario. Lacan trabajará mucho durante su enseñanza señalando las diversas implicancias de esta presencia, que —como dijimos— no son, precisamente, resistenciales.

Por lo tanto sostenemos que esta presencia será resistencial o no según lo que el analista haga con ella.

<sup>187</sup> Clase dictada por Roberto Harari en la reunión anterior a la clase del seminario fuente de nuestro escrito bajo el título “La resistencia y las defensas: su sentido y sus funciones en la experiencia analítica”. en “Seminario de lectura de ‘Los escritos técnicos de Freud’ de Jacques Lacan”. Editorial Letra Viva. Colección Convergencia. pág. 9.

La resistencia es una función de la estructura del análisis. La frase de Lacan fue oportuna en su momento en tanto crítica fundamental al abuso en que habían caído la teoría y la clínica. Según las posiciones sostenidas por los psicoanalistas hasta ese momento el eje de la resistencia pasaba principalmente por el analizante. No sólo era dejada del lado del analizante sino que, prácticamente, se lo acusaba de ella.

Decir que la resistencia es resistencia del analista viene a dar vuelta esta situación. No obstante, esa formulación no debe ser tomada a la ligera, como un slogan, sino que es muy importante entenderla en un contexto adecuado. La resistencia puede ser resistencia del analista si el analista dirige el análisis de un modo que obstaculice su avance.

Muchas veces esto ocurre en respuesta a la resistencia del analizante como, por ejemplo, frente a una transferencia resistencial que el analista cristaliza centrándola en él o a través de su intervención. Pero, otras veces, la resistencia del analista se pone en juego aunque el discurso del analizante no sea resistencial.

Se trata, en cierto modo, de algo relacionado con las diversas definiciones de la resistencia. Casi diría que es tan unimaginable pensar la existencia del psicoanálisis sin la resistencia, como lo es pensar la estructura psíquica, en términos freudianos, sin la represión, y generalizando, sin la función de la defensa.

Se trata de la resistencia no sólo como lo que impide el trabajo psicoanalítico sino como el correlato de la defensa en función en el análisis. La resistencia es resistencia del discurso e implica tanto al analizante como al analista. Es función del analista que esta resistencia del discurso sea atravesada y no quede como función resistencial en tanto detención del trabajo del análisis, impidiendo su avance, siempre y cuando estemos dentro del orden de lo posible, de que sea posible instaurar la dimensión del análisis y del analista en ciertos puntos de una cura o de la cura en su conjunto.

Esa función de la resistencia hace de soporte al despliegue de la estructura del sujeto en el análisis mismo. Cómo hemos señalado más arriba, no sería posible pensar en un análisis si no

hubiera resistencia, definiendo resistencia en otro sentido, como el correlato no sólo de la represión sino de la represión en el sentido amplio de defensa, tal como Freud definía a la represión en el comienzo de su obra. Hay que recordar que para Freud, en aquel momento, represión y defensa eran equivalentes, entendiendo defensa no en el sentido yoico sino en un sentido más amplio.

La pulsión misma no puede existir, desplegarse, sin la defensa contra ella. En cierto modo hay que homologar las defensas, con respecto a la pulsión, a los destinos pulsionales. Se trata por lo tanto de una función de corte que la resistencia hace presente en la cura. Esto es así por la sencilla razón de que si a la pulsión no le fuera coexistente, en el hablante, algún modo de límite, de defensa, no sería posible el discurso. Más aún, creo que no sería posible la existencia humana, la vida misma, porque la pulsión, como tal, es absolutamente traumática, y de un grado de traumaticidad que no permite la existencia psíquica, ni vital, sin la defensa que la acote.

Los caminos del análisis entonces, son correlativos a los caminos de la resistencia, siempre y cuando se defina a ésta como corte, barrera necesaria para el despliegue discursivo. En ese sentido, uno puede pensar el avance del análisis como un movimiento del discurso que se torna cada vez más elaborado -en el sentido de la *Durcharbeit*- definida por Freud, más simbolizado, más ligado a lo que podría ser la verdad del sujeto.

Es un movimiento pulsional cada vez más subjetivado, más reintegrado a la historia. La resistencia es lo que sostiene aquello que hace corte en el discurso con respecto al movimiento pulsional como contracara de la defensa y de los destinos de la pulsión.

Sin embargo, en el Seminario I, el costado Imaginario de la presencia del analista es planteado por Lacan como ese punto de máxima resistencia, que es cuando el sujeto se calla y se dirige al otro en una trampa imaginaria. Se dirige al otro con una palabra que ya no está en una función de revelación sino sólo de mediación, en un movimiento de la palabra que se engancha al otro como palabra vacía -término que seguramente todos ustedes han escuchado mencionar-, vacía de verdad en cuanto al movimiento pulsional. En ese punto se produce el costado resistencial imaginario de la

presencia del analista. Si el analista cristaliza ese punto, allí se produciría la resistencia como resistencia del analista.

Pero tenemos que tener presente que ese punto también es el de mayor cercanía a la verdad. Y lo que ocurra allí dependerá de lo que el analista haga con lo que se le transfiere, en una transferencia resistencial o resistencia de transferencia.

Aquí es muy importante el modo en que se entiende la presencia del analista, porque ésta puede ser que sostenga la palabra vacía, o bien que, tomando la posición que le corresponde, su presencia permita, promueva, invite, y sostenga –esto es muy importante– el avance del discurso en relación a la verdad. Para ello, por supuesto, no tiene que sostener la palabra vacía sino hacer circular la palabra, dirigir la cura –en el sentido fuerte de dirección de la cura– hacia aquello de lo que se trata, lo que en esa época Lacan llamaba la “palabra plena”, palabra plena de verdad, palabra plena de inconciente, plena de historia pulsional del sujeto.

Ahora bien, con el objetivo de retomar el título de esta exposición, tomemos la cuestión del discurso y Die Verneinung. Comenzaré fundamentando en qué sentido hablamos de discurso y en qué sentido hablamos de Verneinung. Volviendo sobre la mencionada exposición de Harari, recordemos que decía, siguiendo a Lacan, que había que realizar la crítica a lo que se llamó o entendió, a partir de un concepto de Freud, como “análisis de la resistencia”, según la oposición “análisis de la resistencia” y “análisis del material”, o sea un análisis que apuntaría más directamente a la emergencia, en el material, de las cuestiones pulsionales del sujeto, lo cual tenía que ver con la polémica sostenida por Lacan en su época con la Ego Psychology y otras vertientes del psicoanálisis.

Basándose en la formulación freudiana del “análisis de la resistencia” se entendía que analizar la resistencia consistía en descubrir y denunciar las defensas conscientes y principalmente las inconcientes, o analizar la superficie de lo que aparecía en el discurso bajo diversas modalidades según los distintos autores. Bastaba con remover las defensas, cancelar las resistencias, en un trabajoso proceso de elaboración, para que emergiera la verdad del

inconciente, lo más cercano a la dimensión pulsional para tramitar el curso y el avance del análisis.

Lacan realiza una fuerte crítica a esta concepción diciendo que, en realidad, hay una dualidad falsa, incluso en la propia definición de la resistencia. La oposición “análisis de la resistencia versus análisis del material” -términos que no son en absoluto nuestros- sería falsa, pues de lo que tendríamos que hablar es de análisis del discurso en un sentido fuerte.

¿Qué querría decir discurso? El discurso sería lo que el paciente dice, concretamente, y también lo que no dice, en el curso de una sesión.

En un sentido más estricto, el discurso sería la puesta en acto de la lengua, por parte de un sujeto, -Benveniste diría, por parte de un locutor- en un determinado lazo social. Tal es así que, posteriormente, Lacan homologa la definición misma de discurso a la de lazo social. Pero el concepto de discurso, en principio, viene de la lingüística y está en la serie: lenguaje, lengua, habla o palabra (*parole*, en francés) y discurso.

Más allá de “lenguaje”, que es un término fundante pero muy amplio, tomamos “lengua” como el sistema organizado de unidades lingüísticas a través del cual se produce el intercambio en una comunidad determinada. “Habla” o “palabra” (*parole*) sería el conjunto de todos los usos que se dan en la lengua en esa comunidad. Y el discurso ya sería la puesta en acto de la lengua, o mejor dicho, como decimos en psicoanálisis, “lalengua”<sup>188</sup> -todo junto- (*lalangue*, en francés) por parte de un sujeto en el lazo social. Resumiendo: El discurso es la puesta en acto de “lalengua” por parte de un sujeto en el lazo social.

Esto implica tanto la dimensión del sujeto como la puesta en juego de la dimensión del significante y también otras dimensiones que tendrían que ver con lo que llamamos el objeto, en

<sup>188</sup> Lacan utiliza “lalangue”, que podemos traducir por “lalengua” para diferenciar la lengua efectivamente hablada en tanto estructura en funcionamiento en el discurso, del concepto de lengua como sistema estructurado de signos, que es una categoría formal y por lo tanto un artificio teórico de la lingüística como ciencia, concepto central en la fundación de la lingüística por parte de Saussure.

tanto objeto a, que excede absolutamente la dimensión del significante, esto es, el objeto a como resto del discurso, objeto pulsional, por señalar sólo dos dimensiones fundamentales de las varias que constituyen la estructura del objeto a.

Entonces, el discurso es el despliegue en la palabra de los significantes de la “lalengua” que, en el lazo social, implica la puesta en juego del sujeto y del objeto en tanto a. En ese sentido, uno tiende a encontrar el objeto en las instancias del Otro, si bien luego hay que precisar que las instancias del Otro no son ajenas a lo que es el sujeto mismo, sin que pueda reducirse el uno al otro. Ambas son instancias de la estructura del sujeto pero a condición de diferenciar las estructuras: la del Otro y la del Sujeto.

Retomando nuestro título señalemos que Die Verneinung tendría que ver –según las distintas traducciones– con negación o denegación. Denegación, en principio, a nosotros psicoanalistas, o por lo menos a mí, nos suena a galicismo pero no porque no exista la palabra en castellano sino porque ésta es la que usa Lacan en francés pero con otro sentido y con un uso menos habitual. Por otra parte, “denegación” no recubre los usos que Freud daba a Die Verneinung en su escrito.

En función del uso que Freud da a Verneinung en su título, si seguimos a Lacan, efectivamente hay que traducir este término al francés (por las connotaciones que tiene en esta lengua) como dénégation. En castellano, para recubrir todas las funciones que el término tiene en alemán, habría que usar tanto denegación como negación, entendiendo que “denegación” es, en cierto modo, una explicitación de algunos aspectos semánticos que recubre el término “negación”.

Esto es así porque, en alemán, Die Verneinung quiere decir, por un lado, negación lógica, y por otro, negación gramatical. “Denegación” en castellano también quiere decir conceder o no algo que se pide o se demanda, así como también negar algo que uno afirmó o es verdadero con respecto de quien habla. Todas estas acepciones están en juego en el vocablo alemán “verneinung” y el francés “dénégation”. En este sentido, no está mal traducirlo al castellano como negación, pues recubre todo esto.

Pero es mucho más explícito y estricto, si bien uno no lo haría por razones literarias, traducirlo como denegación-negación.

Además que desde el punto de vista semántico, Verneinung tiene todas estas significaciones, todas las operaciones psíquicas que denotan y están en juego en el artículo de Freud y constituyen la razón por la cual Lacan traduce Verneinung, en su Seminario I, por el término “dénégation” que traducido literalmente al castellano como denegación no significa lo mismo.

Me he preguntado por qué Lacan toma de repente el texto de Freud “Die Verneinung” en el curso del Seminario y entra en la cuestión de la negación -aclaro que en adelante usaré el término “negación” para simplificar el asunto, sin perder de vista que, como lo expliqué antes, cuando digo “negación” me refiero también a “denegación”-, o sea como hemos señalado, dándole el mismo uso semántico que el vocablo Verneinung que plantea Freud.

Ahora bien, en base a lo que Lacan plantea en relación a la función de la negación señalemos que estamos hablando del yo y de su función alienatoria dentro de la cual está el desconocimiento, que no solo es un aspecto estructural del yo, sino que además de recalcar su aspecto más alienado, muestra que el yo mismo es desconocimiento.

Se sabe que el Ich freudiano en algunos puntos tiene que ser traducido por “sujeto” pero en muchísimos otros tiene que ser traducido por “yo”, en el sentido Imaginario del término, es decir como correlativo del semejante, en función del cual se instituye y sostiene, y que en lo Imaginario pero también más allá de ese registro tiene una función profundamente ligada a la estructura del sujeto, una función alienada, en la cual el desconocimiento es un elemento fundamental. Y el desconocimiento, se funda en la Verneinung (denegación-negación).

En este contexto, Lacan invita a uno de los asistentes al Seminario, un personaje de la talla de Jean Hyppolite, a hablar acerca del tema.

Hyppolite, entre otras cosas, no sólo era especialista en Hegel sino alguien que podía hablar con mucha pertinencia del tema

de la negación. Evidentemente era también un atento lector de Freud.

Entonces, tal como lo cuenta Lacan en el Seminario, le pide que comente “Die Verneinung” de Freud. Hyppolite acepta con gusto y trabaja sobre las versiones en alemán y francés, haciendo un análisis del texto y también una crítica de algunos aspectos de la traducción al francés. En los *Ecrits* de Lacan, hay una versión escrita de los comentarios de Lacan sobre Die Verneinung y el texto de la intervención de Hyppolite está incluido cómo apéndice.

Habría muchas cosas que decir acerca de esto, pero nos vamos a remitir al texto de Freud, tomando una de ellas: La cuestión del asentimiento en el análisis.

“«Usted pregunta quién puede ser la persona del sueño. Mi madre no es». Nosotros rectificamos: Entonces es su madre” (...) “Es como si el paciente hubiera dicho en realidad: ‘Con respecto a esa persona se me ocurrió, es cierto, que era mi madre; pero no tengo ninguna gana de considerar esta ocurrencia’ “<sup>189</sup>

Aun subrayando que se trata de un sueño, es interesante señalar que Freud en “La negación” lleva esta tesis a otras instancias discursivas más allá del sueño. Y de hecho en el discurso de una sesión, solemos hacer presente esta posibilidad de lectura, si el contexto la autoriza. Al comienzo del artículo ya había dicho: “El modo en que nuestros pacientes producen sus ocurrencias durante el trabajo analítico nos da ocasión de hacer algunas interesantes observaciones. ‘Ahora usted pensará que quiero decir algo ofensivo, pero realmente no tengo ese propósito’. Lo comprendemos: es el rechazo por proyección de una ocurrencia que acaba de aflorar.”<sup>190</sup>

Como dice Freud, para interpretar prescindimos de la negación y extraemos el “contenido puro de la ocurrencia”. Dicho en nuestros términos, prescindimos de la negación y tomamos el dicho mismo de la frase en afirmativo. Obviamente, el contexto transferencial, y en particular el del sueño, formación del inconsciente, nos indican este modo de leer el texto. Lectura a la que

<sup>189</sup> FREUD Sigmund. Op. cit. (página 253).

<sup>190</sup> *Ibidem*.

no serían ajenas las leyes de funcionamiento del inconciente para el cual no rige el “no”, o sea, no rige la negación.

Pero podemos sin embargo retomar la pregunta: ¿Es siempre así? Siguiendo a Freud, ¿podemos decir que en un análisis decir “no es tal cosa” es siempre equivalente a afirmar “es tal cosa”?

Para responder la pregunta podríamos decir: sí y no. Pero ¿cuándo sí? y ¿cuándo no? Decimos que sí puesto que es muy difícil pensar que alguien -por lo menos desde la neurosis- pueda hablar por fuera del fantasma. El discurso es fantasmático y el fantasma tiene frases en su estructura que por su fundamento inconciente valen por lo que afirman, más allá de que el fantasma introduzca una gramática que opera en las transformaciones de la frase.

Entre ellas y en esa gramática es fundamental la función de la negación, la función del “no”. Por lo tanto, en principio, la negación en el texto de un analizante en sesión no tiene el valor de la negación de lo afirmado en el dicho, sino más bien el de un subrayado de lo que el dicho dice, y la no aceptación conciente de ese mismo dicho.

En este sentido, tal como señalaba Freud, gracias a la negación el discurso efectivamente enunciado puede decir los dichos reprimidos e implicar su puesta en juego en el trabajo del análisis. Pero esto no implica lo que Freud en algún lugar llamó “aufhebung”, o sea el levantamiento o cancelación de la represión. Dicho sea de paso, no es difícil advertir el parentesco con la “aufhebung” hegeliana de la represión. Freud dice en la negación que ello no implica la aceptación del dicho negado.

Freud afirma, que aunque haya “plena aceptación intelectual” del dicho reprimido, “el proceso represivo mismo no queda todavía cancelado.”

Avanzando en la cuestión Freud agrega: “...Negar algo en el juicio quiere decir, en el fondo, ‘eso es algo que yo preferiría reprimir’. El juicio adverso (Verurteilung) es el sustituto intelectual de la represión, su ‘no’ es una marca de ella, su certificado de origen; digamos, como el ‘made in Germany’. Por medio del símbolo de la

negación, el pensar se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos indispensables para su operación.”<sup>191</sup>

Entonces, podemos decir que en el curso de una sesión, especialmente en relación a formaciones del inconsciente, claras producciones fantasmáticas y quizá otras instancias, el “no” subraya un “sí” al mismo tiempo que rechaza la afirmación.

Sin embargo, y yendo a otro punto sumamente relevante, hay que decir que también en el curso de una sesión, en muchas instancias, cuando un analizante dice “no”, se trata efectivamente, de la verdad: dice no y es verdaderamente “no”.

En primer lugar, porque forma parte de la estructura de la lengua hablada. En segundo lugar, hace a la responsabilidad del sujeto decir “no” frente a determinadas instancias discursivas, e inclusive ese “no” es su marca. Por ejemplo, cuando después de ciertas vueltas del análisis, el analizante le dice que no a la demanda de la pulsión o a la demanda del superyó, a determinadas interpretaciones, intervenciones, o afirmaciones del analista, si es eso lo que, tras las vueltas del análisis, tiene que decir, incluso para someter su “no” al trabajo analítico, o para sostener su posición cuando efectivamente “no es tal cosa” pero sí “tal otra”, lo que su dicho sostiene.

Más aún, sabemos de las graves consecuencias que puede tener en la vida de una persona no saber o no poder decir “no” a una demanda o a una afirmación que le llega, si la verdad del sujeto en cuestión está en ese “no”, aun cuando ese “no” es dicho en el análisis e inclusive por el analista. Más radicalmente cuando el analizante dice que “no” a una intervención o interpretación del analista. En esta instancia, le otorga, a la letra de la negación una dimensión de verdad del sujeto. Se trata entonces de darle a la palabra del analizante el peso que debe tener y ser escuchada.

Con respecto a esto vale lo afirmado por Freud en “Construcciones en el análisis”: el valor de verdad de un “no” o un “sí” del analizante frente a una producción del discurso, aunque le sea dicho por el analista, vale por la letra textual del discurso que le

<sup>191</sup> *Ibidem.*

sigue, teniendo por función dar valor de verdad a lo dicho. En este sentido, la negación de una interpretación o construcción por parte del analista puede tener valor de verdad si lo que sigue lo sostiene, y un asentimiento por parte del analizante puede tener valor de verdad, o por el contrario, ser simplemente una obsecuencia del analizante en relación al analista, o el analizante está bajo el efecto de la sugestión.

Volviendo a las instancias en que forma parte de la responsabilidad del sujeto decirle que “no” al analista, señalemos que, sin que se pueda ser esquemático al respecto, el valor de verdad de un “no” depende de la instancia de discurso en que es dicho.

En las vueltas del análisis, hay momentos del análisis en los que el “no” frente a la intervención o interpretación del analista, puede ser verdadero como negación. Esto puede presentarse con más frecuencia en tiempos avanzados del análisis. También en el análisis y más allá de él, el sujeto puede decir que “no” a la pulsión. Hasta es uno de los efectos más notables de la eficacia de un análisis. En este sentido, Freud, en la primera parte de su artículo “La represión” se refiere al “no” a la pulsión, tratándolo explícitamente como uno de los destinos de la pulsión.

Afirma que no se trata ni de la huida de la pulsión -que, por otra parte, no es posible, ya que nadie puede escapar de sí mismo- ni de la represión. Se trata, según Freud, de que “Más tarde, en algún momento -agregamos: en alguien trabajado por el análisis- se encontrará en la desestimación -también podemos decir “rechazo”- por el juicio (juicio adverso) -Freud escribe: Urteilsverwerfung (Verurteilung)- un buen recurso contra la moción pulsional”.<sup>192</sup> En el rechazo por el juicio, se trataría, entendemos, de un rechazo consciente de la pulsión, sólo posible gracias a las vueltas del análisis. En este rechazo está implícita la operación del “no”. Decir que “no” a la pulsión, en una instancia así, es un recurso resultado de los efectos subjetivos de la operación del análisis.

Subrayemos, retomando lo antes citado, que de un modo u otro, el “no” cumple la función de ser una marca -como dice Freud-

<sup>192</sup> FREUD Sigmund. “La represión” en “Obras Completas”, Buenos Aires, Amorrortu, volumen XIV, 2001 (página 141).

de la represión y en términos más amplios, de la defensa en general. Podemos ir más lejos y -ya se trate del “no” en este sentido o del “no” que es “no”- considerar la siguiente proposición: “el ‘no’ es marca del sujeto”.

Reitero: hay que distinguir primero el “no” en el plano de la represión-vuelta de lo reprimido del “no” en funcionamiento en otras defensas. La represión es uno de los destinos pulsionales -uno entre otros, entendiendo que los destinos pulsionales se pueden pensar también como defensa contra la pulsión-.

Recordemos que los cuatro destinos pulsionales definidos explícitamente por Freud son: la vuelta contra sí mismo, la transformación en lo contrario, la sublimación y la represión. Podríamos agregar algunos que aparecen en otros lugares como destinos pulsionales, entre ellos el que estamos tratando, o sea el rechazo de la pulsión después del trabajo del análisis. Allí la represión ocupa un lugar entre otras funciones de defensa.

Hay que rescatar el concepto de defensa que ha quedado un poco marginado en el discurso lacaniano; especialmente en este sentido: en el sentido de que la pulsión no puede existir sin algo que la acote. La defensa, sería así en la terminología freudiana el equivalente al concepto de acotamiento.

Como un ejemplo típico de lo que sería el “no” funcionando en la dimensión de la represión-vuelta de lo reprimido, trabajando sobre lo que sería el síntoma neurótico en el sentido más fuerte del término, tenemos, por ejemplo, lo que cuenta Freud acerca de este sueño al que venimos refiriéndonos.

Lo que ocurre en este sueño parece ser un clásico ejemplo de aquellas cosas que cualquier neurótico, en un análisis, hace o dice. Diversas instancias de discurso en el análisis, cuando el “no” está en juego, y en especial, cualquier formación del inconsciente, en el contexto de la neurosis, nos permite abordar este “no” de esa manera, con esas características que Freud recalca y que Hyppolite pone de relieve.

Se trata del hecho de que las cosas se presentan primero bajo la forma de la negación o la denegación: “Yo no quiero perjudicar a tal persona” o “yo no quiero tal cosa” “no hay

problema” y luego, mediante las operaciones del análisis, se logra la aceptación intelectual por parte del sujeto, de lo dicho que es negado. “Aceptación” no es quizá la mejor palabra pero es la traducción de lo que Freud señala.

En el primer punto hay una negación, simplemente el sujeto puede decir algo diciendo “no es mi madre”. Yo diría que si uno hace la prueba de forzar un poco eso, aún en la neurosis, no funciona. Más aún, es cuestión de buena clínica trabajar sobre eso hasta hacer posible que el analista introduzca la negación de la negación (tal como hemos señalado, el parentesco con la *aufhebung* hegeliana como operación del análisis es notoria) y el sujeto pueda reconocer que efectivamente se trata de su madre.

Eso lleva un tiempo que a veces puede ser largo. En general, en la neurosis no hay mayores problemas con esta cuestión, pues es, efectivamente, una cuestión de tiempo. Existe la negación cuando el sujeto dice que no, cree que no. En ese punto, el desconocimiento está en su máxima dimensión. Pero el desconocimiento no siempre implica la presencia retórica o lingüística del “no”, lo que sí implica es su presencia lógica y denegatoria, en el sentido de que se trata de algo que efectivamente es así pero puede existir en ese sujeto, ser dicho a condición del “no”, siempre dentro del marco de la represión y la vuelta de lo reprimido.

Después de un tiempo, en el momento oportuno, el analista interpreta y el sujeto dice que puede ser, o dice “sí”. Pero de todos modos, el hecho de que el sujeto diga que “sí”, no implica el levantamiento de la represión, pero -como lo subraya Freud- no la aceptación de lo reprimido, en otras palabras el asentimiento del sujeto de que lo reprimido le es pertinente y le pertenece. La aceptación de lo reprimido como propio es un paso posterior. Esto, en la neurosis, se sostiene gracias a que el neurótico tiene establecida la *bejahung* fundamental, la afirmación fundamental. Operación que Freud trata en su texto.

Hay otras instancias que me llevan a decir que el “no” puede ser la marca de la defensa pero no exactamente de la represión. Hay muchísimas estructuras donde el desconocimiento

del yo y el “no” que está en juego se sostienen sobre defensas contra la pulsión que no tienen que ver con la represión sino con otras estructuras, otros modos de trato con la pulsión, más ligadas a lo que sería un “no” pero no un “no” ubicado en un marco donde la metáfora opera.

Cuando el “no” está por fuera del discurso metaforizado es un “no” que tiene que ver con la dimensión yoica más descarnada, sin suficiente soporte simbólico para ese “no”. Esto tiene consecuencias clínicas ya que hay que ser prudente con la remoción de este “no” sin suficiente trabajo analítico. Por lo tanto, los analistas tenemos que ser cautos en este punto. Agreguemos, sin embargo, que ser cauto no implica retroceder frente a los riesgos del análisis.

Repitamos estos conceptos sabiendo que somos redundantes. Ese “no” permite marcar la operación que Freud llama represión, su “certificado de origen” relacionado con lo reprimido en el sentido de la operación represión-vuelta de lo reprimido. Aquí estamos en el marco de la neurosis y de la función del inconciente. Sin embargo, la clínica exige que también se pueda hablar de represión más generalizadamente, en el sentido originario freudiano, como sinónimo de defensa, de la cual el caso de la represión es un caso particular correlativo de la neurosis.

En este sentido, el “no” es marca de la defensa, aunque no se trate de la represión-vuelta de lo reprimido de la neurosis, es decir que en esta segunda instancia, la de la represión como defensa, no es marca de lo inconciente sino de la defensa en general. En cierto modo podríamos decir que el “no” es marca del sujeto, aun cuando no estemos hablando del sujeto del inconciente en su efectuación radical, sino de un sujeto que no ha recorrido todas las instancias instituyentes, alguien que no se ha instituido en la neurosis, o como un neurótico, en una de las zonas de su estructura, por fuera de la dimensión de la represión- vuelta de lo reprimido.

Muchas veces vemos que el sujeto no puede sostener algo de su ser si no es con el “no”. Tiene que sostenerlo con el “no”, ya sea el no a determinadas escenas de la vida, personas significativas, dimensiones de goce pulsional, o simplemente el “no” a todo, o a

casi todo. Vemos que en el “no” se sostiene su existencia, y que este “no” no puede ser removido sin haber construido un aparato Simbólico lo suficientemente estructurado o modificado los balances pulsionales. Esas operaciones que uno ejecuta –hay otras– en el marco del análisis y en zonas donde no estamos tratando con la neurosis, con las zonas que tienen que ver más estrictamente, en el sentido clásico, con la metáfora paterna.

El trabajo con el “no” ahí es muy diferente. Es sumamente importante, a veces, sostener, permitir el “no”, posibilitar que alguien se ampare bajo el paraguas del “no”. Por ejemplo, en otro contexto cuando se dice que se va a discutir el problema de las Malvinas –sin entrar en cuestiones políticas- bajo el paraguas de no discutir la soberanía. Se trata de que gracias a que uno pone en juego el paraguas de no discutir la soberanía, podemos hablar de todo lo que hay que hablar inclusive indirectamente o hasta directamente, hablar de la soberanía. En el análisis ocurre lo mismo. Pero no ocurre del mismo modo cuando estamos en la dimensión de la neurosis que cuando estamos por fuera de ella.

Cuando estamos en la neurosis yo diría, muy esquemáticamente, si estamos tratando con un discurso histerizado, o sea el discurso de la histeria, uno tiene un poco más de margen para meterse con ese “no” bastante rápido. Muchas veces en la neurosis obsesiva esto es absolutamente inútil, si uno le sale al frente al “no” o el sujeto se obsesiviza el doble, el triple o el cuádruple, o simplemente nos dice que “sí”, asiente, hasta puede llegar a ser cortés diciendo, “esto es muy interesante...” pero justamente por cortesía posiblemente, no va a decir el complemento de la frase que sería algo así como “...pero no lo creo” o más lejos aún: “...pero no es así”.

Recuerdo un caso que yo analizaba desde hacía ya tiempo: un señor con el cual yo cometí el error, al comienzo, de salirle al cruce directamente a su negación-denegación en un tramo de su discurso en el que la pulsión anal era particularmente evidente. Posteriormente tomé una estrategia mas cauta, dejando que su “no” se sostuviera.

Ese “no” era tan flagrante como la evidencia de la analidad en juego. Esto fue así durante bastante tiempo. Mientras el análisis tramitaba otras cosas, la analidad se sostenía sin moverse. Pero en la medida en que fue avanzando su análisis, esto empieza a hacer síntoma en la transferencia, a jugarse, ya no solamente con la palabra sino también con los hechos.

Este giro comenzó cuando en una sesión y sin justificativo “objetivo” propuso bajar los honorarios, más o menos porque sí, sin ninguna razón. También empezó a pagar a veces un monto inferior a los honorarios convenidos, dejando un resto (sic) para la siguiente sesión.

Siguió una sutil denigración de mi persona, burlándose “respetuosamente” de mí en el contexto del pago. Luego intentó, siempre sutilmente, pagarme con las llamadas “cuasi monedas” (lecop, patacones, etc.), aún teniendo la posibilidad de pagar con pesos, hasta que introdujo la cuestión del pago con un cheque, siempre con razones presentadas de forma tal, que tenían que ver con la realidad del país, por lo cual era muy difícil e incómodo para mí cortar la cuestión.

Fui dejando avanzar la cuestión hasta que llegó al siguiente punto. Entre paréntesis, se sabe que en esos cheques había un pequeño dinero que había que pagarle al banco, se trataba de un impuesto que dadas las circunstancias quedaba a mi cargo. Era una violencia descomunal decirle a este señor, que por otra parte era un digno y honesto profesional, “mire, me tiene que pagar el impuesto”. Pero si vamos al valor simbólico del pago, indudablemente, me estaba pagando menos.

No me molestaba demasiado. Por otra parte esta circunstancia forma parte del grado de aceptación del despliegue pulsional y fantasmático en la transferencia, que cada uno decide hasta donde lo acepta. Personalmente, creo que no hay que ser demasiado condescendiente pero también hay que aceptar ciertas cuestiones pulsionales que se dan en la transferencia, teniendo en claro que uno lo hace por razones analíticas y no porque tiene alguna pasión por convertirse en un objeto anal.

Después de esto sucede un episodio un poco más grosero. El cheque, que era de terceros, es rechazado. Llegado este punto ya no había más remedio. Le devuelvo el cheque y le menciono el asunto de ese pequeño descuento de mis honorarios que resultaba de su pago con cheques. A partir de ahí transcurren dos sesiones de analizando ofendido, ante lo cual me vi en la situación de tener que explicarle de qué se trataba. Era un tipo honesto, realmente honesto, en el sentido corriente. Finalmente, no sé si porque aceptó obsesivamente el asunto o porque alguna cosa se le movió a este señor, pero no hubo más problemas en este sentido.

Lo interesante es que al poco tiempo, además de aumentar su terminología anal, el analizante llegó un día y por primera vez, creo, se olvidó de traer los honorarios. Me dice “no es que quiera gargarlo, eh”. “Bueno –le dije– no hay problema, me paga la vez que viene”. Después de esto me quedé pensando y me hice la siguiente pregunta: “¿cómo que no hay problema?” Volví a pensarlo y llegué a la conclusión bastante obvia de que al fin de cuentas yo también estoy sometido a las leyes de la negación, si digo “no hay problema” es posible que lo haya.

En nuestra lengua es frecuente el uso, frente a determinadas situaciones del sintagma “no hay problema”, a veces efectivamente es así pero por lo general, verdaderamente “sí hay problema” cosa que se nota por el contexto de la enunciación por ejemplo, o por el tono de voz etc. Lo mismo ocurre cuando un paciente viene a sesión y dice “hoy no tengo nada que decir”, hay que sentarse firmemente en el sillón porque ese día, seguramente, dice, y dice de todo. Suele ser así.

Con respecto a este señor de la historia que estaba contando, podría decirse que algo ocurrió porque después de eso empezó a “cargarme”, como se dice en nuestro lunfardo. Por ejemplo, a raíz de una frase con el término “culo” dice: “¡dije culo, eh!”, en tono de burla. Al hacerle la observación de la significación de la cuestión el paciente lo niega decididamente, dice que no tiene ninguna importancia, que era un chiste. Esta negación prosiguió y yo me convencí otra vez más, de que efectivamente, era muy

importante para el análisis de este señor que yo pudiera permitir sus “no” sin salirle al cruce demasiado rápido.

En verdad, empecé a aplicar esta estrategia mucho mejor, no porque antes no lo hiciera sino porque este caso me permitió pensar a fondo la cuestión del papel que la negación puede desempeñar, en cuanto a posibilitar el despliegue de un tema en el análisis.

En otros términos es importante considerar hasta qué punto se puede llegar en cuanto a dejar que funcione la negación, que funcione el desconocimiento como para que, en una aparente paradoja, el desconocimiento funcione al servicio del análisis lo suficiente como para que el análisis avance sobre lo desconocido por el yo del sujeto, como dijimos antes: bajo el paraguas de la negación, se produce el trabajo del análisis sobre lo negado, como si la negación no estuviera. O mejor aún, gracias a la negación. Por supuesto, todo esto vale para las neurosis.

Ahora bien, ¿qué pasa donde la neurosis no funciona? Aquí la cuestión es mucho más seria. El hecho de poder hablar bajo el paraguas del “no”, de aceptar todas las negaciones y denegaciones del sujeto, permiten darle al análisis un soporte yoico suficiente en ese “no”, un “no” de desconocimiento que también permite sostener al sujeto, para que quizás en algún momento se pueda hacer algo con eso, aunque no sea necesariamente levantar ese “no”. Esto es una cuestión absolutamente delicada. La cuestión del asentimiento del sujeto puede jugarse en un plano absolutamente inconciente.

Cuantas veces, y durante lapsos prolongados de un análisis, el sujeto sostiene el no en acto, bajo el modo de un semblante que pareciera no registrar lo que se está diciendo, más aún, bajo la forma que nos hace pensar que no pasa nada en ese análisis y por h o por b, en algún momento nos enteramos que no sólo que pasa algo, sino que pasa mucho.

Dejando los comentarios al margen, yo diría que todos tenemos instancias de esa clase donde la estructura de la neurosis, metafórica en su condición discursiva, no funciona. Más aún, me da la impresión de que todo buen neurótico, en el sentido clásico del

término, tiene zonas -por decirlo así- enteras de su estructura que exceden el marco de la neurosis, es decir, de la represión-vuelta de lo reprimido. Cuando trabajamos en esas zonas, la prudencia con respecto al desconocimiento y al “no” en juego en el desconocimiento, ya sea explícito o no, es muy significativo.

Pero es notable lo que puede avanzar un análisis si uno puede contenerse en relación a estos aspectos y dejar que el “no” cumpla su trabajo protector mientras se despliega lo negado.

Por otro lado, uno podría decir que sin el desconocimiento sería realmente imposible tratar con el goce, la pulsión y el Otro. La pregunta es bajo qué condiciones uno puede introducir la negación de la negación de la que habla Hyppolite. Y avanzar realmente en el sentido de lo que Freud plantea en su artículo sobre la represión. Freud afirma allí que uno puede decir que “no” o rechazar la pulsión y, sin embargo, hacer algo con eso o, yo diría, poder aceptarla, decir que sí.

Hay otros contextos cuando decimos que es necesario trabajar sobre el discurso y la Verneinung de Freud. Por un lado, es necesario recalcar la diferencia entre la actitud de negar y la negación interna al juicio; y por otro, recordar el fundamento del análisis que propone Freud cuando trata de definir algunas de las estructuras discursivas fundamentales separando el juicio de atribución y el juicio de existencia.

Es sabido que se puede afirmar una propiedad de cualquier sujeto, en el sentido del sujeto de un enunciado, el sujeto de una proposición o frase de cualquier clase, sin que sea necesaria ninguna existencia del sujeto ni de la propiedad, Pues puedo definir cualquier entidad y decir que tiene tal o cual propiedad. De ese modo se le da existencia lógica.

Pero también se puede plantear la existencia de esa clase de la cual afirmo algo. Si sólo se trata de la postulación de un sujeto y una propiedad que le es atribuída, es una cosa y si se afirma la existencia de ese sujeto y su propiedad, es otra. Sobre el juicio de atribución y juicio de existencia -de ellos se trata respectivamente- Freud fundamenta el origen pulsional de las operaciones de pensamiento, diciendo que en el plano del juicio de atribución el

sujeto define las cosas básicas aproximadamente así: “esto lo quiero, esto forma parte de mi yo y esto lo expulso”.

No se trata sólo del placer versus el displacer, porque lo expulsado -y aquí vale toda evocación que se haga de la *verwerfung*- sería no sólo lo displacentero, lo malo, o como dice Freud aquello de lo cual se dice “esto lo quiero escupir”, sino también lo extraño. Sobre lo que puede encontrarse o no en la realidad, fundamentará el tema del examen de realidad, que no es una cuestión menor.

En este sentido, quisiera hacer un comentario del relato que hace Lacan, en el seminario del que estamos hablando, del famoso caso de los sesos frescos.

Dicho rápidamente, en este relato Lacan critica a Kris, quien comete un error importante al intentar fijarse si el paciente es plagiaro o no en la realidad. Se trataba de un paciente, un universitario, que escribía sobre los temas de su especialidad, en el cual operaba un fantasma muy importante en el sentido de que él plagiaba las ideas de los otros. El no tenía ideas propias. Como no quería plagiar, eso lo inhibía o le impedía producir sus propios trabajos. Entre otras cosas, siempre pensaba que los trabajos eran de otros, aunque ostensiblemente se tratara de sus propios trabajos.

Kris pasa mucho tiempo confrontando cuándo es plagiaro, cuándo no, si es plagiaro de verdad o no lo es, hasta que en un momento determinado ocurre lo siguiente según el relato de Kris: “un día pudo señalarse que el desplazamiento decisivo se había hecho a las ideas. Sólo las ideas de los otros eran verdaderamente interesantes, sólo ideas podía uno tomar; por ende, debía procurarse el modo de tomarlas. En este punto de la interpretación yo esperaba la reacción del paciente. Este estaba silencioso, y la duración misma del silencio tenía una significación especial. Entonces, como mostrando un súbito insight, dijo: ‘Cada mediodía cuando me voy de acá, antes de almorzar y antes de volver a mi oficina, camino a lo largo de la calle X -calle bien conocida por sus pequeños pero

atractivos restaurantes- y miro los menús en las vidrieras. En uno de ellos habitualmente encuentro mi plato favorito: sesos frescos”<sup>193</sup>.

Es interesante señalar el hecho de que dice que mira los menús, pero no dice directamente que come eso, y en los menús insinúa que lo que le gusta es encontrar su plato preferido: sesos frescos. Lacan, primero, en el seminario mismo, me refiero al seminario I dice que se trata de una buena interpretación, una emergencia de la verdad. Luego, en seminarios posteriores y los Escritos, pareciera descalificar esta interpretación ya que califica al episodio como acting out.

En este punto hay que hacer una precisión. El acting out, que en este caso sería un ejemplo clásico de una operación de negación como consecuencia de algo que fue expulsado, según se puede deducir del testimonio, es producido cuando el analista está ocupado en decir en acto y seguramente en palabras “no es plagiarlo” y no en que lo que pasa es que, más allá de si lo es o no lo es, a este paciente lo que le interesa, lo que le gusta, son los sesos frescos, o dicho más directamente, las ideas de los otros.

En el momento en que Kris le dice esto pareciera ser que se produce un retorno al discurso de algo que como acting out se situaba por fuera de él. Según mi lectura, y contra lo que se suele sostener en relación a este episodio, inclusive por Lacan mismo, el acting out no es la respuesta del paciente de Kris en esa sesión sino todo lo que ocurrió hasta que Kris hace esta lectura.

En mi opinión, en este episodio se trata de un momento de pasaje del acting-out al síntoma. Si bien con eso se denuncia que, retroactivamente, en todo ese tiempo, lo que hubo sería eso que llamamos acting-out, que es, en principio, un rechazo por fuera de lo simbólico, o mejor dicho, de lo simbólico del análisis. Lacan dice del acting out que es una transferencia sin análisis de algo que retorna, como acción, en lo real. Lo que el paciente hace es mostrarle al analista que “no es cuestión de si soy plagiarlo o no, es cuestión de que a mí me gusta plagiar, mi deseo es plagiar” o, más a

<sup>193</sup> Kris, Ernest. “Psicología del yo e interpretación de la terapia psicoanalítica” en *Psychoanalytic Quarterly*, XX-1951-Nº 1. Versión de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, fichas I y II.

la letra, “a mí me gustan los sesos frescos”. Lacan sostiene que en el acting out se trata de una mostración al Otro del objeto del deseo, de un deseo y de un objeto no reconocidos como tales.

## **Preguntas y respuestas realizadas durante la exposición oral, fuente de este escrito**

### **Pregunta**

En función de lo que venís diciendo, me preguntaba si no enfrentar taxativamente los “no” del paciente no es una manera de enfrentar esos “no” del paciente, a lo largo de un análisis. La pregunta es si ser cauto a la hora de contradecir los “no” del paciente no es una manera de no perder el hilo conductor del discurso del paciente, la intencionalidad que éste le quiere dar a su discurso, o mejor dicho, una manera de no quedar al margen de la intencionalidad del discurso del paciente.

### **Victor Iunger**

Estamos de acuerdo. Pero me gustaría agregar que hay muchos modos de trabajar con el “no” y hay momentos en que uno, efectivamente, le sale al cruce a esto. Insisto con que no es lo mismo la marca de origen cuando se juega la neurosis que cuando no se juega en la neurosis.

Se puede decir que no es lo mismo denunciar algo que ha sido dicho que insistir en remarcarlo. Todo es cuestión de ver cómo se va conduciendo la cura. Hay una frase de Lacan que dice que el analista es más libre en la táctica que en la estrategia. Me estoy refiriendo a la estrategia. Desde el punto de vista de la táctica a veces, muchas veces, hay que tolerar los “no”, pero sin ceder en el hecho de que uno está trabajando sobre eso. Aun en el ejemplo que les contaba, dejé operar el “no”, permití que la pulsión anal se desplegara en todos esos episodios, hasta que apareció el tema del cheque rechazado. Cuando apareció esto dije que “no” y expliqué, en el sentido más corriente del término, por qué. Después hubo un pequeño forcejeo donde me di cuenta que no tenía ningún sentido

forcejear. Luego esto comenzó a metaforizarse, y sobrevino el humor, que también puede tener una instancia de negación, según sea empleado, el humor permite aceptar lo que no se quiere saber, pero muchas veces también está al servicio de suturar, renegar la verdad poniendo en juego la Verleugnung. Uno de los modos de advertir esto es cuando el sujeto insiste en su chiste en su humorada, más allá de lo necesario para el efecto del chiste, cuando insiste en él. Cuando hay exceso en ese sentido. En ese punto muchas veces el humor toma la forma de un discurso hipomaniaco. Se trata de una puesta en acto de la renegación. Pero, en principio, yo diría que frente al no es muy importante no forcejear con el paciente.

### **Pregunta**

Quiero saber si puede ampliar un poco más lo que dijo con respecto a la cautela, al hecho de que ser cauto no implica retroceder frente a los riesgos del análisis. ¿A qué se refiere con “los riesgos del análisis”?

### **Victor Iunger**

Voy a dar un ejemplo dramático, teniendo en cuenta que a veces, aun en el caso de estar muy trabajado por el análisis, cuando las cosas vienen con la suficiente fuerza y credibilidad, uno puede visualizar el riesgo. Supongamos que de repente aparece alguien con fantasías suicidas. El paciente, o mejor dicho, el analizante hace frecuentes menciones más o menos directas que tienen la suficiente credibilidad como para advertir que puede haber un pasaje al acto, y uno puede pensar que hay un riesgo y preguntarse: ¿qué hago?, ¿lo menciono?, ¿lo explícito o no?, ¿le salgo al cruce? Pienso que sí, hay que buscar el modo, tantear, ir con cautela, pero salirle al cruce donde lo artesanal del análisis se pone en juego muy especialmente. Cautela no quiere decir retroceder. Es una cuestión táctica. El analista avanza y retrocede. Pero la estrategia es conducir el análisis hacia la verdad del sujeto.

Éste sería un ejemplo de lo que sería ser cauto. Otro modo de ser cauto tocaría la pregunta anterior. Supongamos que alguien no quiere hablar de su madre, decididamente no quiere hablar de

ella y si uno insiste las cosas complican la continuidad del análisis e incluso la exceden, pues pueden ser complicadas para la vida del analizante. ¿Uno dejará de hablar de la madre? Diría que no. Es necesario tener paciencia y dejar que el “no” o el desconocimiento funcionen lo suficiente. Gracias al desconocimiento y al “no”, dejándolos en vigencia, bajo ese paraguas protector, se puede avanzar mucho en el análisis.

### **Pregunta**

Quisiera que aclarara nuevamente el punto en que la resistencia es de parte del analista.

### **Victor Junger**

Me parece que en la frase de Lacan hay una sutileza. No creo que su intención fuera la de dejar de lado la resistencia que existe en el discurso del analizante. Según mi lectura, Lacan quería -y en ese sentido tenía razón- salir fuertemente al cruce de la idea -que estaba en juego en el llamado “análisis de la resistencia”-, de poner del lado del paciente la resistencia, inclusive a veces en instancias burdas, al grado de lo que podríamos llamar: acusar al paciente de resistirse. En el “análisis de la resistencia”, con mayor o menor delicadeza, lo que estaba en juego, como contexto estratégico, era que la resistencia era sólo cuestión del analizante. Lacan plantea que la resistencia es del analista por la sencilla razón de que el avance de la cura -sean cuales fueran los obstáculos de la cura, que provienen del analizante, o sea sus resistencias- depende del analista. De lo que el analista haga con los obstáculos que pone el analizante, y también con lo que haga el analista per se, más allá de lo que haga el paciente.

Más aún, hay una resistencia del discurso, como hemos señalado, y que sea o no una resistencia en la cura, depende de lo que haga con eso el analista. Claro que también depende de la estructura, pero en un análisis ocurren muchas cosas con la estructura.

Lacan plantea en este seminario un punto en el que el analizante se dirige al analista, apela a él. En la interpelación al analista, la palabra, como hemos dicho, pasa de su función de

revelación a la sola función de mediación poniendo de relieve la presencia del analista. En relación a esto aparece en un sentido más general la frase: “la resistencia es del analista”.

Es cierto que los analistas no somos omnipotentes. Se puede ser el mejor analista del mundo y aún así el análisis puede no funcionar. En ese caso, uno podría preguntarse: ¿habría analista en esta instancia del discurso, desde el punto de vista de la estructura del analizante? Lacan decía que el analista forma parte del concepto de inconciente.

En este sentido, vale decir que la resistencia es la resistencia del analista siempre y cuando se trate de la definición de resistencia como lo que se opone al trabajo del análisis. Pero, por otro lado, sabemos que, siguiendo a Freud, la resistencia no es sólo una función que se opone al trabajo del análisis; la resistencia favorece el análisis, permite un corte con la desmesura pulsional que hace posible el análisis. Inclusive sostiene la función de la verdad.

Está lo que Freud llamaba, resistencia del ello, es decir, el hecho de que ningún discurso puede ser dicho sin defensa. En ese sentido, la emergencia propia de la estructura implica una dificultad en el movimiento del análisis. Pero nosotros sabemos de la fecundidad de la dificultad y un analista que no se resiste, que no hace resistencia, es aquél que opera con la dificultad, sin ignorar lo que decíamos antes a propósito de la cautela y sin dejar de avanzar.

Por otro lado, siempre según Freud -podemos suscribir nosotros estos conceptos, inclusive, suponemos que Lacan mismo los suscribiría- está la resistencia del superyó, el sentimiento inconsciente de culpa, la necesidad de castigo, que son de la estructura. Ponerlos del lado del analista dependerá de lo que el analista haga con eso. Y finalmente está la resistencia del yo, beneficio secundario, la transferencia, la represión. Se trata de la resistencia de la estructura que se presenta como obstáculo. Sin embargo, una cura sin obstáculos no es una cura y eso Freud lo descubrió muy temprano.

### **Roberto Harari**

Quería volver sobre la cuestión que creo que Freud llamaba la *Verurteilung*, al comienzo de la represión, ese juicio de rechazo, de condena, que sería el juicio pasando ya por el análisis, como la no aceptación pulsional. Ese juicio de condena que viene a ser como un avatar tardío, “esto no me gusta, lo expulso”. Te pregunto qué te parece esta articulación. Vos insistías mucho en ese eje que puede ser marca de sujeto y no únicamente retorno de lo reprimido. Marca de sujeto me parece que podría ser decir “no me anoto en eso”, “eso no me representa”. Entonces, el juicio de rechazo, el “no” aparecería al servicio de sostener cierta imagen, “cómo vas a decir que yo soy eso”. El “no” tiene la función de sostener cierto lugar del sujeto de verse amable. Allí creo que se trata de la función yoica de desconocimiento, hablando de la cuestión narcísica.

### **Victor Iunger**

Estoy de acuerdo. “Yo no soy eso” es una marca narcisista, es el rechazo narcisista y también el rechazo de la intimidad de lo que podría jugarse del objeto en eso. Pero es duro -lo digo como analista pero principalmente como analizante- aceptar que uno tiene que ver con eso que rechaza.

### **Pregunta**

Vos hablaste en un momento de un “no” rechazando la pulsión y lo emparentaste un poco al final de análisis. Te quería preguntar si ese “no” está más cercano a la marca del sujeto de la que hablaba Harari recién, y si podés explayarte un poco en relación con el rechazo de la pulsión.

### **Victor Iunger**

Freud, en el artículo “La represión” lo incluye explícitamente en la categoría de “destino pulsional”, por lo menos en las dos traducciones que conozco ya que no lo he cotejado con el alemán. También utiliza el término *Urteilsverwerfung*, rechazo por el juicio, que en la versión de Amorrotu leemos como “desestimación por el juicio” y *Verurteilung* (“juicio adverso”).

Verurteilung tiene que ver con el “desjuicio” del que habla Hyppolite, cuyo trabajo, como hemos señalado, está como apéndice en los Escritos.

Freud allí habla de rechazo utilizando el mismo término que después se usa para la Verwerfung. Pero se trata de un rechazo distinto. Hay que pensar que el trabajo que realiza Lacan sobre la Verwerfung es un trabajo de lectura donde hay otros términos en juego. Está el análisis del Hombre de los Lobos en el que señala que la Verwerfung es algo distinto de la represión.

En “Die Verneinung”, además de hablar de Bejahung, habla de Einbeziehung que literalmente quiere decir atracción y que en el contexto conceptual del texto de Freud equivale a una introyección o incorporación versus Ausstossung: expulsión. Tanto la introyección o incorporación como la expulsión en el texto de Freud se refieren al Ich, al yo, se lea como se lea el concepto de yo en el contexto del artículo “Die Verneinung”. Lacan toma el término Ausstossung de Freud, y en la “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la ‘Verneinung’ de Freud” lo trata como sinónimo de Verwerfung y lo traduce al francés como retranchement (cerceamiento).

Luego da dos ejemplos que yo no alcancé a desarrollar hoy. Uno de los ejemplos del efecto de la Verneinung sería la alucinación y el otro es lo que en los Escritos, refiriéndose a este Seminario, llama acting-out.

Es notable, pero parece que la única vez que Lacan no llama acting out al episodio del paciente de Kris es en el Seminario I, al menos en las versiones que tengo a mi alcance. Esto es muy interesante, pues luego de un tiempo, ya en el escrito que se corresponde con este seminario, lo llama acting-out<sup>194</sup>.

Dice que se trata de consecuencias de esa expulsión primitiva, en el sentido de Ausstossung, y sostiene una frase tan interesante como enigmática: se trata de una intersección entre lo simbólico y lo real sin mediación imaginaria. De todos modos, no

<sup>194</sup> LACAN Jacques. “Escritos II”. “Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud” y “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud”.

deja de haber cierta complejidad en cómo se relaciona esto con el tema de Die Verneinung en sí mismo. El escrito de Lacan es denso. Hyppolite tiende a tomarlo por el lado de la negación de la negación mostrando así su vertiente filosófica hegeliana.



## CAPÍTULO X

# NOTAS SOBRE EL ACTO ANALÍTICO<sup>195</sup>

<sup>195</sup> Versión escrita de la presentación realizada en la Reunión Fundacional de Convergencia, Movimiento Lacaniano por el Psicoanálisis Freudiano, en Barcelona en febrero de 1998.



La interrogación del acto psicoanalítico se sostiene, ni más ni menos, en la institución del psicoanalista en dicho acto.

En el “Discurso a la Escuela Freudiana de París del 6 de diciembre de 1967”, Lacan sostiene que ninguna institución psicoanalítica instituye al psicoanalista -y tampoco lo autoriza, agregamos-. Es el acto analítico el agente de la institución del psicoanalista como tal<sup>196</sup>.

En este punto es necesario recordar que el acto psicoanalítico ocurre en el análisis del analista y constituye a la vez según lo plantea Lacan, la culminación y el punto final de ese análisis

Al mismo tiempo se produce allí el pase, que no es sino el pase de analizante a analista por el cual ese final de análisis constituye el punto inaugural del advenimiento por parte de un analizante a la condición de analista.

Es decir, el acto psicoanalítico instituye al analista. A partir de esto se puede entender el sentido del dicho de Lacan en el seminario “El Acto analítico”<sup>197</sup>, respecto a que el analizante produce o instituye al analista. Habría que precisar aún que, más allá del sentido inmediato de esta frase, que sería decir que el analizante instituye al analista por la transferencia, habría que decir que el analizante instituye al psicoanalista o, mejor aún, que -según

<sup>196</sup> LACAN Jacques. “Discours prononcé par J. Lacan le 6 décembre 1967 à l'E.F.P.”, Scilicet 2/3, Éditions du Seuil, Paris, 1970. Hay versión castellana bajo el título “Discurso a la Escuela Freudiana de París”; en Otros Escritos, pág. 279.

<sup>197</sup> Lacan J. Seminario “El acto analítico” (inédito).

Lacan- el analizante **se** instituye como psicoanalista a partir del pase, en el final de su análisis<sup>198</sup>.

Como corolario de lo dicho, subrayemos dos puntos:

1) El acto psicoanalítico es el agente que instituye al psicoanalista en su carácter de fundamento del psicoanálisis y es función del análisis del analista. Ninguna institución psicoanalítica entonces, es el agente de esta institución del analista, como lo han pretendido las asociaciones existentes hasta Lacan. Desde ya, no se puede negar que las asociaciones psicoanalíticas existen y son necesarias pero sólo tienen sentido en la medida en que favorezcan la existencia del discurso del psicoanálisis, del psicoanalista como tal, así como la transmisión del psicoanálisis.

2) El deseo del analista adviene como consecuencia del acto analítico situable en el pase **y**, desde allí, quien atraviesa este pase se transforma en el operador, sostén y transmisor del discurso psicoanalítico.

Llegado a este punto, arribamos a una paradoja que presenta el pasaje de analizante a analista, su situación en relación al final del análisis y la cuestión del deseo del psicoanalista.

Cómo lo hemos planteado antes, Lacan es taxativo en articular el pase con el final del análisis y en definir el pase como pasaje de analizante al deseo del analista, y por lo tanto de su institución como tal, aunque no necesariamente implica el pasaje a ejercer la profesión.

Tal como lo estamos exponiendo, entre los lugares más relevantes de su obra en donde se definen las operaciones en las cuales se sostiene y fundamenta esta conjunción entre el advenimiento del deseo del analista y el fin del análisis, se encuentran el Seminario “El acto psicoanalítico”, la “Proposición

<sup>198</sup> LACAN Jacques. “Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de L'Ecole”, Scilicet 1 (versión escrita), Éditions du Seuil, 1970. Hay versión castellana publicada en “Otros Escritos” bajo el título. “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela”, y también Ficha N° 7 Serie II de la Escuela Freudiana de Buenos Aires (1976). También hay publicada una versión primera (oral) con algunas diferencias de la escrita, tanto en el original francés, como su traducción al castellano, en las correspondientes versiones francesa y castellana de la revista *Ornicar*

del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela” y el “Discurso a la Escuela Freudiana de París del 6 de diciembre de 1967”.

Por otro lado, es una experiencia indiscutible y ampliamente comprobable que la mayor parte de los psicoanalistas -y nos referimos a aquellos que nos merecen confianza y son reconocidos de hecho como tales- practican el psicoanálisis de un modo aceptable y admitido como tal, por el conjunto de la comunidad psicoanalítica sin haber arribado al final de sus respectivos análisis.

Nos encontramos, entonces, con la siguiente situación paradójal. La mayoría de los análisis en curso se efectúan a pesar de las pocas oportunidades que los analistas que conducen esos análisis pueden declarar y aún menos ser declarados por un jurado de pase como habiendo arribado al final de su análisis.

En consecuencia, o bien la mayoría de los analistas han arribado al final de su análisis sin saberlo o sin decirlo, y sin haber sido reconocidos en tal condición y, por lo tanto, el deseo del analista efectivamente resulta de un final desconocido, aunque existente y operante de los análisis de dichos analistas, o bien esos análisis que nuestros no reconocidos analistas de hecho realizan con su eficaz recorrido sin la presencia estructural del deseo del analista.

A este impasse paradójal se suele responder recordando que, en diversas circunstancias, Lacan sostuvo que la doble vuelta al ocho interior que sirve para pensar el corte del final del análisis se produce varias veces en el curso de un análisis. Una sola instancia de pase.

No obstante, aquí se nos abre una nueva paradoja. O pensamos que estos pases en el análisis, pues así podemos llamarlos siguiendo el uso corriente entre los psicoanalistas de filiación lacaniana, podrían tener varias instancias, un número no determinado de efectuaciones, con lo cual estaríamos contradiciendo la tesis de Lacan que -a diferencia de Freud- consideraba que el análisis era terminable y por lo tanto hay una instancia final conclusiva del análisis.

Salir de esta paradoja implica que debemos postular -y fundamentar- la existencia de varias instancias durante un análisis

donde opera el acto analítico y lo que lo define. Se trata según el decir de los psicoanalistas de vueltas en el análisis donde se juega el final del análisis en su estructura. Esto implica sostener que hay pases durante el recorrido del análisis. Esto conlleva el corolario que es necesario plantear también la existencia de una vuelta diferente o un pase que constituya el final del análisis propiamente dicho.

De entenderlo así, se nos plantea la inmediata pregunta acerca de cuál sería la diferencia entre cada uno de estos pases y el pase propiamente dicho; es decir, el del final del análisis, y qué relación guarda con la institución del deseo del analista, función del acto psicoanalítico. Cosa que damos por aceptada pero cuya demostración está pendiente.

Retomando la misma cuestión desde otro ángulo, recordamos una discusión que circula entre las escuelas e instituciones lacanianas que han puesto en práctica la experiencia de pase.

Algunas escuelas sostienen que la confirmación de un pase y -en caso de existir en el dispositivo- la consecuente nominación de Analista de la Escuela (AE) se hace constatando el advenimiento al deseo del analista por parte del pasante, dejando de lado la cuestión de sancionar o no un fin de análisis, resolviendo de esa manera las paradojas planteadas.

Otras escuelas consideran que de lo que se trata en un pase es la constatación de que el pasante ha llegado al fin de su análisis. La consideración de su advenimiento al deseo del analista, queda inmersa en esa dimensión fundamental del fin del análisis, sin que sea el objeto que define la sanción del pase, en principio con la nominación de Analista de la Escuela (AE), aún cuando hay alguna experiencia, que prescinde de esta nominación.

Es decir que la cuestión es considerar que al nominar o sancionar un pase se sanciona el pasaje del analizante al deseo del analista sin expedirse sobre el final del análisis de dicho analizante o si, por el contrario, la sanción del final del análisis, el reconocimiento del final del análisis, es la médula de la sanción de la efectución del pase y la cuestión deseo del analista, queda en principio subordinada a esta instancia.

Una conclusión se nos presenta inmediatamente por dos razones: Por un lado es imposible pensar, ya sea desde la teoría o desde la clínica, la más mínima instancia de un análisis sin la operación del deseo del analista.

Y en segundo lugar tal como hemos señalado anteriormente, la mayoría de los análisis que reconocemos como tales ocurren sin que los analistas hayan arribado al fin del análisis, por lo cual el deseo del analista debe surgir antes y de otra manera que en el final del análisis propiamente dicho.

No obstante sostenemos que podemos pensar las cosas de esta manera sin renunciar, no obstante, a pensar una articulación entre el advenimiento del deseo del analista y las operaciones del final del análisis.

Por lo tanto, nuestra cuestión se reduce a poder situar qué de lo que en el fin del análisis se produce de un modo definitivo como experiencia única y que pone punto final a un análisis, ocurre sin embargo también durante el análisis y que podemos situar en las varias vueltas, que podemos llamar los pases en el transcurso del análisis sin este carácter definitivo, permitiendo sin embargo, que de allí advenga el deseo del analista y nos permita pensar que se trata de instancias vinculadas al final del análisis sin serlo.

Una pista para pensar la cuestión teóricamente, pista que podemos corroborar en la experiencia cuando situamos esas instancias que calificamos clínicamente de un pase en el análisis o de verdaderos cambios de posición subjetiva por parte de los analizantes, la encontramos en la lectura de los textos detallados más arriba.

En estos lugares, Lacan sitúa el pase en el análisis como una instancia discursiva por la cual el analizante produce dos operaciones en conjunción. Por un lado, advierte de modo inexorable el *desser* del sujeto supuesto saber; es decir, que el sujeto supuesto saber no es y -su contrapartida- que el saber no supone un sujeto. Se trata de lo que se ha dado en llamar la “caída o punto final de la transferencia”.

La otra operación es la destitución subjetiva: el analizante cae, por decirlo así siguiendo en la expresión a Lacan, de su

fantasma, o de su posición fantasmática como objeto  $\underline{a}$  ó  $-\varphi$ , que a su vez, también constituye un eje central de la transferencia<sup>199</sup>. En este punto cabe señalar que ambas instancias son constitutivas de la transferencia, a pesar de lo que indica la diferencia que Lacan establece en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” entre los “efectos constituyentes de la transferencia” y los “efectos constituidos que les siguen”, que Lacan en nota al pie señala como un antecedente de la función del sujeto supuesto saber, refiriéndose a los primeros.

Estas operaciones: *desser* del sujeto supuesto saber y destitución subjetiva van excavando el deseo del analista en las diferentes vueltas que el psicoanalista en tanto analizante atraviesa en su propio análisis, posibilitando así la asunción de la posición del analista en los análisis que decide tomar a su cargo, autorizándose por él mismo.

En cada vuelta el analizante “ve zozobrarla la seguridad que tomaba de ese fantasma en el que se constituye para cada uno su ventana sobre lo real, lo que se percibe es que la aprehensión del deseo no es nada más que la de un *des-ser* [desêtre]”.<sup>200</sup> El analizante se advierte de su no ser el objeto  $\underline{a}$  del Otro, de su no ser el falo del Otro; es decir, de la falta en ser que lo constituye.

Y, al mismo tiempo, en cada vuelta, el analizante advierte una y otra vez la condición de suposición de la función del sujeto supuesto saber, y por lo tanto en una desuposición consiguiente y advierte lo inesencial de ese sujeto supuesto saber<sup>201</sup>.

No obstante, estos pases no son conclusivos: por una parte, el *desser* del sujeto supuesto saber sucumbe a la ilusión restaurada de la suposición por el discurso analizante, discurso de la histeria, que renueva la ilusión de esperar para la próxima vez, un saber que le advenga del sujeto supuesto saber restaurado. El analizante que se redefine en ese mismo acto como tal, vuelve a restaurar la suposición.

<sup>199</sup> *Ibidem*

<sup>200</sup> *Ibidem*

<sup>201</sup> En este punto hacemos nuestra lectura de la “Proposición del 9 de octubre...”, en función de la paradoja planteada en este trabajo.

Desde el otro costado, el de la destitución subjetiva; la posición narcisista y gozosa -no decimos placentera- de ser el objeto  $\underline{a}$  o el  $-\varphi$  para el Otro insiste pertinaz, a veces en otra instancia pulsional, a veces en una nueva vuelta de la demanda sobre el mismo eje pulsional.

Por otra parte, el hecho de que *desser* y destitución subjetiva pueden presentarse por separado es clínicamente situable. Más de una vez en la cura la caída de la suposición lleva a la descreencia en el análisis o a la caída de la transferencia respecto de determinado analista sin que ello se vea acompañado de la destitución subjetiva. La decepción respecto de la persona del analista, la renovación del pedido de análisis a otro analista, son hechos sintomáticos de esta situación.

Desde el costado de la destitución subjetiva cada interpretación lograda, es decir, propiamente dicha, constituye indudablemente el doble corte que, siempre en el plano de la topología de las superficies, implica el corte y la caída del objeto  $\underline{a}$  y la separación del sujeto de él, al tiempo que el  $-\varphi$ , es decir, la castración, versión simbólica de la operación de la falta, produce su operación.

Entonces, ¿qué ocurre propiamente en el final del análisis?

Lacan nos da la pista en la proposición del 9 de octubre. Respecto del *desser* del sujeto supuesto saber, Lacan nos dice que el analizante no quiere ya “levantar su opción”. No podemos dejar de interrogarnos acerca de si sería posible esta opción por el sujeto supuesto saber, es decir, por la transferencia, aún si lo quisiera. Suponer lo que hay que suponer para sostener al sujeto supuesto saber no sólo es una cuestión de querer sino también de poder...hacerlo. Sería el cese de lo que Numberg definía como “la disposición a la transferencia”.

Cuántas veces escuchamos decir a alguien, frente a algunas de las dificultades de la vida, que desearía poder sostener esta creencia para poder restituir un análisis luego de haber llegado al final de la experiencia.

No sólo es cuestión, entonces, de desear esta opción, sino de poder ponerla en juego, y es lógico pensar que esto no siempre es

posible ni fácil para el que haya llevado la experiencia del análisis hasta su final<sup>202</sup>.

Desde el costado de la destitución subjetiva, a su vez, no sólo se produce el corte y la caída del sujeto como objeto  $\bar{a}$  o  $-\varphi$  y el correlativo clivaje entre sujeto y objeto, sino que el objeto que el sujeto era, es deyectado como resto en el analista en tren de ser destituido como sujeto supuesto saber.

La conjunción entre *dessex* y destitución subjetiva se hace así necesaria, y todo ello ocurre en el tiempo en que, como dice Lacan, a quien no sabía del ser del deseo, el saber al fin le adviene y allí se une el ser del deseo con el ser del saber.

Por otra parte, Lacan es taxativo en el seminario “El acto psicoanalítico” en separar la tarea analizante, del acto del analista. De la tarea analizante dice que se caracteriza por una suspensión del sujeto que queda sujetado a la palabra en la asociación libre, en la deriva del discurso analizante. Hace retórica, hace poesía.

El acto podría no serle ajeno, pero cierta suspensión del mismo le es impuesta durante la sesión psicoanalítica. Lo que sí es seguro es que el acto psicoanalítico no está de su costado.

Es en el costado del analista donde se sitúa el acto psicoanalítico. El psicoanalista suspende su actuar, es decir, su hacer en el sentido corriente. Suspende sus deseos personales, suspende sus gustos, preferencias o rechazos por lo que le viene del analizante. Cada comienzo de sesión implica la puesta en acto de estas suspensiones. No obstante es desde él que se opera el acto psicoanalítico.

El acto psicoanalítico en su sentido estricto entonces, constituye el final del análisis propiamente dicho. *Dessex* y destitución subjetiva son las operaciones que le son immanentes en

<sup>202</sup> [Nota del 2010] En estos tiempos, cuando el pase, al menos en Argentina, tiene ya un recorrido de varias décadas, y es sostenido por la Escuela Freudiana de Buenos Aires, la Escuela Freudiana de la Argentina y la Escuela Sigmund Freud de Rosario. Los jurados y carteles de pase, de cada una de estas instituciones incorpora un Analista de la Escuela de las otras. En este contexto se ha podido constatar fehacientemente, que no es nada raro que alguien que haya atravesado la experiencia del pase y ha sido nominado en tanto tal, vuelva a pedir análisis y restaura su posición de analizante.

su conjunción necesaria. En el seminario “El acto psicoanalítico” Lacan plantea que es en esa instancia singular en tanto una y por una única vez, tarea analizante y acto psicoanalítico constituyen una única y misma cosa. Una misma operación.

Si recordamos que todo acto en el sentido general del término, implica la repetición de la doble vuelta en una sola; es decir, el doble giro del ocho interior convertido en el único giro de una mediana de una superficie moebiana, podemos pensar que el analizante y el analista confluyen en la misma instancia discursiva, quedando el analista que era, destituido como supuesto saber y deyectado en tanto objeto. “Sicut palea”, traducido: como estiércol, dice Santo Tomás, según la cita de Lacan<sup>203</sup>.

El nombre del analista que era pasa a ser un nombre cualquiera del que sólo queda los restos que deja todo pasado del que haya memoria. Con sus transmisiones y sus nostalgias, con sus agradecimientos y, por qué no, rencores y reproches, seguramente atenuados.

Por otra parte, el acto analítico, es en sí mismo esta única instancia, sin embargo, paradójicamente, inviste cada acto del analista en la dirección de la cura y es sostenido desde el deseo del analista. A saber: en el comienzo de la cura y a lo largo de la misma, notablemente en una interpretación, intervención u corte logrados en cuanto a producir un cambio de posición subjetiva del analizante.

También opera el acto analítico en la posición del analista en tanto garantía de la asociación libre; en tanto soporte de la transferencia; en la posición del analista de no creer ser el personaje del sujeto supuesto saber, estando advertido de la suposición, al tiempo que sostiene su operación; en el prestar su persona a los semblantes de la cura y en el soportar los tiempos del final del análisis, bajo la forma que Lacan describe como la del hipnotizado. Por otra parte el analista hace presente también el acto analítico ya no solo dejándose parecer ser los semblantes que la transferencia y la dirección de la cura le imponen, sino dejándose ser el objeto en su deyección.

<sup>203</sup> *Ibidem*

Entonces más allá del final del análisis propiamente dicho, ese final que liquida la opción de la transferencia, cada operación analítica, actualiza el acto analítico como instituyente del analista.

Ahora bien, retomando el interrogante central. Dado que es imposible pensar que la cura pueda transcurrir sin deseo del analista, ¿qué de este deseo y qué de este acto psicoanalítico se juega en cada pase en el análisis?

Si bien no podemos pedir, ni hace falta que cada analista haya llegado al fin de su propio análisis para conducir una cura, sí es necesario que haya dado las suficientes vueltas para que estas operaciones, *desser* y destitución subjetiva puedan constituir el deseo del analista, de modo tal de permitir su operación en las diferentes instancias del acto en el análisis, la interpretación, el corte, el vaciamiento de las vicisitudes contratransferenciales, prestar el rostro al semblante, la escucha y lectura de la letra del analizante, etc.

Es decir, operar la *x* que es constitutiva del deseo del analista y apuntar en el horizonte a la máxima diferencia entre el objeto y el ideal. Es dable suponer, y ello puede verificarse en los análisis que conducimos así como en las supervisiones que practicamos como analistas y analizantes, que esto es posible y que seguramente la eficacia de la operación del deseo del analista se va haciendo mayor en la medida que un análisis va dando sus vueltas.

El acto analítico, por lo dicho anteriormente, es propio de la función del analista y se diferencia de la tarea analizante sostenida en la regla fundamental y sus derivados (sueños, lapsus, asociaciones, etc.).

Sin embargo hay un punto en que el acto analítico es al mismo tiempo función del analista y del analizante, en el punto en que se encuentra el ser del analista que desaparece, en su *desser*, y el ser del analizante que pasa al deseo del analista, y el *desser* que le es inherente ahora desde esta nueva posición de analista.

El deseo del analista se instituye, se realiza y opera en acto en estas vueltas desde el horizonte de la propia institución del analista. Está garantizado por el acto analítico que lo ha instituido como tal. Constituye el punto infinito que sostiene esta vigencia del deseo del analista antes del final de análisis propiamente dicho.

¿Qué implica esta diferencia entre esta vuelta final y las vueltas durante el análisis respecto del deseo del analista? En la vuelta del fin del análisis se dan estos resultados:

1) Fundamental: el analizante, como hemos señalado más arriba, ya no está dispuesto a levantar la opción de la transferencia, o sea la opción de la apelación al sujeto supuesto saber.

2) En el balance contratransferencia/deseo del analista en tanto los dos polos opuestos en que se separa la condición de sujeto del analista, es el deseo del analista la instancia predominante en la dirección de la cura.

El deseo del analista desplaza una y otra vez la contratransferencia como resistencia del analista y hace posible la posición del sujeto como analista. Es decir una y otra vez barre lo que su subjetividad analizante podría responder a la transferencia del analizante.

3) La solución de los impasses de la cura que conduce el advenido analista, habiendo atravesado la particular y decisiva vuelta del fin del análisis, se puede hacer sin la apelación transferencial a un tercero. El analista está verdaderamente sólo en su acto. Esto se sostiene cesada o no la instancia necesaria del análisis de control. Es decir, esto no impide la apelación al control o supervisión cuando la condición analizante lo requiere -que, así como el síntoma, no cesa de insistir-, a pesar de la nueva condición discursiva consecuencia del acto psicoanalítico. Por otro lado, la experiencia del pase indica que no es raro que esto ocurra<sup>204</sup>.

4) Esta consulta a un tercero pone en juego la transferencia estructural, que hace que siempre estemos disociados respecto de nuestro saber. Pero es una apelación a un tercero en la cual el sujeto ya está advertido de la trampa y de la contingencia ficcional de la opción de apelación al sujeto supuesto saber. Por lo tanto ya no se trata de la opción por el sujeto supuesto saber, si se trata de alguien que ha atravesado el fin del análisis propiamente dicho, tal como lo estamos planteando.

<sup>204</sup> *Ibídem.*

5) La destitución subjetiva operante facilita la operación del deseo del analista, barriendo la contratransferencia. Si ya es difícil levantar la opción de la transferencia en un análisis para sí mismo, mucho más lo será restituyendo una posición analizante frente a su propio analizante. Las huellas del *deser* del sujeto supuesto saber y de la destitución subjetiva harán de obstáculo para sostenerse de otro discurso que no sea el analítico, aún cuando desde allí deba sostener en tanto semblante, la función del agente en las instancias de los otros discursos, por los cuales también circula un análisis, pero siempre bajo el trasfondo del discurso analítico, trasfondo hecho evidencia en cada pasaje discursivo, por la emergencia de este discurso<sup>205</sup>.

Después de lo dicho ¿podemos plantear una disyunción completa y absoluta entre el deseo del analista que adviene en los pases en el análisis del modo planteado y el que opera a partir del fin del análisis propiamente dicho?

Sabemos que el discurso psicoanalítico no permite la condición absoluta de cualquier instancia discursiva, según la lógica del no-todo que le es inherente. Si el analista forma parte del concepto de inconsciente, o mejor aún, extendiendo este concepto, sostenemos que el analista forma parte de la estructura, es dable pensar que el deseo del analista, se constituye en cada pase en el análisis y al mismo tiempo está en el horizonte, en el límite hacia el cual tienden, escandiéndose, los pases en el análisis.

En contrapartida, el discurso analizante, también desde un límite en el cual la lógica del no-todo impide la entronización bajo el nombre de discurso analítico su degradación en una instancia ideal y absoluta, restaurará y volverá a horadar el deseo del analista haciéndolo nuevamente analizante, con esa vuelta final implícita que pareciera permitir resolver la basculación discursiva en juego en una instancia de un análisis operante en un más allá del fin del análisis.

Por otra parte el discurso analizante no sólo deja un resto inanalizable al final del análisis. También deja un análisis que en una dimensión es interminable en su operación.

<sup>205</sup> LACAN Jacques. Seminario N° XX, “Encore”. Editorial du Seuil. París. Hay versión castellana. Seminario XX “Aún”. Editorial Paidós.

Encuentro con lo real, es un análisis que no cesa, pero en el cual la posición analizante y la del analista, ambas se resumen en la experiencia del mismo sujeto.

Ese mismo y único sujeto en el cual en tiempos lógicos y discursivos hacen confluír en un punto al infinito la tarea analizante y el acto analítico. En ese punto al infinito se conjugan en una nueva y única vuelta, que se repite entre lo imposible de lo que no cesa y la contingencia de lo que cesa, ambas de no inscribirse.

Un pase sancionado como habiendo ocurrido en función del pasaje del analizante al deseo del analista nomina en función de las vueltas dadas, en las que ya puede situarse ese deseo en los testimonios en relación a ambas operaciones y de lo que de ellas se despeja al respecto y en la cuales las vueltas de la demanda sintomática despejadas van haciendo menos obstáculo a la función deseo del analista y a la posibilidad de su determinación por parte de un jurado de pase.

Lo que también se puede decir es que seguramente es más fácil situar las operaciones de *desse* y destitución subjetiva en un análisis que se halla avanzado. Por lo tanto se sostiene la conjetura de que el análisis llevado a su límite en el fin del análisis, será el lugar más indicado para poder constatar el advenimiento del deseo del analista. Obviamente y desde un punto de vista retroactivo los pases en las vueltas del análisis y esos advenimientos del deseo del analista, alcanzan allí una constatación potenciada.

Sin embargo, es nuestra posición, consideramos que dada la dificultad teórica y práctica de decidir en la instancia institucional del pase la constatación del fin del análisis, así como los indeseables efectos que lo radical de esa instancia del pase puede producir en cada cual, es suficiente con definir el pase en relación al advenimiento del deseo del analista, dejando la cuestión del fin del análisis en la reserva que merece la decisión de cada pasante en cuanto a su puesta en juego en su pase.

A su vez esto resuelve también desde un punto de vista eficaz, la posibilidad del reconocimiento de la autorización del analista en su advenimiento al deseo del analista, sin atarla a una cuestión tan compleja y difícil de constatar como el final del análisis.

*Victor Iunger*

Es nuestra hipótesis para resolver la paradoja que constituye el eje principal de este texto.

## CAPÍTULO XI

### EL PADRE REAL<sup>206</sup>

<sup>206</sup> Intervención en la mesa redonda que bajo el mismo título tuvo lugar en las Jornadas “El padre en la clínica lacaniana”, el 5 de julio de 1991. Jornadas realizadas por la Escuela Freudiana de Buenos Aires.



## $\exists x \overline{\Phi x}$

La escritura con la que comienzo este capítulo es una escritura en letras. Esta escritura tiene un estatuto lógico en psicoanálisis que Lacan ha llamado “matema”. Y es la escritura cuyas letras tienen una función lógica. Lacan definió a la lógica como “ciencia de lo real”, al darle ese estatuto por la incidencia del discurso psicoanalítico sobre ella, llevándola a su última potencia.<sup>207</sup>

La escritura del matema, así como la de la lógica, matemática y otras ciencias formalizadas por letras, es de naturaleza diferente a la escritura en el sentido corriente cuya culminación es la escritura poética.

El matema pertenece al registro de lo real de lo simbólico, algo que desde mi punto de vista, en la teoría psicoanalítica es particularmente difícil definir de otro modo, sino mediante una fórmula. Y esa fórmula es la escritura lógica que corresponde según Lacan al padre real.

Hablar del padre real implica, por lo menos éste será mi camino, introducirme en el tema tratando, mínimamente, de ordenar mis ideas. ¿Qué queremos decir en psicoanálisis cuando decimos “padre” y cuando decimos “madre”, puesto que no se trata del uso corriente de esos términos, sino de conceptos teóricos?

<sup>207</sup> LACAN Jacques. “L’Etourdit”. En Scilicet, revue N°4 pag. 6. Éditions du Seuil, Paris 1973. [traducción del autor]. “Les recuerdo que es desde la lógica que ese discurso [el discurso psicoanalítico] toca lo real al encontrarlo como imposible, por lo cual es ese discurso el que la conduce a su última potencia: ciencia he dicho, de lo real...”

Ambos términos implican, en primer lugar, una precedencia lógica y temporal con respecto al sujeto en la serie de las generaciones. En segundo lugar, son los que engendran o sostienen el lugar inmediato de su origen en la realidad también en el sentido psicoanalítico del término. Quizá pueda extenderse estos conceptos a los homónimos que aparecen en la llamada por Freud, “novela familiar del neurótico”.

¿En qué se diferencian? “madre”, a mi juicio, se define radicalmente como instancia de goce: como fusión en el goce, del sujeto y la madre, dimensión de la “Cosa”, das Ding<sup>208</sup>. Esta fusión se escribe en una topología de superficies, como la identificación: el hacer uno, de dos líneas que son bordes de dos superficies diferentes; al hacerlas una, coloca esas superficies en continuidad. Este sería el aspecto fusional del goce.

¿Y “padre”? ¿Qué es un padre? Yo diría que es esencialmente corte o agente de corte. Aún cuando un goce se juegue allí, aun cuando una dimensión de goce puede ser esencial a este padre, se trata de un goce que separa; está funcionando como operación de separación.

Ese goce se interpone entre el hijo y la madre: desde el lado del hijo, impidiéndole acceder a ella; desde el lado de la madre, impidiéndole reintegrar, fusionarse con su producto. El falo de ese padre se ofrece para el goce de esa madre, restituyéndola desde su deseo a la posición de mujer al tiempo que impide que el hijo ocupe su lugar.

Recordemos en este punto la escisión de la femineidad entre la dimensión de la madre y la dimensión de una mujer

Pues bien, hecho este planteo, ¿qué querrá decir “padre real”? Lacan acuña el término, a partir del Seminario 4 “La relación de objeto y las estructuras freudianas”, y lo mantiene a lo largo de su obra; pero el significado, el concepto y el contexto en que va siendo usado varía. Yo diría que el padre real designa una instancia que como tal sólo es situable lógicamente como escritura. En el punto

<sup>208</sup> “Das Ding” es el término usado en alemán por Freud, para el concepto introducido a través del “Proyecto de una psicología para neurólogos”, traducido al castellano como “La Cosa”.

en que uno trata de hacer semántica de esto, es decir, darle significación a esta escritura, en ese punto algo de la dimensión del padre real se pierde.

La fórmula que escrita encabezando este trabajo, dice lo siguiente: existe alguna  $x$ , existe alguien, al menos uno, que dice que no a la función fálica. “Existe al menos uno” para el cual la castración no es tal. Esta fórmula ha sido considerada la escritura de la excepción.

Cabe precisar que  $\exists x$ , en lógica estricta se lee “existe al menos uno”.

Ese “al menos uno” no es la excepción, porque puede haber dos, tres, inclusive todos. Dos, tres, ... $n$  instancias ya no son excepción en relación a una condición o propiedad determinada. Cuando Lacan la introduce como matema de la excepción, propone leerlo como existe al menos uno y sólo uno -aunque no lo aclara en su formulación. En tanto escritura de la excepción en psicoanálisis debe leerse: existe uno y sólo uno.

Volviendo a la cuestión del padre primordial como excepción a la ley de la castración cabe señalar que a partir de la función de ese padre primordial, padre de la excepción, “todo” hombre estará castrado, estará bajo  $\Phi_x$ , la función fálica.

La ley que determina un conjunto definido por una propiedad o una condición, se genera a partir de la excepción a esa ley que cumple una función de límite.

Ahora bien, en la medida en que hablo de la fórmula, ya estoy haciendo semántica. El solo hecho de hablar de esa fórmula implica ya poner en juego la significación y, como se verá enseguida, aunque intente con mis significaciones mantener el asunto en el orden de lo real, me voy a deslizar hacia el plano de lo imaginario; y no sólo porque el significado es imaginario. Decir que no a la castración, decir que no a la función fálica, implica que para ese “existe al menos uno”, o mejor dicho, “existe al menos uno y solamente uno, o más sencillo: “existe uno” para el que la ley de la castración no rige, hay en juego un goce absoluto; un reservorio de todo el goce; el goce de todas las mujeres, todo el goce para él.

Inmediatamente, me veo llevado a seguir a Lacan y colocar allí aquella creación, en el mito freudiano, de un padre de la horda primitiva; padre que goza de todas las mujeres, que tiene todo el goce para sí, que es un padre terrible, que impide el acceso de los hijos al goce de las mujeres. Como se puede advertir, ya en la misma definición conceptual, aunque estoy tratando de definir al padre real, por este costado del terror estoy introduciendo el registro de lo imaginario; y por el costado de ese impedimento, de impedirle a los hijos acceder al goce de todas o algunas mujeres, ya estoy anticipando una prohibición; la estoy anticipando, no es todavía simbólica. Es decir que si recurro al mito, ya la noción de padre real se desdibuja.

¿Cómo situar clínicamente su presencia, su eficacia? ¿Cuáles son las instancias donde podemos reconocer en la clínica a este padre real? ¿Cómo nos lo encontramos?

Propongo acá cambiar de terminología: cuando salimos de esa escritura, de ese concepto lógicamente estructurante en cuanto a la función del padre, llamado “padre real”, es necesario formular nuevamente una precisión. Precisión que exigen la clínica y la teoría y que implica el anudamiento de los tres registros con relación al padre.

Es necesario otro nombre para este concepto. Ya no hablamos del padre real: es más preciso hablar de lo real del padre. Aún cuando sigamos diciendo por razones de historia y de uso, “padre real”. Esto permite ordenar la cuestión: lo real del padre, lo imaginario del padre y lo simbólico del padre.

Hablando de lo real del padre, ¿cómo lo encuentro? Lo encuentro, en la clínica, como función de “presencia”: alguien sostiene, soporta la función de agente de la castración; alguien soporta desde lo real, el lugar del padre simbólico. Esa instancia de soporte, de presencia, la planteo como una dimensión real del padre. No porque no tenga que ver con lo imaginario: presenta revestimientos imaginarios. Pero teóricamente necesito darle esa particularidad semántica: real del padre.

Pero volviendo nuevamente al concepto clásico “padre real” decimos que teóricamente es una instancia lógica y una

instancia mítica. Necesidad teórica que funda la instancia del padre real. En la experiencia, aparece como individuos en los que se sitúa lo real del padre como encarnación del padre real. Desde la lógica es el padre de la excepción en relación a la función fálica, es decir en tanto no rige para él la castración, tal como la hemos definido.

Desde el mito aparece todo lo planteado por Freud para esa excepción en juego en el padre primordial: no está castrado, goza exclusivamente de todas las mujeres, excluyendo, verbigracia, a los hijos, de ese goce, e impone ese goce como prohibición del mismo como ley arbitraria para los hijos.

Tal como sabemos, será el asesinato del padre primordial el que permitirá su función instauradora de la ley de prohibición del incesto, que acota el goce del padre por la ley de las generaciones y que implica el pacto de los hijos en tanto hermanos que esa ley de prohibición sostiene.

Es interesante y pertinente señalar que en Freud, en su fundación del psicoanálisis vuelven a juntarse la racionalidad lógica y el mito en la estructura de la ciencia -del psicoanálisis-, que el avance de la ciencia ya desde la antigüedad griega fueron separados para estructurar el logos científico, y que ha permanecido así en la tradición del saber de la cultura occidental.

Algo que tiene un valor teórico muy significativo en la enseñanza de Lacan es la llamada “père-version”. Como se sabe, a partir del francés esto hay que leerlo conceptualmente como versión del padre.

Ahí podemos situar clínicamente por un lado, un goce de ese padre que hace exceso a su función metafórica; hace exceso a su función de Nombre del Padre en lo simbólico; un exceso que tiene que ver con la presencia física real y “poderosa” de ese padre, presencia de una enunciación firme de la ley y también un goce de ese padre.

Al mismo tiempo, esa versión del padre implica una versión en tanto dirección hacia el padre. Père-version, como versión hacia el padre: el amor del hijo hacia el padre sostiene, en coalescencia con el goce del padre, ese goce.

Hay una tercera instancia, que es una particularidad respecto de la anterior, pero voy a plantear cómo se diferencia: es la instancia del superyó.

No creo que se deba identificar esas dos funciones, como es de uso frecuente en la lectura del concepto de *père-version*.

Si bien muchas veces lo que encontramos como *père-version* es del orden del superyó, no todo lo que es del orden del superyó es *père-version*, ni todo lo que es *père-version* es del orden del superyó.

Hay vertientes del superyó no desarrolladas particularmente por Freud, aunque sí en el psicoanálisis. Tenemos un ejemplo muy importante que Freud plantea en algún lugar y Lacan habla de esto muchas veces. Es la vertiente materna del superyó, el superyó maternal.

Por otra parte, es posible situar *père-versions* que no son superyóicas. ¿En qué se diferenciarían? Yo situaría esta diferencia en dos planos.

En primer lugar el superyó es una *père-version* que se juega con relación a una dimensión pulsional específica, la de la voz; el superyó, en tanto goce entre otros goces, es una puesta en juego de la voz.

Y, en segundo lugar, es un goce que tiene que ver con un imperativo; un imperativo de goce. En la dimensión de la *père-version* que implica el superyó, hay un imperativo de goce; el superyó ordena gozar. Esto no necesariamente ocurre en todas las dimensiones de la *père-version*; hay dimensiones que no implican este imperativo, esta vertiente de ley arbitraria. La ley del superyó, inclusive el superyó paterno y el goce paterno en tanto superyó, implica una ley arbitraria al servicio de ese goce y ley a la cual no está sometido el padre del superyó.

Otra dimensión teórica y clínica donde podemos situar este real del padre es la del padre real en tanto agente de la castración. Es el padre teóricamente definido como reservorio de todos los goces. Es el padre que en la operación de castración está investido de esa escritura:  $\exists x \overline{\Phi x}$

En éstas jornadas se ha insistido en la *père-version* como eje de esa dimensión paterna, y se ha puesto particularmente en juego una dimensión que efectivamente tiene su papel, que es importante. Se ha puesto muy en relieve la dimensión perversa y nefasta de la *père-version*, un costado alienatorio para el sujeto que implica la atadura del sujeto al goce del padre, en un pacto que, como decía antes, del lado del padre implica un goce y, del lado de él, un amor que lo sostiene.

Pero creo que hay otra vertiente del goce del padre. Hay otra vertiente de lo real del padre: vertiente que se trasmite, se vehiculiza en conjunción con la metáfora paterna y que hace que un hijo pueda, él también, gozar. Hay una transmisión del goce<sup>209</sup>. No sólo hay una transmisión de la ley: también es necesario postular que hay transmisión del goce.

Ésta es mi propuesta: hay una vertiente del goce del padre que es propiciatoria. En principio, es una vertiente anudada a la dimensión fálica; aunque no podría cerrar el capítulo al respecto, tal vez haya que dejar abierto un interrogante al respecto. Pues quizá haya una dimensión más allá del falo en este orden propiciatorio del goce del padre en tanto padre real.

Es una vertiente en la cual, diría, lo que del padre viene como goce, ahí donde ese goce no toma al hijo como objeto sino que coloca en el lugar del objeto a una mujer como causa de deseo, o coloca en el lugar del objeto una materia como causa de una operación de trabajo, ahí donde el padre goza de una mujer o goza

<sup>209</sup> IUNGER Víctor: “El analista: entre contratransferencia y estilo” [Capítulo II de este libro]. Trabajo presentado el día siguiente a ésta intervención en las mismas jornadas, donde se retoma este punto precisándolo. Frente a la sorpresa e interrogantes que suscitó en algunos la idea de transmisión de un goce, aclaramos allí que se trataría de la transmisión de las marcas de un goce. Sin embargo, nos autorizamos a sostener que no necesariamente hay que poner el acento en las “marcas de un goce”, que implican un borde escritural del mismo, para hablar de la transmisión de goce. Hemos encontrado que otros autores de filiación lacaniana también hablan de una transmisión de goce, a secas. Por otra parte y desde otra perspectiva hay que aclarar que esta transmisión se produce tanto en la vertiente alienatoria como en la propiciatoria de este goce.

de su trabajo se inscribe una instancia del padre del goce<sup>210</sup> que se trasmite de un modo propiciatorio, vinculado a la metáfora paterna.

Y de eso hay huellas en el hijo. Más aún, esa vertiente es la que permite entender por qué el hijo puede gozar. Descompleta el absoluto de la metáfora paterna en cuanto pura dimensión simbólica, y además implica un agujereamiento de la dimensión del padre, aún en su goce. Esta dimensión del padre del goce es, también, agujereada; es no todo goce. Ahí es donde coloca a una mujer o a una materia -de trabajo o de arte- como objeto de su goce.

Para terminar, cabe recordar, en relación a lo expuesto, un ejemplo muy freudiano por cierto. Es el relato de una escena particularmente bella. Se trata de una de las asociaciones de Freud al “Sueño de la monografía botánica” Cito el lugar dónde se puede constatar esta vertiente propiciatoria del goce: “...A esto se suma, no sé muy bien cómo, un recuerdo de infancia muy temprano. Mi padre se divirtió cierta vez- raro estado de ánimo del padre de Freud, tal como solía presentarlo, mas bien circunspecto- , dejándonos a mí y a la mayor de mis hermanas un libro con *láminas en colores* (descripción de un viaje a Persia) para que lo destrozáramos. Pedagógicamente fue algo apenas justificable -Salvo que fuera una ironía, aquí Freud también se muestra circunspecto- . Yo tenía entonces cinco años, y mi hermana, menos de tres; y la imagen que tengo de nosotros, niños, deshojando dichosos ese libro (hoja por hoja, *como un alcaucil*, no puedo menos que decir) es casi la única que me ha quedado como recuerdo plástico de esa época de mi vida. Después, siendo estudiante, se desarrolló en mí una predilección franca por coleccionar y poseer libros (que, análogamente a la tendencia a estudiar en monografías, era una afición, como ocurre en los pensamientos del sueño con respecto al ciclamen y el alcaucil). Me convertí en un gusano de biblioteca [bucherwurm]...es un ‘recuerdo encubridor’ de mi posterior ‘bibliofilia’...”

Se puede constatar sin dificultad aquí tanto la transmisión del goce del padre -también hay que recordar el regalo del padre de

<sup>210</sup> IUNGER Víctor: “Una pasión de goce: comentario sobre los celos en el hombre”. Cuadernos Sigmund Freud N° 15.

un ejemplar del libro de la biblia que era de particular valor para ese padre-, tanto en el plano del goce –aquí descripto como su estado emocional- en sí mismo, como de las marcas de ese goce. Las palabras siguientes sirven de prueba de nuestra afirmación: “divertido”, “deshojando dichosos”, “afición” a los libros, “gusano de biblioteca” [Bucherwurm] [en nuestro castellano lo traduciríamos por “ratón de biblioteca”] “bibliofilia”<sup>211</sup>

<sup>211</sup> FREUD Sigmund. “La interpretación de los sueños”, Capítulo V “El material y las fuentes del sueño” “Obras Completas” Volumen IV (páginas 186 y ss). Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979



## CAPÍTULO XII

# ESCRITURA Y PSICOANÁLISIS<sup>212</sup>

<sup>212</sup> Versión escrita de la intervención en el panel titulado “Psicoanálisis: escritura y transmisión”, realizado el 5 de mayo de 1997 en la 23ª Feria del Libro de Buenos Aires, acompañado por Claudio García Pintos, Norberto Ferreyra, Alberto Marticorena y Daniel Mutchinick, con la coordinación de Elena Álvarez.



Hace ya bastantes años, para la época en que se acercaba el momento de tomar la decisión de dar el paso de comenzar su práctica analítica, un psicoanalista, conversando con un amigo, también psicoanalista que lo había precedido por varios años en ese camino, y de quien mucho ha aprendido sobre el psicoanálisis, le espetó directa y crudamente la pregunta, “¿Cómo se hace para analizar? ¿Cómo se aprende a psicoanalizar?” La respuesta no se hizo esperar: “Leé a Freud, en especial “La interpretación de los sueños””.

Ese psicoanalista, por esas épocas ya experimentado, retorna al recuerdo de ese diálogo que marcó su entrada en el psicoanálisis, y que quedó como fundamento de su práctica.

Leer “La interpretación de los sueños” para aprender a psicoanalizar, es ir al texto que constituye la piedra fundamental del psicoanálisis, ya que Freud al probar y formalizar la teoría y el método de la interpretación de los sueños ubica el trazo basal de la escritura en el núcleo mismo de la teoría y el método del psicoanálisis.

Con respecto a los sueños, Freud nos dice que ellos son una escritura en imágenes. Es decir, el carácter visual del sueño, lo que Freud caracterizó como condición alucinatoria del sueño, que todos conocemos, nos presenta escenas cuyas imágenes no valen por sí mismas sino por ser las letras de una escritura. Por lo tanto analizar un sueño, es un trabajo de lectura y desciframiento de esa escritura.

Un bello ejemplo que me permita mostrar con un trazo breve, la intimidad esencial entre la escritura y el psicoanálisis, en

particular el sueño como una escritura en imágenes cabe la lectura de un fragmento de una nota al pié que Freud agrega en 1911 en el Cap. II de la Interpretación de los sueños. Dice Freud allí:

“El más bello ejemplo de interpretación de sueños que nos ha legado la Antigüedad se basa en un juego de palabras, Artemidoro cuenta [libro IV, cap. 241: Parece, empero, que también Aristandro dio a Alejandro de Macedonia una feliz interpretación cuando éste, habiendo rodeado y puesto sitio a Tiro (Τυροῦς) y sintiéndose disgustado y decepcionado por el tiempo que duraba, soñó que veía a un sátiro (σατυροῦς) danzar sobre su escudo; Aristandro se encontraba, casualmente, próximo a Tiro, en el séquito del monarca que guerreaba en Siria. Descomponiendo la palabra “sátiro” en σα (sa = tuya) y Τυροῦς (Tiros), hizo que el rey redoblara su empeño de sitiar la ciudad y adueñarse de ella» (σα Τυροῦς = Tuya es Tiro). Por lo demás, tan estrechamente dependen los sueños de la expresión lingüística que Ferenczi puede señalar con acierto que toda lengua tiene su propio lenguaje onírico. Un sueño es por lo general intraducible a otras lenguas, y lo mismo vale, creo, para el presente libro. [Agregado en 1930:] A pesar de ello, primero el doctor A. A. Brill en Nueva York, y tras él otros, han logrado traducir La interpretación de los sueños.”<sup>213</sup>

Este bello ejemplo de lectura e interpretación de un sueño, además de mostrar el modo de escritura y de lectura del sueño, muestra también el modo en que la escritura opera en la producción del inconciente, instancia obviamente para nada advertida en aquellas épocas. Más aún este episodio podría tener el valor de una mítica sesión de análisis de carácter inaugural, por el modo en que se trabaja sobre el texto. Donde se produce una operación de lectura

<sup>213</sup> Artemidoro de Daldís (Artemidoro Daldiano), “ONEIROCRITICA” [“La clave de los sueños”]. traducido por Krauss, 1881, 255. [Nota del autor].

de una escritura, escritura jeroglífica, donde el relato de una imagen jeroglífica vale por el valor de escribir un morfema significante.

Además del valor interpretativo que muestra la articulación del saber con el deseo, y su eficacia para sacar al sujeto, para el caso Alejandro de Macedonia, del lugar en el que estaba retenido por esa prolongación en el tiempo de su decisión de afrontar la batalla, que le provocaba disgusto y decepción, que tiene todo el valor de un síntoma, nos muestra el modo de operación analítica basado en el principio de la lectura y la escritura. Faltaría agregar, que esta lectura en una sesión de análisis, casi siempre exige para poder precisar la lectura, de las asociaciones del soñante, que tienen el valor del determinativo en las escrituras jeroglíficas antiguas.

La generalización de la frase “el sueño es una escritura en imágenes”, se podría hacer bajo la forma de un enunciado que podría ser: Toda producción del inconciente es una escritura del estilo del rebús (juego con la palabra como imagen escrita).

Cabe aclarar que esta condición de escritura no siempre emplea una imagen por una palabra o sílaba. Muchas veces el relato de una escena escribe la frase de un fantasma o fantasía. O directamente, es el discurso hablado el que mediante la materialidad de la voz, escribe las letras de esa escritura.

Pero no sólo encontramos la escritura en lo que se dice, detrás de lo que se escucha. La escritura forma parte de la configuración misma de lo que Freud llamaba el aparato psíquico. En él se encuentran acuñados como una escritura las letras mismas que inscriben en el viviente las marcas de su pasado singular, su origen en las generaciones anteriores, en particular en el deseo de sus padres, historia cuya transmisión se produce como una escritura acuñada en su psiquismo, y que producen en él los fundamentos de la representación inconciente y la pulsión, saber y goce respectivamente en términos de Lacan, saber y goce que le vienen del Otro. También el sujeto podrá tomar estas letras que hereda y escribir su propio texto, y producir las letras singulares de su propia historia. Hará así su propia escritura.

Toda la cuestión del ser humano, que por su relación con el lenguaje que funda su estructura, llamamos con Lacan, desde el

psicoanálisis el ser-hablante (*parlêtre* en francés), es esta relación entre un goce que es en sí traumático, y un saber que es desconocido por su condición de inconciente en conjunción con la pasión de la ignorancia que opera el Yo.

La escritura es el modo en que en el psiquismo se relacionan ambas dimensiones. La escritura es la que permite dar cuerpo a ese saber y limitar ese goce traumático para poder hacer viable la existencia del ser hablante.

La escritura en juego en la estructura de nuestro psiquismo es la inscripción de nuestro modo de arreglárnosla con esta relación entre saber y goce. Como por estructura, esto siempre falla, se produce el síntoma que es la escritura de lo que no anda en esa relación. Y es por el síntoma, por el padecimiento que porta, por el interrogante que nos plantea, en el cual el “¿qué me pasa?”, es una versión del “¿quién soy?”, que consultamos a un psicoanalista.

Al psicoanalista, se le pide varias cosas: se le pide sin saberlo que se transforme en el soporte del objeto del cual gozamos, también se le supone un saber sobre lo que nos pasa y sin advertirlo, le pedimos que nos diga la verdad sobre nuestro ser, pero más aún se le supone saber leer la escritura de las letras que porta nuestro decir. La interpretación no es sino el resultado de tal lectura, y a su vez constituye en su formulación una nueva escritura que nos concierne.

Es así el juego de escritura y de lectura lo que se produce en lo que se dice en un análisis, por parte de un analizante y un analista, que por su parte garantiza la pertinencia de lo que allí se dice. El analizante, a quien se le pide que diga cualquier cosa, lo que se le ocurre, no podrá sino decir, una versión estricta de una escritura que le es pertinente. Por supuesto: saber escrito en el entretejido del discurso del desconocimiento. Y el analista sólo podrá ejercer su función en la medida en que su decir y su hacer no sea cualquiera, sino que esté rigurosamente cernido por la lectura de la escritura que su analizante le dirige por su decir.

La letra de lo que se escribe en un análisis, no obstante no será sólo pertinente a un saber, sino también a lo que escapa radicalmente al saber que es el costado de goce, costado pulsional,

que esa letra hecha escritura articula al saber, limitando su costado traumático, haciendo posible la transformación de lo traumático en placentero. Finalmente es sobre esta relación, este límite entre saber y goce que el análisis opera, haciendo viable que la calidad de vida de alguien sea la mejor...posible.

No es sino la escritura y la letra los que otorgan al psicoanálisis su eficacia en ayudar a la gente a vivir mejor. Y ello gracias a que se asegura por la vía de la letra la transmisión necesaria entre el analista y el analizante que permiten que lo que allí ocurre, constituya la cura como una instancia donde la subjetividad restituida a su lugar, sea la que produce la eficacia de la misma. No hay verdadera cura sin esa subjetividad, ya que el malestar inherente al síntoma, es justamente el resultado de los impasses a los que la subjetividad es conducida por la imposibilidad estructural de encontrar una articulación adecuada entre saber y goce.

Mal podría entonces intervenir sobre este malestar del síntoma, hacer de él algo más viable, si se borra la subjetividad. Y la instancia de la subjetividad no es posible de ser puesta en juego sin la operación de la instancia de la letra.

Asistimos todos los días al rotundo fracaso de los atajos por el cual una ciencia sin sujeto bajo la cara del pragmatismo de la tecnología, prometen al sufriente panaceas que ignoran su subjetividad, al no querer, por no convenirle al liberalismo globalizante, darle lugar a una subjetividad que no aparece como un buen negocio. Todo ello con la complicidad de la resistencia que muchas veces quisiera que no se tratase de ella: de la subjetividad.

Para concluir, quisiera poner de manifiesto mi posición respecto al psicoanálisis y la ciencia. El hecho de que la ciencia haya sido planteada en base a la forclusión del sujeto, todavía no quiere decir, que la restitución del sujeto, implique la forclusión de la ciencia. Lo que la ciencia ha aportado a la humanidad, en cuanto a la racionalidad, en cuanto a distinguir el saber del esoterismo, de la magia, la religión y otras prácticas que poco tienen que ver con lo que del conocimiento y el saber es necesario a la verdad, y por lo tanto a la subjetividad, torna de principio preferir la definición de la ciencia quitándola del paradigma de las ciencias duras, con su visión

idealizada de una formulación que acercarían las ciencias empíricas a las ciencias formales. En realidad, ninguna ciencia empírica ha alcanzado ese ideal, salvo ocasionalmente por algunas de las ciencias llamadas duras, en algún capítulo de su saber. Nunca como un corpus formalizado que abarque la disciplina en cuestión como conjunto.

Es curioso, como ese paradigma que toma como ideal las ciencias empíricas llamadas duras como si obedecieran a una epistemología que lograría una formalización completa se transforma en ideal para toda disciplina que se pretenda como científica, ya que ninguna la cumple, salvo -como hemos señalado- en sectores aislados de su teoría. También es curioso, como se toma como definición de ciencia, una definición tal, que excluye a todas las ciencias experimentales a las que se pretenden como ideal a cumplir para que una disciplina tenga el estatuto de científica.

También llama la atención que la condición científica del psicoanálisis sostenida por los maestros, sostenida por Freud y por Lacan, cada uno a su manera es atacada tanto por los militantes de la epistemología que hemos mencionada, como por los mismos psicoanalistas, bajo una visión reduccionista, que desconoce totalmente los méritos del discurso científico, al que denigran, confundiéndolo a veces con la tecnología de la que también se reniega, o con la “pseudociencia” de los discursos segregatorios y al límite de los campos de concentración.

La epistemología tiene varios otros paradigmas que no reducen la condición científica de una disciplina al modelo experimental de las ciencias duras. Son epistemologías que pueden tener el mismo estatuto en cuanto a la ciencia que sostienen, y que permiten la cabida en ellas de las llamadas ciencias conjeturales, o sea las que no son ciencias duras, desde la historia, la filosofía hasta el psicoanálisis.

Por lo tanto es incomprensible el por qué hay que preferir darle al psicoanálisis un estatuto de ética en contraposición al de ciencia -como se suele sostener en la comunidad psicoanalítica-.

Por qué no pensar que es precisamente la rigurosidad que el trabajo a la letra que el psicoanálisis implica por su relación a la

escritura, la que permite pensar su modo particular de ubicación en el marco de la ciencia, a condición del replanteo de una epistemología distinta, que nos permitiría pensar al psicoanálisis no sólo como una ciencia conjetural cuyo objeto es el sujeto, sino además como una ciencia de la letra.

En esta condición de ciencia conjetural, definida con la particularidad de constituir una ciencia de la letra, especificada como letra del saber inconciente, confluyen dos modalidades de la letra y la escritura. La que constituye el saber textual del discurso en el análisis y la letra como soporte teórico formal que por las vías del escrito teórico, el matema, la topología y el nudo, sostiene el saber pertinente de la teoría psicoanalítica.

Se podría entonces decir, no sólo que ética y ciencia no se excluyen, sino que el psicoanálisis, gracias a su condición escritural por su relación a la letra es a la vez una ética, un arte y una ciencia.



**CAPÍTULO XIII**

**LA RESPONSABILIDAD DEL SUJETO EN  
PSICOANÁLISIS**

**Una cuestión tónica, una cuestión ética**



“...Claro que puede uno sorprenderse de la extensión de lo que es accesible a la conciencia de sí a condición de que se haya aprehendido por otros caminos...” (J. Lacan. “La subversión del sujeto”)

Al arribar al final del capítulo VII de “La interpretación de los sueños”, luego de haber expuesto en forma exhaustiva su primera tópica, abruptamente Freud nos sorprende con la pregunta por la responsabilidad moral del sujeto por el contenido de sus sueños. Dice: “...¿Y es de tenerse en poco el significado ético de los deseos sofocados, que, así como crean sueños, pueden engendrar mañana otra cosa?”

Se responde: “No me siento autorizado para responder a estas preguntas”. Sin embargo, con un golpe de timón genial de esos a los que nos ha acostumbrado en su extensa obra, comienza a responder, diciendo: “Opino, simplemente, que se ha equivocado el emperador romano que hizo ejecutar a uno de sus súbditos porque éste había soñado que le daba muerte”.

Explayándose, agrega que primero debiera haberse preocupado por el significado de este sueño, que probablemente no fuera el que parecía y aún, si el significado fuera ese deseo criminal de lesa majestad, cabría atender al dicho de Platón, a saber “el virtuoso se contenta con soñar lo que el malvado hace realmente.”

Agrega, luego de decir que opina que “lo mejor es dejar en libertad a los sueños”, que no sabe si a los deseos inconcientes hay que reconocerles realidad, para aclarar enseguida que aún “frente a

los deseos inconcientes en su expresión última y más verdadera es preciso aclarar que la realidad psíquica es una forma particular de existencia que no debe confundirse con la realidad material. Y con un nuevo golpe de timón que conduce en dirección opuesta a la presentada en el apólogo del emperador romano, concluye diciendo: “No parece entonces justificado que los hombres se muestren renuentes a tomar sobre sí la responsabilidad por el carácter inmoral de sus sueños...”. Con lo cual nos dice que los hombres deben “tomar sobre sí la responsabilidad por el carácter inmoral de sus sueños”. Agregamos una obviedad: entonces debe responsabilizarse más aún de los moralmente aceptables.

Freud nos plantea una aporía donde por un lado plantea que no se justifica responsabilizarse por el deseo inconciente, para decir inmediatamente que no se justifica no responsabilizarse por el contenido inconciente, disolviendo la aporía al plantear que el deseo inconciente -leemos allí que de eso se trata- implica una realidad diferente, la realidad psíquica, diferente de aquella que llevaría a la plena responsabilidad por el deseo y sus consecuencias.

Concluye diciendo “...Para la necesidad práctica de juzgar el carácter del hombre, casi siempre bastan las obras y el credo expresado concientemente. Las obras, sobre todo, merecen ser situadas en la primera línea, pues muchos impulsos que han irrumpido hasta la conciencia son cancelados aún por poderes reales de la vida anímica antes de desembocar en las obras. (...) Y en todo caso será instructivo tomar conocimiento del tan hozado suelo sobre el que se levantan, orgullosas, nuestras virtudes. La complicación del carácter humano, dinámicamente movida en todas las direcciones, rarísima vez admite despacharse con una simple alternativa, como querría nuestra añeja doctrina moral.”

Vemos que Freud resuelve la alternativa de responsabilidad moral sí o no por el contenido inmoral de los sueños, planteando que es una simpleza de nuestra vida conciente reducirla a esos términos. Diríamos nosotros, que dice que sí se es responsable, pero que sería un error dejar la cuestión en ese punto, porque lo que importa son las obras y entre el contenido del sueño y el acto hay complejidades que no admiten esa polaridad.

En 1925 se define más radicalmente y en forma explícita, no dejando sólo la cuestión en manos de la complejidad del ser humano, y en el hecho de que lo que cuenta finalmente son sus obras. Afirmando la responsabilidad del sujeto sobre el contenido inmoral de sus sueños, Freud escribe “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto” y dentro de ese escrito, aparece un texto titulado: “La responsabilidad moral por el contenido de los sueños”.

Allí plantea que el sujeto debe responsabilizarse por su producción onírica en sus diferentes instancias: las fachadas concientes del sueño, los contenidos preconcientes deformados. Los resultados del análisis de los sueños, atravesados los mecanismos de la censura y la desfiguración, nos revelan, la continuidad entre un yo moralmente aceptable y el ello en el cual aparecen los contenidos morales malos. Ambos son producidos por el sujeto y por ambos debe responsabilizarse.

Algunas citas al respecto en el texto que mencionamos: “El problema de la responsabilidad por el contenido inmoral del sueño ya no se nos plantea en los mismos términos con que otrora se presentó a los autores, -se refiere a los científicos cuyas posiciones sobre el sueño discute en el capítulo I de “La interpretación de los sueños”- que no sabían nada de pensamientos oníricos latentes ni de lo reprimido en nuestra vida anímica. Desde luego, uno debe considerarse responsable por sus mociones oníricas malas. ¿Qué se querría hacer, si no, con ellas? Si el contenido del sueño -rectamente entendido- no es el envío de un espíritu extraño, es una parte de mi ser; si, de acuerdo con criterios sociales, quiero clasificar como buenas o malas las aspiraciones que encuentro en mí, debo asumir la responsabilidad por ambas clases, y si para defenderme digo que lo desconocido, inconciente, reprimido que hay en mí no es mi “yo”, no me sitúo en el terreno del psicoanálisis, no he aceptado sus conclusiones, y acaso la crítica de mis prójimos, las perturbaciones de mis acciones y las confusiones de mis sentimientos me enseñen algo mejor. Puedo llegar a averiguar que eso desmentido por mí no sólo «está» en mí, sino en ocasiones también «produce efectos» desde mí.

“Es verdad que en el sentido metapsicológico esto reprimido malo no pertenece a mi «yo» -si es que debo ser considerado un hombre moralmente intachable-, sino a un «ello» sobre el que se asienta mi yo. Pero este yo se ha desarrollado desde el ello, forma una unidad biológica con él, es sólo una parte periférica de él, que ha sufrido una modificación particular; está sometido a sus influjos, obedece a las incitaciones que parten del ello. Para cualquier fin vital, sería un infecundo comienzo separar al yo del ello.

“Por lo demás, ¿de qué me serviría ceder a mi orgullo moral y decretar que, con miras a las valoraciones éticas, me es lícito desdeñar lo malo del ello, y no necesito hacer a mi yo responsable de eso malo? La experiencia me muestra que, empero, me hago responsable, que estoy compelido a hacerlo de algún modo. El psicoanálisis nos permitió conocer un estado patológico, la neurosis obsesiva, en que el pobre yo se siente culpable de toda clase de mociones malas de las que nada sabe, mociones que le son enrostradas en la conciencia pero es imposible que él pueda confesarse.”

Después agrega concluyendo:

“...El narcisismo ético del ser humano debería contentarse con saber que en la desfiguración onírica, en los sueños de angustia y de punición, tiene documentos tan claros de su ser moral como los que la interpretación de los sueños le proporciona acerca de la existencia e intensidad de su ser malo. Está por verse si llegará en la vida a algo más que a la hipocresía o a la inhibición quien, no satisfecho con ello, pretenda ser «mejor» de lo que ha sido creado.

“El médico dejará al jurista la tarea de instituir una responsabilidad artificialmente limitada al yo metapsicológico. Son notorias las dificultades con que tropieza para derivar de esa construcción consecuencias prácticas que no repugnen a los sentimientos de los seres humanos”.

A diferencia de la posición que sostiene en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños*-, donde remite el problema a la complejidad y en cierto modo lo deja en un plano indefinido por no decir indecidible, en 1925 se define sin vacilaciones afirmando la

responsabilidad moral del sujeto por el contenido de los sueños. Cómo se podrá deducir de estos textos de Freud, él consideraba al sujeto responsable de su discurso y de su producción discursiva. Tanto en el plano del decir y el dicho, como en el del acto (lo que en su momento llamó, la “obra”). Inclusive pone particular acento sobre lo que se juega allí tanto desde la instancia del inconciente, primera tópica, como del ello, segunda tópica. Nuevamente coloca en 1925 la cuestión en el plano de la pertinencia metapsicológica de la cuestión ética y viceversa, es decir la pertinencia ética de la cuestión metapsicológica.

Pero entonces ¿cuál sería en definitiva la posición de Freud? La indefinición atribuible a la complejidad de los procesos psíquico, o la definición clara por la responsabilidad del sujeto por sus sueños, y su producción psíquica en general que se desprende de este último escrito sobre el tema?

Ya en el citado capítulo VII de la Interpretación de los sueños, como hemos citado, dice que el hombre debe responsabilizarse por sus obras. Hoy en día diríamos, se trata de la responsabilidad ética del sujeto por su acto.

Inmediatamente nos vemos llevados a preguntarnos al volver sobre aquel texto -pregunta no ajena al de 1925- ¿qué tiene que ver esta abrupta y sorpresiva entrada en el terreno de la responsabilidad moral, ética entonces, por el sueño y a través de él por el deseo inconciente, después de haber despejado la diferencia entre el proceso primario y proceso secundario y haber intentado dar cuenta de lo inconciente y la conciencia.

Precisamente “Lo inconciente y la conciencia. La realidad” es el título de este último apartado del capítulo VII, en el cual plantea las cuestiones que hoy nos ocupan. Por otra parte, las consideraciones de 1925, también son metapsicológicas, en esa instancia, se trata de la tópica de las operaciones del yo y del ello, en tanto sostienen, la responsabilidad ética del sujeto sobre el contenido de su sueño. Responsabilidad sobre la letra de los sueños y yendo más lejos de toda su producción discursiva.

No podemos dejar de mencionar aquí otra paradoja de las formulaciones de Freud en su primera tópica, extensible a la

segunda y en general a todas sus formulaciones teóricas. Por un lado tiende a plantear la existencia de un aparato psíquico que puede funcionar con una regulación totalmente prescindente de la intervención de una instancia conciente. Por otro lado plantea la intervención de la conciencia vinculada a la regulación del proceso secundario, lo cual nos interesa muy particularmente en este contexto.

Es que Freud plantea en “La interpretación de los sueños” dos regulaciones del funcionamiento psíquico por el principio del placer-displacer. Por un lado la regulación automática e inconciente ejercida como un movimiento puramente cuantitativo y, por el otro, la regulación esencialmente cualitativa del placer-displacer desde la conciencia que opera como órgano sensorial, proceso en el cual también interviene la función cuantitativa de la sobrecarga de la atención. A su vez las representaciones de palabra aportan por su parte otra dimensión cualitativa propia de la regulación conciente.

Esta regulación permite, a partir de las condiciones económicas del proceso secundario -representación de palabra mediante-, una ductilidad que potencia el poder del proceso de pensamiento que facilita el trato con las representaciones displacenteras. Lo cual permite el trabajo del proceso de pensamiento con ellas, tolerando el displacer que producen y permitiendo no precipitar el funcionamiento psíquico ni a la inmediata descarga de la satisfacción placentera ni la evitación automática de la representación dolorosa.

Es así que esta regulación abre la vía para el juicio como operación que involucra la conciencia y posibilita situar las condiciones de la responsabilidad moral -ética- por la que se pregunta Freud.

Henos aquí, entonces, frente a la circunstancia de que Freud, sin explicitarlo, concluye presentándonos la consecuencia ética que se deriva de su construcción metapsicológica, puesto que el sujeto dotado de estas posibilidades operatorias, puede -agregamos: y entonces debe- responsabilizarse tanto del contenido inconsciente éticamente inaceptable como del aceptable, puesto que lo que cuenta es el resultado del procesamiento de su deseo,

alcanzando la condición de la obra. Diríamos, responsabilidad, llevando la cuestión al límite con Lacan, sobre el deseo que adviene a la jerarquía del acto.

Habiendo atravesado las diferentes instancias formalizadas por la tópica freudiana el deseo inconciente adviene a la jerarquía del acto. y el sujeto es, al mismo tiempo “libre -como decía la recordada Lucy de R en su último encuentro con Freud- de pensar y sentir en su interior lo que quiera” Al fin de cuentas, aquello decisivo para la valoración final de la condición ética del sujeto son sus actos, o sus obras como decía Freud.

Resumiendo, destacamos el hecho de que a pesar de la devaluación que el descubrimiento del inconciente pareciera haber propuesto para la instancia conciente -devaluación en la que muchas veces nos entramos en nuestras posiciones los psicoanalistas-, debemos concluir sin temor a equivocarnos, que esta devaluación es un error de apreciación. Porque no se trata de que la conciencia no exista ni opere, sino de ubicarla en el lugar que le corresponde luego del descubrimiento del inconciente, que en los términos de Freud estaría bien definido por la frase: el núcleo de nuestro ser es el deseo inconciente. Lo cual no elimina la conciencia pero sí la ubica en otro estatuto. Y de ello se ha ocupado Freud en los diversos capítulos de su metapsicología.

Es decir, si el descubrimiento freudiano implicó la caída del cogito cartesiano entendido como identificación del sujeto con el yo como ser conciente transparente a sí mismo, fundado en su pensamiento, Freud se ocupó de volver a situar la función de la conciencia en la operatoria psíquica y lo accesible a ella luego de situar la esencia radicalmente inconciente del psiquismo.

Es de particular interés para nuestro comentario sobre estas consecuencias éticas de la tópica freudiana, un destino pulsional que Freud desliza en su texto al pasar, sin mencionarlo como tal, en el comienzo de su artículo metapsicológico “La represión”.

En el primer párrafo de este trabajo Freud nos propone un quinto destino pulsional agregado a los cuatro que ya había propuesto en su trabajo sobre Las pulsiones y sus vicisitudes. A

saber: transformación en lo contrario, vuelta sobre sí mismo, sublimación y represión.

Vale la pena recordar el párrafo de “La represión” del que nos ocupamos. Dice así: “Puede ser el destino de una moción pulsional chocar con resistencias que quieran hacerla inoperante. Bajo condiciones a cuyo estudio más atento pasaremos enseguida, entra entonces en el estado de la represión. Si se tratase del efecto de un estímulo exterior, es evidente que la huida sería el medio apropiado. En el caso de la pulsión, de nada vale la huida, pues el yo no puede escapar de sí mismo. Más tarde, en algún momento, se encontrará en la desestimación por el juicio -urteilverwerfung- (juicio adverso) -(verurteilung)- un buen recurso contra la moción pulsional. Una etapa previa al juicio adverso, una cosa intermedia entre la huida y el juicio adverso, es la represión cuyo concepto no podía establecerse en el período anterior a los estudios psicoanalíticos...”

Presumimos, con el fundamento que la eficacia del psicoanálisis nos brinda, que este buen recurso -como dice Freud- contra la moción pulsional, es la consecuencia de la labor analítica, ya que en términos freudianos, es básicamente en el análisis que se da el levantamiento de la represión. Represión que constituye, según el texto citado, la etapa previa del juicio adverso, o desestimación por el juicio, y cuyo levantamiento -deducimos- es condición para el mismo.

Consecuentemente esta desestimación por el juicio (urteilverwerfung) o, agregaríamos nosotros, la aceptación por el juicio (urteilbejahung) ofrecerían un nuevo destino pulsional que enumeramos como quinto, haciendo de relevo a la represión que ha cesado su operación al ser levantada. Destino de la pulsión que se define por un decir que no o que sí a la satisfacción de la moción pulsional.

No podemos dejar de considerar a partir de la incidencia de las consideraciones tópicas expuestas sobre la lectura misma que

hacemos del concepto de juicio en este contexto (*urteil*), la intervención de la conciencia en la operación de este juicio.<sup>214</sup>

En el seminario de La ética, Lacan subraya el compromiso del acto en la definición misma de la operación analítica.

Dice allí que: “si hay una ética del psicoanálisis..., es en la medida que, de alguna manera, por mínima que sea, el análisis aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción...”.

Inmediatamente antes subraya que “La ética consiste esencialmente...en un juicio sobre nuestra acción,... en la medida en que la acción implicada en ella también entrañe...un juicio, incluso implícito. La presencia del juicio de los dos lados es esencial a la estructura...”.

Si entendemos, siguiendo esta línea propuesta por Freud y continuada por Lacan, que la dimensión del análisis no termina con el mero valor simbólico del trabajo analítico con la palabra, sino que en su definición misma se halla en juego la dimensión del acto y el juicio que le es inherente, no podemos dejar de concluir que la dimensión ética del psicoanálisis implica la intervención del juicio. y por lo tanto de la conciencia, del modo en que la estamos planteando: la conciencia operando a partir del discurso inconsciente.

Llevando las cosas al límite, en la operación analítica, o más lejos aún, en la operación del hablante siempre está en juego el destino de la moción pulsional. Y si este quinto destino pulsional opera allí donde rige la dimensión de la represión-vuelta de lo reprimido, podemos también conjeturar que este destino de la moción pulsional podría jugarse por fuera del ámbito de la represión. Sería necesario para poder sostener esta conjetura, abrir la investigación que corrobore clínicamente este hecho, y determinar las condiciones teóricas en que ello podría sostenerse.

La primera de estas condiciones teóricas que podemos suponer es la que exige la presencia de la función del significante en ese sujeto.

<sup>214</sup> En este punto subrayamos la letra del epígrafe de este trabajo cuya pertinencia puede apreciarse.

La segunda -complementaria de la otra- es posible suponer que la eficacia simbólica en relación a una trama significativa pueda extenderse desde allí hacia una moción pulsional respecto de la cual la función significativa no funciona y, por lo tanto, donde la moción pulsional se juega por fuera de la represión-vuelta de lo reprimido. Recordemos en este punto que hay tres destinos pulsionales que se juegan por fuera de la represión, con el particular estatuto que allí tiene la sublimación.

Llegado a este punto deseamos señalar otra consideración: no es lo mismo el rechazo por el juicio que ocurre sin la intervención de un análisis, que el que surge como consecuencia del mismo, que se encuentra en el eje de este trabajo.

Es decir, que, suponiendo una operatividad de la conciencia sin que alguien pase por el análisis, -cosa que el sentido común nos lleva a considerar probable- postulamos una operatividad de la conciencia potenciada, cuando no facilitada y promovida por el trabajo del inconsciente sobre la dimensión pulsional.

Retomando la cuestión que Freud nos plantea al hablar sobre la responsabilidad moral sobre los sueños, entendemos que hay que precisarla como responsabilidad ética del sujeto en relación a su deseo inconsciente y a su acto. Consideramos que ella es inmanente a la operación misma de la cura.

Entendemos esa responsabilidad del sujeto ejercida vez a vez, cada vez, por el hacerse cargo de su decir y de sus dichos. Lacan plantea en *L'etourdit*: “Que se diga queda olvidado detrás de lo que se dice en lo que se escucha”, pero agregamos, “lo que se dice” tiene consecuencias, de las que el olvido del decir no permite sustraerse, y la escucha no exime de la responsabilidad al sujeto de ese decir.

Así quede reducida esa responsabilidad a la mínima de hacerse cargo de la producción del dicho por el decir del sujeto, como a la que se asume en relación al acto que desde allí se causa. Y esta responsabilidad por el decir, particularizada en el sueño, es lo que agrega y define el texto de 1925

Desde la situación del síntoma como un decir explícito o implícito del sujeto en relación a su particular posicionamiento en la

relación entre el saber y el goce que le conciernen hasta lo que resulta de su resolución en los paradigmas del acto analítico

Se trata de la cura a cuyas operaciones le es inherente una responsabilización -no culpabilización, el juicio en cuestión implica responsabilidad, pero en tanto tal excluye la instancia superyóica de la culpa-<sup>215</sup> del sujeto desde el comienzo mismo de su análisis, desde la versión inicial de su demanda, en las sucesivas reformulaciones del decir inconsciente, sintomático por excelencia, hasta las vicisitudes del fin del análisis -se defina éste como se defina: atravesamiento del fantasma, destitución subjetiva, *desser*, saber hacer allí, barradura del Otro, identificarse al *sinthome*, producción de un significante nuevo, advertencia del sujeto de la falta y del objeto que lo constituye y divide, etc.

Dicho de otra manera, en cada tramo de la cura ella puede definirse por la responsabilización diferenciada, seguramente modulada por los tiempos del análisis, en relación a los dichos del inconsciente y los avatares de lo que de ellos se sustrae como goce.

“Hacer conciente lo inconciente”, “Wo es war soll Ich werden”, fórmulas freudianas que resumen el devenir de la cura. Para la primera fórmula diremos: una conciencia no sin inconciente. Para la segunda, “Wo es war soll Ich werden”, “Donde ello (eso) era yo debo advenir”.

Se tratará de un advenimiento del sujeto como “je” (el Ich freudiano para la ocasión, en las marca del sujeto de la enunciación en el enunciado) no sin “ello”, el Ich freudiano allí donde eso era, pero no sin eso ya sea que se lea esta fórmula como “allí donde ello era” o “allí donde el objeto era”, un advenimiento del je no sin el objeto. Más aún, el advenimiento del sujeto se produce en acto en el punto mismo de la caída del objeto.

Es el punto mismo en que un borde hecho letra cierra el agujero de la falta en ser que constituye al sujeto por la caída misma de ese objeto. Caída que deja al sujeto en un estatuto de sujeto no

<sup>215</sup> Es interesante al respecto el párrafo citado con el cual concluye la cita que transcribimos, del escrito: “La responsabilidad moral por el contenido de los sueños”, en su referencia a lo que el médico deja a cargo del jurista.

sin objeto. El análisis es una práctica que apunta a la subjetividad, pero ello no ocurre sin pasar por el objeto.

Es así que, el avance de la cura, eficaz en cuanto a que, finalmente se trata de sentirse mejor -como Lacan lo señala en *L'insu-* tiene que ver en que el síntoma se transforma, o incluso, se disuelve como efecto de la responsabilización del sujeto en cuestión como consecuencia del devenir del análisis.

Esto ocurre en la medida en que, vez a vez, desde el comienzo hasta el final del análisis, con la modulación propia de cada tiempo, por la vía del advertimiento por el juicio, este sujeto se hace responsable de su decir cada vez que este decir se produce.

Ello no ocurre espontáneamente. El analizante tiende por estructura a responsabilizar al Otro por su síntoma, a responsabilizar al Otro por su decir. Es clásica al respecto a la apelación a los padres de la infancia como causa de todos los males. En el eje de la falta: privación, frustración, castración, se trata del discurso de la frustración, instancia regrediente en cuanto a cómo se sitúa el sujeto en relación a la falta que lo constituye. La operación analítica apunta a deshacer las coartadas a través de las cuales esto se produce y a exigir al sujeto su responsabilidad por lo que dice. A esta responsabilización no es ajena ni la operación del saber significativo que por la vía de la demostración deslinda la función de la verdad, ni la operación de mostración del sentido sexual que localiza su lugar en relación a lo real. La operación, castración, lectura desde lo simbólico de la falta primordial -privación- es allí inherente.

No coincido en absoluto con quienes sostienen que la vía interpretativa y significativa como tal, infinitiza el análisis. Ello solo ocurre cuando se separa el decir del acto y sus consecuencias. Si esto ocurre en un análisis, se juega allí una desresponsabilización del sujeto en relación a su discurso. Por lo tanto se da la consecuencia de una explícita o implícita no responsabilización del sujeto por su decir inconsciente. congruente con un colmamiento de goce que acompaña metonimizando al decir inconsciente, obstruyendo el corte, a veces desde el despliegue mismo del saber como goce, en tanto goce del saber. Es allí que la idea del contraanálisis que Lacan propone en "*L'insu...*", toma su función como operación de corte

del recubrimiento de los otros registros por lo simbólico que resulta de una práctica como la antedicha.

Ocurre, vez a vez, a través de esta asunción de la responsabilidad del sujeto, de un reposicionamiento del mismo en relación a la articulación entre el saber y el goce.

La verdad adviene al mínimo en tanto esta responsabilidad por el decir y por el acto, se produce. Y al máximo cuando el saber ocupa su lugar, es decir, el de la verdad.

Ninguna objeción sería aceptable en este punto bajo el pretexto de que tal responsabilización sería una apelación a la voluntad del sujeto.

Por un lado, está pendiente desde esta perspectiva la definición misma de lo que sería la voluntad desde la perspectiva del psicoanálisis, ya que la que la liga clásicamente a la conciencia, en el sentido clásico del término, no viene al caso.

Tampoco viene al caso la difundida posición, muchas veces inadvertida, que precisamente, por no advertir este papel de la responsabilidad del sujeto por su acto y por su decir inconsciente “para no caer en el voluntarismo”, espera que, algún día, seguramente postergable al infinito, el inconsciente se haga responsable de sí mismo o de producir el acto. Dimensión de responsabilidad que le es ajena, puesto que no es del inconsciente como tal que el acto deba esperarse, aún cuando su operación sea pertinente a su producción. Se trata del sujeto, presentificado en el discurso en tanto producción inconsciente, pero el inconsciente no es el sujeto. Éste le ex-siste.

Podemos pensar que si la eficacia de la dirección de la cura es en una de sus dimensiones fundamentales, el resultado de la instancia de la responsabilidad del sujeto y que ésta se produce paso a paso a su tiempo en el análisis, es precisamente la ausencia o falencia de esta responsabilización o, si se quiere, la desresponsabilización del sujeto en nombre de su inconsciente, del Edipo o del Otro, lo que se cristaliza en el tiempo como Reacción Terapéutica Negativa.

La Reacción Terapéutica Negativa no es sino la inercia de la insistencia del decir del síntoma cuando los dichos del inconsciente

se vacían de verdad a fuerza de no tener consecuencias en el terreno de la responsabilidad.

En contrapartida, y para concluir diremos: la cura comienza y a la vez concluye cuando por primera vez, cada vez ante un decir del inconsciente el sujeto se hace responsable de su dicho, de resultas de lo cual, adviene responsable de sus consecuencias y de su acto.

## **CAPÍTULO XIV**

### **NOMBRES DE LA RESISTENCIA**

#### **Apuntes sobre la política en la institución psicoanalítica<sup>216</sup>**

<sup>216</sup> Trabajo presentado en el Coloquio de la Fundación del Campo Lacaniano, realizado los días 2,3 y 4 de Agosto de 1996 bajo el título “LA RESISTENCIA AL PSICOANÁLISIS. Una posición ante el síntoma: pragmatismo y psicoanálisis.”



Este trabajo apunta a tratar algunas cuestiones relativas a los apasionantes y dificultosos caminos que va trazando el movimiento psicoanalítico lacaniano y sus instituciones, en los cuales no es muy difícil reconocer algunas instancias de la resistencia al psicoanálisis. Comencemos con algunas citas de los textos de Lacan:

**En el PREÁMBULO DEL ACTA DE FUNDACIÓN DE LA ESCUELA FREUDIANA DE PARÍS (1964) dice:**

“...en qué se hace evidente que es freudiana al presentarse ahora a nuestro examen el término de Escuela.

“Debe tomarse en el sentido en que en los tiempos antiguos quería decir algunos lugares de refugio, incluso en bases de operaciones contra lo que ya podía llamarse malestar en la civilización.

“Si nos atenemos al malestar en el psicoanálisis la Escuela cree dar su lugar, no solamente a un trabajo de crítica; sino a la apertura del fundamento de la experiencia, al cuestionamiento del estilo de vida hacia el cual desemboca.”

**En la PROPOSICIÓN DEL 9 DE OCTUBRE DE 1967**  
(Primera versión, oral, en la edición castellana de Ornicar N<sup>o</sup>1)

“Partimos de que la raíz de la experiencia del campo del psicoanálisis planteado en su extensión, única base posible para dar motivo a una Escuela, debe ser

hallada en la experiencia psicoanalítica misma, queremos decir tomada en intensión. En la versión Scilicet específica: "...llamaré respectivamente en esta deducción el psicoanálisis en extensión, es decir todo lo que resume la función de nuestra Escuela en tanto que ella presentifica el psicoanálisis en el mundo, y el psicoanálisis en intensión, o sea el didáctico, en tanto que él no hace mas que preparar ahí operadores."

### Los siguientes párrafos son de L'ETOURDIT (1972)

"Mi empresa parece desesperada (lo es por el hecho mismo, el hecho mismo de la desesperanza) porque es imposible que los psicoanalistas formen un grupo.  
"No obstante, el discurso psicoanalítico (es mi apertura (frayage)) es justamente el que puede fundar un lazo social limpio de toda necesidad de grupo.  
"...diré que mide el efecto de grupo, según lo que añade de obscenidad imaginaria al efecto de discurso".

Luego de algunos párrafos continúa:

"La presente observación, sobre la imposibilidad del grupo psicoanalítico es a la vez lo que en él funda, como siempre, lo real. Lo real es esa obscenidad misma: así entonces de ella "el vive" (entre comillas) *como grupo*.  
"Esta vida de grupo es lo que preserva la institución llamada internacional, lo que intento proscribir de mi Escuela..."

### En LA TROISIEME (1974) dice:

"...una relación sexual falta en todas las formas de sociedad. Está ligado a la verdad que constituye la estructura de todo discurso. Además, es precisamente por esto que no hay verdadera sociedad fundada sobre el discurso analítico. Hay una escuela, que justamente no se define como una sociedad. ..."

Una primera consideración que se nos presenta, concierne a la distinción entre psicoanálisis en extensión y psicoanálisis en intensión, y la articulación entre ambos que acabamos de presentar en las citas que recordamos: Decimos al respecto, que dada la experiencia realizada en el movimiento lacaniano desde entonces considero que esta articulación es merecedora de una cuidadosa relectura a la luz de esa misma experiencia, Y ver si de allí surge alguna luz para entender la resistencia al psicoanálisis en el seno del movimiento lacaniano.

La implicación necesaria de la intensión en la extensión demuestra la pertinencia de la articulación de ambas sin por ello zanjar la cuestión que nos lleva a pensar la necesidad de su relectura. Y esta cuestión es la del lazo social entre los analistas.

Para decirlo de inmediato: El intento de crear un lazo social entre los analistas basado en el discurso psicoanalítico según la propuesta de Lacan tal como queda especificada según los textos citados al comienzo, ha merecido una particular lectura en cada institución que ha intentado la puesta en práctica de este lazo llamado “Escuela” por Lacan.

Propuesta para los analistas de sostener en la médula misma del lazo social, el discurso analítico, que alcanza en su versión mas extrema la correspondencia punto a punto entre intensión y extensión. Esta versión se sostiene en particular de la lectura de un párrafo de la versión Scilicet de la Proposición.<sup>217</sup>

Ahora bien, hoy, en 1996, constatamos algo extremadamente incómodo. Debemos decir que los intentos realizados de poner en práctica la propuesta de Lacan, -llevados adelante por lo general con seriedad, hasta donde tengo noticia de ellos- han encontrado serios escollos.

<sup>217</sup> LACAN Jacques. “PROPOSICIÓN DEL 9 DE OCTUBRE PARA EL PSICOANALISTA DE LA ESCUELA”. Scilicet N° 1. Editions du Seuil, 1968. “Quiero indicar que conforme a la topología del plano proyectivo, es en el horizonte mismo del psicoanálisis en extensión donde se anuda el círculo interior que trazamos como abertura del análisis en intensión. “Este horizonte, quisiera centrarlo en tres puntos de perspectiva notables por pertenecer cada uno a un registro cuya colusión en la heterotopía constituye nuestra experiencia.”

En la mayoría de los casos, estos intentos no lograron los fines que la propuesta de Lacan planteaba. No se ha logrado neutralizar los efectos de grupo, para permitir la primacía de los efectos de discurso, manteniendo con particular frecuencia e insistencia el desconocimiento y la negación del real en juego en su estructura -el real del No hay Relación Sexual- desconocimiento y negación que la proposición pretendía resolver para poner el lazo social al servicio del psicoanálisis.

Por el contrario, nos encontramos muchas veces, con el hecho de que los efectos de grupo han neutralizado una y otra vez los efectos de discurso, lo cual parece una ironía, si tenemos presente lo que Lacan planteaba en el Acta de fundación, según lo hemos citado al comienzo, a saber: la Escuela como un refugio contra el malestar en el psicoanálisis, un malestar a veces desgarrador de los analistas que pertenecen a ellas, malestar que no es el malestar estructural, efecto de lo real del lazo imposible, sino el que lo duplica obscenamente desde la dimensión de la impotencia. Obscenidad definida también por Lacan en *L'Etourdit* como real. Agregaríamos, otra cara de lo real.

Así se ha ido generando muchas veces una dificultad descomunal para sostener lo que justifica como tal a la institución psicoanalítica: la transmisión del psicoanálisis, la crítica de la experiencia -en el sentido kantiano del término 'crítica'- y la construcción teórica del psicoanálisis. Y porqué no decirlo, finalmente es otro modo de entender lo del “refugio”, un lugar en el cual tramitar dándole un lugar regulado por la palabra, a eso que se excluye por definición de la práctica psicoanalítica como tal, en tanto opera el deseo del analista: el tomar al analizante como objeto de goce y el pacto narcisista con el analizante.

No podemos dejar de constatar entonces la enorme dificultad, para no decir el fracaso, del intento de “fundar un lazo social limpio de toda necesidad de grupo” al decir de la letra de Lacan en *L'Etourdit* que citamos antes. Y entendemos que de todo esto deriva una importante e indeseable consecuencia para el movimiento lacaniano, que es la tendencia a la fragmentación reiterada y al infinito de los grupos e instituciones. La multiplicidad

de experiencias no nos parece en sí criticable, todo lo contrario. Lo que es criticable es lo que hay allí de fragmentación potenciada y enloquecida que resulta de esos efectos de grupo y de ese malestar impotente que operan como resistencias en el lazo social entre los analistas.

Señalemos que la misma Proposición del 9 de Octubre en ambas versiones ofrece los parámetros para teorizar en la extensión desde la intensión, los puntos de resistencia que llevaron a las sociedades analíticas preexistentes a ella, a la estructura cuyos impasses la Proposición crítica e intenta resolver. Lo hace desde los tres registros, planteando -lo recordamos resumidamente- la eficacia en la producción de esos impasses de la operación en la estructura de esas sociedades, en lo simbólico del mito edípico, en lo imaginario de la primacía de la identificación y en lo real de la operación de segregación.

Consideramos que es desde allí, que podemos partir para hacer la relectura de toda la Proposición, en función de la experiencia que se ha venido realizando en el movimiento lacaniano. Pues esos parámetros para leer los puntos de resistencia al psicoanálisis en las sociedades preexistentes, son aplicables también a los puntos de detención, y aún de fracaso en los que el mismo movimiento lacaniano se entrapa. Y esto es aplicable sin ninguna duda también a las experiencias de Escuela. Seguramente no sin diferencias que hay que investigar.

Nos vemos llevados basados, en esta repetición, a encontrar el nombre de estas eficacias como nombres de la resistencia en la extensión. Resistencia de la estructura que la hace posible y al mismo tiempo resistencia como obstáculo. Generalizando, planteamos también para la extensión -en la intensión esto ya está demostrado y aceptado- la Resistencia de lo Simbólico, la Resistencia de lo Imaginario y la Resistencia de lo Real, como nombres de la resistencia.

Pues bien, por paradójales que puedan parecer los términos de la cuestión nos encontramos de todas maneras así en el seno del movimiento lacaniano, una vez más con resistencias de sólida eficacia y muy difíciles de atravesar: las que resultan del mismo lazo

social de los psicoanalistas y en nombre del psicoanálisis mismo. Aunque de otra manera, no tenemos la burocracia que mantuvo unificada a la IPA y sus dispositivos, tampoco -es bueno decirlo- lo que consideramos genéricamente sus limitaciones teóricas y clínicas. Sin embargo, nos encontramos una vez más y en el medio del movimiento lacaniano con aquello mismo que Lacan quiso resolver al plantear su Proposición como alternativa al lazo de la IPA que -dicho sea de paso- según Lacan, Freud mismo había querido que fuera tal como es.

La experiencia del análisis nos enseña que la resistencia tiene su eficacia no sólo en constituir un obstáculo sino también en marcar el lugar de la verdad. Ello es el corolario de su función inmanente a la estructura. Sin la resistencia la estructura no podría sostenerse. Si ello es así, y la verdad está en juego, se desprende la responsabilidad ética del analista en intentar atravesar la resistencia, haciendo lo posible en el lazo social a través del reconocimiento de lo imposible. Lo cual implica, poner a este imposible en el lugar que le corresponde, cosa nada fácil de hacer, según lo demuestra la experiencia al respecto, pero que por lo dicho no podemos dejar de hacer. Finalmente de eso se trata en el psicoanálisis aún en el orden de la extensión.

Aceptando lo que el aforismo afirma, es decir que la resistencia es resistencia del analista, -frase que merecería de por sí un trabajo de precisión y de lectura que excede el alcance de nuestro trabajo de hoy- no quiere decir que el analista pueda todo con lo real. Ni que el discurso analítico mismo se convierta en el discurso universal, proponiéndose como un universo de discurso al pretender sostener en un todo el lazo social entre los analistas en una experiencia institucional o de Escuela.

Si pretendemos sostener una correspondencia toda entre intensión y extensión, correspondencia punto por punto, entre ambas dimensiones, un “lazo limpio de toda necesidad de grupo” (Lacan a la letra en *L'Étourdit*), en base a sostener todo el lazo social sobre el discurso analítico, -suponiendo, aunque esto es improbable, que ello pueda realizarse por la vía de algún dispositivo- ¿no estaríamos negando su definición misma, por desconocer que el

discurso analítico tiene en su eje la puesta en su lugar del No hay Relación Sexual, y por lo tanto el carácter no todo de ese lazo mismo?

Pensamos que este intento es al menos una de las causas importantes, aunque no excluyentes de las dificultades y obstáculos que situamos como resistencia al propio discurso psicoanalítico, en el plano de la extensión del movimiento lacaniano de los cuales venimos hablando. Y nos encontramos entonces con el hecho paradójico, de que el nombre del discurso analítico, al pretenderse en su nombre hacer de él un todo del lazo social, se convierte por una operación de negación aplicado al mismo<sup>218</sup>, en un nombre de la resistencia al discurso analítico mismo.

Estamos allí en un deslizamiento a un uso ideológico del término 'discurso analítico'. Y la ideología puede ser considerada verdaderamente hecha en el nombre del padre. La ideología es uno

<sup>218</sup> Llamamos hacer un todo del discurso psicoanalítico, al hecho de intentar -como si fuera posible y deseable- aplicar dispositivos que pretenden regirse por el discurso psicoanalítico, donde ocurre de hecho y quizá de derecho, que otros discursos rigen el lazo social. Ello implica poner en juego una operación lógica que implica la aplicación del signo de la negación al enunciado 'No hay relación sexual'. Tomemos la escritura lógica que Lacan propone para este enunciado en "Le non dupes errent":

$$\overline{\exists f: f(x,y)}$$

Esto debe leerse así: Siendo  $f$  la letra correspondiente a la función. Las letras  $x$  e  $y$  variables de una función en las que el sujeto se inscribe haciendo argumento a esa función, respectivamente, como hombre o como mujer, no existe una función tal que entre  $x$  e  $y$  pueda escribirse una relación. En otros términos, no existe una función tal que pueda escribirse la función del hombre en relación a la mujer o la función de la mujer en relación al hombre.

Si le aplicamos el signo de la negación quedaría:

$$\overline{- [\exists f: f(x,y)]} \quad \text{lo cual es igual a: } \exists f: f(x,y)$$

Lo cual implicaría escribir la relación sexual, lo cual como sabemos está excluido axiomáticamente por cualquier escritura que intentara dar cuenta del campo del psicoanálisis.

de los nombres del padre. Y justamente, es de ir más allá de él de lo que se trata en el discurso analítico en tanto tal, y no precisamente sirviéndose de ésta versión del Nombre del padre.

Esta resistencia, que resulta del intentar hacer un todo del discurso analítico en el lazo social de los analistas opera al menos de tres maneras:

1.- En primer lugar, al hacer un todo del discurso analítico se niega a sí mismo como tal y por lo tanto pierde su eficacia por no existir allí.

2.- Al pretender hacer un todo “enloquece” la estructura del lazo social por dificultar la instancia de los otros discursos que debieran operar allí. El resultado es la operación salvaje de la transferencia y la resistencia.

3.- Genera una resistencia particular, ligada a esta condición ideológica que asume y que mencionáramos antes, produciendo lo que podríamos llamar un discurso fundamentalista, y su efecto correlativo: la segregación.

Para hacer frente a esta resistencia hay que operar el no todo en el lazo social entre los analistas. Un no todo en la articulación entre el análisis en intensión y en extensión. Para considerar esta cuestión retomemos, el párrafo de la Proposición cuya lectura hoy proponemos revisar, a saber: la que funda la correspondencia punto a punto entre el plano de la extensión y de la intensión cuya lectura intentamos revisar<sup>219</sup>.

Esta revisión se asienta sobre algo que parece haber sido ignorado en la lectura en cuestión, y es que en la frase “... en el horizonte mismo del psicoanálisis en extensión donde se anuda el círculo interior que trazamos como abertura del análisis en intensión.” aparece el sintagma “como abertura”. Precisamente esta ignorancia implica haber leído como esfera lo que es esencialmente del orden de la aesfera, según el término que usa explícitamente Lacan en L'Etourdit.

Es esa abertura, a ser situada entre la extensión y la intensión, la que se ofrece para la puesta en juego de los otros

<sup>219</sup> Ver nota 217.

discursos, aunque en un lugar y en un modo de operación no incompatible con la presencia del discurso analítico, y al servicio de su circulación. Quizás esto permita al discurso analítico ocupar el lugar que le corresponde en la institución psicoanalítica, que es al menos el del análisis del analista, bajo la o las instancias que hagan efectiva esa presencia. [agregado de 2010] Se constatan también instancias articuladoras del análisis en intensión y en extensión, tales como el pase y los carteles. Se trata de elevar la institución psicoanalítica a la condición de Escuela. Son instancias diferentes del lazo social, aún cuando coincide con el agrupamiento de analistas que las componen. Esto no impide que la institución exista como tal. En nuestra opinión para el despliegue de la condición de Escuela tal como la presenta Lacan, es necesaria la institución que sostiene su presencia en la comunidad.

Como otro soporte teórico mínimo para esta presencia de los otros discursos en una Escuela, recuérdese lo planteado por Lacan en *Encore*, acerca de que en el momento de la rotación de un discurso a otro, hay una emergencia del discurso psicoanalítico. O sea que la rotación de discursos, y por lo tanto su presencia efectiva cada uno a su tiempo y en su lugar puede ser un modo de presencia del discurso analítico en el lazo social de los psicoanalistas a través de los otros discursos.

Ello implicaría revisar la afirmación de Lacan “fundar un lazo social limpio de toda<sup>220</sup> necesidad de grupo”. También implicaría pensar si el resultado mismo de un grupo es la obscenidad del “efecto de grupo” o hay efectos propiciatorios por ejemplo de los lazos amistosos, aún para el discurso psicoanalítico. Algo de este orden podría sostenerse de la formulación de la equivalencia de los tres registros, explicitada por Lacan en el seminario *R S I*, aunque ya por entonces presente en su enseñanza a partir de la puesta en función del nudo borromeo, que por un lado deja caer la primacía de lo simbólico, al tiempo que le quita su depreciación al registro

<sup>220</sup> De vuelta el encuentro con el “todo”. Y esta vez en versión femenina necesaria. Efectivamente dice a la letra: “...toda necesidad “. Creemos que no se trata sólo de un juego de palabras que hacemos en nuestra lectura.

imaginario. y plantea el anudamiento de los tres registros como base de la estructura del sujeto en base a la escritura nodal.

Retomando lo planteado al respecto anteriormente, podría pensarse en un dispositivo en el cual una institución con los discursos que deban sostenerla, también el analítico, aloje en su mismo lugar la Escuela en el sentido fuerte del término, ella sí regida esencialmente por el discurso analítico, por ejemplo en el plano de su estructura donde se sostiene el pase. Mínimo necesario para definir una institución como Escuela por hacer presente la experiencia misma del análisis en el plano de la Escuela. Obviamente al menos esto debería estar en el horizonte de cada experiencia institucional, aunque su efectivización pueda demandar el tiempo de su despliegue.

Volviendo a la cuestión del malestar, un corolario de no poca importancia se desprende de este planteo con relación al malestar que se agrega al malestar estructural que mencionábamos antes, afectando a los analistas en la institución psicoanalítica. Dice Lacan, también en *Encore* y en relación a la rotación de discursos que el amor es signo de que se cambia de discurso, y que al rotar hay una emergencia del discurso analítico.

Esta es una indicación que permite pensar, en especial cuando se trata de la política del psicoanálisis, que no debe aceptarse sin más el destino de tramitar la política del psicoanálisis con la misma lógica que la de la militancia política tal como se presenta en la sociedad en general, y que el lazo entre los analistas ha heredado en buena medida de ella. Cosa que se suele aceptar con una naturalidad ni advertida ni cuestionada, en nombre de no caer en esas figuras tan rechazadas por el psicoanálisis: las trampas del alma bella y de las buenas intenciones.

Sabiendo el peso que tiene la política en el lazo social se acepta sin más la fuerte presencia de una lógica de la sospecha como uno de los fundamentos no explícitos de su estructura en el ámbito del psicoanálisis, sin objetar lo evidente, que es la absoluta contradicción entre esta lógica y la que se deriva del discurso analítico. Ya Freud señalaba la exigencia de una necesaria condición ética para el analista y para el analizante, como condición para el

análisis. ¿Cómo no exigir una condición tal en el plano de la extensión?

Sin embargo, efectivamente, la lógica de la sospecha, es decir del no incauto, es la que muchas veces prevalece, respaldada a veces teóricamente desde el valor separador del odio -formulación cuyo alcance también habría que acotar-, y como hemos dicho bajo el intento de no caer en un discurso del alma bella y las buenas intenciones. Como si la sospecha no estuviera encuadrada también en el registro de las intenciones. Y el alma fea y la mala intención fueran más acorde con una ética del psicoanálisis. Me parece engañoso en grado sumo considerar al odio una figura menos alienante e ilusoria que la del amor. Ver en la sospecha algo menos sospechoso de imaginariadad ilusoria que la ilusión que podría situarse en la confianza. Olvidamos que a pesar de que la confianza está ofrecida a las trampas imaginarias, se basa en aquello que funda el discurso analítico, que es la buena fé, en tanto confianza en la palabra y su función en el lazo social. Se trata ni mas ni menos del bien-decir.

Recuérdese el nombre del seminario “Le non dupes errant” traducido por “los no incautos erran”, homofónico a “Les noms du père” en castellano “Los nombres del padre”. ¿No se es acaso un incauto de lo no incauto cuando se ejercita esa lógica de la sospecha al modo paranoico cuando en pleno efecto de grupo, se hace una práctica de la política del psicoanálisis que obedece a una lógica que es la del grupo en sí mismo, es decir del aspecto paranoico del yo al que el grupo en algunas de sus dimensiones convoca, muchas veces en nombre del psicoanálisis mismo, por contraponerse a la buena intención? ¿No se constituye así también el “discurso psicoanalítico” en uno de los nombres de la resistencia, en tanto se degrada su estructura por los efectos de grupo, al mismo tiempo que se lo invoca para justificar instancias de la política misma, que poco tienen que ver con ese discurso?.

Quizás haya que pensar no solo en la rotación de los discursos, sino fundamentalmente en el carácter barrado que hace posible su rotación. Y además que quien opera el discurso manipulando el lugar del agente deberá hacerlo desde una posición

no absoluta, en última instancia diríamos, una posición también barrada.

Piénsese por ejemplo, el paradigma de discurso que habría que tener presente para, por ejemplo, la dirección de una institución psicoanalítica.

Quien ejerce esa dirección lo hace necesariamente, al menos en parte desde el discurso del “maître (maestro/amo)<sup>221</sup> operado desde una posición no absoluta, por alguien que, por haber sido atravesado por el discurso analítico opera de esa forma. Cabe aclarar: no es lo mismo “el amo”, que el discurso del amo”

¿No se desprenderá esto precisamente, del decir de Lacan que de lo que se trata en el análisis del analista llamado didáctico, es de producir operadores?

Desde allí se puede pensar en una dirección institucional, donde quien opera el discurso del amo desde el lugar del agente, lo que hace es operar el  $S_1$  necesariamente desde una posición barrada, suponiéndose que ha dado suficientes vueltas en su análisis.

Y una política apropiada que resultaría de ello quizás podría estar basada en una lógica de la confianza, que ponga en juego algo de lo incauto “dupe” en francés, incauto de la estructura. Recuérdese el nombre del seminario del que hablábamos antes. Podría ser una política del bien decir que no es la del alma bella, tampoco la del ideal, aunque fuera psicoanalítico, tampoco de las intenciones, ni buenas ni malas -aunque el hablante siempre las tiene-, sino la de una confianza advertida, resultado de la fe en la palabra, fundamento del discurso analítico. Una confianza no toda, que implica una pérdida de goce, -pérdida que amortigua las pasiones- tanto del goce que se juega en el amor ilusorio como en el odio y la sospecha; confianza advertida de la ausencia de relación sexual, de la presencia del malentendido, y de un malestar estructural, que vale la pena interrogar un poco amistosamente en el contexto que le convenga.

<sup>221</sup> En tanto se trata de la conducción de una Escuela, es más apropiado esta semántica del término que no coincide con la del término amo en castellano. Maestro y amo están condensados en el término Maître, como nombre del discurso en cuestión.

Obviamente, parafraseando a Lacan, digamos que se trata de una cuestión preliminar a todo trato posible de la instancia del discurso analítico [agregado de 1910], en el lazo social entre los analistas. O quizás también de una política del síntoma. Dar lugar a lo que no anda en lo real no implica no servirse de él, y esto no creo que sea una mera analogía con el análisis en intensión. Quizás pueda ser una posición ante el síntoma, sin alienarse en él.

Se trata de nuestra responsabilidad ética como analistas que no se puede confinar a los límites confortables de nuestros consultorios. Considero -esta vez parafraseando libremente el sueño de Freud- que no podemos cerrar un ojo y menos aún los dos, cuando se trata del destino del psicoanálisis en juego en la transmisión en las experiencias llamadas “de escuela”. Menos aún si tenemos presente que el psicoanálisis es uno de los pocos reservorios del valor de la palabra y la subjetividad en el mundo que nos toca vivir.



## CAPÍTULO XV

# PÁNICO<sup>222</sup>

<sup>222</sup> Capítulo escrito a partir de la exposición realizada el 4 de octubre de 1999, como invitado en el seminario de Isidoro Vegh: “Sentimiento, Pasión y Afecto en la Transferencia”.



Desde hace ya tiempo ocurre lo siguiente: se suelen presentar en nuestros consultorios personas que nos vienen a ver con un padecimiento, que ha recibido el diagnóstico –realizado frecuentemente- por algún psiquiatra o médico clínico- de trastorno o ataque de “pánico”.

Atento a esta cuestión, que inclusive me fue planteada en alguna clase dictada sobre la angustia, me vi frente a la necesidad de constatar si se trata de una categoría psicopatológica realmente pertinente y sustentablemente diferencial con relación a otras categorías nosológicas ya clásicas, categoría de verdadera entidad y pertinencia psicoanalítica o, por el contrario, se trataría de una categoría de moda en la cultura y en los medios, que atañen a la medicina, en particular a la llamada “salud mental”, en una especie de barroquismo nosológico; por ejemplo, las múltiples formas de trastornos, creados como categorías psicopatológicas a partir de los rasgos humanos más variables, que pasan a ser patologizados, de un modo por demás arbitrario a partir de una presencia apenas aumentada de uno o más rasgos a los cuales en principio no le atribuiríamos esa condición.

Esto suele suceder desde ya hace tiempo desde el primer cuarto del siglo pasado, con el aumento exponencial de categorías psicopatológicas, que con cada versión de manuales del tipo DSM, por ejemplo al pasar del DSM II, al DSM III, al DSM III-R, y al DSM IV, que ya está por ser reemplazado por el DSM V, en las etapas finales de elaboración, nos sorprenden cada vez, agregando decenas, cuando no centenas de nuevos cuadros psicopatológicos

que tienden a convertir cada vez mas aspectos de la singularidad de la vida del ser humano en enfermedades mentales, con el resultado consiguiente: lograr psicopatologizar y psiquiatrizar, cada vez mayores proporciones de la población.

Esta brutal tendencia, ha merecido la crítica lúcida del psicoanálisis y sectores de la psiquiatría. Inclusive, la que quizá justificadamente encuentra en esta tendencia la mano apenas oculta de la industria farmacológica, ávidamente arrojada sobre el terreno que parece brindarle a sus fabulosas ganancias, los excesos en los que incurrir en el terreno de lo psíquico, las versiones más nefastas de las llamadas neurociencias, en detrimento del valor que pudieran tener.

Retomando lo expuesto, y frente a las preguntas que surgían dentro del marco de mi experiencia clínica al respecto, me vi llevado al límite por algunos casos sumamente dramáticos.

Se trataba de personas que tenían instalada en su vida cotidiana, este padecimiento –el llamado pánico- con un grado de sufrimiento insoportable. Esto planteaba una demanda fenomenal respecto a este malestar, muy exigente y muy difícil de manejar dentro de los parámetros del psicoanálisis.

Estos interrogantes y experiencias, me llevaron a centrar mi atención en relación a la fenomenología de lo que se trataba, con el objetivo de constatar si se trataba o no de una instancia clínica diferente de la angustia, desde donde siempre la había pensado. Siguiendo lo propuesto por Freud en 1894 en un trabajo ya clásico sobre las neurosis de angustia<sup>223</sup>, hay que señalar en primer lugar que la descripción que hace de la sintomatología clínica de la neurosis de angustia se acerca mucho a la que se presenta en los fenómenos de pánico, en especial los que Freud llama “correlatos somáticos de la angustia”, que son prácticamente los mismos que los correlatos somáticos del pánico.

<sup>223</sup> FREUD Sigmund. “Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de ‘neurosis de angustia’” [(1894) 1895]. *Obras Completas*. Volumen III. Apartado I. “Sintomatología clínica de la neurosis de angustia” (pág. 92-99). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires.1981.

Por otra parte, Freud señala una modalidad del ataque de angustia, el terror nocturno, que puede encuadrarse dentro de los fenómenos de pánico. Lo que Freud dice respecto a este terror en 1894, se puede considerar como la primera aproximación de Freud al tema del pánico.<sup>224</sup> En especial en tanto indica que el terror nocturno puede presentarse “puro, sin sueño o sin alucinación recurrente”.

Frente a la recurrencia en la presentación de los fenómenos de pánico, sus particularidades clínicas en cuanto a la intensidad del terror en juego: terror intensísimo y sin justificación fenoménica, es decir terror brutal e inmotivado, la premura y urgencia de la demanda de ayuda frente a él y otras características que iremos considerando, nos llevaron a pensar que no era adecuado considerarlo una modalidad de la angustia como lo habíamos hecho, siguiendo a lo que Freud planteaba en 1894. Hemos hecho la conjetura de que estamos frente a una entidad específica, diferenciada de la angustia y del ataque de angustia, con sus propios parámetros clínicos y teóricos. Es decir, que en relación con lo que Freud había considerado una modalidad dentro de los ataques de angustia, nosotros hacemos la conjetura de que estamos frente a una entidad clínica diferente. Como veremos más adelante, esta consideración, tiene una fuerte apoyatura clínica y teórica en Freud mismo. Sólo que el pánico como tal, inclusive con su término propio, va a aparecer en Freud mucho más tarde, ahí sí con una nomenclatura específica. Freud lo va a llamar Panik en alemán, o sea va a usar la misma terminología, que usamos nosotros al tomar la que nos viene de la psiquiatría.

<sup>224</sup> *Ibidem* (pág. 95-6) “Muy frecuente es el terror nocturno (pavor nocturnus de los adultos), por lo común acompañado de angustia, disnea, sudor, etc. No es nada más que una variedad del ataque de angustia. Esta perturbación condiciona una segunda forma de insomnio en el marco de la neurosis de angustia. Por otra parte, me he convencido de que también el pavor nocturnus de los niños no es más que una forma perteneciente a la neurosis de angustia. Su sesgo histérico, el enlace de la angustia con la reproducción de una vivencia o de un sueño adecuados a ella lo hacen aparecer como algo particular; pero también se presenta puro, sin sueño o sin alucinación recurrente.”

Entonces, tenemos el hecho de que desde la medicina y en especial desde la psiquiatría se han nombrado genéricamente a estos fenómenos como “ataque de pánico” y “trastornos de pánico” o “desorden de pánico”, según se trate de un fenómeno que ocurre de un modo puntual u ocurra de un modo persistente en el tiempo. Esta nomenclatura surge en los años 80. Antes, al igual que en las consideraciones freudianas de 1894 esto quedaba dentro del marco general de la angustia, bajo el nombre de “fenómenos de ansiedad”, “trastornos de ansiedad” o “trastornos de angustia”.

Respecto del hecho de importar esta nomenclatura desde la psiquiatría, se sostiene tanto del hecho de que Freud la adoptó casi siempre. Pero además está el hecho incontrastable, de que Freud al considerar el tema del pánico, allí donde lo ha hecho específicamente, lo hizo precisamente bajo el término correspondiente en alemán, que incluso es homofónico. En alemán, pánico se dice Panik.

En un primer abordaje teórico, señalemos que, entre la angustia y el pánico, también hay parámetros metapsicológico comunes. Sin embargo hay una diferencia radical. La angustia se define en función de las vicisitudes del objeto a, mientras que el pánico tiene su eje en relación con las vicisitudes de la instancia del padre en la estructura del sujeto.

La dramaticidad del fenómeno del pánico y la frecuencia de su incidencia en nuestra clínica, que según hemos visto constituyen una razón suficiente para justificar nuestro interés, es potenciada por el hecho de que el fenómeno del pánico presenta como síntoma, una particularidad en relación al abordaje clínico y de investigación, que dificulta darnos el tiempo que habitualmente tenemos respecto del síntoma. Es decir, ahí hay algo que no nos deja tomarnos nuestro tiempo.

Se trata de una demanda paradójica la que se plantea frente a este tipo de cuestión. Por un lado, la intensidad del padecimiento y el sufrimiento del sujeto se dan en un grado tal, que exige una rápida intervención eficaz. Pero, al mismo tiempo, la habitual necesidad que tenemos de nuestros tiempos para investigar con precisión

clínica y teórica -los tiempos del psicoanálisis para situar la cuestión que se nos presenta- se ve extremada.

Necesitaríamos tiempo, un tiempo que este tipo de fenómenos no nos ofrece. En nuestra capacidad de escucha y de lectura, nos vemos precisados a hacer un trabajo que no tiene nada que ver con acomodarse en la atención flotante sino todo lo contrario: sin renunciar a ella, nos dirigimos más allá de la atención flotante, con todos los instrumentos de lectura, con vistas a una eficacia a la que nos vemos convocados de un modo incoercible. Estos fenómenos exigen una intensa atención y una importante eficacia. Las circunstancias no permiten dejar librado esto a la “eficacia por añadidura” con relación al síntoma. La urgencia subjetiva que nos plantea la situación no lo permite. El sufrimiento subjetivo que implica esta circunstancia apremia nuestros tiempos y nuestra eficacia.

Entonces se nos plantea la siguiente opción: o derivamos al paciente a la psiquiatría que ya se ocupa de esto, de buenas a primeras, sin más, con lo cual renunciamos a la instancia de la palabra, frente a lo que no es sino una instancia clínica como vicisitud del discurso, aún en sus límites y en lo que se puede jugar como más allá de él, pero siempre referido a él. Por lo tanto hecho pertinente al psicoanálisis. No intervenir frente él implicaría una claudicación ética. O, y esta es la alternativa, abordamos el pánico desde la clínica psicoanalítica, aún dentro de la premura de una demanda de solución inmediata y un contexto que la exige, operando con los instrumentos del psicoanálisis. Si falta el tiempo, hay que introducir el tiempo en la cuestión.

Sin duda, no se trata de que no haya que recurrir frente a esta urgencia, y a este colmo de malestar, a una intervención psiquiátrica, sino que con ella si es necesario, y sin ella si es posible. Debemos hacernos cargo de lo que se nos plantea como hecho de discurso, en tanto se trata del sufrimiento del sujeto, sujeto que es el objeto del psicoanálisis.

Por otro lado el recurso a la psiquiatría renunciando a la intervención analítica, implica acallar al síntoma, y en el mejor de los casos, aniquilar la molestia, sin interrogarla. Sin dar lugar a lo que se

juega de instancia discursiva e ignorando la dimensión del sujeto en cuestión. Pero, si el síntoma en tanto situado como tal por esta nominación, “pánico” no es interrogado por el análisis ¿qué instancia discursiva podría interrogarlo? O sea, que si nos desentendemos del asunto, colocamos el pánico a priori, de hecho, fuera de nuestro campo -es decir lo consideramos como inanalizable-. Lo cual es inadmisibile para la ética del psicoanálisis.

No desentendernos del pánico implica abordarlo con los instrumentos que el psicoanálisis nos ofrece. Lo cual no implica que no acudamos al auxilio psiquiátrico cuando es necesario porque el nivel de sufrimiento, e incluso la dificultad del recurso al discurso en un contexto tal, implica el recurso a la psiquiatría para permitir una regulación del síntoma, para mitigar lo insoportable del sufrimiento y posibilitar el discurso. Es muy difícil situarse en un plano del discurso con un sufrimiento que en su intensidad, va más allá de ciertos límites, que inclusive –a menos que se lo reduzca en cierto grado- impide la instancia misma de la palabra.

Nuestro propósito es entonces, rescatar el concepto de pánico, darle carta de ciudadanía en el psicoanálisis, fundamentando su carácter de entidad clínica definible como tal, fenoménica y teóricamente.

Desgajándolo de la angustia, donde había sido abordado de un modo somero y no específico por Freud en 1894<sup>225</sup>, fundamentamos nuestra posición, en la metapsicología freudiana<sup>226</sup> y en los lugares donde aborda el fenómeno en contextos muy

<sup>225</sup> Ver supra (notas 223 y 224).

<sup>226</sup> FREUD Sigmund. “Lo Inconciente” (1915). “Obras Completas”. Volumen XIV. Apartado III. “Sentimientos inconcientes” (pág. 175). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1984. “Es posible que el desprendimiento de afecto parta directamente del sistema Icc, en cuyo caso tiene siempre el carácter de la angustia, por la cual son trocados todos los afectos “reprimidos”. Pero con frecuencia la moción pulsional tiene que aguardar hasta encontrar una representación sustitutiva en el interior del sistema Cc. Después el desarrollo del afecto se hace posible desde ese sustituto conciente, cuya naturaleza determina el carácter cualitativo del afecto.”

particulares como lo son los descriptos en “Psicología de las Masas”<sup>227</sup> y en “Fetichismo”<sup>228</sup>.

Nuestra tesis es postular la existencia de algo que sería el pánico propiamente dicho como hecho clínico situable fenomenológicamente desde el psicoanálisis y con entidad suficiente como para convocar con carácter de necesidad a la teoría y la clínica psicoanalíticas.

Casi siempre este fenómeno central del terror traumático, es lo que Freud no presenta como fenómeno central en esta modalidad de las neurosis de angustia.

El pánico propiamente dicho va acompañado, por lo general, de un cuadro corporal que nos recuerda esa neurosis de angustia; palpitaciones, agitación, disnea, opresión en el pecho, dolores abdominales, sudoración, etc. Frecuentemente también invaden al sujeto, junto a su terror, sensaciones de despersonalización, que según se sabe, es una alteración de la percepción del yo y de extrañeza de sí mismo, con impresión de estar en un sueño, es una especie de sensación de velo, y de desrealización: hay una perturbación de la percepción del ambiente, el cual se siente extraño o distante. También la percepción del propio yo está alterada. Hay una especie de presentación del yo como algo que se desmorona, que posee una inmensa fragilidad, incapaz de ser el soporte desde el cuerpo, de la instancia subjetiva en riesgo de ser arrasada. Hay una catástrofe o amenaza de catástrofe de la imagen especular.

Por su parte, la alteración de la lucidez de la conciencia consiste, entre otras cosas en que el sujeto está con la conciencia atenuada como cuando uno está semidormido, en estado oniroide. No es una experiencia corriente en neuróticos bien constituidos

<sup>227</sup> FREUD Sigmund. “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921). “Obras Completas”. Volumen XVIII. Apartado V. “Dos masas artificiales: Iglesia y ejército” (pág. 89-94). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1979.

<sup>228</sup> FREUD Sigmund. “Fetichismo” (1927) “Obras Completas”. Volumen XXI (pág. 148). Traducción de José L. Etcheverry. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1979.

como tales, Sin embargo ocurren en el plano de la neurosis presentando un punto de fragilidad en la experiencia, al punto de invalidar la instancia del fantasma como sostén de la experiencia del sujeto. Además de las alteraciones en la lucidez de la conciencia hay trastornos en la capacidad de pensar y en la memoria.

Todo esto ocurre de tal modo que, a falta de alguna razón para explicarse lo que sucede -porque el sujeto no se lo explica, hecho que caracteriza el fenómeno, esta no explicación es característica- el sujeto potencia su terror con la convicción de muerte inminente, con la idea de padecer un ataque cardíaco, o tiene la sensación ineluctable de estar volviéndose loco.

Cuando esto ocurre de un modo puntual, o sea no es permanente, se trata del tan famoso, y que tanta prensa tiene, ataque de pánico. Esto dura un tiempo determinado, se suele hablar de 15 a 30 minutos aproximadamente -por lo que pude ver es cierto- no es solo un invento del DSM, luego de lo cual la experiencia cede, dejando al sujeto agotado, perplejo, desorientado, anonadado, lleno de ansiedad, fatiga, y falto de concentración. Esta secuela puede durar desde unas horas a varios días.

Cuando el ataque se repite, y eso tiende a ocurrir frecuentemente, hasta varias veces por semana, en cualquier lugar, a cualquier hora, inclusive durante el sueño, entonces la cuestión adquiere un dramatismo potenciado. La consecuencia de esto es que el sujeto sufre un proceso de **introversión** Recuérdese el concepto de introversión freudiano, el sujeto introvierte su concentración sobre la experiencia vivencial del terror mismo y la sintomatología corporal y psíquica que lo acompaña. Lo cual provoca a su vez la recurrencia del ataque de pánico, generándose así un circuito de retroalimentación. El pánico deja estas secuelas y la reacción del sujeto frente a estas secuelas, suele ser una nueva instancia de pánico.

Cuando esto se sostiene en el tiempo, la nomenclatura psiquiátrica, como lo hemos señalado, nomenclatura que no es desacertada en este punto, pasa del ataque al trastorno o desorden de pánico para denominar el padecimiento del sujeto. No está mal tener en cuenta esta diferencia aunque la estructura sea la misma, y

por eso preferimos decididamente hablar de “pánico” a secas ya que implica otras consecuencias en la clínica y la dirección de la cura.

Constatamos también, que muchas veces el pánico aparece sin sus correlatos sintomáticos, o sea hay una ausencia de los correlatos somáticos y los otros síntomas que lo caracterizan, que tienen que ver con las alteraciones a nivel de la conciencia, la memoria, etc. Lo que se nos presenta en estos casos, es el terror excesivo e inmotivado solamente, y las consecuencias, fatiga, anonadamiento, desorientación, perplejidad, etc. que hemos mencionado más arriba. Esta modalidad del pánico se presenta muchas veces en el marco mismo del análisis, es decir aparece como experiencia del sujeto en el análisis, plenamente instalado. Esto no excluye que también haya estado presente en el sujeto antes de su análisis, o durante períodos de interrupción del análisis.

El pánico se presenta en las diferentes categorías nosológicas y estructurales. Por mencionar algunas, se da en la melancolía, en estructuras obsesivas, lo mismo ocurre con la histeria. El psicoanálisis es a la larga sumamente eficaz con el pánico, como sin duda lo es con el síntoma en general, sin embargo esta particular eficacia es más patente en la estructura histérica.

El hecho de presentarse en distintas estructuras, no nos permite definir el pánico en relación a alguna de ellas en particular, sin embargo como se verá, el pánico, ya sea que se presente como ataque puntual, o como trastorno instalado tiene la misma estructura, más allá de la diferencia entre ataque de pánico y trastorno de pánico. Se trata de una estructura dentro de la estructura.

Por lo general, el sujeto trata de reponerse del pánico, incorporando, cuando puede, este fenómeno a su trama vivencial cotidiana, pero eso no es fácil, eso queda como una especie de abismo terrorífico en medio de su experiencia.

Si alguna feliz circunstancia no interrumpe el circuito que se instala, cosa que no es muy probable si no media un tratamiento adecuado, sea lo que sea el tratamiento adecuado, el ataque de pánico se hace trastorno de pánico y se instala crónicamente en la vida del sujeto tornándola crecientemente penosa y sombría.

La inhibición progresiva invade todos los órdenes de la vida, del trabajo y del amor, y, cosa característica, semejante nivel de sufrimiento torna al sujeto tan sensible a cualquier estímulo de la vida, de modo tal que, cualquier circunstancia inespecífica puede casi caprichosamente volver a desencadenar otro ataque o incrementar una sintomatología concomitante que, como vemos, es bastante florida.

Si el cuadro se mantiene mucho tiempo la cosa se agrava aún más, la desesperanza y el pesimismo, la falta de expectativa de mejoría se transforman en una fuente resistencial realmente difícil de vencer. Una persona que se va concentrando en esta experiencia, experiencia que dura uno, dos, diez años, de médico en médico sin saber lo que tiene, tratamientos que fracasan, interpretaciones que no sirven, etc. Entonces, si esto ocurre durante bastante tiempo, la resistencia que se nos presenta en el análisis para abordar un paciente así, es particularmente dramática.

El paciente se encarga -al mismo tiempo que nos pide patéticamente ayuda- de desbaratar una y otra vez cualquier intento de abordar el asunto: es directamente enfrentarse con una situación que tiene esa especie de resistencia a nuestra intervención como la que hay en el delirio (lo cual no quiere decir que lo sea). Nuestra sensación frente a esto es la de estar remando en la arena. Nos dicen “ayúdeme, necesito ayuda” y, al mismo tiempo, no piensan que haya algo que se pueda hacer. Les parece inconcebible que se los pueda ayudar y tratar. Cosa que, en absoluto es así, lo cual no quiere decir que sea sencillo hacerlo.

Por otra parte, si el trastorno de pánico se da con agorafobia -sabemos que la agorafobia es ese temor que tiene que ver con los espacios abiertos, temor en el desenvolverse en el espacio (cosa que ocurre en el pánico se da en altísima proporción, ocurre casi siempre)- la persona vive con una marcada tendencia al encierro y a la limitación de sus desplazamientos en su vida de relación. Si a ello se le suma el sufrimiento físico, como tal y que frecuentemente se ve acompañado de hipocondría, se entiende que, con el tiempo, estos pacientes vivan con desesperanza, con pesimismo. Se nombran muchas veces como “enfermo grave”.

El paciente se define como gravemente enfermo de algo que, desde el punto de vista de lo que es el discurso de la salud y la enfermedad, no tiene entidad. Eso es lo más complicado. Es un sufrimiento que carece de nominación discursiva razonable, por lo cual, en su lugar vienen otras nominaciones, entre ellas la de pánico.

El sujeto vive encerrado, quejándose, apático, malhumorado, irritable, desbaratando todo intento de ayuda que pide desesperadamente y, por supuesto, se produce, en relación a su entorno, una situación particularmente insostenible. Conducta dependiente, no existen trastornos físicos objetivables para la medicina, los estudios médicos dan bien y, por lo tanto, la familia no entiende lo que le ocurre.

A su vez, el ataque de pánico tiende a autoengendrarse; el provoca una serie de consecuencias -que hemos detallado-, y estas consecuencias mismas inducen un nuevo ataque de pánico.

Al producirse el primer ataque, se produce un cuadro de ansiedad y sus correlatos somáticos que son los mismos que los de la angustia -que Freud describió magistralmente en el escrito mencionado- basados, en primer lugar, en un cuadro neurovegetativo totalmente típico, característico, como consecuencia de la secreción de adrenalina (esto lo enseña el discurso médico, y es interesante saberlo). Ese cuadro neurovegetativo característico es aquello con lo que el cuerpo suele responder normalmente a situaciones de peligro objetivables mediante las reacciones de huida o de lucha.

Es el cuerpo preparado para la acción, para la respuesta al peligro, para la huida o una lucha, pero en este caso ¿contra qué? Esto es muy importante. Pues al ocurrir sin motivo, sin que exista un hecho traumático, sin algo frente a lo cual uno pueda decir “esto es lo que me aterroriza”, el sujeto se queda navegando con su sensación en el vacío, en un limbo discursivo, lo que le ocurre no tiene nombre en su experiencia. También ocurre el hecho fundamental de que no tiene el trazo de la letra fantasmática que le dé una posibilidad de lectura.

Entonces, frente al intenso sufrimiento que experimenta, el paciente construye alguna modalidad de lectura a partir de la poca

letra de la que dispone, que es la que le ofrece su cuerpo. Al no haber un motivo para el peligro o el temor, interpreta lo que ocurre a partir de sus síntomas corporales que ya han concentrado su atención, con todo lo que esto implica desde el punto de vista fisiológico, en el sentido de la baja de los umbrales (del dolor, de las sensaciones corporales), entonces se da la brutal sensación de muerte inminente o de volverse loco.

Desde el psicoanálisis, debemos recordar, en tanto que es pertinente al pánico, el hecho de que Freud hablaba en general de la operatoria de una sobrecarga de la atención. Imaginemos una sobrecarga de la atención que es retirada de los objetos, “introversión”, la catexis retirada de los objetos y dirigida sobre el cuerpo, y sobre su yo, por lo cual los estímulos que provienen del interior del cuerpo son registrados con particular intensidad y, por supuesto, los estímulos que vienen de su propio aparato psíquico, también. Todo ello le exige al sujeto, lectura. Trastorno de la conciencia, fenómenos de despersonalización y los síntomas corporales, todo ello concentrando su atención de un modo incoercible sobre esta experiencia. Así es que el paciente lee e interpreta que se está muriendo de un ataque cardíaco o que se está volviendo loco o, en el mejor de los casos, que no sabe lo que le pasa, pero que es desesperante, que le provoca una ansiedad infinita.

Esta lectura será entonces de un modo que podemos pensar eficaz, sustituida por la nominación “pánico”, que le vendrá por lo general desde el discurso médico o psiquiátrico. Eficaz en tanto le ofrece por lo menos alguna coordenada desde la cual nombrar su malestar. Coordenada que le viene desde un discurso con prestigio suficiente, como para que el sujeto inscriba simbólicamente una experiencia que de otra manera lo deja en el limbo.

Tal es así, que suele ocurrir que antes de consultar al psicoanalista se reiteran consultas a médicos con la idea de que se padece una importante enfermedad orgánica y los médicos hacen lo que su discurso les dicta, en este punto erradamente. Empiezan a investigar, eso lleva mucho tiempo porque buscan de todo y, por supuesto, no encuentran nada. La lectura que el paciente venía haciendo desde su cuerpo, y que está siendo investigada inútilmente

por el discurso médico, será entonces de un modo, que podemos pensar eficaz, sustituida por la nominación “pánico”, que le advendrá por lo tanto desde ese discurso médico o psiquiátrico. Eficaz en tanto le ofrece por lo menos alguna coordenada desde la cual nombrar su malestar. Coordenada que le viene desde un discurso con prestigio suficiente, como para que el sujeto inscriba simbólicamente esta experiencia.

Clínicamente entonces, la introducción del término pánico como nominación de lo que ocurre es bastante mejor que el colapso físico y/o psíquico que experimenta sin poder darle una lectura, o dándosela de una manera totalmente errada -muerte o locura-, a pesar de lo complicado que implican el discurso médico o el psiquiátrico, cuando de lo que se trata es de las vicisitudes de la subjetividad. Es mejor que haya un nombre para esto, a que no haya nada.

Que haya un nombre es una mínima -pero eficaz circunstancia dentro de esa condición mínima- referencia para situarse en ese vacío.

Ya ubicada la cuestión bajo el nombre de pánico, y a pesar de lo que eso tiene de ordenador, ocurre entonces que efectivamente, no hay ninguna enfermedad orgánica. Y frente al hecho de que no hay enfermedad orgánica y que la sola psiquiatría no alcanza para reducir el fenómeno, se producen ahí explicaciones que se caracterizan por errar el blanco de un modo notorio. Muchas veces, estas explicaciones se dan a partir de algunos de los fenómenos orgánicos que efectivamente ocurren, en el terreno propiamente biológico, químico, del sistema nervioso autónomo, etc. Toda la batería de explicaciones que hay acerca de la química, de la biología, del metabolismo etc. De allí las indicaciones a veces realmente ridículas: por ejemplo, no tomar café porque el café provoca algún trastorno del organismo que causaría así el pánico. Esto que nos parece ridículo, ocurre con muchos factores, derivados de poner en el lugar de la causa todo el correlato somático que ocurre.

Llegamos a la conclusión que el discurso médico tampoco tiene de donde agarrarse y hace estas lecturas falsas, y por lo tanto

clínicamente ineficaces. Entonces pasa lo que tiene que pasar, el contexto cultural ofrece otras cosas y uno ve a personas extremadamente racionalistas recurrir a la magia, a la brujería, a la astrología, en un intento desesperado por resolver el problema.

Todo ello trae aparejado nuevas fuentes que alimentan el terror, aparece el temor a la magia, a los fenómenos sobrenaturales o a la mencionada “enfermedad orgánica” que, lógicamente, no existe, salvo para oponérsele todo el tiempo al psicoanalista. “¿Para qué me interpreta si en realidad seguramente lo que tengo es una alteración en el metabolismo de no sé qué?”, diría algún paciente prototípico de esta condición.

Entonces, una primera reflexión consiste en advertir que hasta que este concepto “ataque de pánico” concentrara nuestra atención, los hechos por él descritos habitualmente no eran ajenos a nuestra experiencia pero no se recortaban en particular quedando inscriptos en el marco general de la angustia y los fenómenos que la exceden pero se definen en relación a ella. En segundo lugar, cabe subrayar, lo planteado anteriormente en relación a los correlatos somáticos de la angustia, que la mayor parte de los síntomas que hacen a este fenómeno ya eran definidos por Freud en el contexto de las neurosis actuales y en particular en el trabajo donde separa la neurosis de angustia de la neurastenia, colocando todo esto del lado de la neurosis de angustia.

Freud describe allí todo el cuadro, todos los síntomas, incluso este temor a morir de un ataque cardíaco o a volverse loco.

Lo único que no menciona, es el terror en sí. No lo nombra como tal. Sí hace referencia al pavor nocturno, al temor nocturno que es una cosa muy restringida, como temor -recuérdese lo planteado en “Mas allá del principio del placer”, acerca de que el temor se da ante un objeto concreto, cosa que no ocurre con el pánico- una cosa muy específica. A mí me parece un hecho clínico destacable.

Hay una desconexión de la trama fantasmática del sujeto que tiene soporte ya desde ahí en la teoría de Freud. Hay que hacer presente que en las neurosis actuales freudianas, justamente se

trataba de neurosis en las cuales había una falta de elaboración psíquica. Incluso Freud al distinguir los correlatos somáticos de la angustia de lo que eran los fenómenos conversivos, decía que los correlatos somáticos de la angustia no tienen elaboración psíquica. Ese corte que Freud marcaba allí es totalmente pertinente al fenómeno del pánico. Eso sí, insistimos, en ese marco, Freud no menciona el terror, como único elemento en juego.

En “Más allá del principio del placer” Freud distingue -en el contexto de su tratamiento de las neurosis traumáticas- el terror (Shreck), del miedo (furcht) y de la angustia (angst) en función de su relación al peligro objetivable. La angustia designa cierto estado de expectativa frente al peligro, dice Freud, y una preparación para él, aunque se trate de un peligro desconocido. El miedo requiere un objeto determinado en presencia del cual uno lo siente. En cambio, se llama terror -esto se va aproximando a nuestra cuestión- al estado en que se cae cuando se corre un peligro sin estar preparado.

Destaca en el terror el factor sorpresa, agregando enseguida que la angustia es algo que protege contra el terror y por tanto también contra la neurosis traumática. Esto va a ser totalmente aplicable al fenómeno de pánico. Se insinúa aquí la diferencia que hará Freud en “Inhibición, Síntoma y Angustia” entre angustia señal y angustia automática, es decir angustia traumática propiamente dicha, siendo la primera, la angustia señal protectora con respecto a la segunda. Es decir, en términos de Freud, la angustia protege contra la angustia traumática que en esta instancia del pánico sería el terror extremo e injustificado, situado como un colmo de terror traumático, diferente del colmo de la angustia traumática. Aunque podamos situar esta idea del colmo de la angustia traumática en la línea freudiana, él no lo formula.

Demos nosotros, entonces, un paso freudiano más. En “Psicología de las masas...”<sup>229</sup> <sup>230</sup> Freud describe al fenómeno de

<sup>229</sup> Freud usa sólo en dos lugares el término alemán equivalente a pánico: “Panik”. Un lugar donde el término y la descripción es sumamente pertinente para nuestro recorrido sobre el tema, es en “Psicología de las masas”. Sobre este uso, hemos sido advertidos por la lectura de un texto de Ricardo Malfé, en una revista de psicología de hace muchos años. El otro lugar donde habla de “Panik” es “Fetichismo” donde

pánico usando su equivalente alemán “panik”. Resumiendo lo planteado: al terror la llamaba en alemán “shreck”, a la angustia “angst”. Y en “Psicología de las masas” usa panik en alemán, al hablar de las dos masas artificiales clásicas, es decir, la iglesia y el ejército.

Es la instancia en la cual cae el líder o un ideal fundamental. Dice allí que en esa instancia, el descabezamiento de la masa artificial, como caracteriza al ejército o la iglesia –caída de una creencia en tanto ideal fundamental- el pánico se produce cuando –caído, muerto o equivalente, el líder, caído el ideal de la iglesia, o su autoridad, donde ella aglutina a la multitud; la multitud empieza a disgregarse, las órdenes de los jefes dejan de ser obedecidas, cada individuo cuida solo de sí mismo y, rotos los lazos con los otros, surge un miedo inmenso e insensato que no puede atribuirse a la magnitud del peligro.

La esencia de ese pánico, cito a Freud, “...está precisamente en carecer de relación con el peligro que amenaza y se desencadena a veces por causas insignificantes...” o sea no tiene relación proporcional con nada. Se da una doble ruptura, por un lado se rompe el lazo libidinal con el jefe de la masa o el ideal, y concomitantemente los lazos libidinales entre los integrantes de la masa.

Citemos nuevamente a Freud: “... Por cierto que la palabra «pánico» [panik] no posee una determinación precisa e inequívoca. A veces se emplea para designar el miedo colectivo, otras es aplicada al miedo individual, cuando el mismo supera toda medida, y otras, por último, parece reservada a aquellos casos en los que la explosión del miedo no se muestra justificada por las circunstancias. Dándole el sentido de «miedo colectivo», podremos establecer una amplia

ubica esta instancia como terror frente a la castración, aunque aquí ya no es lo que nosotros venimos llamando pánico, ya que hay un objeto definido frente al cual se produce el terror: la castración.

<sup>230</sup> FREUD Sigmund: “Psicología de masas y análisis del yo”. Cap. V. “Dos masas artificiales: Iglesia y ejército”. Edición Biblioteca Nueva. Traducción López Ballesteros.

analogía. El miedo del individuo puede ser provocado por la magnitud del peligro o por la ruptura de lazos afectivos (localizaciones de la libido). Este último caso es el de la angustia neurótica. Del mismo modo se produce el pánico por la intensificación del peligro que a todos amenaza o por la ruptura que los lazos afectivos que garantizaban la cohesión de la masa, y en este último caso, la angustia colectiva presentan múltiples analogías con la angustia neurótica.”

Aquí encontramos en Freud nuestra definición de pánico aunque debemos explicitar lo que ya es obvio a partir de lo planteado hasta ahora. Nosotros no usamos el término “angustia neurótica” que usa Freud al final del párrafo. Pero esta definición de “pánico” está en la letra y el concepto que usa hasta allí Freud en este texto.

Pánico [panik], implica una definición radicalmente diferencial respecto del la angustia neurótica, que a lo largo de toda la obra de Freud fue definida en otros términos.

Desde nuestra perspectiva actual, es decir nuestra experiencia clínica, lo que venimos pensando al respecto y por supuesto lo que hemos podido hallar en Freud y a partir de Lacan, aunque Lacan tampoco se ocupa de ello en particular, podemos definir al pánico como la experiencia aterrizante excesiva e inmotivada, que resulta de la pérdida repentina y sorpresiva de los parámetros simbólicos que ordenan la experiencia subjetiva y que dejan al sujeto en una situación de indefensión que amenaza con la desaparición de los soportes del anclaje del ser -en psicoanálisis diríamos de lo poco, pero necesario del ser- para sostener su existencia. Amenaza que lo excede y que no puede, en ese contexto, ser tramitada.

Cesada la crisis o el ataque el sujeto intenta el restablecimiento de esos parámetros pero se halla anonadado en mayor o en menor medida y con una enorme dificultad, diría casi característica, de restablecer la trama fantasmática. El peligro frente al cual se produce el ataque o crisis se encuentra desplazado en el hilo de esa trama.

Como señalamos antes, en función de su sintomatología corporal y psíquica el sujeto cree que se está muriendo de un ataque cardíaco o que se está volviendo loco, él lee lo que puede y lo que tiene es eso. Si no puede apelar a estas explicaciones no tiene explicación, vive esta experiencia sin ninguna explicación.

El trabajo analítico demuestra de modo inexorable, la íntima conexión del ataque de pánico, con lo que parecer ser el verdadero peligro o mejor aún la verdadera situación catastrófica y traumática en la que se encuentra. Lo planteamos en términos muy sencillos para lo que es nuestra conceptualización habitual, se trata del colapso de la función del nombre del padre, no de la *verwerfung* de su inscripción, eso parece ir y venir en esta circunstancia, sino que en principio esa función podría suspenderse y en algún momento trabajosamente quizás volver y suspenderse con respecto a una zona de la experiencia, no a toda la experiencia sino frente a una zona de la experiencia fantasmática. Mediante un análisis bien conducido y con el tiempo necesario, el sujeto logra construir los parámetros simbólicos que le permiten ordenar la experiencia.

Consideramos que el colapso del que nos ocupamos, colapso que se produce en forma repentina, abrupta, inconciente e inesperada en un momento puntual o en un período de tiempo, resulta de la precipitación en ese tiempo del resultado de la degradación progresiva de las figuras que sostienen el “nombre del padre” en la realidad, por lo general del padre mismo.

Por lo general se trata, en ese momento o retardadamente de la muerte del padre, la muerte material de un padre que ha sufrido una degradación. Por ejemplo la muerte de un padre amado que viene siendo degradado por una larga enfermedad deteriorante, o por una quiebra económica. Se trata de un padre degradado, es un padre amado pero al mismo tiempo desvalorizado. Es un padre que en el momento en que muere ha sido suficientemente defenestrado y al mismo tiempo amado por el sujeto a pesar de esa defenestración.

Es un deterioro físico o económico de ese padre que culmina con una quiebra que lo deja sin su sostén corporal, con un cuerpo quebrado o degradado por la enfermedad, o con una quiebra

económica. En todos los casos se trata de un colapso fálico y que puede o no terminar con la muerte efectiva, aunque por lo general se produce la muerte misma. Fracasos laborales y amorosos del propio sujeto en cuya trama ocupa un lugar central la caída de esa función del nombre del padre, esa función soporte del nombre del padre. Función fálica soporte de las coordenadas del espacio subjetivo de la experiencia. Soporte anudado de lo real, lo simbólico e imaginario.

En todos los casos los desencadenantes -actuales o no- existen, salvo en espacios fantasmáticos ignorados o no guardan proporción con la catástrofe psíquica que acontece. Sin embargo esa catástrofe se halla precedida en los últimos años o quizás históricamente, por una degradación progresiva de la figura del padre como consecuencia, ya sea de la trama discursiva familiar o de la ambivalencia del sujeto o, por lo general, ambas cosas.

Por otra parte en la historia infantil esa degradación de la figura del padre encuentra un anclaje sostenido en los recuerdos que el paciente evoca en su análisis con todo su valor encubridor y de verdad. Recordemos que el peligro más radical al que se enfrenta según Freud, es el peligro de la castración, ese peligro excede el propio peligro derivado del carácter traumático de la carga pulsional. Sin embargo a partir del ordenamiento que Lacan hace de la obra de Freud sabemos que una cosa es la castración imaginaria y otra es la castración simbólica. Justamente la castración simbólica -como operación sustitutiva del significante fálico fundamental sostenido en los "nombres del padre"- es lo que permite ordenar, operar en el sostenimiento, en relación a la falta del Otro de la ley de la castración, ley operante en el sostén de las coordenadas de la experiencia del sujeto, a través de la función del significante del Otro barrado y de la inscripción de la función unaria del significante, trazo unario, inscripción de una identificación primordial, que se redobra mediante la inscripción de la significación fálica a través del nombre del padre, en tanto inscripción del falo simbólico.

Esta estructura permite afrontar los peligros de la existencia y ordenar la relación al goce, aún aquella relación que se abre a

través de la falta en el Otro en un más allá de la dimensión fálica. Pero también eso ordena toda nuestra experiencia discursiva y esta es la cuestión: ese ordenamiento de la experiencia discursiva. La retórica que sostiene la eficacia del lenguaje no solo ordena el sentido de nuestra experiencia discursiva y regula nuestra relación al goce, también y en ese contexto, sostiene los parámetros, los ejes de coordenadas que ordenan la fantasmática del sujeto y su realidad. Sentido de realidad cuya existencia a veces hace falta hacer recordar, dada la insistencia en desconocerla en nombre de la realidad del inconsciente, error frecuente entre algunos teóricos lacanianos. La realidad es un hecho fundante de nuestra experiencia altamente simbolizado y altamente entramado en parámetros simbólicos.

No porque realidad y fantasma sean caras de una misma estofa, quiere decir que no exista la experiencia de la realidad y efectivamente cuando uno se vuelve loco pierde esa relación a la experiencia de la realidad que Freud mismo sostuvo.

Se suele recalcar la realidad psíquica en detrimento de la realidad material pero es necesario no caer en el desconocimiento de esta última, ya que no deja de ser inherente a la constitución misma de la experiencia subjetiva.

Cuando el sujeto pierde los parámetros de la realidad, del llamado sentido de realidad, estamos frente a la psicosis

Más aún, desde este ordenamiento se sostienen hechos y cosas que hacen a lo que sería, “la normalidad psíquica”. Dejando de lado el concepto estadístico de norma, no se puede desconocer la normalidad como referencia que tenemos que tener, imaginaria como es esa función en la experiencia, porque nosotros no podemos hacer la crítica a la normalidad, ni afrontar la instancia rupturante del inconsciente si no tenemos a la normalidad para atravesarla.

Entonces, si bien debemos sostener teóricamente la crítica a la noción corriente de normalidad, debemos por otro lado no ignorarla, inclusive dar cuenta del fenómeno imaginario que la sostiene articulada al sentido común. Todas instancias que el psicoanálisis subvierte, pero que deben estar presentes, precisamente para ser subvertidas, y como instancias de lo imaginario que también es constituyente de la experiencia subjetiva.

Debemos tener en cuenta que Lacan, a partir de la introducción de la teoría de los nudos en la presentación de la estructura del sujeto, le da un valor equivalentemente fundante a lo imaginario en relación a los otros dos registros: simbólico y real. Sin el funcionamiento anudado del registro imaginario, estamos frente a lo fuera de discurso.

Hay que ubicar en relación al inconsciente y a lo real, instancias psíquicas cuyo funcionamiento fue dejado a merced de la psicología de la consciencia y del yo. Por ejemplo los nexos causales de la experiencia, el orden espacio temporal, la lucidez de la consciencia, el funcionamiento yoico y consciente de la memoria, el sentido de las palabras, el diccionario, y otras funciones tales como la concentración, la atención, el pensamiento, la percepción, el sentido de realidad y los nombres que ordenan el mundo de las cosas, porque las cosas tienen nombre, el diccionario funciona y más aún, el nombre de los afectos ocupa un lugar fundamental.

¿Pero cómo pensar ésto desde el psicoanálisis? En tanto sostenemos el descubrimiento del inconsciente, de la pulsión en tanto sexual y de muerte, en tanto sostenemos con Lacan el anudamiento de los registros Real, Simbólico e Imaginario de la experiencia, ¿no debiéramos dejar de lado todos estos conceptos, de los que tanto se ha ocupado la psicología clásica?

No se trata de negar estas funciones, sino de considerarlas propias de un yo autónomo y sin relación al carácter fundante de lo inconsciente y lo real. Tampoco es pertinente negar la estructura de ficción de la realidad como experiencia discursiva; sí cabe destacar la decisiva incidencia de la nominación como una experiencia simbólica fundamental que ordena la consistencia imaginaria de esa realidad que circunscribe el vacío que hace a la existencia real.

Y justamente es la puesta entre paréntesis de los soportes en la realidad de las funciones del nombre del padre lo que se produce en la vida de quienes padecen este tipo de síntomas hacen a la fenomenología que se escribe con el nombre de pánico.

Se produce entonces la desconexión entre el universo simbólico del sujeto y su experiencia imaginaria. El sujeto dispone del lenguaje, inclusive de su retórica, pero los nexos causales, los

nombres que nominan su experiencia que constituyen el registro de su experiencia vivida no están a su disposición.

Se trata de una doble ruptura, y esto además de ser patente en la experiencia de la clínica psicoanalítica, se puede encontrar en el texto de Freud, con la importancia que tiene el poder sostener desde el texto fundacional freudiano, lo que constatamos en la experiencia.

En este punto se torna importante apelar a la teoría de los afectos de Freud, para dar un paso más en la teorización de la cuestión del pánico. Por un lado, repentinamente, el sujeto no dispone, pierde lo que Freud llamaba las representaciones preconcientes que tiñen cualitativamente los afectos y que hacen de ellos una vivencia registrable conscientemente. Representaciones preconcientes de palabra que como nombres de los afectos, con toda su ambigüedad y carácter engañoso, existen en el discurso y el lazo social. Sabemos que en “Lo inconsciente”, que es donde Freud plantea la operación de estas representaciones preconcientes vinculadas a la cualidad de los afectos, Freud también plantea que cuando no operan estas representaciones preconcientes, decimos nosotros, los nombres de los afectos, éstos, los afectos pasan a la consciencia como carga cuantitativa que adquiere cualidad en el registro común e indiferenciado de la angustia.

Pero el pánico, según sostenemos, no es la angustia. En el pánico hay un segundo corte. Corte éste entre la experiencia psíquica y los fenómenos corporales. Lo cual ni siquiera permite la experiencia de la angustia, que es una experiencia psíquica.

O sea que en el pánico y de un modo más radical aún, se pierde el registro de la angustia como experiencia psíquica, solo queda de ella, de la experiencia psíquica y de la angustia, el terror y el registro de sus correlatos somáticos cuando los hay -lo que es frecuente- nominados desde los discursos que, en la debacle que ocurre en esta situación, todavía conservan su prestigio y su valor -el discurso médico y el psiquiátrico-.

En relación a esta cuestión, hay una paradoja en la teoría de los afectos que llevó, en una crítica razonable que el lacanismo impuso a la teoría de los afectos, a pensar que los afectos no tenían entidad psíquica, una especie de extremismo teórico y clínico quizá

justificado desde el punto de vista de la historia del recorrido conceptual que hubo en el psicoanálisis postfreudiano.

Es el resultado del retorno a Freud frente al desvío que implicó la disolución de la teoría de las representaciones inconscientes, del representante de la representación inconsciente, del representante de la representación pulsional como conceptos fundamentales de la teoría del inconsciente y se pensó al inconsciente como una especie de depósito de afectos, no de la presencia del factor cuantitativo como quantum de afecto como factor energético de la pulsión, ligada a la representación inconsciente, como representantes pulsionales, a partir de la represión primaria, tal como Freud la plantea en “La represión”.

Es así que para poner la teoría de pie, hubo que acentuar la teoría signifiante, y quizá de un modo excesivo, soslayar, el afecto. Por supuesto se dio todo el trabajo sobre la palabra en la enseñanza de Lacan y los afectos quedaron en un lugar más o menos epifenoménico.

Consideramos que no se trata ni de una cosa ni de la otra. Por un lado Freud llamaba al factor cuantitativo que es la médula de la pulsión, quantum de afecto, y a veces simplemente afecto, pero refiriéndose a este factor cuantitativo, y no al afecto como cualidad -que no tienen realidad inconsciente- y por otro lado se debe considerar el carácter engañoso de los afectos.

¿Es que habría que optar entre una cosa y la otra? ¿La verdad de la realidad pulsional, la relación de la verdad con la realidad pulsional o el engaño que también proponen los afectos? Eso es elemental, cuando alguien llora por el sólo hecho del llanto ¿se puede deducir el sentido, si es que se le adjudica uno, de ese llanto? ¿Se puede decir porqué llora?, ¿llora de placer?, ¿llora de gusto, ¿llora porque sufre?

Ese es el aspecto engañoso de los afectos por lo cual uno no podría hacer una clínica de los afectos como instancias psíquicas que hablan por sí mismas.

Tampoco se puede ignorar en este punto el carácter de posibilidad de engaño de todo discurso, precisamente en tanto

simbólico. El engaño le es inmanente. Esto tiene que ver con el carácter de ficción del discurso del inconsciente.

Hay una paradoja en el texto de Freud al hablar del destino del factor cuantitativo en la represión. Es decir, de lo que él llamaba el quantum de afecto del representante pulsional.

Freud consideraba que cuando se produce la represión se dan tres posibilidades.

Una posibilidad es que el quantum de afecto sea sofocado, [unterdrückt], decía Freud, que quede aplastado sin ninguna manifestación. Segunda posibilidad, que aflorara directamente como afecto ¿qué quiere decir directamente? Directamente quiere decir: sin ser sostenido por las representaciones preconcientes de palabra, o sea sin ligámen con las representaciones preconcientes, en cuyo caso las cargas cuantitativas se constituían como un único afecto: la angustia.

La tercera instancia es que el quantum de afecto de la representación pulsional inconsciente, pase a la consciente como afectos cualitativamente coloreados por ligarse a la representación preconsciente de palabra, instancia del factor cualitativo. En este punto pensamos que las representaciones de palabra que nos vienen desde el lenguaje, son esos nombres que dan cualidad –ambigua y engañosa- pero cualidad en la experiencia, finalmente. Respecto de la segunda posibilidad Freud plantea en “Lo inconciente” -lo menciona puntualmente- lo siguiente:

“...es posible que el desprendimiento de afecto parta directamente del sistema inconciente en cuyo caso tiene siempre el carácter de la angustia...”

He aquí la paradoja, que se nos plantea a partir de las consideraciones que hace al respecto Lacan. Lacan sostiene que la angustia es lo que no engaña pero los afectos sí son engañosos, aunque por otro lado planteaba que tienen que ver con la carga pulsional, y si se trata de ligar la carga pulsional, hay una instancia de verdad, porque se trata del punto donde el significante toca lo real.

O sea que la representación tanto como inconciente (representación de cosa), pero también como preconciente (representación de palabra) y conciente (ligazón de representación

de cosa con la representación de palabra), está investida de un quantum de afecto, que sí es percibido cuando es percibido por la conciencia, como afecto. Por lo tanto sería una instancia donde lo simbólico (la representación) toca lo real (el quantum de afecto), aunque al funcionar en lo preconsciente-consciente, aparezca como cualidad del afecto. Entonces ¿cómo entender esta contradicción?

Y aquí Freud ya nos contestaba, siempre en “Lo inconsciente”: “...es posible que el desprendimiento de afecto parta directamente del sistema inconsciente en cuyo caso tiene siempre el carácter de la angustia por la cual son trocados todos los afectos reprimidos. Pero con frecuencia la moción pulsional tiene que aguardar hasta encontrar una representación sustitutiva en el interior del sistema consciente. Después el desarrollo del afecto se hace posible desde este sustituto consciente cuya naturaleza (este es el punto) determina el carácter cualitativo del afecto...”

O sea, la representación preconsciente-consciente, -el nombre socialmente sostenido para un afecto determinado- es lo que le da cualidad al afecto, sino el afecto cae en el marco común de la angustia. Por eso en estos sujetos y vamos en este punto de la experiencia clínica a Freud y no de Freud a la experiencia. Lo que se puede advertir es lo siguiente: cuando ocurre el ataque de pánico, lo primero que se produce es una debacle en su aparato simbólico. Una pérdida de las coordenadas simbólicas que ordenan la experiencia. Se trata de una verdadera sensación de catástrofe psíquica, que consiste en que se produce una desconexión del nombre del afecto el nombre que le da en tanto palabra registro cualitativo a la experiencia cuantitativa. En esta instancia el afecto va a parar a la bolsa común de la angustia, es decir, el afecto pierde su nombre, lo que lo diferencia de los otros, su cualidad, y entonces ocurre la circunstancia del desarrollo de angustia directamente desde la carga pulsional inconsciente. Con la pérdida de la representación preconsciente de palabra en tanto nombre que da cualidad al afecto, se pierde una instancia fundamental de la ubicación de la experiencia subjetiva en el lazo social.

Cuando nosotros decimos que amamos, odiamos, estamos tristes, alegres o cualquier otro nombre, pueden ser muchos, y a

veces consistir en frases, no estamos diciendo meras tonterías imaginarias, estamos nominando en el lazo social una zona de nuestra experiencia, con todo lo engañoso que eso puede ser, pero también con lo que está en juego en relación al afecto como registro cualitativo consciente, de las vicisitudes de la carga pulsional. Por lo tanto esa relación entre la nominación y el afecto es fundamental.

Cuando se pierde eso todo va a parar a la bolsa común de la angustia. Ahora, en el pánico se produce todavía una desconexión mayor, una segunda desconexión, porque a su vez la angustia pierde su condición de estar en la trama de la causalidad psíquica, y eso produce el sentimiento de terror.

La trama de la causalidad psíquica, entre pulsión y representantes pulsionales, entre pulsión y angustia, es una instancia de alta determinación simbólica. Este distanciamiento de la misma condición psíquica de la angustia es la que corresponde al pánico. El pánico también es la bolsa común al que van a parar los afectos cualitativamente diferenciados hasta allí por la representación consciente. Con el agravante de que a diferencia de la angustia, pierde estatuto psíquico para la percepción del sujeto.

Si representamos esta cuestión desde la informática y la computación diríamos que registramos en la pantalla lo que está pasando en el procesamiento del sistema operativo de los programas, los sistemas operativos y los programas andan por su cuenta y de vez en cuando la pantalla nos dice qué está pasando, ese es el lugar de la conciencia.

Entonces, al producirse este segundo corte, esta vez entre la angustia como experiencia y la causalidad psíquica como experiencia, sería lo que se expresaría de esta manera: "a mí me pasa esto por tal cosa" y el discurso médico u otro de igual prestigio le da letra.

Esto puede ser lo más engañoso del mundo pero sin eso no podemos vivir.

Entonces el sujeto se queda sin soporte para su experiencia y es ahí donde esa tensión, atención hipercargada, en términos freudianos, ese plus de carga pulsional que opera la función de la conciencia, se desgaja de ella y va a parar directamente al cuerpo.

Es en esta instancia que se produce la lectura con lo poco que le queda de trama discursiva para leer la experiencia que se tiene, el sujeto piensa dramáticamente con todos los sentimientos y correlatos corporales que hemos descripto, “me estoy muriendo de un ataque cardíaco” o “me estoy volviendo loco” (por esas experiencias de despersonalización) “o no sé qué me pasa, pero estoy aterrorizado” no tengo explicación y entonces el terror es absoluto, peor todavía. Por supuesto estas frases, son una metáfora de la experiencia del sujeto que no se reduce a un pensamiento, que como tal no tendría ni cualidad afectiva ni dramatismo.

Se da una doble desconexión 1) los nombres de los afectos con respecto al afecto como tal y por lo tanto el afecto se transforma en angustia 2) Se da una segunda desconexión entre lo psíquico y los correlatos somáticos de la angustia. Por esta razón el sujeto no dispone ni siquiera de la angustia como experiencia psíquica para situar a través de esa vía, de lo que le pasa, en especial al nivel de la lectura de esos síntomas corporales que se presentan casi siempre. Estas desconexiones le impiden al sujeto situarse frente a su experiencia. Una instancia especial de esta desconexión se da cuando el sujeto sólo vive la pura experiencia del terror excesivo e inmotivado, sin los correlatos somáticos que generalmente lo acompañan.

Los umbrales bajan, el sujeto se aterroriza, eso aumenta a su vez los fenómenos somáticos y se instaura entonces una teoría del sujeto de la experiencia alrededor de estos estímulos y de estas cosas y ese es el problema con el que hay que enfrentarse. Finalmente se instala el pánico al pánico, o más precisamente el temor permanente al ataque del pánico, que puede llegar a producir por sí mismo el ataque de pánico, en una especie de autoinducción.

Aún cuando el pánico tiene la misma fenomenología en las diferentes estructuras, no es lo mismo un ataque como estos en el contexto de una estructura melancólica, que en una neurosis bien instalada, no es lo mismo en la histeria que en la neurosis obsesiva. En la melancolía el pánico potencia la melancolía misma. Suele contribuir a la melancolización del sujeto. Los terrores son bastantes

característicos de la experiencia melancólica y el pánico muchas veces aparece sólo, sin los correlatos somáticos.

Otra cosa es en la histeria donde, por un lado aparecen estos fenómenos, por otro lado aparecen síntomas propios de la agorafobia, de las fobias en general y por otro lado aparece una especie de levantamiento de la represión secundaria brutal. Levantamiento de la represión en zonas de la fantasmática en las cuales aparece, de repente el polimorfo perverso que todos fuimos en una época infantil. En el contexto del pánico, un paciente aparece diciendo “soy homosexual”, o en otra circunstancia “no quiero quedarme a solas con mi sobrinito porque me vienen ganas de clavarle un cuchillo”. Estos advenimientos fantasmáticos, en el punto donde el fantasma se restituye se dan este tipo de experiencia terrible.

Pero en los modos más típicos del pánico, no se trata exactamente de estas debacles del ordenamiento fantasmático, sino de algo que, respecto del afecto, va mucho más allá en la experiencia subjetiva.

Otra constatación que puede sorprender, es que hemos notado que con frecuencia que la experiencia transferencial sostenida, es una excelente protección contra el pánico. Forma parte de esta constatación, el hecho de que el pánico puede aparecer inmediatamente después de la interrupción de un análisis. Y viceversa, el retomar el análisis por parte de quien lo interrumpiera y que con el tiempo se viera sumergida en la experiencia del pánico, éste comienza a reducirse al reinstalarse el análisis, en parte por el trabajo analítico, por la *durcharbeit*. Pero también está el plus de eficacia que se produce, por el ordenamiento básico que se produce en las coordenadas de la experiencia del sujeto, como consecuencia del funcionamiento de la transferencia.

El tema del colapso del padre es general en mi casuística. Eso ocurre en todos los casos. Colapso por degradación del soporte de la figura del padre. Esto siempre se da, incluso aparece en sueños. Ocurre que el sujeto reproduce en sus sueños las instancias de la degradación de un padre fallecido hace años, y también en sueños,

se produce una cierta resolución del duelo que bajo estas circunstancias se produce en su singularidad.

Por otro lado la bibliografía es bastante favorable a nuestras hipótesis con relación a lo que estamos proponiendo en relación al pánico.

Por un lado hemos situado en “Psicología de las masas...” la instancia, donde Freud da el ejemplo de la muerte del jefe en una batalla. Metafóricamente podríamos decir con Freud que en el medio de la batalla circula el grito “el jefe ha perdido la cabeza” y el pánico invade al ejercito. Después Freud ofrece el ejemplo del pánico que le adviene a una masa religiosa que sería la consecuencia del cuestionamiento de la realidad de la pasión de Jesucristo. De nuevo este tema del jefe o del padre, en este caso sería del padre por el lado del hijo, pero siempre del padre.

En “Psicología de las masas...” cuando Freud tiene que ejemplificar la irrupción del pánico, dice así: “...La causa típica de la explosión de un pánico es muy análoga a la que nos ofrece Nestroy en su parodia del drama “Judith y Holofernes” de Hebbel. En esa parodia grita un guerrero “el jefe ha perdido la cabeza” y todos los asirios emprenden la fuga sin que el peligro aumente. Basta la pérdida del jefe, en cualquier sentido, para que surja el pánico...”. Esta es una de las dos oportunidades donde Freud habla del “panik”.

La otra presencia en el texto de Freud la hemos situado en “El fetichismo”, donde se trata de la cuestión del terror, frente a la posibilidad de pérdida del pene. He aquí la cita: “...el niño rehúsa a tomar conocimiento del hecho percibido por él, de que la mujer no tiene pene. 'No, eso no puede ser cierto' -se dice el niño- pues si la mujer está castrada, su propia posesión de un pene corre peligro y contra ello se rebela esa porción de narcisismo con que la previsora naturaleza ha dotado justamente a dicho órgano. En épocas posteriores de su vida el adulto quizás experimente una similar sensación de pánico cuando cunda el clamor de que el trono y altar están en peligro...”

Es notable hasta que punto esto que se presenta de un modo tan explícito, pero puntual en el texto de Freud, -hasta donde

podemos saber, son dos instancias en las que en toda su obra aparece el término y el concepto de “panik”- hasta que punto, señalamos, esto se encuentra en la experiencia clínica. De un modo que se debe describir literalmente así: El pánico como esta experiencia, de irrupción de un terror traumático, es decir, que excede por su intensidad la capacidad de tramitación del sujeto o de la estructura simbólica del sujeto, e inmotivado, es decir, no hay nada que lo justifique en la experiencia objetiva o en la trama fantasmática, o lo que hay no justifica que se produzca este extremo vivencia que constituye el pánico.

Y como lo hemos planteado, ocurre cuando se produce esta catástrofe a nivel del soporte fundamental que sostiene el nombre del padre, es decir el soporte en la realidad de la figura que sostiene la instancia del nombre del padre. Cuando se produce esa catástrofe y eso ocurre en algún momento en que esto precipita, se produce ese vaciamiento de los soportes simbólicos de nuestra existencia y a partir de allí se producen todos estos tipos de fenómenos.

La clínica del pánico es artesanal, dentro de lo artesanal que es la clínica psicoanalítica en general. No es lo mismo cuando el pánico se produce en el plano de la melancolización y bordea la psicosis que cuando se está frente a una buena neurosis con esta zona de dificultad. Obviamente se trata de una tarea difícil, porque hay que operar sin la presencia de parámetros fundamentales que ordenan la experiencia del sujeto, ya que justamente estos parámetros deberán reconstituírse a partir del trabajo del análisis. ¿Cómo lograr la tramitación psicoanalítica sin las condiciones para la ubicación de los parámetros transferenciales que permiten resolver esta experiencia, y sin embargo operar psicoanalíticamente, para instituirlos?

Ocurre frecuentemente, que el abordaje del análisis implica un primer tiempo en el que se le sale al frente al pánico, por lo general, mediante instancias que operan como corte con respecto al goce en el que se localiza el sujeto en la experiencia del pánico.

También hemos tenido la experiencia de tratar con el pánico cuando algunos pacientes vuelve al análisis después de un

tiempo de interrupción, a partir de una experiencia de este orden, habiendo dejado el análisis uno o dos años antes.

En alguna oportunidad se trató de una interrupción fallida, ya que el paciente nos llama a la semana en plena virulencia de un estado de pánico que no le da tregua. Concluimos que la continuidad de la experiencia transferencial del análisis, neutraliza la posibilidad de la instalación del pánico, aunque debemos dar cuenta que en un caso de neurosis obsesiva, el pánico se instaló durante el análisis, sin que éste fuera eficaz para neutralizarlo, llevando inclusive a la interrupción de esa experiencia analítica, en pleno ataque de pánico ocurrido en sesión.

También hemos tenido grandes dificultades con pacientes que han vivido el pánico desde mucho antes de su análisis conmigo. Pasaron por muchísimos años, boyando entre los ataques de pánico y cuadros diagnosticados como colon irritable. Se trata de personas que por haber pasado de esa manera diez o quince años de su vida, antes de venir a nuestro consultorio y que como consecuencia no esperan o no logran confiar en que algo valioso pueda venir de la palabra del otro. Pareciera, y quizá no es sólo un parecer, que viven al borde del lazo social, del lazo discursivo.

Con respecto al levantamiento de la represión secundaria en el contexto del fenómeno del pánico, nos hemos encontrado con el caso de una paciente que habiendo interrumpido su análisis un par de años antes, por considerar que ya estaba bien y ya no lo necesitaba, me llama en pleno febrero. Se muestra sumamente mal en su ánimo, pide que la reciba a pesar de hallarme de vacaciones, ya que estaba en una situación insostenible, con una presencia casi constante de episodios de pánico, dentro del marco de un estado de fobia generalizado. Decido recibirla en mi consultorio, pasaba mis vacaciones en un lugar cercano a la capital, y esto implicaba sólo el contratiempo de tener que hacer una breve interrupción en mis vacaciones. La recibo y me cuenta su estado de pánico y de restricción extrema en su vida cotidiana, por ejemplo no podía viajar en colectivo a su trabajo, tenía que ir caminando desde la periferia de la ciudad hasta el centro.

Se trataba de una persona que había hecho un análisis que no había tenido más dificultades que las corrientes en cualquier análisis hasta un momento determinado en que -como hemos dicho- no quiso más. Ya estaba aparentemente más o menos bien, a mi no me pareció mal que se tomara su tiempo. Me llama en el medio de un estado de pánico, en el medio de una catástrofe vivencial de esta naturaleza. Había muerto el padre, que había estado sumamente deteriorado corporalmente por una enfermedad que terminó con su vida, es decir había quedado degradado ante la paciente, a pesar del amor que ambos se profesaban, lo cual le hacía -a nuestra paciente- particularmente insoportable el marasmo físico de ese padre. Hacía algunos años -había comenzado en el último tiempo de su análisis, antes de la interrupción- tenía una relación de pareja en la que ella misma resultaba extremadamente degradada. A pesar del extendido cuadro fóbico que presentaba, tanto en tiempo como en espacio, no tenía un desarmado muy grande de su vida psíquica.

Esta crisis había comenzado en un tiempo relativamente reciente -algunos meses- Y se trataba de una persona bastante bien estructurada simbólicamente, es decir, se trataba de alguien con una estructura histérica más o menos normal, tenía fuertes recursos simbólicos. La entrevisto y en esa contexto hice lo que me aconsejaban las circunstancias en cuanto a sostener un soporte transferencial mediante un contacto telefónico frecuente, y cuando volví a Buenos Aires retomamos su análisis. Con toda la dificultad del caso, empieza a hablar y empiezan a aparecer estos fantasmas que yo digo que son fruto del levantamiento de la represión secundaria.

Empiezan a aparecer, en una chica de cuya feminidad no se puede dudar en absoluto, fantasmas homosexuales, con todo el terror del caso.

Decía aterrorizada “¿cómo, soy homosexual?” Esto tenía consecuencias: no podía sentarse al lado de tal o de cual compañera en su trabajo, o tendía a cortar el vínculo con determinada mujer de su entorno, porque la asaltaban deseos homosexuales. Estaba en público y tenía incoercibles deseos de levantarse la pollera, o incoercibles deseos de orinar en público.

No se podía quedar con sus sobrinitos, sobrinitos a los que amaba, pues le advenía la idea compulsiva de clavarles un cuchillo, y la cosa llegaba a tal punto que no quería quedarse a solas con los chicos, aterrorizada, por supuesto.

Llevó no menos de un año de un trabajo analítico minucioso el lograr una reducción importante de su sintomatología más seria y espectacular. Incidió sin embargo en este devenir favorable de su análisis, el hecho de que ya tenía establecida una transferencia sostenible desde el tramo anterior de su análisis. Esto fue decisivo.

Tuve que intervenir de un modo taxativo en el sentido de operar un corte radical con una relación amorosa en cuyas particularidades claramente se generaban las situaciones de pánico. La relación con éste hombre la colocaban de lleno en el drama subjetivo que vivió cuando su amado padre falleció como consecuencia de una enfermedad terminal sumamente degradante y que la obscenidad maltratante de este hombre le provocaba.

Fue necesario poder situar bajo qué circunstancias el pánico y su contexto fóbico, propio de esta paciente, se desencadenaba o mejor se incrementaba -ya que era casi permanente- y sostener el no a esa relación que la paciente quería producir, pero no lograba hacerlo.

Fueron necesarias fuertísimas intervenciones de corte, para terminar con las escenas que alimentaban su sintomatología, colocándola en un nivel que le hacía la vida imposible. Efectivamente una vez avanzado ese tramo de la experiencia analítica toda esa florida sintomatología, fue entrando en un cauce pacificado. Se produjo así un cambio fundamental en la vida de esta chica. Y su análisis empezó y continuó un recorrido sumamente productivo, tanto desde el punto de vista de la producción en el análisis, como en su trabajo y su vida afectiva.

En otras experiencias, con otros analizantes, frente a circunstancias parecidas en algunos puntos, pasaron cosas parecidas. No fue una circunstancia única. Sin embargo esta paciente planteaba algunas instancias fantasmáticas vinculadas al levantamiento de la represión secundaria, que no es habitual que aparezcan de un modo

tan espectacular. Parecían circunstancias propias de un libro. No es nada habitual que una mujer joven, atractiva e inteligente no obstante tenga un deseo incoercible -e incomprensible- de hacerse pis en público.

Psicoanalíticamente hablando, ese análisis anduvo muy bien, pero hubo que operar con intervenciones de corte que no fueron instancias interpretativas, ya que se trataba de fantasma con una irrupción de goce que había que cortar de un modo directo, ya que el interpretativo, al menos en un primer tramo de esa nueva instancia de su análisis no era eficaz.

Algo que se produjo en este contexto clínico, y que hemos podido constatar en muchas circunstancias clínicas, es el hecho de un fenómeno que podríamos caracterizar como de amplificación que, en mi experiencia se presentó reiteradamente, en el contexto de otros afectos sintomáticos. Esta amplificación es característica también de la angustia en general y de la depresión. Consiste en el hecho de que el sujeto en cuestión cede frente al síntoma. Se da en un contexto discursivo que puesto en palabras sería del orden de “bueno, si estoy mal... estoy mal y listo”, “si no puedo salir... no salgo”, “si no puedo trabajar...no trabajo”.

Pero la cosa no termina allí, porque el afecto en tanto síntoma puede autoincrementarse, en una especie de rebote múltiple entre espejos. De modo tal que si, metaforizando, diríamos que la angustia es de grado dos, el sujeto la potencia al grado diez.

Consideramos que se puede aplicar a la angustia una paráfrasis de la conocida frase que a veces se usa para describir el pánico: “miedo al miedo”. Así es que podríamos aplicar a este rebote múltiple especular de la angustia la frase “angustia frente la angustia”. La experiencia clínica es elocuente al respecto. Advertir de este hecho al sujeto en cuestión, le puede ayudar a ir cortando con ese rebote multiplicador y localizar la angustia que efectivamente vive y no su potenciación aumentada especularmente.

Cortada el rebote potenciador y reverberador del afecto, se puede empezar a abordar el goce del síntoma.

La instalación en el goce del síntoma, no calma la angustia, ni el malestar de cualquier naturaleza, inclusive el pánico. Todo lo

contrario, eso aumenta el malestar, precisamente, amplificándolo. Por lo cual de un modo transferencialmente sostenido y en una dosificación respecto del esfuerzo que se le exige al sujeto frente al síntoma y la angustia, no hay que ceder, con respecto a insistir con operaciones de corte. Se podría objetar que se trata de apelar a la voluntad del sujeto, de un voluntarismo, contrario a lo que sostiene el psicoanálisis en cuanto a la instancia del inconciente. Pero no es así, se trata de la intervención discursiva sobre los actos del sujeto, desde las instancias del corte y la interpretación, y de sus eficacias frente al síntoma y la pulsión.

Entonces, se trata en principio, de que frente a la angustia, frente a la fobia, frente a la depresión no hay que ceder frente al síntoma. Acotadamente y en determinadas circunstancias, en las cuales no hay eficacia de la palabra, siempre bajo la instancia de la transferencia, primero se corta y después se puede acceder al despliegue de la palabra y la interpretación.

Esta es una estrategia en la cura, frente a esas instancias, donde la sola palabra interpretativa no es eficaz, estrategia que para mí ha sido de un alto valor clínico. Son intervenciones que se sitúan en los tres registros. No pueden ser intervenciones arbitrarias, sin soporte legal, legalidad del discurso, legalidad de la producción significativa propia del orden simbólico, no pueden prescindir del sentido y de la imagen, instancia de lo imaginario, y operan sobre la pulsión o sea sobre lo real del goce.

Respecto de mi lectura de la diferencia estructural entre el pánico y la angustia, ha ocurrido que mi primera lectura del asunto fue: que el pánico era una modalidad de la angustia en un grado extremo. Pero después empecé a considerar el hecho señalado por Freud, hecho sobre el que insiste un poco lateralmente en “Más allá del principio del placer”, que es el carácter de corte que tiene la angustia respecto del goce.

En verdad la angustia siempre tiene un carácter protector, cuando se logra que la experiencia de sufrimiento entre en el plano de la angustia estamos en una instancia de eficacia del análisis, porque se logra ponerle un marco discursivo al exceso de goce.

La angustia está en el discurso, está en el marco del discurso. El mismo marco que se considera para el fantasma se puede pensar para la angustia. Por supuesto con esta correlación de vacilación recíproca, es decir, un fantasma bien instalado maneja mejor la relación de la angustia al goce y una dificultad con la angustia muy grande hace vacilar el fantasma o la vacilación del fantasma hace emerger la angustia, pero siempre dentro del marco del discurso.

Respecto al pánico consideramos que no se trata solo de una instancia fenoménica, no es algo que se sitúa solamente en el plano descriptivo. El encierro que se suele dar en la experiencia del pánico, no resulta sólo del hecho que el sujeto no puede sostenerse frente al malestar que le genera la confrontación con la instancia del otro. Se encierra porque se produce un hecho en un plano más estructural: al fallar la relación al nombre del padre, el sujeto queda en los bordes de lo que es el lazo social y discursivo.

Si el pánico persiste, con una presencia constante en la experiencia del sujeto, éste se siente como perteneciente a otro planeta. Es como en la melancolía, el melancólico siente que perdió su relación al lazo social, está perplejo, se plantea: ¿cómo puede ser que me esté pasando esto? Esto también sirve para pensar el registro que alguien puede experimentar de estar *fuera de discurso* que es tan característico de la estructura de la psicosis, pero que en tanto instancia de hecho, puede presentarse en otras instancias como la melancolía cuando ocurre en la neurosis. Esta cuestión de estar dentro del discurso de pleno derecho o de estar fuera del discurso es algo muy importante como experiencia subjetiva. Cuando puede haber alguna captación subjetiva del estar fuera del discurso, se trata de que alguien tenga la experiencia de estar caído del mapa.

Esta caída fuera del mapa tiene que ver con la condición que se da a partir de la pérdida de los ejes de coordenadas, que orientan la experiencia subjetiva. Cuando ocurre la feliz circunstancia, de que alguien sale del fuera de discurso, o sea se reintegra a él, es lógico que una de las primeras cuestiones que se le plantea es, además de la pregunta de qué le ocurrió y porqué, es “cómo puedo volver a ser el de antes”. Obviamente cuando el

sujeto ya se plantea esto, ya está en camino su reintegración al discurso. El sujeto ya ha dejado de estar fuera de discurso.

Retomando la cuestión de la degradación de la figura del padre, hay que señalar, que muchas veces, la violencia con que se ha ejercido la función del padre, violencia que lo degrada de por sí, pero más frecuentemente se trata de la violencia que se ha ejercido hacia la figura del padre.

Es el típico conflicto de ambivalencia, o sea amor por el padre, y por otro lado, odio y degradación respecto de él. El famoso personaje de historieta televisiva de Homero Simpson, sería la versión con humor e ironía del personaje que encarna un padre degradado en sí mismo. En la degradación de la figura del padre se juega esto, de un modo brutal y descarnado. Muchas veces, la degradación del padre proviene del clásico conflicto entre las familias respectivas de la madre y la del padre. Y por supuesto la situación violentamente conflictiva entre la madre y el padre. Esto produce una horadación del soporte simbólico y también narcisista en el buen sentido del término, de las funciones del ideal del yo. El superyó se torna más violento, más arbitrario, más irracional. Suele haber un violento ataque desde el superyó del sujeto hacia la figura del padre, y el sujeto identificado a ese parte en instancias fundantes, se queda sin el soporte de la función paterna. En este sentido la muerte real del padre, culmina la degradación de su figura, que ya viene produciéndose desde mucho antes. Esto dificulta la identificación por introyección y por incorporación. En todo esto la mirada de la madre sobre el padre, suele ser también degradante. Y esta instancia de la mirada crítica de modo a veces inclusive obsceno, es fundamental en ese proceso de degradación.

En tanto se trata de la identificación, de la introyección y de la incorporación, de ese padre, un texto como “El yo y el ello” de Freud, es fundamental para entender de que se trata en estas cuestiones. Se produce una introyección a nivel del yo y del superyó, de la mirada degradante de una madre, sobre la figura del padre, de la figura conflictiva de la pareja padre-madre, de la trama edípica conflictiva.

¿Se trata de una muerte del padre como una instancia meramente discursiva, o si se trata de la muerte del padre en la realidad?. Por lo general hay una muerte del padre en la realidad. Pero cuando no la hay, esa muerte aparece de un modo indirecto. En un caso de pánico particularmente intenso un analizante, interrumpe el análisis, y unos días después se le instala una serie casi continua de ataques de pánico que lo aterrorizan, y rápidamente me llama y vuelve a mi consultorio. En su caso se trató de un ataque indirecto violentísimo contra la dignidad de su padre, comparándolo y constituyendo situaciones de sometimiento obligado y dependencia económica de ese padre, con respecto a un suegro económicamente muy poderoso, al cual el padre no podía igualarse en ese terreno. El analizante, con una ética realmente dudosa y una violencia implícita contra su padre, lo coloca frente a esa situación manipulando la fiesta de casamiento con su mujer, de modo tal que el padre se veía precisado de compartir la mitad de los gastos con el suegro, y dejándolo en deuda con este suegro, ya que este suegro resultó el financista del cincuenta por ciento de los costos de la fiesta y la instalación del matrimonio, correspondiente según el reparto generado a partir de la conducta del paciente. Cómo el padre no podía pagar ese cincuenta por ciento queda debiéndoselo al suegro.

A todo esto, el paciente trabajaba en la empresa de su suegro en calidad de socio de un modo particular que implicaba una sociedad donde él tampoco ponía demasiado lo suyo, salvo su trabajo, siempre cuestionado por él y del cual siempre estaba disconforme. Al tiempo que sometía a su padre a su suegro, en figura y en los hechos, sostenía un fuerte conflicto con el suegro también. No precisamente a causa de la situación de su padre, sino por razones vinculadas a su propio trabajo con el suegro.

Consideramos que este conflicto, era el resultado del desplazamiento al suegro del conflicto con su padre, que no era en absoluto consciente para él. En todo esto y coherentemente con su historia de alma bella e inocente, no captaba en nada la estructura de la situación. Ni se le planteaba la situación en la que dejaba implicado al padre de la peor manera, y por supuesto ignoraba y

desconocía totalmente su, al menos, ambivalencia respecto de ese padre, cuando no, un odio particularmente fuerte. No sólo se trataba de un padre degradado, sino que el degradante era directamente el paciente, su hijo, con una brutalidad totalmente ignorada por el paciente. Este destrozaba cruelmente la imagen de ese padre de un modo totalmente inadvertido, y a partir de ese suegro, con el cual –como señalamos- mantenía a su vez un fuerte e irreductible conflicto. Cabe señalar que ese suegro no era precisamente Caperucita Roja. Tenía lo suyo, y tampoco le ahorra ni a mi paciente ni a su padre los efectos de su posición de amo en esa trama.

En su momento yo no pude entender -cosa que sí sucedió después- a raíz de qué, tiempo antes de la interrupción del análisis durante la cual estalló su pánico, el paciente relató tangencialmente la muerte del padre de un amigo, y se resistió de un modo particularmente obcecado a retomar el relato de la muerte del padre de su amigo. Simultáneamente, apareció una lesión en su rodilla que le dificultaba la práctica del basquet, deporte en el cual se destacaba, al estilo de un pequeño héroe, narcisísticamente bello e inocente. Una ingenuidad e inocencia totalmente situable bajo la clásica figura mencionada del alma bella. Esta lesión, que implicaba una peregrinación de médico en médico, simultánea al relato de la muerte del padre del amigo, también ofreció una brutal resistencia a ser analizada. En este caso, el padre estaba siendo degradado paso a paso, pero la muerte ya había ocurrido, desplazada, bajo la figura de la muerte del padre del amigo.

