

CHARLES MELMAN

PARA INTRODUCIR AL
PSICOANÁLISIS
HOY EN DÍA



SEMINARIO 2001-2002

*Letra
Viva*

CHARLES MELMAN

PARA INTRODUCIR
AL PSICOANÁLISIS
HOY EN DÍA

Seminario 2001-2002

*Letra
Viva*

Melman, Charles

Para introducir al psicoanálisis hoy en día : Seminario 2001-2002

- 1ª ed. - Buenos Aires : Letra Viva, 2009.

348 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-950-649-223-6

1. Psicoanálisis. I. Título

CDD 150.195

TÍTULO DE LA EDICIÓN ORIGINAL: *Pour introduire à la psychanalyse aujourd'hui.*

IMAGEN DE TAPA: "Jacques Lacan", por André Masson (1940)

POR LAS EDICIONES FRANCESAS:

© 2005, Éditions de l'Association Lacanienne Internationale, Paris

POR LAS EDICIONES EN CASTELLANO:

© 2009, Letra Viva, Librería y Editorial

Av. Coronel Díaz 1837, (1425) C. A. de Buenos Aires, Argentina

E-MAIL: letraviva@elsigma.com / WEB PAGE: www.imagoagenda.com

EQUIPO A CARGO DE LA TRADUCCIÓN (EN COLOMBIA):

Arturo de la Pava Ossa, Tania Roelens, Pilar González Rivera, Pío Eduardo Sanmiguel Ardila,
Olga Lucía Montoya Restrepo, Belén del Rocío Moreno Cardozo

EQUIPO TÉCNICO EDITORIAL (EN ARGENTINA):

Edición al cuidado de Leandro Salgado

Revisión de la traducción y edición general de Pablo Peusner

Primera edición: abril de 2009

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en la Argentina.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Étrangères et du Service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra bajo cualquier método, incluidos la reprografía, la fotocopia y el tratamiento digital, sin la previa y expresa autorización por escrito de los titulares del copyright.

Índice

<i>Nota liminar</i>	7
<i>Nota del Editor</i>	9
<i>Prefacio a la edición francesa</i>	11
Seminario 1	13
Seminario 2	25
Seminario 3	37
Seminario 4	49
Seminario 5	61
Seminario 6	73
Seminario 7	85
Seminario 8	99
Seminario 9	109
Seminario 10	121
Seminario 11	135
Seminario 12	153
Seminario 13	165
Seminario 14	175

Seminario 15	187
Seminario 16	201
Seminario 17	213
Seminario 18	225
Seminario 19	235
Seminario 20	247
Seminario 21	257
Seminario 22	267
Seminario 23	277
Seminario 24	287
Seminario 25	297

* * *

ANEXO 1. <i>Lo público y lo privado</i>	309
ANEXO 2. <i>El complejo de Moisés</i>	319
ANEXO 3. <i>A propósito del incesto</i>	325
ANEXO 4. <i>Estudio clínico y teórico de las histerias colectivas</i>	341

Nota liminar

El seminario pronunciado por Charles Melman en 2001-2002 en la sede de la *Association Lacanienne Internationale* fue dirigido a un pequeño auditorio, voluntariamente limitado. Nuestra transcripción intentó mantener el estilo oral de su enseñanza lo más fielmente posible. El texto no ha sido revisado por el autor.

Algunos artículos citados de difícil acceso han sido agregados a modo de Anexos.

Denise y Michel Sainte Fare Garnot, Jean-Paul Beaumont¹

1. Responsables de la edición francesa.

Nota del Editor

Para introducir al psicoanálisis hoy en día es el seminario que Charles Melman dictó en París entre octubre de 2001 y junio de 2002. Este seminario vino a concluir la enseñanza que sostuvo durante veinte años, desde noviembre de 1981, cada jueves, primero en el anfiteatro del hospital *Sainte-Anne* y en anfiteatros de otros hospitales. Finalmente, este último seminario fue pronunciado en un pequeño local de la entonces *Association Freudienne Internationale*. La versión francesa fue publicada en París por las ediciones de la ALI, en el año 2005.

El proceso de producción y edición de la versión española se llevó adelante con el trabajo de numerosos colaboradores, mediante un particular e inédito modo de intercambio: la traducción ha sido realizada en Bogotá con el acuerdo de Charles Melman, a partir del texto original establecido por Denise Sainte Fare Garnot y Jean Paul Beaumont. La primera versión de esta traducción es de Arturo de la Pava Ossa, a partir de la cual se adelantó el trabajo de revisión y corrección a cargo de Tania Roelens, Pilar González Rivera y Pío Eduardo Sanmiguel Ardila. Se contó con la participación de Olga Lucía Montoya Restrepo en parte de las correcciones. Belén del Rocío Moreno Cardozo estuvo a cargo de la corrección de estilo.

Este trabajo, gestado y realizado en Colombia, llegó luego a la Argentina. Personalmente revisé la versión y entonces, intentando mantener el estilo original y la cadencia de la enseñanza oral, realicé leves modificaciones a la excelente traducción, en el afán de resolver ciertos localismos y adaptar algunos términos propios de la jerga lacaniana rioplatense. Pero una vez terminada mi revisión, la devolví al equipo colombiano,

el que terminó de rizar el rizo, volviendo a leer el texto completo y realizando sugerencias para salvar las oposiciones de criterio. Recibí nuevamente el texto y, finalmente, evalué tales sugerencias haciéndole lugar a la mayoría. Y dejándome llevar por la *immixtion de Otridad* hoy les presento este libro que fue producido por todos y ninguno a la vez.

A lo largo del seminario, Charles Melman comenta y cita textos fundamentales de Sigmund Freud, todos ellos publicados en francés por la *Petite Bibliothèque Payot y Gallimard*. Hemos referido estos textos a las *Obras Completas* publicadas por la editorial Amorrortu de Buenos Aires desde 1976, traducidas al español por José Luis Etcheverry. Al momento de incluir las citas, por lo general los traductores han optado por transcribir los párrafos de dicha versión; pero en algunas ocasiones, prefirieron traducir directamente de la versión de Charles Melman por resultar más coloquial y estar enunciada en un discurso más contemporáneo. En estos casos, la referencia al texto de Freud está situada en la correspondiente nota a pie de página, aunque introducida con *Cf.* seguido por la referencia a la versión de Amorrortu.

Las citas de Jacques Lacan fueron traducidas de párrafos extraídos de los seminarios publicados por la *Association Lacanienne Internationale* (ediciones fuera de comercio) y cuando fue posible, hemos adjuntado la referencia de una versión accesible en español.

Debo agradecer a Tania Roelens de *Cuarto de Vuelta Ediciones* por su autorización para incluir en Anexo, la versión española de "El complejo de Moisés". Del mismo modo, agradezco a Camilo Baquero Castellanos, Director del Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia por la autorización para incluir en otro Anexo "Lo público y lo privado", texto originalmente publicado en *Palimpsestus-Revista de la Facultad de Ciencias Humanas*, de la Universidad Nacional de Colombia.

Los otros dos Anexos carecían de versión española y las traducciones fueron realizadas especialmente para la ocasión por Pío Eduardo Sanmiguel Ardila y quien suscribe.

Dejo al lector la evaluación final de la obra. Más allá de las banderías políticas, las fronteras geográficas y los obstáculos lingüísticos, una vez más, este libro demuestra que los psicoanalistas pueden trabajar juntos y que *labor ipse voluptas*.

Pablo Peusner
Buenos Aires, marzo de 2009

Prefacio a la edición francesa

Este seminario de Charles Melman llamará la atención por más de un motivo. Primero, por el lugar al se dirige, puesto que está destinado explícita y prioritariamente a los más jóvenes, a los que desean formarse en el psicoanálisis como disciplina específica.

La elección de la obra de Freud *Conferencias de introducción al psicoanálisis* es significativa al respecto. Estas conferencias de 1915, las únicas que Freud haya impartido jamás en el marco de una enseñanza continua, dan fe efectivamente de su preocupación por volver al conjunto del cuerpo teórico que había establecido, con el fin de medir en esa ocasión, con su auditorio, la pertinencia y los límites de sus conceptos ante las exigencias de la práctica, las dificultades e incluso los obstáculos.

Este proceder, rigurosamente científico en su principio está operando de igual manera en *Para introducir al psicoanálisis hoy en día*. El autor se empeña en someter a la prueba de la clínica cotidiana las consecuencias de la escritura producida por Lacan del objeto *a*, que Freud aproximó bajo el término de objeto perdido y que da su estatuto original, entre las ciencias, al objeto del psicoanálisis.

El método escogido es sencillo: consiste en ir constatando experimentalmente con diversos trabajos prácticos, sobre las formaciones del inconsciente especialmente, que la letra es efectivamente en nuestra cultura la "molécula de libido", signo del deseo reprimido de un sujeto del inconsciente, datado además históricamente. Por medio de esta perspectiva que resulta heurística, se examinan con precisión algunos sueños de Freud y el olvido del nombre propio Signorelli.

A partir de la distinción lacaniana del *Uno* y del *a*, de la diferencia ya establecida por Freud entre la realidad, el mundo de las representaciones y lo real de la Otra escena, Charles Melman vuelve a articular las leyes que gobiernan ese lugar Otro. Ya no son las del espacio eucli-

diano, de la castración, del semblante [*semblant*]¹, de lo idéntico a sí mismo, de lo mismo; más bien articulan con una topología de las superficies y del nudo borromeo, de la pura diferencia, de la no identidad, de lo continuo sin corte.

El lector apreciará por sí mismo, a partir de sus propias preguntas, lo que podrá aportarle este seminario sostenido una vez por semana durante todo el año lectivo 2001-2002. Esto dependerá de su disponibilidad para dejarse llevar por lo que hay de decisivo en lo aquí propuesto, sobre muchas preguntas todavía en suspenso en el psicoanálisis: la transferencia y el fin de la cura, la represión y el estatuto del síntoma, es decir, su capacidad de hacer acto en la civilización.

Quedaría por examinar las razones que hacen que esta introducción, que podríamos denominar lacaniana, al psicoanálisis, hoy en día, haya venido a poner término a una enseñanza de más de veinte años, que resultó valiosa para muchos.

¿Acaso llegó el momento para ellos de tomar sus responsabilidades y definirse sobre unos cuantos puntos, así como parece sugerirlo la última lección del 13 de junio de 2002? Especialmente sobre el asunto de la interpretación del concepto de "represión", a partir del momento en que este mecanismo estaría ligado en primer lugar con el funcionamiento del lenguaje, con su fisiología, con el efecto de una estocástica, tal como lo muestra *El seminario sobre "La carta robada"* que inaugura los *Escritos*, mientras que el mito de Edipo no hace sino dar una forma épica a la estructura.

A cada cual le corresponde, sobre este asunto y sobre otros que Charles Melman destaca en este seminario, proponer su respuesta, si lo desea.

Claude Landman²
París, julio del 2005

1. Indicamos el término original en francés conscientes de la insuficiencia de traducirlo por 'semblante'. Para precisiones acerca del tema véase Guerrero, Omar-Hopen, Cecilia "Un semblant más semblant (que el verdadero) o traducir el Sens blanc" (1999), disponible en www.freud-lacan.com/articles [N. del E].

2. Claude Landman es psicoanalista en París, psiquiatra, miembro de la *Association Lacanienne Internationale*, de la que era presidente durante la época en que se dictó el Seminario.

Seminario 1

11 de octubre de 2001

Buenas noches.

Voy a intentar llevar a cabo lo que hoy en día podría considerarse una introducción al psicoanálisis, aportando el tipo de elementos que constituirían una propedéutica útil para quien quisiera avanzar en dicho campo partiendo de elementos estables y consistentes.

El texto de Freud *Conferencias de introducción al psicoanálisis*¹ fechado en 1915, fue escrito durante la primera guerra, por razones que nos interesan, con el motivo de llamar la atención de un público que, por cierto, en la Viena de 1915, tenía otras cosas de las que ocuparse y cuya primera preocupación seguramente no era el psicoanálisis, situación cuyos inconvenientes Freud padecía en su actividad cotidiana. Trató entonces de interesar a un público amplio con una obra que conserva la dignidad y lo esencial de lo que el psicoanálisis puede aportar, tanto en el campo terapéutico como en el de la cultura.

Es una obra que aún hoy resulta eminentemente conmovedora. Conmovedora porque la preocupación de Freud es la de hacer entrar las formaciones del inconsciente en el campo de la evidencia. Se percibe inmediatamente la antinomia, la heterotopía que puede haber entre lo que llamamos el campo de la evidencia, es decir la realidad, y lo que corresponde al estatuto del inconsciente en tanto que es lo que escapa precisamente a dicha realidad.

Para hacerse escuchar, Freud se preocupa por hallar las manifestaciones específicas capaces de presentar como irreductible la existencia

1. Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, Obras Completas, vol. XV y XVI, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976.

del inconsciente y evitar así la crítica que recibía con frecuencia: que su inconsciente era un asunto de psicópatas, una formación que sin duda existía en el campo de las psicopatías, aunque seguramente no en la vida llamada normal.

El libro de Freud, que cordialmente les invito a leer, presenta tres grandes secciones, tres grandes capítulos: en primer lugar los actos fallidos, luego los sueños como testimonios de la presencia del inconsciente en el ciudadano común, y finalmente, en el último capítulo, la teoría general de las neurosis. Dicho de otro modo, oscila de las manifestaciones presentes en cada uno, a una concepción no tanto de la vida psíquica sino de las neurosis.

Encontrarán en *La interpretación de los sueños*² la referencia de Freud a uno de sus propios sueños: se ve sobre una mesa de disección como un cadáver abierto y disecado que exhibiendo así el interior de su organismo sería finalmente capaz de manifestar al público lo auténtico y verdadero de su propuesta. Está claro —pero no lo voy a desarrollar ahora— que este tipo de preocupación arrastrará un cierto número de dificultades en el recorrido de Freud, tanto para él como para el lector.

El método de Lacan será diferente. Lacan jamás buscará en sus palabras o en sus textos algo que sea del orden de la evidencia, ¡al contrario! Se contenta con dar a entender, con hacer oscilar por el lado... no diría del significado, sino de lo que los estoicos llamaban el λεκτόν, es decir, precisamente de lo que hay que escuchar en una articulación, contentándose con poner el acento cada vez sobre aquello que en una formulación se da a oír aunque permaneciendo, evidentemente, inasible.

Una parte de la dificultad atribuida al estudio de Lacan está ligada desde luego a este desplazamiento, a esta mutación que a su criterio es esencial. Él pone en marcha una metodología que le parece fundamental para que se entienda lo que concierne al inconsciente, en el lugar donde se encuentra. Su único recurso al orden de la evidencia se sostiene en la escritura de algunos matemas, bajo la forma de lo que resultaría ineluctable, escritura de ciertos matemas a los que otorga un estatuto, un peso de verdad totalmente particular, del que nos veremos conducidos a hablar más adelante.

No me referiré mucho más en esta introducción al hecho de que Freud en esta obra como en otras anteriores —*La interpretación de los sueños*,

2. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, "Sueños absurdos", *op.cit.*, vol. V, p. 426 y sig.

Psicopatología de la vida cotidiana, *El chiste en su relación con el inconsciente*— se dirige siempre a un público amplio al que trata de interesar e incluso seducir; recordemos rápidamente que Lacan durante largos años se limitó a un mensaje reservado a los psicoanalistas. No hay de su parte ningún escrito para el gran público. Una modificación se producirá desde el momento en que, cuando el medio analítico comenzó a manifestarle cierta reticencia, intentará dirigirse en la *Escuela Normal Superior* a quienes por su formación filosófica y lógica parecían de alguna manera predispuestos a escuchar sus palabras. E incluso, como vimos el verano pasado en nuestro seminario acerca de los *Problemas cruciales*³, intentará manifestamente probar los efectos de un psicoanálisis por medio de lo que simplemente sería una enseñanza. Hay en esos *Problemas cruciales* una apuesta en el ataque permanente que Lacan ejerce en dicho texto a las manifestaciones de la transferencia que se esfuerza —en cierto sentido— por limpiar, por expurgar de ese campo; es una tentativa de invitar, de conducir a su auditorio a rubricar los efectos de un psicoanálisis prescindiendo de una cura.

El resultado, como sabemos, no respondió totalmente a lo que esperaba... y sólo después de haber sido expulsado por segunda vez del campo de las representaciones, echado de la *Escuela Normal Superior*, volverá a dirigirse a un público amplio en la Facultad de Derecho, dirigiéndose allí a todos los que asistían, lo que daba a su auditorio un aspecto bastante simpático, parecido tal vez al de las antiguas Cortes de los Milagros, un grupo totalmente heterogéneo. Desde luego, esa diversidad sorprendente de profesiones, orígenes, formaciones, intereses y curiosidades, constituía un auditorio bastante interesante y en todo caso, Lacan consiguió mantenerlo, cosa que no era evidente.

Para hacer un último comentario sobre este punto, agregaría que el libro que dirigió al público, los *Escritos*, resultó ser un éxito editorial que parece, evidentemente, mucho más focalizado en el nombre de su autor que, hablando propiamente, en los textos de lo que venía allí a enseñar. Quizás más tarde, evocaré para ustedes lo que Lacan esperaba de la publicación de sus *Escritos* en una época en la que había una disociación tal entre lo que podría llamarse lo simbólico —que él situaba en el centro de su enseñanza, es decir, la validez, la contundencia, la pertinencia del significativo como símbolo de una pura pérdida—, disociación, decía, entre el énfasis que confería al poder de lo simbólico, y lo real que se rechazaba perfecta-

3. Jacques Lacan, Seminario 1964-65: *Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Versión en español en la página web: http://club.telepolis.com/seminario_12/

mente, completamente de su enseñanza. Esa falta total de anudamiento entre lo que era el carácter simbólico, específico de su enseñanza, y lo real que se le escamoteaba bastante radicalmente, lo llevaba sin duda a una posición en la que, al estar desanudados en su conceptualización lo simbólico y lo real, y por otra parte, no teniendo lo imaginario en su conceptualización sino un lugar, una función eminentemente criticada, resulta concebible que haya podido dudar en cuanto a la consistencia sostenible, posible de lo que desarrollaba. En todo caso, el éxito de los *Escritos* vino a responder a su manera —diré más tarde de qué modo, a mi entender— a lo que era para él, sin ninguna duda, una crisis de su enseñanza, la manifestación verificada, patente tanto en el medio analítico como en el medio de los jóvenes normalistas, el fracaso patente de lo que él enseñaba, y el último recurso que utilizaba de esta forma con el público.

Por mi parte, intentaré organizar esta introducción, después de ver juntos la de Freud, centrándola en lo que me parece ser hoy el organizador preliminar de toda introducción al psicoanálisis: los efectos de lo simbólico. Verán de qué manera, y espero que les parezca más fácilmente aceptable y verificable que el largo y difícil camino que debió seguir Lacan.

Cuando ustedes abren las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, comienzan entonces por “Los actos fallidos”. Actos fallidos en los que Freud sitúa tanto a los lapsus y a los olvidos de nombres como a los actos fallidos propiamente dichos. “Los actos fallidos” es un muy lindo título —les diré por qué—, y cuando estudien los ejemplos que Freud presenta de esos lapsus, verán enseguida que el haberlos agrupado de ese modo, tiene para el lector un indiscutible efecto de enseñanza y de cuestionamiento.

Si toman los tres primeros lapsus, tienen allí uno que concierne a un error tipográfico en un diario vienés⁴ —“un panfleto socialdemócrata” como dice la traducción y probablemente no sea un azar—, una falta tipográfica, decía, un *lapsus calami* que concierne al príncipe heredero, *Kronprinz*, que el diario imprimió escribiéndolo *Kornprinz* e incluso *Konrprinz*. Cuando el diario publicó una fe de erratas para disculparse con Su Alteza, escribió: “Lo que quisimos decir no era *Konrprinz*, sino *Knorprinz*”. He aquí el primer ejemplo, simple, gracioso, de lapsus.

El segundo concierne a un error cometido por un actor que, al actuar en *La doncella de Orléans*, debía pronunciar *sur la selle* [en la montura /en el inodoro], ¡*sur la scène*! [en escena]⁵ una frase un tanto patética

anunciando al rey que “el *Connétable* (condestable) le devuelve su espada [*Schwert*]”, y debió derrapar levemente para decir que “el *Komfortabel* (cochero) le devuelve su caballo [*Pferd*]”⁶. Es claro que este lapsus seguramente encontró en el público el festejo que se imagina...

Tanto como el tercero que es aquí citado: un empleado desea invitar a sus colegas a beber por la prosperidad del jefe y en vez de decir “los invito a *anstossen* [brindar] por la salud de nuestro jefe”, dirá “los invito a *aufzustossen* [eructar] por la salud de nuestro jefe”⁷.

Pues bien, estos son los tres primeros lapsus, y tienen el mérito de situarnos rápidamente en que se trata en todos los casos de deshacer el carácter solemne propio de lo que se corresponde con la autoridad, de desinflarlo en el mismo momento en que se trataría de rendirle homenaje, homenaje a Su Alteza, frase patética de *La doncella de Orléans*, “el condestable le devuelve su espada”, o bien “los invito a brindar a la salud de nuestro jefe”, y he ahí el desafortunado y ligero desplazamiento, o la leve contaminación por una o dos letras que intervienen subvirtiendo radicalmente el enunciado —y también dando a escuchar (o a entender) que la verdad se sitúa, ¡seguramente!, del lado de la enunciación—.

Entonces, los tres primeros lapsus remiten a lo que se podría llamar la lesa majestad.

Los dos que siguen involucran al sexo, al sexo crudo, declarado, manifestado, puesto en evidencia, cuando hubiera debido obviamente quedar callado. Por ejemplo⁸, en esta frase que dice en alemán: *Wenn sie gestatten, Fräulein, möchte ich sie gerne begleiten-digen*; con una condensación entre *begleiten* que quiere decir ‘acompañar’ —“Si usted me lo permite, señorita, quisiera acompañarle, *begleiten*”, que es lo que quería decir este bravo joven— y *beleidigen*, que quiere decir ‘ultrajar’ (“Si Usted lo desea, señorita, quisiera ultrajarla”). Y surge esta *mot-valise* [neologismo], la condensación *begleit-digen* [algo como “acomtrajarla”] con la cual supongo que cada quien encontró lo suyo.

Sigue otro caso de irrupción de un anhelo sexual, este con ocasión de la exposición de un noble profesor⁹ que habla del aparato genital de la mujer y que, en vez de decir “a pesar de muchos experimentos, muchas tentativas, *Versuche*”, modifica levemente la palabra diciendo “muchas

4. Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, “Los actos fallidos”, *op. cit.*, vol. XV, p. 27.

5. Fallido de Charles Melman, que dejamos en favor de la vitalidad del texto [N de T].

6. Sigmund Freud, *Ibid.*, p. 28.

7. *Ibid.*, p. 29, nota 10.

8. *Ibidem*.

9. *Ibid.*, p. 30.

Versuchungen”, o sea “muchas tentaciones”, y por eso deja de permanecer en el terreno de la exposición médica que estaba realizando.

Se trata aquí de una segunda serie de lapsus que conciernen, ya no directamente a la lesa majestad, como pueden ver, sino a la irrupción de un anhelo sexual. Noten que a pesar de su aparente homogeneidad, son lapsus diferentes e implican un tipo de análisis que no es forzosa-mente semejante.

El siguiente tipo de lapsus se corresponde ahora a una falta de respeto, ya no dirigida a la autoridad, ni tampoco debida a la expresión de un deseo sexual, sino a un pensamiento inconveniente dirigido al prójimo. No resulta indispensable detallarlos, pero a modo de ejemplo citemos el caso de aquel orador¹⁰ que, en vez de decir “no estoy autorizado [*geeignet*] para apreciar los méritos de mi predecesor”, utiliza el verbo *geneigt* y dice “no estoy dispuesto a apreciar los méritos de mi predecesor”, lo que suena como una declaración bastante clara. Pero esta se debe aquí –no se lo escribo en la pizarra, lo encontrarán en sus libros– no a la introducción de letras o de fonemas agregados, sino al contrario, a su caída. La diferencia entre *geeignet* y *geneigt* implica una caída y una operación anagramática en el verbo que viene a sustituir al anterior.

Otro ejemplo totalmente simpático, inofensivo y curioso, que no molesta al público, es el de aquella dama¹¹ que les cuenta a sus amigos cercanos lo que el médico dijo a su marido cuando lo acompañó a consulta: «El médico le dijo a mi marido “no tiene que seguir una dieta, él puede comer lo que yo quiero”». Aquí también, por supuesto, cada quien escucha lo que le convenga. Otro caso es el del profesor de anatomía que decía: “Los que conocen la anatomía de las fosas nasales pueden contarse con... *un* dedo de una mano”; creo que también aquí todo está claro y, así sucesivamente, hay muchos otros lapsus y actos fallidos que conciernen al matrimonio.

Entonces, si somos fieles a las manifestaciones que son aquí evocadas –se las resumé y los dispense de los otros lapsus que no aportan nada nuevo a lo que vengo de señalar–, decía, si somos fieles al material aportado, ¿qué vemos? Hoy pienso que justamente gracias a la enseñanza de Lacan esto nos resulta transparente, ya no hay ninguna necesidad de haber seguido su enseñanza para reconocerlo. Entonces, ¿qué vemos?

Vemos que, además del sujeto gramatical llamado por los lingüistas *shifter*, surge de pronto, con ocasión de una expresión cualquiera, banal,

la manifestación evidente, innegable, escrita –es del orden de lo escrito– de un *sujeto* que allí parece feliz de expresarse y que, más importante aún, hace bascular enteramente la verdad hacia su lado. Si la duda es propia de toda enunciación, por lo contrario, la manifestación aquí grabada, escrita, no se presta a ninguna duda, finalmente se adquiere la certidumbre por medio de lo que podemos llamar una formación de *compromiso* (el término es de Freud y es importante), una formación de compromiso que se realiza en esta ocasión. “Compromiso” en tanto existe la posibilidad de decir dos cosas diferentes al mismo tiempo, dos cosas eventualmente contradictorias y así, evidentemente, decir algo sin haberlo dicho, darlo a entender sin decirlo. Si buscamos en el texto el lugar del sujeto de esta manifestación, este lugar no se halla en ninguna otra parte que en las pocas letras de más o de menos que han sido introducidas en la ocasión o que han venido a modificar su disposición original. En otras palabras, alguien dijo allí algo que seguramente es del orden de la verdad, cuya huella está eclipsada desde el momento en que eso se articuló, y cuyo único resto manifiesto está constituido por ese material físico, por esas letras venidas así a enriquecer –si puedo decirlo así– la banalidad de la declaración, el carácter convencional del mensaje anunciado, esperado.

Notarán también que esta manifestación requiere la posibilidad de un *espacio*, de una apertura, dentro de la misma palabra, y que la contundencia de lo que está allí formulado sólo se sostiene –vuelvo a decirlo– a la simplicidad del material en juego.

Una pregunta surgirá rápidamente a propósito de la interpretación que Freud dará sobre estas expresiones. Dirá que expresan una “tendencia”; la palabra que utiliza en esa época es *Tendenz*, una tendencia reprimida, *unterdrückt*. Supone entonces que la intención de lesa majestad preexistía a su articulación o que el anhelo sexual estaba allí dormitando y sólo aprovechó la circunstancia para darse a escuchar; que estos dos rasgos constituían caracteres propios del locutor y que el lapsus fue entonces la circunstancia que autorizó su expresión.

Sobre este punto dos señalamientos parecen posibles. El primero consistirá en sorprenderse por el hecho de que estos pensamientos inconscientes y supuestamente individuales, sean, al fin y al cabo ¡definitivamente colectivos! De la expresión, tanto de la lesa majestad como de los deseos sexuales o de la agresividad hacia el prójimo, no se puede decir que sean rasgos específicamente individuales... Entonces, debemos interrogarnos acerca de la manera en que ese inconsciente, del que esperamos la expresión de una singularidad absoluta, resulta tan –y usará el

10. *Ibid.*, p. 30.

11. *Ibid.*, p. 32.

término de Jung, pero para cambiarle el sentido—“colectivo” o generalizable. Y por otra parte, si esto produce un efecto humorístico, si es inmediatamente comprendido, es obviamente porque el que lo oye está enterado del asunto. Eso le concierne, evidentemente, de la misma manera.

¿Cómo explicar que manifestaciones tan íntimas, tan privadas, den testimonio, de hecho, de una pertenencia pública, común, y que encuentren enseguida su auditorio, el oído fino que conviene? Se podrá decir, por supuesto, que se trata de rasgos propios a la cultura considerada: en nuestra cultura el poder, el sexo, el narcisismo, las atenciones debidas a los otros, se manejarían de una sola manera, válida para todos, y allí mismo no es de extrañarnos que estas manifestaciones sean tan, digamos, “anónimas”. ¿Quién habla allí? Además el sujeto tiene todo el poder de anular o criticar lo que ha dicho pasándole la factura al error, a un desliz de la lengua o a lo que sea. Puede perfectamente, como lo comenta Freud, negarse a reconocer lo propio.

Podemos entonces perfectamente cuestionar y poner en cuestión, a propósito de ciertos lapsus, el hecho de que la represión sea realmente un rasgo propio de la cultura considerada. Quizás sea también lo que Lacan quiere decir afirmando que el inconsciente es social—dicho de otra manera, que es la participación en el grupo lo que lleva a compartir las mismas prohibiciones y, por consiguiente, que el inconsciente de uno tiene muchas chances de parecerse al inconsciente del otro—. Un lapsus citado por Freud que no había citado aún porque sólo nos interesa ahora, es el de aquel orador del Parlamento¹², presidente de la Asamblea, que abre el debate diciendo “Declaro cerrada la sesión”. Freud señala que todo el mundo entiende que al orador le gustaría que el debate se terminara en el instante. Así podemos legítimamente suponer que está en él este anhelo más o menos explícito, ¿y por qué no directamente explícito?, que encontró una expresión en la ocasión.

Podemos interrogarnos un poco más, preguntándonos si, cualquiera sea el poder deliberativo del sujeto y de la elección que haya podido hacer, toda aserción—desde el momento en que implica forzosamente un rechazo, una expulsión—no resulta expulsando [algo] hacia el exterior. Uso por el momento este término. Por ejemplo, “no matarás” es un mandamiento en el que se ve bien lo que se expulsa hacia el exterior. ¿Qué es? Está allí la vieja pregunta ya señalada por San Pablo a propósito de la función de la ley: ¿acaso no es ella la que hace al pecado? ¿No es acaso la ley la que por su propio movimiento, genera y establece en el mis-

mo golpe lo que para un sujeto X, aparecerá como precisamente el anhelo de contradecirla o de burlarla?

Dicho de otra manera ¿tenemos que enfrentar simplemente a la llamada naturaleza humana con sus sentimientos complejos, ambiguos, contradictorios? ¿O no será, más bien, el dispositivo mismo de las aserciones, de los mandamientos, el que genera en el sujeto eso que se le aparecerá como un anhelo, en el que quizás nunca había pensado antes, el anhelo de transgredir dicha prohibición?

Presentar esta noche el asunto de esta manera nos permitirá, desde esta primera sesión de introducción a las *Conferencias de introducción...*, observar que las represiones [*refoulements*] no son para nada homogéneas. Por ejemplo, la que acabo de comentar es claramente la forma típica de las disposiciones obsesivas, del obsesivo que se descubre habitado por una serie de sentimientos que son estrictamente negativos de los imperativos morales que se inflinge, y que querría poder acatar. La represión histérica, en cambio, no será del mismo tipo y más adelante veremos de qué manera opera. Cuando digo que no son del mismo tipo, es para anticipar, sin ir más lejos esta noche, que hay disposiciones topológicas diferentes. Tenemos por el momento la posibilidad de pensar que la represión no es un proceso topológicamente semejante en el caso de la neurosis obsesiva, en la histeria, en la fobia ni tampoco, por supuesto, en el caso de las perversiones.

Del mismo modo, podemos notar que expresándose de esta manera, el inconsciente opera una interpretación. ¿Resulta extraño? Una interpretación porque el dispositivo propio de la aserción le permite, en cierta medida, escuchar lo que de dicha aserción se rechazó y que por estar rechazado—y es esta la paradoja, la insoportable paradoja—, constituirá su verdad. Y esta verdad—esto es aún más extraño—busca hacerse reconocer. Porque si ustedes releyeran ahora como yo lo quisiera las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* que es una obra absolutamente adorable, una obra amigable como no hay muchas, verán que el inconsciente retoma en forma negativizada la aserción que, en cierto sentido, lo constituyó. He ahí incluso uno de los rasgos propios de la disposición obsesiva, porque cuando el obsesivo se encuentra con un obstáculo, se topa con la dificultad de saber si lo que debe aprobar, elegir o celebrar, está del lado del mandamiento que instituyó la verdad que lo niega como aserción y que al mismo tiempo pasa a un grado superior, cada vez más odioso e insoportable... o si esta aserción, como todas las aserciones, cualquiera sea el carácter imperativo que se le atribuya, queda sometida a la duda.

12. *Ibid.*, p. 30.

En esta entrada a nuestro tema, *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, habrán reconocido al pasar muchos elementos que correrían el riesgo de parecerles complejos en Lacan, cuando realmente él se esfuerza esencialmente en hacer un análisis más bien materialista de las expresiones del inconsciente. Es decir, del rol de la letra en tanto resulta ser el soporte de las manifestaciones del inconsciente, la forma cuya emergencia eclipsa al sujeto —hace apenas un instante, en el momento de la articulación, iba a hacerse reconocer y ¡ya no está!— e introduce la dimensión de la verdad por el lado de esta expresión.

Hagamos ahora una breve digresión en torno de lo que Lacan sugiere afirmando que el sujeto del inconsciente es el sujeto de la ciencia¹³. Me fascina constatar hoy que la lectura de estos textos nos permita de entrada aclarar fórmulas que de otra manera pueden parecer puramente arbitrarias o extrañas. En efecto, por simple homología, pueden ver que allí la verdad no está del lado del mundo de las aserciones que son las de la duda, sino más bien por el lado del que afirma pensar, del lado de la manifestación de un pensamiento, y que es entonces con el precio de una puesta en duda del conjunto de las aserciones que el peso de la verdad resulta desplazado hacia el lado de lo que expresa un pensamiento.

Entonces llega la pregunta inevitable, ingenua pero ineludible: ¿qué pasaba antes de la ciencia? O bien, ¿qué pasa en los países o en las culturas donde la ciencia no ha operado la misma revolución que en Occidente? ¿Cómo era antes? Tenemos por supuesto muchos testimonios en los textos de la Antigüedad y en los textos medievales. ¿Hay allí huellas de un sujeto del inconsciente?

En lo que concierne a la literatura de la Antigüedad está claro que no queda la más mínima huella, por una razón muy simple: es que tanto la expresión de los deseos sexuales como las manifestaciones dirigidas al poder (fuera de los apremios puramente reales, las tensiones políticas, el hecho de tener que lidiar con una dictadura o con una república, por ejemplo) eran totalmente libres, ¡incluso recomendables! Cuando leen esos textos admirables que son los *Diálogos* de Platón, verán dos eminentes filósofos comenzar su tertulia de esta manera: “¡Ah cuéntame! ¡Anoche te vi con fulanito! ¿Cómo les fue? ¿Bien? ¿Les gustó?”. Así se iniciaba el diálogo filosófico. Esto falta en nuestros estudios filosóficos contemporáneos... Porque a partir del momento en que ustedes comprometen una construcción intelectual partiendo del principio de descartar lo

13. Cfr. entre otras, de Jacques Lacan, *La ciencia y la verdad*, en Escritos, Siglo XXI Editores, México, 1981.

sexual, y especialmente la sexualidad de los interesados, está claro que quedarán en el pecado, en la falta lógica.

¿Qué pasó después de la Antigüedad? Llegó aquel gran trastorno, la religión, las prohibiciones propias de la religión que se tomaban, por supuesto, mucho más en serio que hoy. Entonces, ¿qué pasaba? ¿No había represión?

Había represión, claro ¡y cómo! Pero lo que estaba reprimido no hallaba ningún sujeto que pudiera ser su intérprete —así como lo decía hace un momento al hablar de la interpretación— y mucho menos un interlocutor para escucharlo. Estas manifestaciones se atribuían sin duda a poderes diabólicos o a lo que ustedes quieran. Pero de ninguna manera se podían adjudicar a un sujeto, salvo cuando se emprendían juicios por brujería que casi podríamos calificar de legítimos. ¿Y esto por qué? Porque una vez que el índice de la verdad, encontrándose su fetiche en el campo de la realidad tal como estaba concebida, construida y pensada por el saber que organizaba la religión, no había ninguna posibilidad de acordar la asunción subjetiva de las manifestaciones del inconsciente, ni de que el sujeto pudiera asumirlas, y menos aún de que pudiera hacerlas valer o de que el desecho que allí se expresaba fuera lo verdadero.

Es en este sentido que Lacan introduce su señalamiento según el cual le debemos a Descartes la instalación del sujeto del inconsciente.

El desplazamiento del índice de la verdad, lo expreso en esta forma metafórica o de imagen, desde el mundo de las representaciones o del campo de la realidad, hacia lo que es simplemente el yo del cual se dice que piensa, esta operación es la que instala al sujeto del inconsciente.

Y con razón podemos afirmar que en muchas culturas que no han conocido la revolución cartesiana el sujeto del inconsciente no existe, no podemos decirlo de otra manera: no lo hay. Las expresiones del aglomerado vergonzoso, no constituido y oculto, que en esos casos se organiza, no pueden ser asumidas subjetivamente. No voy seguramente a intentar explorar esta noche las consecuencias de esta situación. En todo caso en esos lapsus —y concluiré con esto— el inconsciente se caracteriza en principio por el *decir que no*, pongan el signo “no”, el signo de negación; hay allí un *decir que no* que se da a entender (o a escuchar), que carga con el peso de la verdad, que dice “¡no es eso!” y que, insisto, nos interroga sobre el dispositivo topológico que le da esa fuerza, esa constancia, ese carácter irreducible.

¿De dónde sale este *decir que no*?

Hallarán en este texto, al final de “Los actos fallidos”... —de los que ya les dije que era un título muy lindo porque todos estos lapsus tienen precisamente la propiedad de no hacer acto—, que a fin de cuentas ¡no sirven para nada! Usted lo dijo, se alivió un poco, su interlocutor pudo sacarle provecho, pero finalmente, eso no produjo acto alguno. Quien cometió el error tipográfico no le cambió nada a la monarquía. Cuando la señora dijo “mi marido no tiene que ponerse a dieta, él come lo que yo quiero”, no modificó su situación conyugal; cuando el muchacho le dijo a la joven “¿me permite que la ofenda?” es probable que sólo lograra acompañarla...

Esto no produce acto alguno, mantengámonos aquí por un tiempo, recordándolo y preguntándonos a la vez ¿qué es lo que haría acto? ¿Acaso existe un acto que le permitiría al famoso sujeto...? El *Je* vendría aquí y entonces ¿para qué todo esto? El *Je* hablaría de inconsciente a inconsciente, sería así mucho más simple...

Encontrarán entonces al final del capítulo sobre “Los actos fallidos” —título muy bien escogido— un pasaje sensacional que por lo general resulta completamente olvidado cuando se estudia el asunto que aparece en la *Psicopatología de la vida cotidiana* referido al olvido del nombre propio *Signorelli*. Porque, como solía hacer, Freud —que no estaba loco...—, recortaba segmentos de interpretaciones de sus propios lapsus para que no fueran tan evidentes. Hay un fragmento decisivo en las páginas que tratan de *Signorelli*, no les voy a decir cuál para dejarles el placer de encontrarlo, y les propongo que para la próxima vez, con el fin de proseguir con el inicio de nuestro trabajo, en la *Psicopatología de la vida cotidiana* releen “El olvido de los nombres propios”¹⁴ y en particular el caso *Signorelli*, el que entonces completaremos con este fragmento —no sé si esto ya se haya hecho, estoy convencido de que Lacan no lo tenía en mente cuando hablaba del tema—. Creo que esto nos dará la oportunidad de efectuar un primer acercamiento interesante a lo que estoy comentando aquí con ustedes.

Gracias por su atención y hasta la próxima vez.

14. Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, “El olvido de nombres propios”, *op.cit.*, vol. VI, p. 10.

Seminario 2

18 de octubre de 2001

Pienso que ustedes se sorprendieron tanto como yo de las amplias consecuencias que se imponen con el simple análisis de lo que podríamos llamar “fenómeno elemental del inconsciente”, el que constituye el lapsus.

Hemos visto, en efecto, la cualidad de ciertos poderíos que, de entrada, el lapsus pone en evidencia. La primera de estas cualidades es la de manifestar la existencia de un sujeto activo desconocido para quien habla, de un sujeto que resulta ser portador de un deseo que lo anima, de un deseo que tiene para nosotros el interés destacable de no expresarse como tal, ya que no hay significante para significarlo de alguna manera. Es un deseo que se hace escuchar mediante una simple perturbación introducida en el significante, sin más huellas, un deseo que así logra expresarse.

Hay otro fenómeno que también es para destacar: este sujeto que apareció con la misma locución, una locución que sorprendió al locutor, que apareció en un instante, desaparece justo cuando la letra viene a manifestarlo, a inscribir su signo en el significante que vino a perturbar. Dicho de otra forma, una vez cometido, proferido el lapsus, el sujeto, el autor ¡ya no está allí! Y a decir verdad, ya no hay necesariamente alguien para asumir la responsabilidad, para endosarla y asegurar una continuidad con el sujeto que brilló por un instante —como decía Lacan¹—. Brilló antes de borrar, antes de eclipsarse con la emergencia de la letra.

Hemos visto también —y es un vuelco excepcional— que con este ele-

1. En francés, *le sujet luit* sugiere un doble sentido: “el sujeto brilló” (del verbo *luire*) y “el sujeto sí mismo”. Esta expresión de Jacques Lacan se encuentra en Problemas cruciales para el psicoanálisis, lección del 6 de enero, en referencia a la mirada [N. de T.].

mento menor, surgía repentinamente la dimensión de la *verdad*, puesto que a nadie se le ocurriría poner en duda la autenticidad del deseo aquí manifestado. Desde ese momento el campo de la realidad en el que apareció el índice de la verdad se presenta bruscamente como siendo del orden del semblante [*semblant*], puesto que es la verdad, la verdad de un sujeto (asunto), de un deseo, que vino a subvertir aquí el campo de la realidad, a perturbarlo, a contrariarlo, incluso hasta a hacerle decir lo contrario de lo que pensaba formular.

Es igualmente sorprendente —y sigo sacando conclusiones capitales de este fenómeno aparentemente menor— que eso que ha venido de esta manera a perturbar el monótono discurso del locutor, conlleva significaciones, atañe a campos que, de hecho, resultan curiosamente limitados, restringidos de una manera que nos interpela. En efecto, ¿qué es lo que viene a expresarse en esta ocasión? Son preocupaciones sexuales, ¡pero ojo!, son preocupaciones sexuales ilegítimas, fuera de la ley. Uno no se imagina ni por un instante que lo que vendría a expresarse así, sería algo, algún deseo sexual que aludiera a “la esposa” que está esperando en casa. El aparato no se tomaría tanto trabajo... En cambio, lo que se expresa aquí por medio de este sexo que emerge repentinamente, es el sexo *que no se debe*, es el sexo interdicto, es el sexo prohibido. Prohibido al mismo título que otro dominio eventualmente explorado en ciertas ocasiones, el de la agresividad hacia el coetáneo, hacia el semejante; y también el del sacrilegio, es decir el que concierne ya no solamente al sexo o al prójimo sino a lo que se dirige directamente a Dios, con esa especie de alivio que, en la relación con el Todopoderoso, puede procurar cierto tipo de trasgresión que no tiene autor y cuyo culpable también desapareció en el momento en que hizo manifiesto.

Tal como lo estamos evaluando, podemos decir que lo manifestado en esta ocasión, es sistemáticamente lo que resulta contrario al código social, al código social de lo lícito y de lo ilícito. Esto nos conduce al carácter social del inconsciente del que habla Lacan: todos estamos obviamente convencidos de ser singulares, aunque sea por nuestra neurosis. Pero vemos aparecer en esta circunstancia que el campo permitido al lapsus es un campo restringido, limitado. El lapsus no es inventivo, quizás lo sea en la forma, pero en el fondo dice casi siempre la misma cosa y para cada quien la misma cosa. Esta cosa, eso que dice, siempre es un *no*, un *no* a lo que comentaba recién: al orden fundador de la realidad que revela como semblante [*semblant*].

Un *no*, y aquí lo asocio con el semblante [*semblant*] manifestado por

el sujeto del inconsciente, con la manera en que Lacan quiere leer su huella en el *no* expletivo². Es curioso. ¿Por qué Lacan dirá que, a fin de cuentas, se puede ubicar la huella del sujeto del inconsciente en ese *no* que él llama *no* expletivo? Retomando la frase francesa *je crains qu'il ne vienne* que quiere decir ‘temo que venga’ —luego de Damourette y Pichon que fueron los autores del término “expletivo”— Lacan agrega que ese *no* le otorga a la frase un punto, una raíz, una certidumbre sin la cual esta frase perdería algo de su intención: “temo que venga”. Y así es: la formulación “*je crains qu'il ne vienne*” hace que no se pueda saber si temo que él venga o si temo que él no venga. En todo caso, vean de qué manera el *no* encuentra en este *ne* expletivo [en francés] su lugar, su justificación.

Les hice observar también que con el juego de la letra, el sujeto que así se dio a escuchar se volatilizó, ya no está en ninguna parte. Llegó y luego se fue. He aquí, en esta paráfrasis que les propongo, la fórmula del fantasma $\$ \diamond a$, es decir, lo que pasa con el sujeto del inconsciente cuando aparece el objeto: el sujeto queda barrado, desaparece, ya no está, se eclipsó.

Bueno, no sé... a la vez me felicito y me inquieto por el hecho de que, de entrada, haciendo el examen de los primeros textos de Freud y a propósito de ese fenómeno elemental de las manifestaciones del inconsciente que es el lapsus ¡hayamos llegado ya tan lejos! Y como lo van a ver, vamos a seguir avanzando. Puesto que, para ser precisos, vamos a decir que el lapsus, al desafiar la prohibición social, contraviene a la castración, es decir precisamente lo que debe ser retirado, lo que no puede encontrar un lugar en la interlocución; esto es lo que el sujeto (asunto), en esta ocasión, viene a desafiar. Para ser un poco más precisos aún, y los invito a admitirlo conmigo, lo que aquí el sujeto viene a desafiar, es efectivamente al representante de la castración, es decir al falo. Es el falo el que viene a ordenar la instalación del sexo y al mismo tiempo a situarlo, a colocarlo en la condición de prohibido, de lo que no debe ser; el falo que, en esta ocasión, resulta confrontado por esta aparición, por esta emergencia, por esta irrupción, por este desafío propuesto por el sujeto del inconsciente. Es decir que el lapsus da cuenta siempre, más o menos, de la *lesa majestad*. Y es por esto mismo, por supuesto, que hace reír. Siempre se trata de lo que viene a desafiar la autoridad, de algo que reta al poder.

2. Cf. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, sesión del 12 de febrero de 1964; o también *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, en *Escritos 2*, Siglo XXI Editores, México, 1981, págs. 779 y 780.

He aquí entonces que el sexo que presenta no será para nada el sexo al servicio del falo, como ya lo evoqué hace un instante, sino el sexo privado, ese que no tiene cuentas pendientes con nadie, ese que no tiene que ver con el deber: es el sexo que sólo remite al placer, a la ventaja que el sujeto puede sacar de él. Entonces: manifestaciones de lesa majestad, desafío a la autoridad, reto a la castración, a lo que no puede, a lo que no debe decirse. En realidad la persona no lo dice: ello se dice.

Ahí mismo surge una pregunta, ineludible: ¿cuál es el referente de ese deseo que allí aparece y del que afirmamos que es un desafío al falo? ¿Cuál es su soporte?

Con todas las vueltas que ya hemos dado juntos, es fácil ver que lo que funda, establece y organiza su referente —o sea aquello a lo que se refiere y que designa— es precisamente la letra que apareció allí, que surgió, que tuvo ese efecto de eclipse y que conllevó la significación indebida.

Trato de avanzar de esta manera para hacerles sensible el hecho de que la introducción por Lacan del objeto *a* en su conceptualización no es arbitraria, no es un atropello, ni una ocurrencia genial, ni algo por el estilo... Él ha seguido allí un procedimiento que es estrictamente coherente con el material del que se sirve el inconsciente para hacerse escuchar.

Dicho de otra manera, el referente de este deseo vamos a precisarlo más todavía: es el objeto que, viniendo a unir el cuerpo biológico con el cuerpo del significante, opera el agujereamiento [*trouage*] del uno por el otro mediante su caída: se trata del agujereamiento del cuerpo biológico por el cuerpo del significante. Este es un punto que se abordó en nuestro último seminario de verano y que no voy a desarrollar ahora, sólo les recordaré que tenemos de ello *a contrario*, una manifestación que encontramos en el campo de la psicopatología, en diversos registros de la psicosis en la que los agujereamientos, los orificios del cuerpo están radicalmente cuestionados. Esto llega a su colmo, por supuesto, en esta magnífica forma clínica que constituye el Síndrome de Cotard: el psicótico tiene un cuerpo que ya no presenta orificios, ni para la introducción de alimentos, ni para la descarga de excrementos, se trata de una bolsa, lo que además nos da una idea del estado de desamparo en el que se encuentra. Pero también, como lo he señalado en otras ocasiones, sucede que, si desde los primeros meses de vida, por razones accidentales que no voy a desarrollar ahora, el recién nacido no encuentra en su madre el tipo de agujereamiento, de instalación de orificios que le permita erotizar los orificios naturales de su organismo, entonces entra en el proceso bien conocido que se llama autismo: se presenta precisamente en la clínica como

siendo un cuerpo sin centro, desprovisto de organización, un cuerpo —tendríamos ganas de decir— completamente mecánico; un cuerpo desprovisto de todo lo que serían los signos del apetito que se ejerce, que se manifiesta tanto en el campo ocular, como en el nivel oral o a nivel de los excrementos.

Retomemos cierta precisión principal para nosotros —ya que también es principal para Lacan, puesto que figura al comienzo de sus *Escritos*³—. Es la letra caída del juego del significante, caída relacionada con el juego propio del significante, la que da su precio a la parte desprendida del cuerpo que se podrá constituir, y que será representada primordialmente por el excremento. Luego Lacan agregará un cierto número de otros elementos que también funcionarán como desprendibles del cuerpo. Estos son: la voz, la mirada, la placenta —tendremos que explicarlo—, y otro elemento que merecería también que lo interroguemos, el $-\phi$.

Detengámonos un instante en la importancia del excremento en la economía psíquica y el intercambio social. Es claro que, en la economía psíquica, no toma una importancia privilegiada sino porque es, explícitamente en el campo de lo real, el objeto esperado por la madre. El don de este objeto, el regalo, es el que provoca seguramente en el recién nacido uno de los primeros sentimientos de bienestar: es decir, el de estar en concordancia con la madre por este don, por este regalo. Todo esto se organiza muy pronto en un circuito en el que el recién nacido debe darle buena recepción al seno. Debe ingresar en la sutileza de un intercambio en el que, como niño, debe darle buena acogida al seno de su madre. Ustedes saben cuánto pueden sufrir las madres cuando el niño rechaza o parece ignorar el seno materno, y el tipo de complicación que esto puede traer en la pareja... He aquí la sutileza de este proceso en el que el bebé debe darle buena recepción al seno de la madre, como si eso fuera la garantía de que ella está de acuerdo con ese Otro que él representa —en otras palabras, que ella es una buena madre—. Parece una locura decir cosas tan banales y al mismo tiempo sorprendentes como que una madre dichosa es una madre cuyo bebé mama contento. Decir este tipo de cosas es estúpido pero al mismo tiempo da cuenta, insisto, de la sutileza de ese circuito: a cambio de que la madre acepte como regalo sus excrementos, de alguna manera el bebé tiene la obligación a su turno, en el intercambio, de recibir cordial y simpáticamente el seno, el seno materno. Sabemos que en estas circunstancias se producirá un milagro.

3. Jacques Lacan. *El seminario sobre La carta robada*, Escritos 1, Siglo XXI Editores, México, 1981. págs 5 a 55.

¿Cuál? Aquel del sentimiento que experimenta la gente que pasa y ve esto, puesto que no dejan de envidiarlo, es algo que dejará huellas imborrables para el resto de la vida, sin importar la edad, es el milagro de la armonía al fin realizada entre dos seres. Por cierto, esta es, con razón, la precisa y tradicional imagen para representar la posibilidad de una armonía perfecta... Pero si queremos ir más allá de esta imagen banal, ¿qué ilumina esta armonía? Que en cada uno de nosotros el sentimiento de bienestar no se produce sino a partir del momento en que se perciben los signos que testimonian del acuerdo con el gran Otro, es decir cuando se sabe lo que el gran Otro espera que se le dé, y cuando a cambio se obtiene ese signo de reconocimiento que testimonia de la colusión, de la coalescencia, de la reunión perfecta entre el gran Otro y el sujeto.

La otra noche en la *Maison de l'Amérique Latine* estábamos hablando del asunto de las sectas. Lo que propuse y evoco ahora en una breve digresión, es que las sectas permiten a los individuos, gracias a mecanismos muy sencillos, sentirse en un microcosmos en el que, por fin, sería posible estar en perfecto acuerdo con las exigencias de un gran Otro, exigencias en este caso claramente formuladas y que entonces basta con cumplir. Basta con obedecer y ahí mismo se consigue un acuerdo perfecto con uno mismo y con los que comparten la misma experiencia. Lo que las sectas tienen para vender y que fundamenta su éxito, es por cierto, el estado de bienestar psíquico que en psiquiatría —pues es un bienestar que remite a la psiquiatría— se llama elación, sentimiento de elación: ¡todo el mundo vuela, es la felicidad!

¿Por qué esto tiene que ver con la psicosis? Aquí volvemos a nuestros asuntos; esto tiene que ver con la psicosis porque precisamente el único elemento capaz de asegurar con el gran Otro aquel vínculo que establece con él una armonía perfecta, es el objeto *a*, es por ejemplo y en primer lugar, el excremento. Es porque para nosotros el objeto *a* se organiza como caído, perdido y como viniendo a faltar, que ahí mismo, a fin de cuentas, no sabemos lo que el Otro espera de nosotros. ¿Cómo satisfacerlo? El famoso *Che vuoi?* de Lacan debe por supuesto entenderse como surgiendo de ambos lados. Es así como Lacan lo presenta: el *Che vuoi?* del sujeto al dirigirse al Otro y la respuesta del Otro al sujeto mediante otro *Che vuoi?*

Ven el lugar decisivo que ocupa este objeto en la relación con el gran Otro: animado por la intención de un acuerdo que debe realizarse, cuya realización habría que forzar. Es evidente que la voz es susceptible de encantarnos ya que se presta de manera especial a la imaginación por

ser amboceptora —o por salir tanto de la boca que la emite como de lo que sería la gran cavidad oral del Otro, allí donde esa voz encontraría su resonancia y sus recursos, un tipo de unión con el Otro...—. No voy a disertar acerca del por qué calificamos a ciertas voces como *divas*, pero con la voz se da el potencial mágico de imaginar lo que podría ser un acuerdo final logrado. En cuanto a la mirada, por ahora la dejo pasar, no es el tema de esta noche.

Señalemos, en el punto en que estamos, la heterogeneidad entre el falo y el objeto *a*. Porque si el falo viene a ser el representante del sentido sexual que toma el significante, resulta que por el juego del significante que es el de remitir siempre a otra cosa y finalmente a lo que falta, a lo que escapa, este significante ineluctablemente toma un sentido asexual. Si el falo representa entonces ese sentido sexual que Freud llamaba la libido, ¡no por eso viene a cerrar la pregunta sobre lo que es el objeto del deseo! Puesto que después de todo, podríamos muy bien concebir que lo real tome sentido sexual quedándose, sin embargo, vacío de todo objeto. Dicho de otra manera: estaría lo sexual aunque sin objeto definido para responderle.

Se da el caso de apetitos sin objetos definidos para responderles. Lacan señala y nombra a estos objetos no definidos que se encuentran en el campo de la demanda. No hay un solo objeto definido que pueda responder a la demanda. Por esto Lacan también dirá que en el fondo, la demanda es demanda de *nada*. Por esto los niños se decepcionan ante todas las respuestas que reciben a sus demandas, incluso se ponen a menudo fastidiosos por eso, aunque sea sólo porque está la voluntad de los padres de satisfacerlos, es decir, de colmar la nada que para ellos es esencial. Todo esto son evidencias, cosas que ustedes conocen bien. Hago hincapié en esto sólo para señalar que lo real bien podría estar libre de todo objeto adecuado para responder al deseo sexual, de la misma manera que la demanda permanece libre de todo objeto susceptible de satisfacerla. Pero si todo lo que acabo de evocar aquí muestra que el falo tiene esa función tan precisa, es el objeto *a* el que viene a responder al deseo como objeto susceptible de satisfacerlo.

Sobre este punto, se abre un problema y, tal vez, sería interesante no pasar de lado sino más bien enfrentarlo con coraje. Con la valentía que nos caracteriza, ¡encaremos la dificultad! Este problema recuerda un tiempo pasado, cuando en los coloquios, congresos, conferencias y demás, se hablaba del objeto como “perdido”, luego como “plus-de-gozar” y lo que produce “la captura del objeto *a*” (como lo hice, por ejemplo, a

propósito de la fórmula del fantasma). Es preciso tratar de ponernos un poquito de acuerdo, un poco...

Me dirán: "Usted dice que está perdido, pero luego habla de objetos como los excrementos, la voz, la mirada, la placenta... Todos son objetos bien reales. Entonces... ¿está perdido? ¿Es real? ¿Cómo funciona este asunto tan extraño?"

Y bien, de una forma cuya simplicidad —debo decirles— me sorprende. Es la siguiente: tenemos incluso el testimonio de la clínica. No debemos desvariar, debemos intentar ser fieles a la clínica, a lo que la clínica nos invita a pensar. No digo "a lo que ella nos muestra" porque si no fuéramos capaces de adelantarnos a la clínica, no veríamos nada. Hay que esperar algo de la clínica y ella nos muestra que, efectivamente, existen en el campo de lo real objetos que pueden venir a saturar el fantasma: es decir, que puede haber objetos que funcionan como objetos *a*, bien reales.

"¡Entonces no está perdido! —me dirán—, si lo tenemos al alcance de la mano, basta con buscar bien, tener los papeles ordenados o anotar en dónde se dejó y así... ¡es seguro que lo encontramos!"

Como saben, pasamos a veces mucho tiempo perdiendo objetos para tener el placer de buscarlos y no encontrarlos... Pues bien, en ese asunto, lo que vemos es que si hay objetos que funcionan efectivamente como capaces de saturar el fantasma —es decir de comportarse como objetos *a*—, esa saturación no es sino *temporal* y que al cabo de un momento se restablecerá siempre la dimensión de la falta, la dimensión de la imperfección. En ese momento, si quieren salir de ahí, hará falta aumentar la dosis, y luego seguirla aumentando y aumentarla aún más... Porque ese sistema, ese sistema que nos rige es tal que, incluso cuando se realizó la captura de un objeto capaz de saturar al fantasma, siempre viene a restablecerse ineluctablemente la falta fundadora; y ahí mismo se vuelve tan intolerable que el que se expone no ve otro recurso que aumentar la dosis hasta el resultado que sea ¡Aquí tenemos un dispositivo que nos evoca muy directamente la economía de la toxicomanía, claro!

"Pero —me dirán—, en la toxicomanía no se trata de objetos desprendidos del cuerpo, hablemos más bien de cosas más comunes, más generales".

No me corresponde —me daría miedo arriesgarme en ese terreno— invitarlos a pensar en esas situaciones conyugales particularmente "bien logradas", tan bien logradas que los *partenaires*, los protagonistas no pueden hacer otra cosa que de introducir entre ellos algún tipo de discordia para poder restablecer la dimensión de la falta: la promesa como fuente de futuros placeres.

Puesto que estoy hablando de la letra, me permitiré decirles que lo que cuento... es el *a*, *b*, *c*... Este tipo de situación es muy frecuente. Es incluso, evidentemente, el peligro muy preciso de lo que llamamos la *pasión amorosa* porque, así como en la toxicomanía ¡esto puede ir hasta las últimas consecuencias!

Es en este contexto que hallarán el último punto que veremos en estas primeras *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, antes de pasar a lo que Freud nos refiere acerca del sueño. Espero aportarles algo nuevo sobre estas cuestiones, pero mientras tanto trataré de propiciar las condiciones favorables para recibir lo que les enunciaré en ese momento ya que todo esto sólo me sirve para que lo puedan aceptar. Ya veremos, por cierto.

Es pues en las *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, al finalizar la conferencia sobre "Los actos fallidos" que Freud evoca el olvido de nombres propios. Los invité, quizás algunos de ustedes ya lo hayan hecho, a retomar [en *Psicopatología de la vida cotidiana*] aquel olvido de Freud del nombre propio del maestro de Orvieto.

Inmediatamente, un primer señalamiento del cual no estoy seguro que haya sido hecho: el nombre propio no sirve para expresar un deseo inconsciente de la misma manera que lo hace un nombre común. Para ir rápido, podríamos decir que cuando se produce en un nombre propio la irrupción o el desplazamiento de letras que suscitan un lapsus o un chiste, siempre es para desinflar la autoridad interna al nombre propio, la dignidad que de alguna manera le es inherente, y de esta manera, hacerla caer. Esto es lo que, por supuesto, produce un efecto cómico en detrimento de aquel cuyo nombre ha sido maltratado.

En las escuelas, los muchachos cuyos nombres propios se prestan desafortunadamente a ese tipo de cosas, tendrán a veces que pagar caro el costo, sufrir mucho, porque precisamente están heridos en su dignidad. Se trata de una primera observación que distingue el lapsus o el chiste que conciernen al nombre común, de los que atañen al nombre propio (es la misma palabra en alemán, *Eigennamen*, 'nombre propio').

Al respecto, Freud nos va a comentar un olvido que tuvo y que dará lugar a un triple análisis; aquí me inscribiré dentro de un muy noble linaje, porque lo que les voy a plantear, va a inscribirse después de Freud y de Lacan. Como ven, mi pretensión no tiene límites, pero el asunto me parece demasiado serio para dejarlo "en manos de los especialistas"...

Aquello que de entrada sorprende a Freud es que desde el mismo instante en que uno busca un nombre propio que ha olvidado, como le suce-

dió a él en este caso... Recuerden que se encontraba en un tren, viajaba de Ragusa en Dalmacia —¿ya miraron en el mapa?— hacia una estación de Herzegovina. ¿Todavía existe Herzegovina? ¡Ay! Bueno, está viajando en tren y lo que pasa en los trenes siempre es un poco especial, porque uno no se encuentra en su lugar habitual. Uno está en tránsito y esto hace que el lugar de donde nacen los pensamientos no sea siempre muy fijo. Estamos entonces en un tren. Hay un compañero de viaje al que él llama “un extranjero”. Quiere evocarle los magníficos frescos de la catedral de Orvieto. Lo que estos frescos representan son las cosas últimas, no “El Juicio final” sino “Las cosas últimas”, *Letzten Dinge* ¡he aquí el *Ding*! “Las cosas últimas” es el nombre en alemán dado a este cuadro, pero el nombre del pintor se le escapó y, en lugar del nombre buscado, otros dos nombres de pintores vienen a su memoria: *Botticelli* y *Boltraffio*.

Al intentar comprender el olvido de este nombre, Freud recuerda que un poco antes le había comentado a este extranjero algo sobre las costumbres de los turcos habitantes de Bosnia-Herzegovina. Él le había contado que

[...] entre esa gente [...] suelen mostrar total confianza en el médico y total resignación ante el destino. Cuando es forzoso anunciarles que el enfermo no tiene cura, ellos responden: “*Herr*, no hay nada más que decir. ¡Yo sé que si lo hubieras podido salvar, lo habrías salvado!”.

Aquí tenemos *Herr*, Señor, *Signor*.

Freud relaciona enseguida el *Bo* de Botticelli con el *Bo* de Bosnia y luego, como ya lo han visto, el *Herr* con el *Signor* de *Signorelli*. Y se pregunta: ¿pero por qué en estas condiciones tan simpáticas —o sea, las de estos turcos que tienen tanta confianza en su médico, que le dicen “no te preocupes, no te pondré una demanda, sé muy bien que has hecho todo lo que podías, todo está bien...”—, por qué el olvido de *Signorelli*?

Entonces evoca que un rato antes le vino un recuerdo aún más escabroso que justamente había callado; no había querido comentarlo con ese que siempre llama “el extranjero” —es curioso este término que vuelve y aparece—, un recuerdo que para él era mucho más escabroso: esos turcos están listos a morir así valientemente, pero sin embargo hay algo que ellos no pueden soportar y es la pérdida de su potencia sexual. Entonces, si eso ya no funciona... Le habían contado las palabras que un paciente le había dirigido a un colega:

Sabes tú, *Herr*, cuando eso ya no ande [*Wenn das nicht mehr geht*, cuando eso ya no funcione], la vida perderá todo valor.

Por tanto, dice Freud, “debe ser ese recuerdo, esta evocación, la que he dejado a un lado”. ¿Acaso Freud lo había reprimido? Lo dejó de lado. No quiso hablar de eso, y sobre todo porque:

Estaba por entonces bajo el continuado efecto de una noticia que había recibido pocas semanas antes, durante una breve residencia en Trafoi.

Uno de sus pacientes, con quien él había tenido grandes dificultades, se había suicidado porque sufría una enfermedad sexual incurable...

No con precisión que en todo aquel viaje a Herzegovina no acudió a mi recuerdo consciente ese triste suceso, no lo que con él se entababa. Pero la coincidencia *Trafoi-Boltraffio* me obliga a suponer que en aquel tiempo la reminiscencia de lo ocurrido con mi paciente, no obstante el deliberado desvío de mi atención, procuró una acción eficiente dentro de mí.

Entonces se dice Freud: “lo que pasó fue que quise olvidar algo, quise reprimir algo”. No se ve por qué lo habría reprimido, a decir verdad, hubiera podido apartarlo, que no es lo mismo que reprimir. Son muchas las cosas que podemos apartar de nuestra mente sin que por eso se trate de un proceso de represión. Pero en todo caso, se dice él “lo reprimí” y el olvido del nombre del pintor marca esta represión. No concierne de manera directa al nombre del pintor, sino que *Signor* viene simplemente a recordar el *Herr* de *Herzegovina* o el *Herr* de las palabras del enfermo; allí Freud no le concede ninguna importancia particular a *elli* e incluso dice en alguna parte del texto que, por el hecho de su constancia en *Botticelli* y en *Signorelli*, esta sílaba no tiene importancia.

En las *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, volverá a tratar este olvido de nombre propio⁴ con un complemento: al mismo tiempo que había olvidado el nombre de *Signorelli*, estaba allí el nombre de una ciudad sencilla de Moravia⁵, llamada Bisenz y Freud dice:

4. Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, “Los actos fallidos, conclusión”, op. cit., vol. VI, p. 66.

5. Por memoria, Freud nació en Moravia (parte de la actual República Checa). [N. de T.]

Y el análisis mostró que no era culpable de ello, de ninguna hostilidad directa con respecto a esta ciudad, sino la asonancia con el nombre del Palazzo Bisenzi en Orvieto, que en repetidas ocasiones yo había visitado con gusto.

Algunas líneas después, siempre a propósito del olvido de los nombres propios, agrega:

El ejemplo más llamativo lo proporcionan los nombres propios de personas, que, como bien se comprende, han de tener para diferentes individuos una valencia psíquica enteramente diversa.

Dicho de otra manera, no se olvidan los nombres propios que no tienen un valor psíquico particular para quien habla. Y continúa (seguimos en la misma página en donde evoca Orvieto, el palacio de Bisenzi y la ciudad de Bisenz): “Tomen ustedes, por ejemplo, un nombre como Teodoro...”.

Nos alegramos de ver aparecer así como por azar este nombre, que significa ni más ni menos que “don de Dios”. Entonces, dice, eso le llegó así como así...

Para algunos de ustedes no significará nada particular; para otros, será el nombre de su padre, de su hermano, de su amigo, o incluso su propio nombre. La experiencia analítica les mostrará después que los primeros —aquellos para quienes este nombre no tiene un significado particular— no corren el peligro de olvidar que una cierta persona extranjera lleva ese nombre, mientras que los otros se inclinarán de continuo a escatimar al extraño un nombre que les parece reservado para las relaciones íntimas.

Los dejaré con este momento de suspenso porque tenemos una reunión ahora y no la puedo demorar. Nos veremos el 8 de noviembre; no la semana entrante, hay una asamblea general que no permite que dicte mi seminario, y la semana siguiente es la fiesta de los santos. Nuestra cita será entonces el 8 de noviembre para seguir con esta apasionante historia.

Seminario 3

8 de noviembre de 2001

Esta noche retomaré un ejemplo hallado por Freud en una obra clásica sobre los lapsus y que tiene para nosotros un valor ejemplar por su simplicidad y por el carácter ineludible de lo que nos permite deducir. Vamos a dar un paso, permitiéndonos retomar de manera algo diferente la cuestión que dejamos en suspenso la última vez: el olvido de los nombres propios y nuestras preguntas acerca de la naturaleza de lo que constituye un nombre propio.

Escribí en la pizarra para ustedes esta frase en alemán¹: *Dann sind Dinge zum Vorschein gekommen*, que quiere decir ‘Es allí que las cosas vienen, *zum Vorschein*, apareciendo en primer plano de la escena’. He aquí el lapsus que se desliza en la boca del locutor: *Dann sind Dinge zum Vorschwein gekommen*, creando el neologismo *Vorschwein* que no pertenece a la lengua alemana. Sin embargo, sí existe el término *Schwein*. He aquí cómo la grosería y la obscenidad vienen a introducirse en esta frase que, entonces, puede traducirse así: “Y es así como las cosas se convirtieron en porquería”, o algo así...

Lo que nos interesa es que el material, como ya lo vimos, toma su apoyo en una letra, esa *w* que llegó aquí a inscribirse dentro de la palabra *Vorschein*. Esta situación nos interroga acerca de cuál sería la cualidad particular de esta letra. ¿Será que la *w* connota algún valor, algún peso particular de obscenidad? ¡Seguro que no! Si se tratara de otro signifi-cante diferente a *Vorschein*, otra letra del alfabeto hubiese podido tener el mismo uso, tener el mismo efecto. Este ejemplo vale porque introduce un fenómeno elemental: estamos aquí en condiciones de precisar que

1. Sigmund Freud, *Psicopatología de vida cotidiana*, “El trastrabarse”, *op.cit.*, vol. VI, p. 60.

cualquier letra, al introducirse en un significante, puede como tal ser portadora potencial de un significado que convencionalmente debería quedar excluido; es decir, la obscenidad que se trata de excluir de acuerdo con nuestras costumbres.

He aquí entonces lo que se pudo decir sin que resulte necesariamente aprobado ya que sólo se trata de un lapsus; el sujeto mismo desapareció con este hallazgo del cual incluso se puede reír además, así como se ríen aquellos con quienes comparte este placer.

Cualquier letra sirve entonces, y vemos aquí su potencial absolutamente único, admirable, por ser portadora —en tanto *letra* y no como significante— del significado que no debería ser, del significado rechazado, del significado prohibido.

Entonces, primera indicación: ¿por qué no estaría permitido utilizar la letra de una manera que no fuera tan accidental, provocando ese efecto de sorpresa, pero de forma convencional y natural? Es decir, autorizarnos a expresar lo que sería una cierta libertad de expresión, para-sitando regularmente los decires con letras que vendrían a hacer valer el significado prohibido. Resulta que al hacerlo —y por supuesto es posible—, entramos a otro registro que no es el de aquella verdad que, por el efecto de la sorpresa, surge allí y se da a entender o a escuchar; entramos en un registro que podríamos llamar “el de la pornografía”, que evidentemente es de otro calibre...

Segunda indicación: si esta producción resulta posible ¿por qué hablar de la letra, de *a*, como de lo que se habría perdido? ¿Cómo hablar, en efecto, de la letra en tanto fundaría el estatuto del objeto perdido, si soy perfectamente capaz de hacerla regresar, si puedo ilustrar su retorno? Pues bien, se puede de todos modos hablar de *a*, hablar de un objeto perdido que estas diversas letras, por ejemplo la *w*, vienen a representar, puesto que la letra que me permitiría expresar libre y voluntariamente lo que sería mi deseo en el juego del significante, esa letra, falta. Por lo tanto está bien perdida, incluso si un ejercicio como el del lapsus o el del chiste permite su evocación, su retorno, su momento de gracia: es decir, hacer como si el objeto estuviese allí. Pero lo que hacen el chiste o el lapsus es hacer presente, justamente, la ausencia de dicho objeto, lo que hace que yo no pueda asumir una expresión directa, voluntaria y permanente de mi deseo, expresado así sin que yo lo sepa gracias a ese desliz que le ha dado valor.

Último elemento para introducirnos a la cuestión del nombre propio, *Eigennamen*. La introducción de esta letra sólo fue permitida por

que ahí resultó topológicamente posible una cesura, porque en el montaje de una cadena literal existe la posibilidad permanente de un agujero, sin el cual esta introducción hubiera tropezado definitivamente con un obstáculo irreductible.

La validez de ese agujero virtualmente presente en todo momento de la cadena literal es esencial para nosotros. En efecto, si llevamos este agujero a la dimensión del significante, si hacemos valer su lugar no sólo como presencia virtual permanente en la cadena literal, sino como lo que viene a escandir al significante, como lo que viene a marcar el lugar en el que se funda cada significante para hacer valer la incidencia sexual de su significado, es a causa —insisto en esta palabra, ‘causa’, la pongo en mayúsculas y en itálicas—, es a *Causa* de este agujero que el juego del significante anima un deseo permanente, un deseo que es siempre de otra cosa. Es con esta operación cuya naturaleza experimental es fácil de comprobar en patología, es al destacar en la cadena significante este referente organizador que le da su sentido sexual, no siendo más que un puro agujero, que estamos dando un paso que nos permitirá avanzar en la cuestión de los nombres propios.

Si fuese necesario, los ejemplos de lo que estoy comentando son legiones. Jamás producimos efecto más significativo en el manejo de la lengua que el que se logra al hacer uso de ese agujero. Ya no le ponemos atención porque forma parte del lenguaje ordinario, pero por ejemplo si les digo “¡eso la corta!”, nadie necesita un dibujo y no obstante, lo vemos, el significante que aquí lleva el peso de la frase, no es otra cosa que un agujero. Es absolutamente nítido para cualquiera. Si les digo “¡esta sí que es bien...!”, no se necesita decir más, ustedes no van a pensar que es una ciclista, una filatelista, o una psicoanalista... La remisión a la connotación sexual del asunto es muy nítida. Les doy estos ejemplos conocidos para vivificar algo que se ha vuelto para nosotros tan común que ya no escuchamos su modo de funcionamiento.

Vuelvo ahora al nombre propio, asunto que me resulta particularmente entrañable, y cuyas consecuencias para nosotros, para cada sujeto, son de peso.

Partamos de aquello con lo que Freud abre tanto su *Psicopatología de la vida cotidiana* como sus *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*. Bastante antes, muy temprano, en un artículo escrito en 1898 sobre la cuestión del olvido de los nombres propios, Freud nos muestra de qué forma llevó el análisis de su propio olvido mucho más lejos de lo que solemos entender. Dispersó los elementos de este análisis a

diestra y siniestra, porque no quería exhibir demasiado claramente su personalidad, pero espero sensibilizarlos con la calidad de las preguntas que a este propósito se resaltan y que siguen siendo tan pertinentes para nosotros.

El va, entonces, en el tren de Bosnia (en esa época, Dalmacia) rumbo a Herzegovina con un compañero de viaje que comparte su camarote y a quien cuenta, en el momento en que atraviesa Bosnia —en esa época hacía parte del imperio otomano—, de qué manera los turcos confían en su médico y cómo, aunque su acción no haya podido evitar la muerte de un enfermo, le dicen: “Herr, sabemos que has hecho todo lo que pudiste”. ¡Así de simple!

En ese instante, le surge una segunda idea que no comenta pensando que sería un tema escabroso, así lo dice —no tuvo tiempo para buscar el término en alemán para “escabroso”, pero poco importa—: la idea de que los mismos turcos le dan a la vida sexual un valor tan especial que llegan a pensar que “si eso deja de funcionar, la vida no vale la pena”. Freud lo escribe así: *Wenn das nicht mehr geht*, “si eso deja de funcionar, la vida no vale la pena”. ¡No puede contarle eso al extranjero que tiene de vecino!

Nos enteraremos más adelante por las asociaciones de ideas, que no mucho antes, unas semanas antes, durante una estadía en Trafoi, había recibido la noticia de que uno de sus pacientes que le había preocupado mucho se había suicidado porque sufría de una enfermedad sexual incurable. “Era esto lo que tenía en la mente” —dice Freud—, y citará unos fonemas, en particular *Bo* incluido en *Botticelli* o en *Boltraffio*; *Herr* incluido en *Herzegovina*; *Traffio* que le recuerda al mismo tiempo *Trafoi*. Se sirve de estos fonemas para poner a funcionar la red —es el término matemático exacto—, la red de asociaciones subyacente al significante *Signorelli*, ya que *Signor* connota ese famoso *Herr* que se encuentra en los diversos términos aquí evocados. Era entonces esa red, la red de pensamientos, dice él, que giraban en torno a “muerte y sexualidad”, la que causó el olvido del nombre *Signorelli* y lo reemplazó por *Botticelli*, *Boltraffio*, es decir por los *Ersatznamen*, los nombres sustitutivos, los *Ersatz*. A propósito de *Boltraffio*, agregará una observación que les traigo porque solo es accesible en alemán. Si bien Freud conocía a *Botticelli*, de *Boltraffio* no sabía gran cosa, excepto que era pintor de la Escuela de Milán. Pues bien, Escuela de Milán, en alemán se dice *Mailandischenschule*. Por eso siempre es preciso remitirse a los originales, ya que en *Mailandischenschule* aparece claramente *Land*, el territorio, precedido por un *Mai* que no está le-

jos de *Meinland(ischen)*, “de mi territorio”, como si la Escuela de Milán fuese, en alemán, la “Escuela de mi territorio”. No estoy forzando mucho haciendo esta indicación.

Otros elementos de este mismo olvido de *Signorelli* se encuentran así dispersos y mucho más tarde, en las *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, vuelven a encontrarse bajo dos formas: una que Freud comenta con respecto a una curiosa dificultad de memoria que se le presentó en Orvieto y que concierne a un significante que no había aparecido todavía: *Bisenz*. Dice Freud:

No lograba encontrar el nombre de esta ciudad morava, aunque en Orvieto existiera un palacio que lleva el nombre de *Bisenzi*.

Así que estando en Orvieto no logra acordarse de este nombre —jesto mágico, es formidable, tendremos que volver todos allá para ver lo que “Las cosas últimas”² pueden suscitarnos!—, del nombre de esta ciudad morava en el que ven que prácticamente, salvo por la *i* final, es el mismo término: *Bisenz* y *Bisenzi*. Y luego viene la segunda forma, al final de esta página, algunas frases más adelante, donde Freud invoca lo que les hice notar en nuestra reunión anterior: el nombre Teodoro. Allí dice: si hay alguien que se llame Teodoro, si este nombre es el de alguien de su entorno, no existe razón alguna para olvidarlo. Pero si es el nombre de un padre, de un hermano, de un amigo o incluso el suyo propio (noten hasta dónde puede llegar esto!), en dichos casos, está en una situación tal que puede llegar a olvidarlo. Y agrega una fórmula absolutamente importante, que voy a leer:

Para algunos de ustedes el nombre de Teodoro no significará nada particular; para otros, será el nombre de su padre, de su hermano, de su amigo o su propio nombre. La experiencia analítica les mostrará después que los primeros —aquellos para los que este nombre no tiene un significado particular— no corren el peligro de olvidar que una cierta persona extraña lleva ese nombre, mientras que los otros se inclinarán de continuo a escatimar al extraño un nombre que les parece reservado a sus relaciones íntimas³.

2. “Las cuatro cosas últimas son la Muerte, el Enjuiciamiento, el Cielo y el Infierno”, en Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, op. cit., nota de la p. 10.

3. Sigmund Freud, *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, 4ª conferencia, “Los actos fallidos”, op. cit., p. 67.

¿Ustedes entienden algo? No está claro... a no ser que puedan observar que *Teodoro*, que quiere decir 'don de Dios' o también 'elegido de Dios', es prácticamente la traducción de *Signorelli*... si reconocen en *Eli* su valor en la lengua hebrea.

¿Adónde quiero llevarlos con todo este dispositivo? Notarán el paso permanente de una lengua a la otra, en particular del italiano al alemán, en estas manifestaciones del inconsciente. Y lo que les propongo es que esta indicación a propósito de *Teodoro* da fe de que Freud había descifrado perfectamente, en francés, lo que podría querer significar ese *Signorelli*, en particular para él, es decir (ya lo enuncié durante las jornadas de verano): *Sig ignor Eli*.

Podría parecer forzado de mi parte decir que *Sig* (él, Sigmund) *ignora a Eli*, el dios de los hebreos, si no hubiera sido él mismo quien diera el ejemplo de *Teodoro* del que hablamos hace un instante —ejemplo incomprensible si no pasan por el camino que acabo de trazar, que les propongo—. Además *Sigmund* no era su nombre, no era su nombre germánico, sino *Sigismund*.

Esta especulación en torno a los nombres propios, en torno a la muerte y a la sexualidad, este olvido de *Signorelli*, abre entonces un asunto esencial que es el de la relación del sujeto con el nombre propio.

Voy a desarrollarlo rápidamente, en la media hora que nos queda. De entrada les señalo que Freud nunca resolverá este asunto esencial de la relación con el nombre propio, puesto que terminará su recorrido con la obra *Moisés y el monoteísmo*, donde concluirá que el ancestro, el Padre, siempre es un extranjero, incluso para ese mismo pueblo que es el inventor de la afirmación de una filiación directa e íntima. Para ellos mismos —dice Freud— y por razones históricas (pero sobre todo con un argumento lingüístico bastante cercano al que acabo de evocar: *Mose*, nombre original del ancestro fundador, es un nombre egipcio), Moisés debió de ser un príncipe egipcio.

Ahora bien, Freud sacó de su cajón esta historia en 1939, época en la que Europa se incendiaba por guerras fundadas en la afirmación por parte de ciertos pueblos de su filiación inmediata y directa con un ancestro epónimo, lo cual era por lo demás completamente imaginario e históricamente estrafalario. ¡Y con razón! Lo hizo, desde luego, con la idea de que tal vez esta historia haría reflexionar acerca del carácter abusivo de la afirmación de que habría una elección a favor de un pueblo, cualquiera fuera, y así quizás contribuir con esta obra a la tentativa pacifista que quería promover con su amigo Romain Rolland.

Esta intención —evidentemente simpática en sí misma por sus objetivos—, la de afirmar que el ancestro es un extranjero, es por su propio estatuto (y podemos decir cómo y por qué sin tener que referirnos a argumentos históricos que por lo demás no existen) equivocada, ya que tiene consecuencias mucho más desastrosas de las que Freud pudo vislumbrar. Espero contar después con el tiempo para decir cuáles.

Retomemos el asunto del nombre propio.

Pero antes, una breve digresión acerca de lo que interesaba a Freud en aquella época [la del olvido de *Signorelli*], a propósito de la muerte y la sexualidad. Sabemos que poco tiempo antes de aquel episodio, en 1886, Freud le escribía a su amigo Fliess que para él, ahora que había cumplido con... su ciclo reproductor —él se expresaba más o menos así— la sexualidad no tenía desde entonces, más sentido ni atractivo; es decir, ya no tenía un lugar importante en su vida.

Lacan nunca quiso creerlo, este tipo de idea no le gustaba para nada y prefería pensar que sí había historias en casa —tal como lo relató no sé que anglosajón— con su cuñada Mina, ¡un lindo nombre! Le gustaba más pensar eso. ¿Por qué no?, no vamos a contrariar a Lacan. Pero, en todo caso Freud le contaba a su compañero Fliess que ya tenía cuarenta años, y que para él ese asunto ya se había terminado. Y hay que decir que Freud era, lo creo de verdad, uxurioso⁴.

A mí me ha atraído bastante la personalidad de Freud. Un día, durante este año, les mostraré en *La interpretación de los sueños* todos los sueños propios que Freud introduce pero que atribuye a personas diversas; se reconocen bastante bien, muy bien —diría— por la densidad, por la riqueza y por el hecho de que pertenecen a la misma red de preocupaciones, de pensamientos. Todos tienen una calidad... Eran producciones hechas por Freud el investigador: las producciones de su inconsciente verdaderamente le llevaban la delantera, listas para entregarle el material que de alguna manera le hacía falta. Les mostraré, esto comienza con el sueño de la inyección de Irma que es un sueño de una singular obscenidad.

Entonces, como ya lo dije, estoy convencido de que él era monógamo y uxurioso: por el simple hecho de que la señora Freud sufría mucho de los embarazos repetidos que los ciclos reproductores de Freud le infligían y, además, porque él rehusaba el *coitus interruptus*, ya que afirmaba que

4. Uxurioso: adjetivo utilizado en la república romana para designar al hombre que prefiere la compañía de su legítima mujer, con el cual Charles Melman sugerirá que Freud deseaba a su esposa [N. del E.].

por razones de economía psíquica era fuente de angustia —así que me parece perfectamente probable que este haya sido el caso—.

Pero Lacan señala que el nombre propio no se traduce y esto le da a esta interrogación sobre el nombre una valencia muy singular que nos interesa: un nombre propio es siempre el mismo en cualquier lengua, en cualquiera de las que podrían interpelarme o señalar mi nombre, o ante las cuales yo podría intentar hacerme valer. Siempre será el mismo nombre.

Observen, es extraño, que no ocurre lo mismo con los nombres de las ciudades. Encontrarán este testimonio en las *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, donde Freud también comenta cómo se le escapaba el nombre de *Mónaco*; y ahí van todas las asociaciones entre las que se dice: voy a ser fiel a mi método y dejarme llevar por las asociaciones libres, dejaré llegar todos los significantes de esta palabra que no encuentro, que suscitan esta ausencia, este agujero (por esto mismo les hablé antes de agujero) con aquel sentimiento de malestar particular. Voy a dejar que lleguen los significantes, aislaré de ellos los fonemas que se repiten y así encontraré el nombre que olvidé.

Nos expone entonces el desarrollo (no vale la pena que lo retome aquí), se entrega a este trabajo práctico y ¡pum! llega al cabo de unos minutos, a *Mónaco*. Y observa que *Mónaco* es la misma palabra que *München* (Munich). He aquí, en todo caso, un ejemplo de nombre de ciudad que, en otra lengua, resulta transformado. Es muy curioso ¿por qué *London* se volvió para nosotros *Londres*? ¿Por qué en francés los nombres de las ciudades americanas no cambian? ¿Por qué *Frankfurt* cambió en francés, adoptando una terminación nacional, etc.? Esto es algo muy singular. ¿Por qué no haber adoptado *Roma* en francés? ¡Es mucho más bonito! ¿Por qué fue necesario afrancesarlo, igual para *Milano* y así sucesivamente? Dejemos este asunto del nombre de las ciudades, aunque, como lo ven, Freud estuvo trabajando el tema.

Entonces, un nombre propio no se traduce. Es la famosa historia de *Ptolomeo*, la piedra de Rosetta, Champollion y todo ese asunto: descifrar los jeroglíficos gracias a la transcripción de un nombre que permaneció sin cambio. Sin esto, ustedes no pueden descifrar una lengua: hay lenguas que no se pueden descifrar porque no se encuentran nombres propios que se puedan aislar, diferenciar.

Segundo punto: un nombre propio no es un significante. No es un significante porque el significado del nombre propio nunca es el equívoco alimentado por aquello que hace poco evoqué: el puro agujero y la toma

de sentido sexual. Un nombre propio tiene un significado perfectamente identificable, absolutamente preciso, perfectamente individualizado y que no significa, sino que connota o designa —como ustedes quieran— lo que concierne a un linaje.

Es por esto —en todo caso es así como yo lo interpreto— que Lacan hablará, no del significante *Padre*, lo que habría podido hacer, sino siempre del Nombre-del-Padre. El Nombre-del-Padre, por cuanto lo que llega allí, constituido por la vía de la concreción literal que él representa, por su materialidad literal, representa como tal el rasgo constitutivo del linaje. El linaje no tiene en última instancia otro soporte material que la constitución, la concreción literal del nombre mismo.

Un día hice un trabajo sobre el “teorema del punto fijo”⁵: dentro de todo conjunto, todos los elementos pueden entrar en relación con los demás, pero hay “al menos uno” que entra en relación con él mismo, es decir, que es su autorreferente. Y este es el estatuto que da ganas de dar al nombre propio que no hace sino designarse a sí mismo, a sí mismo en tanto que constitutivo (no representante, no tiene una función de representación): tiene la función de ser la organización material que constituye el linaje.

Y aquí avanzo un poco. La relación del sujeto con el nombre propio es una relación absolutamente notable. ¿Por qué? Porque lo que llamamos “la fidelidad” es no tener ninguna división en relación con el nombre propio, es no estar dividido por lo que concierne al nombre propio —al contrario de lo que es la relación con un significante que es la de estar de alguna manera mortificado—. Y si uno está dividido en relación con ese, si subjetivamente uno se sitúa en sus márgenes, he aquí las causas de todas las querellas, de todas las guerras propias de las familias, de todas las rebeliones que florecen en las familias, en contra precisamente del imperativo categórico que constituye el nombre propio; para un sujeto es un imperativo el tener que venir a organizar bajo ese nombre tanto lo que hay de su sexualidad como lo que compete a su muerte. Si acaso muere bajo otro nombre, si acaso tiene hijos bajo otro nombre..., esto es una “falta mayor” —lo pongo entre comillas, no estoy en la posición de dar ningún tipo de pauta, no, sólo trato de señalar unos cuantos efectos—.

Entonces, la cuestión que se encuentra abierta, que transita para Freud en ese olvido de *Signorelli*, es para mí esta noche la siguiente: ¿por qué un nombre propio no se traduce? ¿Por qué, después de todo, el nombre que uno posee en una lengua no puede funcionar igual en otra?

5. Charles Melman, “Retour à Schreber”, Seminario de octubre 13 y 20 de 1994, A.L.I., París.

No me refiero a un nombre extranjero, sino a un nombre propio inscrito en la misma lengua, como le sucedió por ejemplo a él con la transformación de su nombre hebreo en un nombre doblemente germanizado⁶, y con un patronímico que le permitió inscribirse en lo germánico. ¿Por qué, pues? ¿Por qué un nombre propio no se puede traducir? Les dejo esta tarea para la próxima vez, la de reflexionar sobre eso...

Propongo, por mi cuenta, que tanto las dificultades sexuales de Freud a los cuarenta como todas esas consideraciones que hace sobre el hecho de que "si la sexualidad se apaga, la vida no vale la pena"; su manera de hacer jugar en las asociaciones de *Signorelli* las tres lenguas que hablaba perfectamente (el alemán, el francés y el italiano eran para él lenguas corrientes, recuerden lo que les señalé sobre la Escuela de Milán y cómo se pronuncia en alemán, *Mailandischenschule*); la historia de *Bisenz* con este *Bi* (¿qué diferencia hay, les pregunto, entre *Bisenzi*, que corresponde seguramente al apellido de una familia italiana rica, ya que se hizo construir un palacio, y *Bisenz*, ciudad de Moravia? ¿No es el mismo nombre? ¿Acaso la terminación de las palabras basta para separarlas?); lo que les señalé a propósito de ese curioso nombre *Teodoro* que no le llegó soplado por el inconsciente y que es una verdadera piedrita puesta en su camino para poder eventualmente seguirlo o encontrarlo... y esta conclusión a la que llegó: el carácter definitivamente extranjero del padre, supuestamente ancestral y del que digo por razones estructurales que es definitivamente un error, cosa que pienso poder explicar en el tiempo que me queda, ojalá esta misma noche. Es decir que la posición propia de todo sujeto es estar organizado por una división, incluso de pronto por la división respecto al Nombre-del-Padre, lo cual es, en todo caso, una de las grandes maneras que tenemos de existir... porque, de no ser así, seríamos todos fanáticos.

El fanatismo consiste precisamente en mortificar radicalmente la subjetividad en el respeto por el Nombre-del-Padre. Consiste en no tener, en relación con esto, la más mínima separación, ni el menor espacio, ni la más mínima distancia. Pero por otra parte, existe ese extraño fenómeno que hace que no seamos todos fanáticos. Es cierto que por el hecho de esta división con respecto al significante, un sujeto se organiza en lo que debemos llamar el peso de su singularidad, es decir, de su soledad. Todos los que están aquí, todos ustedes están en última instancia solos y lo saben bien. ¿Y quién acaso los comprende? Excepto un analista ¡a veces! Pero se pasean por la existencia absolutamente solos. En la

existencia —es una verdad banal— somos una multiplicidad de singularidades, cada cual la suya ¡desde luego! Excepto, y ahí es que esto puede tener arreglo, cuando todas estas singularidades se colocan en un lugar, en un lugar Otro en el que no hay un al-menos-Uno capaz de organizarlas en una colectividad como para hacer que todas ellas se encuentren, se descubran de repente como semejantes; y si por alguna circunstancia moral, política o histórica, todos los marginales que somos, nos ponemos a imaginar que descendemos de un ancestro común, allí en ese lugar donde no lo hay, donde no hay castración, en ese lugar propicio a los totalitarismos, ahí mismo... ¡es la felicidad!

Hoy se da un dispositivo muy de *moda*: el atractivo que pueden constituir los que están en una marginalidad que atribuyen a razones de migración, por ejemplo; eso les permite considerar perfectamente legítima la referencia a lo que sería un ancestro común en ese lugar Otro que no lo soporta y poder así constituirse en una colectividad que ya no es contenida por nada, a no ser —por supuesto— por el carácter real del poder mundano que se les puede oponer (real, no simbólico). Es un dispositivo que tiene mucho encanto y que, como lo perciben, no está muy lejos —aunque no coincide exactamente— del dispositivo que le permitió a Freud decir que *Mose*, el ancestro, así como finalmente el padre, era un extranjero. Para poder encontrarlo de alguna manera, basta con ubicarse en posición marginal con el fin de operar este tipo de reunión, de identificación, de comunidad muy particular, muy específica que eso permite.

Por esta razón llamo la atención sobre estos problemitas cuyas consecuencias son sin embargo muy amplias y especialmente sobre lo que le debemos al padrecito Lacan: el haber aportado en este asunto, para abordarlo mejor, aquella conceptualización —y no son consideraciones morales, éticas o cosas por el estilo— que permite responder de una manera diferente a la pregunta de la legitimidad de la relación con un Padre. Este no será mi tema la próxima vez, pero a lo largo del camino, sin duda durante el último trimestre, tendré que retomarlo con ustedes.

Para el próximo jueves, lo que se desarrollará será lo que sigue en *Las Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, es decir, las que conciernen al sueño —que les recomiendo leer y releer—. Y observarán de qué manera podemos, creo, proponernos ahí como lectores fieles de Freud, gracias a la enseñanza a la que nos referimos: la de Lacan.

6. El nombre hebreo Simón se volvió sucesivamente Sigmund y Sigismund. [N. de T].

Seminario 4

15 de noviembre de 2001

Volveré unos instantes sobre la posibilidad o no de traducir un nombre propio, tomando en cuenta la indudable dificultad de este asunto y las observaciones que me han hecho algunos de ustedes y así tratar de hacer las paces entre nosotros.

Materialmente esta traducción no presenta dificultad. A un *Monsieur Boucher*, puedo llamarlo *Sir* o *Mister Butcher* [señor Carnicero]; al señor Dupont bien puedo llamarlo *Mister Bridgeman* [señor Delpuente], no hay dificultad. Si su apellido no se escribe en caracteres latinos, lo puedo transcribir perfectamente en caracteres latinos a partir de la fonética propia de ese apellido. Entonces no existe ninguna dificultad material. La prueba está en que nuestras oficinas de registro civil, por ejemplo en Francia, tienen una política muy amplia de traducción del nombre de un candidato a obtener la nacionalidad francesa, si acaso quiere afrancesar su nombre. Es una práctica frecuente en los Estados Unidos, donde a los emigrantes se les autoriza a traducir su nombre al idioma anglosajón o a renunciar a su nombre para adoptar otro con sonoridad típicamente anglosajona. Entonces, materialmente, no existe dificultad alguna para realizar este programa.

El único problema es que, al hacerlo, ya no se trata de un nombre propio. Allí se encuentra el *quid* de la cuestión. En efecto, deja de ser un nombre propio para pasar a ser un seudónimo, puesto que el nombre así traducido –por ejemplo *Monsieur Boucher* que se convierte en *Mister Butcher*–, este seudónimo implicará renunciar a una historia, a la historia familiar, nacional y hasta religiosa, y esto produce efectos inevitables, filológicos, que podríamos calificar de despersonalización. En efecto, en las

interlocuciones que van a establecerse desde ese momento, es otro sujeto el que será invitado a hacerse oír: es el que, en la interlocución, será susceptible de hacer valer y endosar el seudónimo que ahora es el suyo.

Esto va un poco más lejos si consideran que lo que está en juego en este asunto es nada menos que el ejercicio de la sexualidad porque esta se autoriza ahora de una referencia nueva, y lo mismo pasa en cuanto al destino final de quien se encuentre comprometido, lo haya querido o no, en la situación de tener un seudónimo; destino final, es decir, el lugar de su muerte porque el seudónimo implica que ya no se va a morir con la condición de poder perpetuar (como parece exigirlo la renovación de la vida) a aquellos que lo han procreado, en el linaje que lo determina y en el cual su muerte se inscribiría dentro de una necesaria renovación y perpetuación de este linaje. Por lo tanto, su muerte viene a inscribirse desde ese instante en un lugar que también se encuentra *seudo*.

“Muerte y sexualidad” son los dos términos que Freud reúne a propósito de lo que ha motivado el olvido del nombre propio de *Signorelli*, es decir, en la conversación que tuvo un poco antes con el pasajero y que aludió tanto a la cuestión de la muerte como a la otra cuestión que no quiso abordar con él, la de la sexualidad. “Muerte y sexualidad” es aquello que se encuentra comprometido para cada quien por su relación con el nombre propio.

En este punto, una indicación valiosa: ¿qué sucede con las mujeres que en nuestras culturas, en nuestros países, tienen que cambiar de apellido? —y eso aunque, gracias al progresismo que caracteriza a nuestras élites políticas, puedan ahora hacer valer una doble nominación: la de su origen asociada con la de su marido en segundo lugar. ¿Qué significa para ellas este cambio de apellido?

Para cada una se ilustra el hecho de que dicha operación produce efectos que no se deben ignorar, así sean efectos bien vistos, por ejemplo, la satisfacción de dejar su apellido de origen para tomar el apellido de otro linaje en el cual invitan a esta mujer justamente a contribuir en la perpetuación de dicha estirpe (o todo lo contrario, un efecto de retirada, de rechazo). En esta ocasión no voy a retomar perogrulladas, ni a insistir en lo que ya evoqué en otras ocasiones: sabemos cómo en nuestras familias es muy banal que una mujer, incluso cuando ha adoptado el apellido de su esposo, quiera hacer valer su propio origen para la inscripción moral de su descendencia. Es una gran banalidad esto que digo, puede ser fuente o no de conflicto, no es lo que aquí nos interesa, solo evoco este punto para ilustrar lo que estoy comentando.

El efecto ligado a la adopción de un seudónimo, así sea por la traducción del nombre propio en el país o en la lengua de adopción, ha sido evidentemente más acentuado después de la constitución del registro civil, es decir, hace poco, tan sólo dos siglos; la constitución del registro civil es contemporánea a la constitución de las naciones y, hay que decirlo, al progreso de la policía —es decir que surge del afán de asegurar una identificación más rigurosa de los ciudadanos—. En otros tiempos había otros, importaba poco entonces... pero ahora son ciudadanos convertidos en sujetos políticos [y más vale darse los medios para echarles el ojo...]. Así mismo el establecimiento del registro civil y la atribución de los nombres propios señalan la pertenencia no solamente a una familia, sino también a un grupo nacional.

Quisiera además señalarles que el fracaso de la universalidad de la que se reclama el dios organizador de nuestra cultura —es decir, el Dios de la Biblia— tiene probablemente que ver con esto: su nombre no es idéntico en todas las lenguas, no es el mismo. Aunque se refiera *al mismo*, aunque tenga el mismo referente, es el mismo dios del mismo libro... No obstante, por el hecho de que el mismo referente tenga nombres distintos, *Deus*, *God*, *Allah* o *El*, que no obstante no se traducen —valen cada uno por la materialidad literal propia de su nombre—, se producen efectos de los que al parecer tenemos cierta dificultad en desprendernos.

El primero es seguramente el de garantizar el fracaso de la universalidad en la que sin embargo se afirma ese Dios. Y ustedes concebirán que bastaría con que fuera nombrado en diferentes regiones, en diferentes culturas, con el mismo nombre —de todas maneras es extraño llegar a pensar que un asunto tan simple pueda tener semejantes consecuencias—, para que ciertas dificultades se pudieran resolver de una sola vez.

Lo que llama la atención en la especulación de Freud a propósito de su olvido de *Signorelli*, es que él observa que el fonema se traduce, que pasa muy bien de una lengua a otra. Por ejemplo, el *Bo* de *Botice-lli*, italiano, puede ser perfectamente el mismo que el de *Bosnia* que, sin embargo, es musulmán. Ninguna dificultad, es el mismo fonema. Aunque cambiemos de lengua el mismo fonema funciona dentro de una lengua y de la otra.

Notemos además, como lo hace Freud, que también se puede traducir de una lengua a otra. Es así como el *Her*, el de *Herzegovina*, o el *Herr* que el paciente turco le dirige al médico diciéndole “*Herr* (ya no solamente señor, sino Señor), sé muy bien que si hubieras podido salvarlo, lo habrías hecho”, pues bien, ese *Herr* puede ser traducido como *Signor*.

Allí aún no hay dificultad –Freud pasa por alto el hecho de que el *Eli*, el nombre del Dios de los hebreos se encuentra en *Botticelli* sin ningún cambio–. De ahí surge la especulación de Freud: ¿cómo es posible que podamos pasar los mismos fonemas de una lengua a otra? ¿Cómo es posible que eventualmente podamos traducirlos? Y esta pregunta que plantearemos después de él: ¿cuándo empieza la imposibilidad de la traducción? ¿Cuándo comienza ese fenómeno que hace que el nombre propio constituya una entidad tal que traducirlo [*le traduire*] sería –sirviéndome de la facilidad homofónica– traicionarlo [*le trahir*]?

Creo que tenemos el derecho de señalar que la posibilidad de traducir cesa, se detiene, ya no se permite, desde el momento en que la secuencia literal del nombre se aísla como *uno*, desde el momento en que esta serie literal hace unidad, se detiene: *Elí*, por ejemplo, he aquí una serie muy simple, corta. Una vez que esta se hace *uno*, el cambio de nominación llevará inevitablemente a cambios de una amplitud, de una profundidad, de una diversidad, que conocemos bien. Es así como, a mi entender, desde el momento en que la serie literal ya no es un fonema y se aísla como *uno*, es ahí que se vuelve intraducible. Y me perdonarán el atrevimiento de recordarles esto: ¿qué es, al fin y al cabo, esta religión de la que hablamos, sino la religión del *Uno*? ¡Es precisamente lo que inventó!

El único problema es que, por el hecho de la diversidad de las lenguas y, por tanto, de las denominaciones, ese *uno* va a tomar un cuerpo literal diferente. Más aún: el carácter mágico y omnipotente de esta operación gira en torno a esta simpleza. Y si ustedes encuentran en Lacan la fórmula “la religión cristiana es la verdadera”, es porque ella liga ese *uno*, la individualización del *uno*, con el aislamiento del *tres*. Dicho de otra manera, es necesario que el significante se repita, *uno* y *dos* para que entre ellos surja aquello que yerran: lo real que viene a imponerse y que hace *tres*. Es a partir de esta trinidad, dirá Lacan, la cual por cierto es la originalidad de la religión cristiana con respecto a la religión judía, que siempre consideró esta especulación como politeísta, es en todo caso alrededor de este punto, de la emergencia del *uno*, que se instala la matriz cuyas consecuencias van a multiplicarse después así, como los hongos, en todas las direcciones.

No obstante, Freud se inspira en el olvido del nombre propio. ¿Por qué olvidamos tan fácilmente los nombres propios, y sin duda mucho más fácilmente que los significantes que podríamos llamar ordinarios? Que cada quien allí especule a su manera... Señalemos simplemente que el olvido tan fácil del nombre propio puede deberse a aquello que, con el nombre,

se liga a la muerte con la sexualidad; por supuesto, el recordarlo no siempre es causa de alegría o de regocijo...

El olvido del nombre propio concierne también claramente a lo que en patología se traduce por *amnesia de identidad*, ya evoqué eso en años anteriores. Recuerden aquel júbilo un poco maniaco de esos sujetos recogidos en las estaciones de tren o en los aeropuertos, que andan errantes en las calles y que simplemente han perdido todo: han olvidado de dónde vienen, cuáles son sus relaciones, sus familias, si son casados o no, si tienen hijos o no, y que, de esta manera, se sienten libres. Evidentemente andan por las calles porque no saben de dónde vienen, ni hacia dónde van. Y al llegar al hospital, lo que llama la atención –fuera de esta laguna– es que en general se ven muy bien, no muestran ningún signo de psicosis, apenas una especie de leve felicidad secreta –ya les conté cómo esto siempre irrita al personal médico y a los enfermeros–. Y de hecho, parece un tanto exagerado que uno pueda así como así haber olvidado a una mujer, a los niños, a los padres, padrinos, primos, primas, tías, tíos; olvidado su oficio y sentirse muy bien, tener incluso relaciones sociales, como ya les conté, y eventualmente relaciones amorosas. Hasta el preciso momento en que todo vuelve... Eso vuelve y ya se acabó el capítulo.

Esto no está lejos tampoco –y aquí terminaré con el asunto del nombre propio– de un punto que recuerdo haber evocado en varias ocasiones: el asunto del anonimato que Lacan esperó de sus alumnos, cuando escribían en la revista *Scilicet*. Es decir, la invitación a cada uno de los autores, a no referirse a la singularidad de sus apoyos, del apoyo en la identidad que su artículo buscaba eventualmente promover. Obviamente si uno escribe un artículo –y esto no tiene nada excesivo– puede esperar que se le reconozca, que se reconozca que el señor o la señora tal escribió algo muy bonito, muy interesante, es decir permanecer un poco en la memoria, en las mentes, puede esperar que lo distingan. ¿Uno lo escribiría sin firmar? ¿Qué estaría haciendo en este caso, no se trata de un masoquismo pronunciado? En todo caso, masoquismo o no, lo que eso quería decir era que un analista no debería referirse en su escritura, ni en su práctica, ni en su especulación a lo que sería una autoridad en el campo del gran Otro, ya sea la de Freud o la de Lacan, sino referirse a aquello que todo sujeto debe enfrentar originariamente: en el campo del Otro no hay Papá Noel que lo espere ni que esté dispuesto a contentarlo.

Puesto que no volveré a hablar del asunto en el transcurso del año, aquellos de ustedes que quieran precisar estos diferentes puntos pue-

den hacerlo en el seminario de Lacan que se llama *El sinthome*¹, dedicado a este tipo de cuestiones; entre otras cosas por la necesidad en la que se encontraba Joyce (este seminario gira en torno de un análisis de los escritos de Joyce), la necesidad para este hijo de irlandés —“de irlandés flojo” dice Lacan de manera un poco rápida—, de escribir una obra destinada a validar el nombre propio que su ascendencia no le permitía asumir de ninguna manera, en el que no podía apoyarse, una obra que le garantizó además la posibilidad de no volverse demasiado loco.

Esta Introducción de Freud, que comienza por los lapsus, los actos fallidos, el olvido de nombres propios, sigue con el análisis de los sueños; análisis muy interesante porque si bien la *Traumdeutung* fue escrita en 1898 y publicada en 1900, las *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis* fueron escritas en 1915, o sea que mantienen cierta distancia, y presentan una reflexión más elaborada que la de *La Interpretación de los sueños*.

¿Qué es lo que el sueño viene a hacer en esta ocasión? ¿Por qué el sueño? ¿Por qué el material del sueño sería propicio para ser parte de una introducción al psicoanálisis?

Por una razón práctica: durante los primeros análisis y en particular el de Anna O., Freud se sorprendió mucho —en primer lugar— al constatar que en el flujo de lo que Anna O. podía decirle, entre las asociaciones que ella producía, se encontraban sueños nocturnos que al ser contados se insertaban perfectamente en el material que le traía. Freud estaba bastante impresionado al ver cómo producciones nocturnas completamente inconscientes venían así a tejerse sin hiato alguno con los libres propósitos que, por otro lado, ella aportaba. En otras palabras, este material no era menos significativo que lo que, por lo demás, Anna decía y además, a veces, podía servir para la interpretación de los anhelos, deseos, situaciones y complejos que de otra manera, no habría osado formular.

Había entonces allí una extraña voz que se hacía escuchar en el sueño, una voz que venía a colaborar en perfecta armonía con sus asociaciones diurnas y con su discurso explícito.

El segundo punto que no dejó de sorprender a Freud, es que el material propio de los sueños era fundamentalmente de la misma índole y de la misma organización que el de los lapsus, de los actos fallidos, del olvido de nombres propios que ya había logrado por otro lado aislar. Se tra-

1. Jacques Lacan, *Le sinthome*, séminaire 1975-1976, Publicación no comercial. Documento interno de la Association freudienne internationale, 1997

taba del mismo orden material que resultaba actuar en la producción de las pequeñas manifestaciones, lapsus, chistes, olvidos de nombres propios, en los sueños y en la formación de los síntomas.

¡Imaginen lo que esto puede constituir en términos de descubrimiento! Nadie se había atrevido antes de Freud a identificar un mismo material en la fuente de producciones tan diversas, unas diurnas y otras nocturnas.

Es a partir de este descubrimiento que Freud avanzará. Escribirá el caso Dora porque hay en este análisis un sueño, el famoso sueño de la casa que se incendia, que viene a dar testimonio de las disposiciones inesperadas de la vida psíquica y por lo tanto de la constancia, de la regularidad, de la unicidad del material solicitado en expresiones tan diversas.

Una de las primeras dimensiones que Freud aportará en su análisis de los sueños es que más allá de su diversidad, cada uno es la realización de un deseo.

Nosotros estamos ampliamente empapados desde hace cien años en todo esto, y por culpa de él. Ni nos va ni nos viene. “La realización de un deseo”, ¡muy bien! esto más bien nos tranquiliza. Pero lo que podría desportarnos mucho más (de nuestro sueño) es que Freud especifica a ese deseo. ¿Cuál es? El deseo que anima el sueño es el deseo de echarse a dormir. Como ven, se esperaban cosas excitantes, truculentas... ¡Para nada! El sueño trabaja para, en la noche, protegernos de no ir a toparnos con lo real; el choque con ese real que justamente nos verticaliza durante la vida diurna, todo aquello con lo que tenemos que enfrentarnos y funciona dentro de campos muy diversos para cada quien. Pero esta producción psíquica le permite al durmiente resolver el riesgo de encontrar en el sueño ese real y entonces despertarse.

Una pequeña digresión generosa para los que sufren de insomnio: está comprobado que el insomnio está ligado, en general, con el sentimiento de que las tareas reales de la jornada no fueron cumplidas ni realizadas como debieron serlo. En el momento de acostarse, el sujeto experimenta el sentimiento de no haber cumplido con eso que lo real podía exigir y, a la vez, mantiene su actividad psíquica en un estado que no se beneficia de esta especie de bendición tácita: “¡Está bien! Has hecho tu trabajo, ahora puedes dejar de lado ese real”. El trabajo del sueño permitirá este dejar de lado. Basta, por ejemplo, con que ustedes se encuentren en una actividad intelectual tensa, un artículo por terminar que había que entregar... la noche anterior; y aunque consideren que es el momen-

to de descansar, no concilian fácil el sueño, no alcanzan la paz que procura la finalización supuesta de la tarea.

Si el sueño realiza el deseo de dormir, la pregunta surge inmediatamente: en la noche, ¿quién sueña? ¿Quién es aquel que sueña? ¿Es el sujeto que conocemos, justamente con su nombre propio, con todas sus ataduras?

Si en la noche aparece una necesidad orgánica, el trabajo del sueño suele organizar una serie de cosas que pueden hacer creer al durmiente que esa necesidad orgánica se va a satisfacer. Si tiene ganas de hacer pipí o tiene sed, el trabajo del sueño funcionará justamente de tal manera que protegerá el dormir. Pero el que sueña allí ¿quién es? Simplemente *x*, un durmiente sorprendido durante su sueño por una necesidad orgánica y que se encuentra involuntariamente preocupado por la instalación de dispositivos oníricos que le permiten seguir durmiendo, en el mejor de los casos.

Así mismo, y esto ha sido bien señalado, un trabajo intelectual puede perfectamente continuarse en el sueño. Logré dormirme aunque cierta tarea tal vez me lo hubiera impedido, sin embargo, si me sigue obsesinando, no es imposible que el sueño siga ejecutando este trabajo intelectual hasta poder llegar incluso a resultados que pueden ser significativos. Ocurre que las preguntas importantes del día —para los científicos, por ejemplo— logran curiosamente encontrar en el sueño una forma de respuesta que puede tener su valor.

Y existen por supuesto otros deseos, orgánicos o no: los deseos sexuales. Allí también el sueño es capaz de proteger el dormir creando situaciones *x* que pueden tener, entre otras, una salida real —excepto que por lo general, en el momento en que eso se vuelve real, el durmiente se despierta—.

La cuestión es, finalmente, la de la atopía del soñante: en el sueño, ¿qué reporta, dónde está? ¿Cuál sería allí, si acaso hay uno, el sujeto de esos sueños?

Hay sueños repetitivos y son sueños graciosos porque en general —ustedes me dirán que esto se contradice con lo que acabo de plantear, pero no del todo, les pido un segundo— terminan por instalar un real. Como si lo que le faltara a aquel durmiente fuera la seguridad de que siempre habrá a pesar del sueño algo real; es decir, algo imposible. Entonces, he aquí este fenómeno paradójico en el momento en el que el deseo sexual, por ejemplo, está a punto de realizarse de tal forma que vendría a levantar todas las barreras que le opone el real —un deseo incestuoso, por ejemplo—, justo allí se produce, se impone lo real. Esto da testimonio de que estas dimensiones de lo simbólico, de lo real y de lo ima-

ginario están suficientemente presentes, permanentes, en la vida nocturna, como para que lo imposible, aquello que justamente soñamos, ese imposible permanezca obstaculizado. Todos ustedes han experimentado esta decepción fundamental del sueño que les hace creer que ¡ya, ya llegaron! Y justo en ese momento, en el momento en que eso iba a lograrse, se despiertan...

El tercer elemento impresionante en la producción de los sueños se refiere a que están organizados esencialmente por representaciones figuradas, por un cine que suele ser mudo ya que las secuencias habladas son muy raras en el sueño. Los diálogos, las voces, son posibles pero raras; el soñador queda atrapado en una figuración silenciosa, muda, que evidentemente nos lleva a creer que lo que prevalece en el sueño es la dimensión de lo imaginario.

He aquí un prejuicio que cuesta caro y del cual es importante deshacerse, porque precisamente ese no es el caso. No se trata aquí de lo imaginario, y esto por una razón que habría que desarrollar: se trata, como Freud lo especifica, de un *rebus*, es decir, de una escritura ideográfica. No se trata para nada de lo imaginario. La dimensión de lo imaginario —me permito recordárselo— es aquello que viene a poner en el lugar de lo real un velo sobre el cual se proyecta la sombra del objeto perdido, que alimenta ese velo con una calidad especial puesto que las formas que se inscribirán allí se sostendrán de un brillo particular, testigo de su valor de ser representantes del objeto perdido. Lo imaginario es esa pantalla tendida sobre el campo de lo real. Sobre ella se inscriben las formas inventadas por nuestro deseo a partir de la forma enigmática e ignorada del objeto primordialmente perdido. Entonces, durante el sueño no tenemos que ver para nada con esta dimensión [imaginaria], pero sí con la magia de un mundo de sucesos, de situaciones, de formas, todos significativos, todos queriendo decir algo sin que sepamos por supuesto de qué se trata. Todos ellos resultan de alguna forma portadores de una significación, como si precisamente esta estuviera a la espera de alguien que la venga a descifrar. Es una situación —y esto fue señalado ya hace mucho tiempo— perfectamente análoga a la de la alucinación.

Entonces, la formación del sueño no parece de ninguna manera apoyarse en lo que sería la dimensión de lo imaginario. ¿Acaso se apoya en la dimensión de lo simbólico? La dimensión de lo simbólico —me permito recordárselo— es la dimensión que gracias al ejercicio del lenguaje envía el campo de las significaciones a ese lugar enigmático que, por lo demás, mantiene un sentido sexual. Si el significante es simbólico, es por

lo que, más allá de todas las significaciones, más allá de todos los objetos que supone designar, connotar, más allá de este procedimiento, todos estos remiten a ese lugar enigmático que es soporte de la significación sexual; esto mismo es lo que Freud descubrió bajo el nombre de *libido*. Entonces, en el sueño, ¿podemos decir que no es la dimensión imaginaria la que opera, sino la dimensión simbólica?

Pues ¡tampoco! Porque cada uno de los elementos del sueño conlleva su propia significación. Cada uno de estos elementos no remite de ningún modo a aquel lugar, lugar vacío, en tanto que sería el que mantendría el juego de los significantes que operan en el sueño. En efecto, como en la escritura ideográfica, cada uno de estos elementos hace signo. Por lo tanto, es esencialmente la dimensión de lo real la que resulta regir la organización del sueño.

Entonces, ¿es paradójico decir que la dimensión de lo real rige la organización del sueño? ¡No es mi culpa! Es sin duda paradójico pero *no hay nada más real que un sueño*.

Para esta noche, una indicación más: los sueños que Freud estudió eran sueños provocados por una situación particular, y podríamos decir que eran sueños de laboratorio. ¿Por qué? Porque eran sueños estimulados por estar dirigidos a un interlocutor, es decir, sueños en los que un sujeto —el de un deseo no reconocido— trata de hacerse escuchar, de hacerse valer, de hacerse reconocer. Si los sueños personales de Freud tienen ese carácter patético particular, una densidad y una gravedad particulares, es porque el que se encontraba allí, el soñador —Freud en este caso—, producía los sueños que lo habitaban y que estaban destinados a aquel que, en la mañana, iba a entregarse a un autoanálisis y a descifrar lo que producía durante la noche.

Ahora bien, la propiedad esencial del sueño es la de no tener interlocutor, pero a la vez encontrarse organizado por un lenguaje, por una creación de la que podemos decir que es absolutamente individual aunque esa creación se sirva naturalmente de elementos prestados al lenguaje corriente, al lenguaje compartido. Pero es una lengua en cada caso singular. Es exactamente esto lo que hace la extrañeza del sueño: este sueño, el sueño natural, espontáneo, no “contaminado” por el psicoanálisis, es un sueño completamente despejado de la preocupación de ser leído, de ser descifrado, de ser entendido. Es un sueño que corresponde a la función fisiológica que evoqué hace un instante, es decir, a las ganas de dormir. Y este sueño conoce una transformación esencial cuando se produce para un interlocutor, es decir, cuando está habitado por una dirección.

Otra breve indicación para terminar esta noche: ¿es necesario que el inconsciente busque hacerse escuchar?

Solo desde que existe el psicoanálisis el inconsciente busca hacer reconocer al sujeto que lo habita. Pero me dirán ustedes que antes ya existían los lapsus, los actos fallidos, etc. ¡Claro que sí! Pero eso no quiere decir que se producían especialmente para ser analizados.

Esto es para darle valor a la fórmula de Lacan que, de otra forma, puede parecerles enigmática: “el psicoanalista forma parte del concepto de inconsciente”. Él es el organizador de la voz que por medio de su operación va a buscar hacerse reconocer y permitir a un sujeto, si así lo desea, identificar lo que habría allí de su propio deseo.

Bueno, he aquí lo que deseaba decirles esta noche. Me complacería mucho que siguieran con la lectura de estas *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, puesto que avanzamos rápido y, en cuanto se termine, podremos pasar a lo que constituirá el aporte original de esta introducción que intento, con ustedes, este año.

Hasta la semana próxima.

Seminario 5

22 de noviembre de 2001

Disfruto mucho al tener que hacerles esta introducción que me ha llevado a retomar ciertos textos de Freud con preguntas que, hace ya mucho tiempo, habían quedado abiertas y resultaban enigmáticas para mí. Hoy me es posible situarlas de manera diferente y de una forma que, creo yo, puede aportarles algunos esclarecimientos.

Como vimos la última vez, el deseo del sueño es el deseo de dormir. Deseo de dormir, es decir, de mantenerse aparte, a distancia, de lo real que podría producir un despertar. El ejemplo más inmediato, el más simple, señalado por Freud en la *Traumdeutung*, es aquel del estudiante que transforma el timbre de su despertador precisamente para tener un sueño que le permita seguir durmiendo. Es un ejemplo de una simpleza y de una frescura sin rodeos. Las circunstancias, las modalidades de lo real susceptibles de poder contrariar al sueño son diversas: puede ser un ruido exterior que al no ser metabolizado por el sueño sería capaz de despertar, o también, ya les recordé esto, una necesidad orgánica, una tarea intelectual, un deseo sexual. En todos estos casos, el sueño trabaja más para neutralizar y apartar la tensión, que para inducir la resolución de la misma. Cuando se presenta el inicio de una realización de lo que lo real específico dado solicita —por ejemplo, una necesidad orgánica que puede llevar al soñador a los maravillosos baños del hotel más elegante de la ciudad para que al fin pueda aliviarse—, en el momento preciso en que corre el riesgo de producirse, con la gran vergüenza que esto traería, ahí obviamente lo que suele suceder es el despertar: se despierta en el momento preciso en que el encuentro con lo real podría producirse.

Lo mismo sucede con los deseos sexuales. Por ejemplo, lo que sería una realización incestuosa o prohibida también se interrumpe, aún cuando se acompañe de signos manifiestos de satisfacción, pero esta satisfacción despierta; no sólo interrumpe la continuidad del sueño sino que, como satisfacción real, en general hace despertar un poco antes y en el momento en que lo irreparable podría producirse.

De modo que el dispositivo nos invita desde ahora a volver a pensar de manera un poco distinta lo que Freud dice respecto de la censura del sueño. Si bien Freud instituye este guardián que precisamente viene a contrariar, a impedir la expresión de los sentimientos o deseos demasiado intensos capaces de perturbar el dormir, podemos ver además una “regulación automática” —si puedo decirlo así— del control del contenido manifiesto del sueño con esa necesidad de mantener a distancia a lo real que podría despertar; este afán fisiológico basta para valer como control, como censura de los elementos del sueño.

El segundo punto que evoqué con ustedes y que me parece ameritar una reflexión amplia por nuestra parte, concierne a lo siguiente: si lo que resulta generar el sueño es lo real específico dado, los lugares que estimulan, que suscitan el sueño pueden ser muy diversos en el curso de una misma noche. No es para nada seguro, y no vemos por qué sería así, que durante la misma noche sea siempre el mismo real el que venga a urgir y provocar el sueño. Por eso podemos decir, sin equivocarnos, que hay una *policefalia del sueño*, es decir que el sueño puede ser suscitado a partir de varios lugares.

Subrayemos que por el hecho mismo de esta policefalia el soñador puede estar representado en su sueño por personajes muy diferentes, incluyendo —y tendremos, claro está, que buscar los sueños que lo demuestran—, por identidades con cambio de sexo. No existe en el mecanismo propio del sueño ninguna razón para que no pueda ser así. Entonces, y esto es maravilloso, para mí en todo caso, no hay unidad del sujeto del sueño. El soñador no funciona allí como sujeto único, ni siempre es el mismo: no se trata del sujeto que suele vérselas consigo mismo.

Entonces subrayo también este punto: un mismo sueño puede ser producido desde varios lugares diferentes y el personaje del soñador puede estar representado en este asunto por máscaras también diferentes. En su análisis del sueño de “la inyección de Irma”, el gran sueño que abre la *Traumdeutung*, *La interpretación de los sueños* de Freud, Lacan se dedica a subrayar cómo varios amigos de Freud que aparecen en este sueño no figuran allí sino a título de representaciones del mismo Freud.

El enigma más estimulante del sueño es evidentemente representado por la lengua que utiliza. Con este señalamiento que les hice y que tendremos que matizar un poco: primero, es una lengua privada que, no obstante, el soñador no conoce. Es su lengua en el sueño y la prueba es evidentemente que en tanto tal no suele ser comunicable; no podrá servir como medio de comunicación y se requiere un intérprete para transformar el sueño en interlocución, incluso en mensaje.

Pero lo que es aún más mágico y no deja de sorprender a Freud y de atormentarlo, es lo que él llama la necesaria plasticidad de la figuración, de la representación del sueño: el hecho de que elementos pertenecientes al lenguaje, los fonemas por ejemplo, sean transformados en elementos plásticos y formen de esta manera algo que llama *rebus* ya que la escritura del sueño es parecida, nos dice, a la de los *rebus*.

Aquí, me inclinaría a dar otro paso extraño que trataré de hacerles apreciar esta noche: si somos un poco consecuentes habría que decir que el sueño está organizado por una escritura específica de tipo ideográfico; es decir, está constituido por elementos figurativos, por ideogramas que a semejanza de lo que sucede con ciertas lenguas positivas, se prestan a una doble lectura. Estos elementos pueden ser descifrados ya sea por su valor fonético, ya sea por el significado que representan, que designan o que connotan.

Tomemos un ejemplo cualquiera: la presencia en el sueño de una casa [*maison*]. En el mismo sueño uno puede llegar a descifrarla como si tuviera por significado un domicilio, tanto como por sus elementos fonéticos; por ejemplo: “*mais on*” [pero uno] o “*messe on*” [misa uno], y luego dependerá de las interpretaciones que el soñador o su intérprete puedan dar que sea así o de otra manera, y a veces, por la doble lectura del mismo elemento, que sea la una y la otra sin que para nada se excluyan.

Otro ejemplo: la presencia en el sueño, el surgimiento, la atención focalizada en una nariz. No será de ninguna manera excepcional que el surgimiento, la atención del soñador sobre un gran *naso*, no sea más que un problema que concierne a... ¡un nacimiento!¹. Esto no presenta ningún problema, porque es el lenguaje propio de los síntomas... Puedo aquí evocar una paciente que conocí y cuya exigencia era la de hacerse hacer... una nueva nariz², ¡y además lo logró! Bastaba con escucharla para saber de qué se trataba. En estas cosas, resulta claro que el sueño no funciona de otra manera que lo que precisamente se da en el síntoma mismo.

1 En francés *naissance* suena como *nez-sens*, nariz-sentido [N.de T.].

2 En francés *nouveau-nez* suena como *nouveau-né*, recién nacido [N.de T.].

Es curioso llegar a decir que de esta manera tendríamos en el inconsciente un tipo de escritura cuya especificidad sería la de ser ideográfica. Cuando lean con atención lo que Freud comenta al respecto, verán que no deja de girar en torno de esta cuestión sin dar el paso.

Por ejemplo, en esta edición de bolsillo que tengo entre mis manos, podemos leer lo siguiente referente al trabajo de elaboración del sueño:

[...] ya hemos tomado conocimiento de la "figuración plástica de palabras". Es claro que esta operación no resulta fácil. Para hacerse una idea de sus dificultades, imagínense ustedes que hubieran acometido la empresa de sustituir el artículo de fondo de un periódico por una serie de ilustraciones. Así se verían retrotraídos de la escritura por signos alfabéticos a la escritura por imágenes³.

Ya ven que Freud contempla esto como un trabajo específico del sueño que consistiría en dar una representación figurada a los caracteres tipográficos. Falta poco para evocar algo que sería no tanto un trabajo específico de transformación plástica operada por el sueño, sino la existencia primera e inmediata en el inconsciente de este tipo de escritura, lo cual coincide con la fórmula enigmática de Lacan en uno de sus seminarios a propósito de la génesis de la escritura: existe en el inconsciente de cada uno "una escritura que espera su alfabetización".

Ahora bien, reflexionemos un instante sobre lo que representa la alfabetización de tal escritura. Planteemos la operación al revés: una escritura de tipo ideográfica que se trata de alfabetizar. ¿Qué es lo que cambia al pasar de una escritura ideográfica a su alfabetización? ¿Qué se modifica? Esta escritura ideográfica es exactamente la que practican espontáneamente los niños cuando los ponemos a dibujar. La interpretación de dibujos de niños –todos los psicoanalistas de niños lo saben– consiste en alfabetizar este tipo de escritura. Los niños la conocen muy bien y la practican sin problema.

¿Cuáles son las consecuencias del paso a la escritura alfabética?

Primero, esta transformación rompe completamente el apego al significado puesto que con la alfabetización sólo tenemos que vérnoslas con un signo abstracto, despegado de todo lo que sería una relación inmediata, figurativa con el significado. Ya no puedo dibujar una casa, tengo que usar algunas letras para evocarla y además, a partir del momento en que la alfabetizo, ciertamente su sentido se ve notablemente enrique-

cido respecto de lo que era simplemente su figuración. Entonces, primero aparece el desprendimiento con respecto al significado, al objeto que estaba allí presente, ya que con aquella figuración no se daba la pérdida del objeto: este seguía allí.

Segundo –y no sé si este punto es tan fácilmente identificable– este desprendimiento del objeto, su presencia en la escritura misma, tiene como corolario la relación del conjunto de los signos alfabéticos con un nuevo objeto, diferente de los ocasionales que se podían evocar allí: este objeto [que aparece] con la alfabetización es la voz. Me refiero a la necesidad de esta escritura de valer como fonetización, de hacer posible, de permitir una fonetización. En las lenguas semíticas en las que esta fonetización sólo se inscribe a partir de una pura ausencia, está elidida –y me inclinaría a decir que, ahí mismo, se vuelve aún más presente–. Ha algo, pues, como el desprendimiento de la batería de los objetos que pueden ser figurados por la escritura ideográfica, en favor de un modo de escritura que renuncia a esta presencia, en beneficio ahora de la voz; imposiciones de escrituras que se deben menos a la relación con un objeto cualquiera que a las exigencias de la fonetización.

Freud hace señalamientos a este respecto a lo largo de todo su texto. No es necesario que sobrecargue mi ponencia con estas referencias: las encontrarán ustedes mismos. Evoca lo que llama "el arcaísmo del sueño" y "la regresión formal" que implica. Este arcaísmo del sueño se caracteriza por la ausencia de código en la lengua del sueño. No hay codificación, el código se inventa constantemente y es esto lo que crea el carácter poético del sueño. El sueño constantemente inventa, crea un sistema de codificación.

Un tipo de codificación existe, sin embargo, en un solo campo que da fe de que la organización del sueño no es sólo privada sino que implica la presencia de un compañero, sin que esté especificado como tal: es lo que aparece en el registro del simbolismo sexual. Hay dentro de la figuración propia al sueño una serie de elementos que Freud comenta –no voy a retomarlos porque hoy ya son parte del dominio público–, pero en dicha serie cada quien puede reconocer fácilmente un simbolismo sexual: una representación, por ejemplo, de los órganos sexuales, del coito, etc.

También sobre este punto, Freud se atormenta: ¿cómo es posible que exista por un lado esta lengua perfectamente privada, sin codificación y por otro, elementos que tienen que ver con un lenguaje que él mismo concibe como universal?

Por ejemplo, tendría sentido sexual el hecho de subir una escalera –¡si

3. Sigmund Freud, 11ª conferencia, "El trabajo del sueño", op. cit., vol. XV, p. 160.

es que las escaleras son universales...!—, esto no es seguro, pero ¡poco importa! No vamos a ser mezquinos con los ejemplos de Freud. Digo ser mezquinos porque, en realidad, parece que ese sea el significante en alemán, aquí decimos “un caminante”, pero en alemán es “un montador”, ¿no es así?, ¡bueno, poco importa! En todo caso hay representaciones: un florero será necesariamente una representación femenina y un elemento alargado o esbelto un elemento masculino, y esto tendría un valor universal. Lo cual es, además, verosímil.

Freud se interroga sobre la irrupción de lo que sería un código, una lengua universal aplicada —cualesquiera que sean las lenguas positivas habladas por los soñantes—, una lengua que concierne siempre al sexo. Cuando hay simbolismo siempre es un simbolismo sexual. Creo que el tipo de respuesta que se puede dar a este enigma es que el soñante no hace más que volver a encontrar en su inconsciente los elementos figurados cuya fabricación era ya rica en simbolismo sexual. Es evidente que la vasija, su posibilidad de contener, la cuchara que viene a pescar dentro..., es perfectamente legítimo [pensar] que hay en la fabricación de los objetos por pueblos diversos, en diferentes culturas, elementos que tienen que ver con el simbolismo sexual. En la medida en que este tiene cierta monotonía morfológica original, pocas invenciones son posibles en este sentido, y no es sorprendente encontrar en el sueño elementos que en la realidad ya existen como figuraciones plásticas de un símbolo esencial, el sexual. Entonces este señalamiento sobre la codificación sexual posible de los sueños no nos lleva muy lejos.

En cambio, Freud nos permite avanzar cuando evoca claramente la organización del sueño como siendo la de un discurso. Dice que las partes del sueño están perfectamente dispuestas así como las de un discurso, con una introducción, una proposición principal, unas subordinadas eventualmente una conclusión. Sólo que —y este punto será para nosotros importante más adelante— todos estos elementos pueden encontrarse en desorden: lo preliminar puede encontrarse al final, la conclusión puede estar en el medio, etc. De todas maneras, las partes del sueño están organizadas como las partes de un discurso. Y lo que nos llama especialmente la atención, es aquello que Freud va a decir sobre los procesos de condensación dentro del sueño, es decir, de qué manera una forma dada puede llegar a abarcar por ejemplo a varios personajes —así como lo hacían las fotos de un tal Galton, quien para tratar de aislar la morfología de una población dada, sobreponía una serie de fotos diferentes—. En otras palabras, fenómenos de condensación. Y, claro, también se dan los

fenómenos de desplazamiento: el acento principal del sueño puede por ejemplo desplazarse a un elemento aparentemente insignificante.

La importancia de estos mecanismos para Lacan y para nosotros, es que los podemos ubicar perfectamente operando en el discurso efectivamente hablado, en el que la figura de la metáfora viene a soportar la de la condensación, es decir que en un mismo lugar se pueden amontonar diferentes significantes. Es simplemente extraordinario que el inconsciente conserve el amontonamiento en vez de colocar simplemente uno en el lugar del otro. Es como una pila de platos, los conserva todos de tal manera que el soñador puede encontrarse frente a la figura compuesta por este amontonamiento. Y además, se da el desplazamiento sostenido por la otra gran figura de la retórica que constituye la metonimia. Este es un homenaje a aquello que fundó la aserción de Lacan según la cual “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, pero es importante no detenernos en lo que hoy consideramos como evidencias, y progresar con respecto a un punto muy extraño que tendrá que ver con lo que Freud dice en la conferencia que trata sobre la elaboración del sueño⁴:

Entre los descubrimientos más asombrosos se cuenta la manera en que el trabajo del sueño trata las oposiciones del sueño latente.

En otras palabras: en el seno del contenido de las ideas que están en la fuente del sueño que para Freud van a generar el contenido manifiesto, lo que vemos es lo que escuchamos.

Sabemos ya que las concordancias incluidas en el material latente son sustituidas por condensaciones dentro del sueño manifiesto.

Pues bien, cuando se trata de elementos parecidos se aplican las metáforas, las condensaciones; las metáforas permiten poner juntos un montón de platos, por ejemplo los platos del postre, éstos son todos parecidos, se amontonan sin ningún problema. Freud sigue:

Ahora bien, las oposiciones son tratadas de igual modo que las concordancias, y expresadas con particular preferencia por idéntico elemento manifiesto. Por tanto, un elemento del sueño manifiesto susceptible de un opuesto puede significarse a sí mismo, significar a su opuesto, o a ambos al mismo

4. *Ibid*, p. 163.

tiempo; sólo el sentido puede decidir sobre la traducción que ha de escogerse. Con esto se relaciona el hecho de que en el sueño no hallamos una figuración del “no”, al menos unívoca.

Dicho de otra manera, antes decíamos “no hay problema, todos los platos de postre forman un montón muy homogéneo, está bien”. ¡Pues para nada! Porque puede haber un plato en este montón homogéneo que diga exactamente todo lo contrario de aquello que dice el superior o el inferior. Y se trata de la misma manera.

Una oportuna analogía con este extraño comportamiento del trabajo onírico nos la ofrece el desarrollo del lenguaje.

Allí, vuelve a referirse al artículo sobre el sentido antitético de las palabras en las lenguas primitivas...

Muchos lingüistas han formulado la tesis de que en las lenguas más antiguas, opuestos como fuerte-débil, claro-oscuro, grande-pequeño, se expresaban mediante la misma raíz. Y da un ejemplo. Así, en la lengua del Egipto antiguo *ken* quería decir, originariamente, ‘fuerte’ y ‘débil’. Las desinteligenacias a que podía dar lugar el uso de palabras tan ambivalentes [...]

Ya ven, “palabras ambivalentes”. Allí el ejemplo viene del egipcio a los que han practicado la lengua árabe, les llamo la atención sobre este punto:

[...] se prevenían, en el habla, mediante la entonación y los gestos concomitantes, y en la escritura, mediante la adjunción de uno de los llamados “determinativos”, vale decir, una imagen no destinada ella misma a ser proferida. *Ken*-fuerte se escribía, entonces, añadiendo tras los signos alfabéticos la imagen de un hombrecillo erguido; y cuando se aludía a *ken*-débil, seguía la imagen de un hombre acucillado en actitud de abandono. Sólo más tarde, y mediante leves modificaciones de la palabra primordial homófona, se obtuvieron dos designaciones para los opuestos en ella contenidos. Así, de *ken* fuerte-débil nacieron un *ken*, fuerte, y un *ken*, débil. No sólo las lenguas más antiguas en sus desarrollos últimos, sino otras mucho más recientes, y aún lenguas que todavía hoy se hablan, habrían conservado abundantes relictos de este viejo sentido contrario. Quiero comunicarles ahora, siguiendo a K. Abel (1884) [...]

Y no les doy todos los ejemplos que él trae y que para un etimólogo son sin duda criticables, por ejemplo: en alemán, *Stimme*, ‘voz’ y *stumm*, ‘mudo’; en latín, *siccus*, ‘seco’ y *succus*, ‘jugo’. También al pasar de una lengua a otra: del inglés, *to lock*, ‘cerrar’, al alemán, *Loch*, ‘agujero’ o *Lücke*, ‘laguna’. Entre el inglés, *to cleave* para ‘rajar’ y el alemán, *kleben* para ‘pegar’. Y hay así toda una serie que por lo general los etimólogos rechazan, pero que Lacan, por razones que competen a la fonética, siempre destacó.

Hay, pues, en el sueño, una manera de tratar a los contrarios que se niega precisamente a considerarlos como opuestos y que hace que “grande” — así como en el lenguaje ordinario, yo mismo me divertí con eso, se le dice *mon grand*, ‘mi grande’, al hijo menor y en cambio al mayor se le dice *mon petit*, ‘mi pequeño, y así sucesivamente...

Da al señalar también en el sueño esta posibilidad de significantes cuyo sentido es irreductiblemente ambivalente, que Freud enuncia que el “no” no está en general figurado en el sueño; esta posibilidad nos obliga a interrogar las condiciones de su realización. ¿Cómo es posible que cuando yo diga “grande” esto quiera decir “pequeño”; o que si digo “pequeño” esto quiera decir “grande”; y que si digo “bueno” esto quiera decir “malo”? En general, eso indigna a cualquier lingüista indefectiblemente. ¿Cómo le resulta posible a esta lengua de los sueños utilizar los significantes que hacen intervenir — en el caso de “grande” y “pequeño” — la dimensión del tamaño, pero sin especificar si es grande o pequeño; o la dimensión de la calidad, buena-mala, pero sin especificar si el elemento en cuestión es bueno o malo? ¿Cómo podemos imaginar una concepción de los significantes de tal alcance? Aun si como lo evoqué antes existen lenguas somáticas y en particular la árabe, en las que este ejercicio no es nada excepcional.

Lo que propongo para dar cuenta de esta situación particular, es que en esta escritura del sueño, no habría *ninguna caída* de la letra. Sería una escritura perfectamente continua, sin ninguna pérdida. De allí que no solamente los elementos de esta escritura no pueden remitir sino a ellos mismos, ya sea por su valor fonético, ya sea por el significado que representan, sino que además, no hay dentro de esta escritura nada de donde pueda originarse un “no”; es decir, el lugar de una caída a partir del cual pueda organizarse la polémica, el “decir que no”, ni tampoco el lugar de una caída que parece llamado a introducir en la lengua aquel clivaje bien conocido que hace que, cuando uno dice

“el bien” rechaza el mal, o que cuando uno dice “el mal”, esto significa que renunció al bien. Este juego introduce en la lengua una dicotomía que resulta no ser pura fantasía ni especulación azarosa, puesto que, como quizás ustedes lo recuerdan, cuando Platón quiso emprender la definición de un concepto, en ese caso el concepto de “pescador”, lo hizo por medio de una serie de sustracciones, de dicotomías sucesivas. Así pudo definir el concepto de pescador, como todo lo que no es. Y cada vez Platón descende, trae un par de términos opuestos, antitéticos, luego hay que quedarse con uno y dejar caer el otro; y se descende así progresivamente hasta la definición perfecta de lo que es el pescador, a partir de todo lo que se ha podado.

Tratemos de imaginar un tipo de escritura en la que nada resultaría podado, cercenado, cortado. Pueden muy bien entonces pensar en significantes que para nosotros se encuentran irreductiblemente ambivalentes, que pueden significar lo uno o lo otro: cuando por ejemplo, sólo puedo evocar el tamaño de un objeto, de una montaña, de cualquier cosa, bien sea grande o pequeña, no se especifica y lo uno no se opone al otro. Es de aquel tamaño, es del tamaño que estoy hablando; excepto si lo hago eventualmente como en la escritura egipcia: si hablo de la fuerza de un individuo, lo especifico con un muñeco “erguido” o “acucillado, en actitud de abandono”, como lo dice Freud, según se trate de una referencia al vigor o a la debilidad.

Pero, me dirán ustedes ¿en qué terreno estamos aquí? En el terreno de una experiencia que cada uno puede comprobar; en el terreno de la experiencia más común y más general. Y *a priori* nos interesa, por razones que no son solamente teóricas, sino además, porque responden a lo que atormentó mucho a Freud y lo llevó a conclusiones que nos parecerán tal vez discutibles y que son las siguientes: Freud se sorprende de que el soñante tenga anhelos tan desagradables, tan malos, tan criminales, tan incestuosos, tan ávidos. Se interroga, claro está, sobre la naturaleza de esa criatura que cuando duerme da vía libre —relativamente libre, ya que existe la censura, pero con deformaciones que el intérprete puede desmontar...— a ¡inclinaciones tan abominables!

Y Freud está, en este sentido, horrorizado. En el alma humana, dice, ¡qué cosas encontramos! ¡Qué cosas! Trata de justificarse ante el lector en este libro: de todas formas, dice, primero, es arcaico —y allí uno no sabe muy bien qué entiende por ‘arcaico’— y segundo, es infantil, data de la época de la infancia, del momento en que el ser humano no tiene mucho juicio

moral, y por eso conserva en su inconsciente deseos tan abominables. He aquí lo que Freud nos dice al respecto, por ejemplo⁵: “El inconsciente de la vida psíquica no es otra cosa que la fase infantil de esta vida”.

Por lo tanto, concluye que el inconsciente es aquello que hay de infantil en nosotros. Cuando habla de la neurosis obsesiva, llega hasta decir que el inconsciente es lo malo en nosotros, es lo arcaico, lo infantil y lo malo. Con la idea, claro está, de que los efectos de la cura apuntarían a mejorar la raza humana al permitir que lo infantil, lo arcaico y lo malo que nos habita, una vez expuestos y ventilados... Les recuerdo el ejemplo que toma de las tanagras, estatuillas de barro cocido que se conservan en la arena seca y caliente, y que una vez que son expuestas a la luz del día se desmoronan, se derriten; de ahí la idea de hacer de la cura psicoanalítica o de la teoría analítica, lo que permitiría este gran progreso de la civilización.

No necesito recordarles que esta esperanza estuvo lejos de comprobarse en su contexto. Es que esta situación parece ser la especificidad de la lengua que opera en el inconsciente. Lacan bien lo dice: el inconsciente está estructurado como un lenguaje; es en este “como” que reside para nosotros justamente toda la pregunta; este “como” es el que invita a cantidades de observaciones y desarrollos. Pero el estatuto particular que hace del inconsciente un horrible muladar destinado a parasitar nuestra existencia consciente, pudriéndola, pervirtiéndola, atravesándola con su maldad, con su odio, con deseos incestuosos, con violencias, etc., este dispositivo nos obliga a retomar, a examinar más cuidadosamente las particularidades de esta lengua, de este lenguaje que estructura el inconsciente. Para apreciar mejor en primer lugar lo que Freud no dejará de desarrollar, hay una palabra que vuelve con frecuencia a lo largo de su texto: “el egoísmo” del soñante. En realidad, este soñante se cree... ¡completamente solo en el mundo! no tiene en cuenta nada ni a nadie. Tendremos pues que precisar, entre otras cosas, lo que Freud entiende por egoísmo del soñante: cómo podemos nosotros situar este egoísmo, darle su justo lugar, e igualmente, cómo podemos comprender, captar lo que sería esta maldad fundamental, esencial del inconsciente. ¿De dónde sale? Sabemos demasiado que domina efectivamente nuestras conductas por bien controladas que estén y al precio que sabemos de todas las neurosis.

La próxima vez continuaré con ustedes sobre este tema, pero sirvién-

5. Sigmund Freud, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (el “hombre de las ratas”), “Introducción en el entendimiento de la cura”, *op. cit.*, vol. X, p. 141.

dome —y los invito a releerlos—, de una parte de los ejemplos de sueños, en la 12ª conferencia “Análisis de algunos ejemplos de los sueños”⁶. Verán inmediatamente cuáles son los sueños específicos de Freud, incluso cuando los presenta como si fueran los de un personaje cualquiera; se darán cuenta de que son sus propios sueños, y cómo esos sueños se dirigen a lo esencial, cómo tienen un peso, una densidad muy particular. Y luego, también la conferencia siguiente: “Rasgos arcaicos e infantilismo del sueño”.

Con la enseñanza a la cual nos referimos, podemos responder mucho mejor a este problema esencial.

Es todo por esta noche.

Seminario 6

29 de noviembre de 2001

Abordamos la última vez, entre otras cuestiones de fondo que tendremos que retomar, el asunto de la existencia de una escritura específica para la formación del sueño, tesis que llama naturalmente a verificación.

Me limitaré esta noche a darles argumentos para ayudarles en su reflexión. Comencemos por lo siguiente: es conocido por muchos que el dibujo del niño, la expresión figurativa espontánea, está organizada precisamente de este modo. Todos los aquí presentes que trabajan con niños saben que los dibujos infantiles se descifran como un *rebus*. El niño encuentra muy espontáneamente este modo de expresión.

Les señalo que en la historia del arte se da también este enigma de la escritura en los textos sagrados sembrados de estampas, y podemos imaginar que la presencia de estas no responde a una simple preocupación estética sino, me atrevo a decirlo, a una preocupación metafísica: la de hacer presente, inmediatamente sensible —y en este caso para la mirada, para la vista— lo que el texto puede tratar.

Dejo por el momento esto en espera con otros elementos muy importantes, esenciales, como la maldad particular del niño; y también aquella aserción de Freud que ubica lo malo que hay en nosotros en el inconsciente —especialmente a propósito del análisis del Hombre de las Ratas, en el que dice muy claramente: “el inconsciente, es lo malo que hay en nosotros”—. Esto me resulta, quizás como a ustedes, un enigma...

Pero esta noche, dejando este asunto casi a la espera —lo abordaré un poco de todas maneras—, les propongo reflexionar juntos sobre algunas tesis que llevé este fin de semana a la reunión de la *Asociación Irlandesa para el Psicoanálisis y la Psicoterapia*, para tratar de fijar ideas, de en-

6. Sigmund Freud, 12ª conferencia, “Análisis de ejemplos de sueños”, *op. cit.*, vol. XV, p. 168.

gancharlas, de hacer que nuestros colegas tengan puntos fijos en cuanto a nuestras especulaciones. Como estas ideas están estrechamente conectadas, eminentemente derivadas de lo que hago aquí los jueves en la noche... considero justo que se las restituya; incluso si pueden parecer para algunos de ustedes una anticipación de los desarrollos por venir, creo que esto les resultará, sin embargo, elocuente.

El tema general de ese encuentro era el seminario de Lacan *El reverso del psicoanálisis*. Les señalé a estos colegas y amigos irlandeses que todos tenemos preocupaciones particulares pero, no obstante, tenemos todos una angustia en común. Las preocupaciones particulares se subsumen en una angustia que nos reúne, he aquí al menos un punto que compartimos, ¡querámoslo o no!

¿Cuál es esta angustia? Es bastante fácil de ubicar. Consiste en la necesidad de que nuestro deseo esté conforme con el del Otro, del gran Otro. Dicho de otra manera, precisamos que nuestro deseo sea ubicado como el del gran Otro, así como llama Lacan a aquel lugar ocupado por la cadena significante. Necesitamos esta aprobación para que nuestro deseo se sienta autorizado. Es al precio de esta legitimación que pasamos de la angustia a la paz.

De manera más exacta, nos conviene instalar con el gran Otro un objeto que este pueda reconocer como deseable y que al mismo tiempo organice nuestro propio deseo. Es decir, llegar a unirnos con él, a reunirnos, a juntarnos en torno de lo que sería un objeto común que juntos designaríamos como deseable.

En la experiencia que el niño tiene con el primer gran Otro que constituye para él su madre — ¿por qué hablamos de primer gran Otro? Porque, para el niño, es desde ese lugar encarnado por la madre que llegan tanto las cadenas del lenguaje como la expresión de los deseos—, pues bien, en esta experiencia bastante notable, el lactante comparte con su madre un objeto que constituye el soporte de lo que va a ser, ahí mismo, un deseo recíproco. Y este objeto, que ocupa un lugar tan particular en la vida psíquica, son las heces, los excrementos. He aquí el prototipo de los objetos de intercambio. Y ustedes conocen todas las equivalencias que el inconsciente hará después con el objeto objeto anal; para ser precisos: los objetos de intercambio fiduciario... De ahí esta situación especial y primera en la que la madre y el lactante se ponen de acuerdo sobre aquel objeto deseado primero por ella y ahí mismo después por el otro. Todas las mamás y todos los pedagogos saben cuánto las alteraciones de la analidad

—en un sentido o el otro, retención o profusión—, están directamente relacionadas con la calidad del intercambio que el niño tiene con su madre, con lo que puede aislar allí como siendo el deseo de la madre y, ahí mismo, su propio deseo de jugar con ello. No voy a desglosar todo lo que sabemos sobre los trastornos de la excreción en niños que sufren de abandono, es decir lo que sucede en ellos desde el momento en que deja de existir un Otro que haga para ellos, de este objeto, un objeto de deseo. A la vez, el funcionamiento intestinal se reduce a una fisiología que resulta reacia a los intentos de educación. Todo esto no son más que evidencias.

Pero lo que es menos evidente es el énfasis que le estoy dando a la realidad, a la existencia de este objeto de intercambio con el gran Otro real que constituye la madre. Por esto mismo, no ha de sorprendernos que desde el principio el niño se vuelva, como lo dice Freud, un perverso polimorfo, es decir, alguien cuyo deseo, cuyo interés, está organizado por aquel objeto que habría de ser suprimido, eliminado, evacuado, por lo que será su investidura en el objeto que justamente no debería ser.

Y está también ese rasgo de carácter que ha sido desde hace mucho tiempo, desde los primeros tiempos... —¡qué raro! el psicoanálisis desde su aurora [*aurore*]... (¡no dije su horror [*horreur*]!)¹ ha estado inmediatamente cautivado, es el único, el primero, en haber ubicado estas manifestaciones y su importancia para la vida psíquica posterior— que es la maldad del niño; es decir, un trato hacia el objeto que tiende a su eliminación, a su exoneración, a su destrucción, lo que se ha señalado como su sadismo. No hace falta ilustrarles todo eso que es bien conocido y que la primera generación de analistas supo perfectamente corroborar con lo que llamaban la fijación al estadio anal, la fijación a la analidad.

Observen también, ya se sabe, el lugar, la importancia, el relieve, que esta tiene en la neurosis obsesiva, ¡por supuesto!

Para volver al objeto, ¿acaso hay otros objetos en lo que sería este primer intercambio con la madre?

Hay un objeto con el que han soñado como intermediario posible, posible soporte de un deseo común: el seno, el seno como fuente de una fijación recíproca entre los dos participantes. Pero la clínica viene a contradecir esta idealización porque, si bien está en la madre el anhelo de que el seno sea un objeto recíprocamente deseado por ambos —puesto que esto la coloca en posición de buena madre—, en cambio en el niño se sabe que cuando este tipo de anhelo materno es demasiado acentuado va a ocasio-

1. *Horreur* y *aurore* se pronuncian en francés de manera parecida [N. de T.].

nar, para nuestra sorpresa, un cierto número de disfunciones; aquel no podrá responder al anhelo materno porque para él, el seno, al ahogar su demanda, ahí mismo ahoga lo que en él subsiste de existencia, ya que él no permanece, al fin y al cabo, como existente sino en la medida en que sigue habitado por una demanda. Por lo tanto, una saciedad permanente —la cual por supuesto seduce a la madre— no puede ser sino desmentida por el niño cuyo deseo viene a contrariar ese deseo de alimentarlo.

Es por esto que en vez de lo que se consideraba generalmente como seno, Lacan ubicará la placenta, objeto mediador entre la madre y el niño por lo que efectiva y fisiológicamente asegura entre ellos una armonía perfecta, un acuerdo al fin ideal, un acuerdo al fin realizado.

Un tercer objeto por ubicar como posible soporte de una investidura común entre el sujeto y el gran Otro es por supuesto la voz, ya que siempre es posible expresarme en un tono de mandato y, ahí mismo, autorizar mi posición desde una referencia adquirida en el lugar del Otro. Es decir, si hablo en el registro del mandato, es que cuento cabalmente con su acuerdo, con el sello del gran Otro. Y en la medida en que hay en el gran Otro un poder de mando, un poder de imperativo propio del significante, el ejercicio del mando por medio de mi propia voz puede perfectamente suponer que es el objeto de una reciprocidad lograda con el Otro. Ahora puedo también hablar como profeta, ejercicio que no es del todo excepcional en nuestras culturas, es decir, también allí hacer como si mi propósito estuviera directamente conectado con la voz del gran Otro y como si de él se autorizara.

Luego está lo que para mí remite a la belleza y el éxito del canto, es decir, tras la interpretación que ofrezco, que realizo, aquello que sería el acuerdo logrado con el gran Otro. En este caso, tan bien logrado que ya no habría entre los elementos de la cadena sonora ningún acorde marcado por el hiato, sino una relación llamada con razón “armónica”, una relación matemática que aseguraría entonces, de alguna manera, el éxito de esta reciprocidad.

No voy tampoco a extenderme sobre el lazo entre el canto y lo sagrado. Esto lo dejo de lado, pero les señalo nuestra fascinación, nuestra seducción, nuestra sensibilidad ante aquello que puede ser la belleza de la voz, del canto que cuando es logrado nos produce un sentimiento de realización en la relación con un Otro, con un orden general del mundo, sentimiento de que no hay nada para quitar ni hay nada para agregar. Tercer objeto, la voz.

Cuarto objeto: la mirada. La mirada en tanto puede instalar un

mundo de representaciones que uno imagina como capaces de seducir y captar la mirada del gran Otro, y en particular, desde luego, la forma humana. Así, gracias a la mirada, objeto intermediario cedido al Otro, se da la posibilidad de una idealización de la forma humana en tanto que esta constituiría precisamente el objeto deseado por el Otro y, por lo tanto, lo que mi narcisismo viene a investir a cambio. No habría narcisismo si no me imaginara que el gran Otro está feliz al verme tan bello y en este caso, no puedo sino compartir con él el placer de admirarme.

La enumeración de esta extraña lista de objetos nombrados por Lacan “a minúscula” no nos permite en absoluto saber todavía por qué los llama así, ni cómo se instalan. Si ustedes ponen un poco de atención a sus seminarios, a sus Escritos, se sorprenderán al ver que hay momentos en que ha dudado un poco, en que tiene duda, en que se pregunta si, entre los objetos *a*, habría que incluir a la nada, y luego también con respecto a lo que llama $-\phi$, es decir, aquello que se separa de la forma humana bajo la forma del pene, propuesta que no desarrollaré por el momento, no es esencial, pero que en todo caso descartó posteriormente.

Señalemos que estos cuatro objetos: las heces, la placenta, la voz y la mirada pueden ser considerados como partes del cuerpo; y en cuanto a la placenta y a las heces, como “partes reales” del cuerpo. No entraré en la patología, ni en la psicopatología de los trastornos de la visión, pero los que se interesan en ello sabrán seguramente que se dan trastornos de la visión cuando la relación del sujeto con la mirada es floja, está mal armada. Pero ¿quién nos permite decir que estos objetos bien reales resultan ser objetos “perdidos”? ¿Cuál es el sentido de la relación de estos objetos con la cualidad particular que tendrían de ser objetos perdidos? En efecto, después de todo, la voz está eminentemente presente al igual que la mirada; la placenta marcó el momento inicial de la organización de la vida, y en los excrementos no vemos qué es lo que hay de especialmente perdido... Entonces ¿cuál es el sentido de tal afirmación?

El sentido de esta afirmación es el siguiente: realmente no hay objeto alguno que pueda garantizarnos la conformidad de los deseos del sujeto con el gran Otro, por la simple razón de que si primordialmente la madre viene a encarnar este gran Otro, es una encarnación suficientemente transitoria como para recordarnos que en el gran Otro... ¡no hay nadie! Ni esperándonos, ni para recomendarnos o designarnos cuál sería el objeto capaz de asegurar nuestra conformidad con su deseo. No obstante, seguimos funcionando con el mito de un objeto definitivamente

te perdido, como si este objeto hubiera tenido de pronto la facultad de situarnos ante el gran Otro en ese acuerdo que aseguraría nuestro bienestar y nuestra paz.

Hay, pues, un objeto perdido, sin que nadie pueda obviamente precisar su forma ni su ser, ya que, lo repito, no hay nada por el lado del gran Otro que nos pueda servir aquí de guía, sino por supuesto aquellos objetos que he enumerado: estos cuatro objetos –por las “interpretaciones” que hacemos del gran Otro, por las suposiciones que nos hacen situar en el gran Otro un sujeto capaz de regocijarse con lo que le cedemos para su deseo– constituirían así el intermediario entre nosotros y lo que tendríamos que desear a nuestro turno; estos objetos sirven para este uso.

Pero entonces, me dirán ustedes, el sujeto no existe, sólo se mantiene con la condición de que su anhelo, su demanda, su deseo, queden sin realizarse. En otras palabras, el acuerdo perfecto con el gran Otro, aquel que todos esperamos, sólo equivaldría a la muerte del sujeto.

Por cierto, el encuentro eventual, fortuito, con lo que para un sujeto constituye el objeto *a* que está buscando –me explicaré luego sobre la *a*–, este objeto cedido al gran Otro y que es el soporte de un deseo común, este encuentro, pues, lleva efectivamente a la afánesis del sujeto, al eclipse del sujeto. Para mí es claro que lo que se llama la pulsión de muerte tiene una parte directamente ligada con la preocupación por una realización perfecta del deseo, del goce, y por lo tanto, a la vez, con lo que implica el sentimiento de colusión, el sentimiento de venir a pegarse al gran Otro, lo cual tiene como efecto la desaparición del sujeto.

En este orden, en este tipo de especulación, diré que me parece verosímil que el placer especial propiciado por el alcohol esté ligado con este efecto, con el sentimiento de encontrarse así transitoriamente en un estado de unión con el gran Otro, de estar habitado por él, de no estar ya separado, de hacer uno con él; el sentimiento de que su propia palabra está directamente conectada con lo que viene del gran Otro, como si en el límite fuera el gran Otro quien hablara por medio de la voz del que se emborrachó. No voy a seguir con todas las especulaciones, con los señalamientos fáciles sobre el hecho de que la bebida también ha tenido siempre que ver con el entusiasmo, es decir con lo sagrado, con el sentimiento preciso de estar habitado por los dioses en los momentos de embriaguez.

Estamos ubicando entonces al objeto *a*, creo que con simplicidad y claridad, como un objeto real del cuerpo, desprendido de él y que viene a or-

ganizar el fantasma, es decir, lo que anima la búsqueda, el deseo de un sujeto, en una relación perfectamente mítica con el gran Otro.

Aquí también podría recordarles que nuestro mayor deseo –no debemos equivocarnos sobre esto– no es, en absoluto, estar libres sino tener un guía. Cada vez que se asoma uno con algo de talento o de carisma, y que sabe encontrar las palabras que la época privilegia, tiene mucho más éxito, seguidores y adeptos, que los que vienen a pregonar aquel valor absolutamente imposible de soportar que llamamos libertad. ¿Quién quiere ser libre? ¡En fin! Hay que ser serio con esto...

Un día –ya lo comenté en alguna parte, no recuerdo en qué conferencia–, le hicieron la pregunta a Lacan: “Y usted, señor ¿qué piensa de la libertad?”. Esto ocurrió en Lovaina. Lacan se marchó.

Ahora ¿cómo explicar la instauración del objeto *a*?

Aquí volvemos a lo que estoy desarrollando con ustedes a propósito de las Conferencias de Introducción al psicoanálisis: en el juego del significante hay un juego permanente de la letra que organiza su caída y que, como vimos con el lapsus, el chiste y el acto fallido, se vuelve el soporte físico, el soporte material del deseo, del anhelo expresado; por lo tanto, digámoslo así simplemente, el orden del lenguaje viene a imponer su ley al orden del cuerpo, ya que hablar del orden del cuerpo, es referirse a un organismo animal. Pues sobra decir todo lo que nuestro cuerpo le debe a una fisiología que ya no es para nada animal. El animal tiene la dicha de saber sin esfuerzo, sin ninguna dificultad, cuáles son los objetos de su deseo, sabe reconocer las formas de su pareja; cualquiera puede observar cómo la realización de sus necesidades, de sus apetitos, queda extremadamente limitada; que en ningún momento muestra el exceso, la exageración, el aspecto devorador que nos caracteriza y cómo su misma sexualidad suele reducirse a fases muy cortas, lo vuelvo a decir, con una pareja perfectamente identificada; de igual modo sus conductas en el espacio no necesitan aprendizaje ni deliberación, ni libre albedrío, ni voluntad.

No es necesario recordarles hasta qué punto nuestra propia fisiología está completamente desnaturalizada –un término que uso mucho– por nuestra relación con el lenguaje, y reviste una complejidad bastante extraña, ya que –lo digo por enésima vez– lo que servirá de soporte al objeto de nuestro deseo es el objeto que habremos perdido. Eso es el Edipo: siendo varoncito, es por haber perdido una mujer que una imagen femenina se volverá el soporte de mi deseo. Eso se da menos por la identificación de la imagen que por la prioridad, la primacía de su pér-

dida. Reconozcan que es un mecanismo –llamo a menudo la atención sobre esto– que atestigua de una disfunción esencial, mayor. Igual sucede para el otro sexo.

Lacan llega a señalar en alguna parte que si, como puede suceder, los primeros cuidados proporcionados al recién nacido, son dados por un *partenaire* masculino, en el caso de un varoncito este quedará con una imagen masculina como imagen fundadora y soporte de su deseo. Habría aquí un tipo de homosexualidad muy particular, distinta de las determinaciones habituales de la homosexualidad.

Sin meterme mucho en esta vía, les recuerdo que para que sea posible la introducción del recién nacido al deseo, le es necesario poder contar con una *partenaire* que esté deseosa de la caída de esos objetos. Es precisamente toda la diferencia entre educación y cuidado materno. Y si él tiene que vérselas con un Otro que obviamente no valora los objetos que puede ofrecer, se producen resultados, carencias que son bastante... desagradables y que pueden llevar al autismo infantil.

Ahora llego con ustedes a la pregunta siguiente: ¿por qué este objeto se llama *a*? Ciertamente que *a* es una letra y entendemos perfectamente por qué. ¿Pero, por qué la letra *a*?

La tesis que propongo al respecto es que es a la vez en homenaje y en espejo de la escritura que hace Cantor del infinito, es decir, del *aleph*, $\aleph$, en la medida en que este *aleph* designa un objeto que no existe, así como no existe el objeto que sería capaz de asegurar nuestro acuerdo con el gran Otro. Es un objeto que está siempre más allá, que ninguna forma o ningún significante, ningún significante –insisto– puede venir a representar. Pero este objeto que no existe como no existe el infinito, puedo *escribirlo*, hay una escritura que puede dar cuenta de él. Y a partir del momento en que escribo este objeto que no existe, lo hago entrar en una serie de efectos esenciales, puesto que desde la escritura del objeto *a*, puedo ver, si me ubico en ese lugar, los discursos que organizan las relaciones humanas y cuya causa es este objeto. Desde este lugar, puedo ver cómo se organizan los tres discursos que evoca Lacan: el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso histérico.

Observen cómo en este sentido el discurso histérico significa que la histeria, que esperaríamos innovadora, es en el fondo un escenario igual que los otros, igual de conformista. Pero en todo caso, es a partir de esta escritura del objeto *a* que veo instalarse los discursos, es decir, lo que nos liga a los unos con los otros y nos prescribe roles o funciones y, además, escenarios perfectamente ordenados cuya causa es este objeto. Pero ne-

cesito haber ubicado esta causa, haberla identificado, escrito, para situar desde entonces lo que es el revés del psicoanálisis, es decir, estos discursos. Ahora una observación adjunta que les interesa: el discurso psicoanalítico que viene a constituir el cuarto discurso no sólo no rompe con nada, no es en absoluto subversivo, sino que sólo viene a cerrar el círculo de los demás discursos. Dicho de otra manera, en esta conceptualización de Lacan el discurso psicoanalítico permite que, como él lo dice, “eso siga circulando”. Creo que vale la pena ubicar esto, subrayarlo.

Ahora, en este momento, surge otra cuestión que mi observación, la relación que establezco entre *a* y $\aleph$, hace olfatear. Evocaba con ustedes la vez anterior la cuestión de la relación del Uno, del rasgo unario, con el *a*. ¿Cuál es la relación entre ellos, sino que, como Lacan lo dice, no es conmensurable? Él destaca en esta ocasión –no voy a desarrollarlo esta noche, sino mucho más tarde– la cuestión del número de oro. Ya estamos en condiciones de interrogarnos sobre este asunto: ¿cuál es la relación del Uno con el objeto *a*? Lo que equivale a preguntarnos: ¿cuál es la relación del falo con el objeto *a*?

Se puede señalar al respecto que el Uno necesita de una fundación, necesita estar fundado para existir; y es el cero el que funda al Uno –Lacan insiste mucho en eso–. Para que haya un significante Uno, ese significante Uno que adoramos porque en general todos somos más o menos monoteístas –ser monoteísta quiere decir ser adorador del significante Uno, es decir que cuando me encuentro con un Uno me pongo a adorarlo, con un Uno de excepción ¡por supuesto! no un enésimo sino el al-menos-Uno o el Uno-en-más, como quieran–, tiene que haber un Uno fundado en el cero, es decir, fundado por un límite, fundado por un imposible, fundado por un real.

El objeto *a* no está fundado para nada por un dispositivo parecido. Y es por eso que diré que el objeto *a* se presenta, tal como lo vemos en el inconsciente, organizado por una serie que no conoce ningún límite, que no conoce ninguna cesura, que es absolutamente compacta excepto cuando las ideas involucradas en el sueño amenazan con pasar un límite –mientras la cadena misma sólo pide funcionar, pide hacer– y en ese momento preciso, como ya les dije, se produce el despertar.

Ahora me permitiré, en el punto en que estamos, agregar todavía algo más. ¿De dónde viene ese Uno? Ustedes oponen el Uno y el objeto *a*...

Los que han abierto manuales elementales de matemáticas pueden asimilar el objeto *a* con la serie de los números reales, con la serie de los números situados entre cero y uno, en el sentido en que, por muy lejos

que lleven esta serie, jamás podrán alcanzar los límites, es decir, ya sea el cero, ya sea el uno. Si ustedes escriben 0,001 y una serie, jamás podrán llegar al cero. Y podrán pasar sus años acumulando, avanzando en esta serie, ésta quedará siempre a distancia del cero. E igual, si ustedes tienen 0,999999... por más larga que quieran hacer esta serie, pueden seguir hasta donde quieran, no llegarán al uno. Por lo tanto, bien pueden, si les parece divertido, si es soporte útil, asimilar el objeto *a* con la serie de los números reales.

Pero entonces, ¿de dónde viene el Uno? ¿De dónde sale? Ya que hace falta cortar para que se de el Uno, ¿es que acaso hubo un Creador que haya cortado? Se trata de una serie compacta; ¿quién va a cortar? ¿Cuál es el cortador, cuál es la cuchilla, cuál el malvado que operó las cesuras en la cadena?

Es el mismo juego de la cadena significante, lo repito —y los remito siempre a ese texto que abre los Escritos, el de “La carta robada”, texto fundador, esencial—, es el mismo juego de la secuencia de las letras el que hace que haya lugares en los que se cae una letra y donde, ahí mismo, se aísla una secuencia como Uno, como Una.

Quisiera señalarles que hay gente que tiene el talento y el descaro de proponerse justamente como objetos intermediarios, al mismo título que el objeto *a*, entre ustedes y el gran Otro, gente que viene a encarnar este objeto. Son personas muy familiares y no siempre simpáticas: un profeta se presenta como aquel que por la enseñanza que transmite va a permitirles lograr un acuerdo entre ustedes y el gran Otro. Les dice lo que es deseado por el gran Otro, les asegura que si ustedes se comportan conforme a lo deseado por el gran Otro hallarán la mayor satisfacción, algún beneficio siempre. Dentro del mismo registro están también los que pertenecen a algún clero, por ejemplo los miembros de una iglesia que vienen a hacer la unión entre la criatura humana y el gran Otro, y se proponen como tales, lo cual les otorga ahí mismo, obviamente, un estatuto de excepción en la colectividad. Por eso mismo tal vez, con el fin de asegurar bien su función de objeto *a*, más vale que estén dispensados de sexualidad puesto que esta podría incitarlos a un goce cuya complejidad desordenaría la sencillez propuesta por el objeto *a*.

Tal vez hayan observado un extraño fenómeno alrededor de ustedes: hay personas que son psicoterapeutas y que serán para el paciente objeto de una investidura, como si fueran justamente los depositarios de ese saber que le permitiría al sujeto estar de acuerdo con el gran Otro; es decir que existen ingenuos comprometidos en una actividad psicoterapéu-

tica que terminan, por su ejercicio, ocupando esta posición particular: la de ser quienes permitirían realizar el acuerdo con el gran Otro.

Y es por eso que en este caso, el paciente —que podemos a veces llamar [analizante!— se pregunta qué es lo que queremos de él. Es decir ¿qué tendría que dar, qué tendría que ceder para que este acuerdo se concluya? Y el analizante explora un cierto número de posibilidades, un cierto número de virtualidades.

Allí se separan la práctica freudiana y la práctica lacaniana en cuanto a lo que es el fin de la cura. La práctica freudiana, fundada en un elemento de la cordura de Freud, ha sido siempre responder a la pregunta del paciente diciéndole que lo que el gran Otro quiere es que tenga sexo, que tenga una familia, que trabaje y que deje en paz a los otros, que no moleste a su gente... Respuesta que tiene el peso evidente de ser socialmente comprobable, de estar acorde con los valores sociales y, ahí mismo reintegrar al psicoanálisis dentro del campo de lo que podríamos llamar las psicoterapias. Lo que uno espera de un psicoterapeuta es que dé buenas recetas, que sea un buen guía para la vida, que nos diga qué es lo que hay que hacer.

Sobre ese punto Lacan se separa de Freud: por razones que no dependen de la personalidad de Lacan sino del aparato estructural que le parece funcionar allí y que es el amo de todo el asunto, él viene a subrayar precisamente que en el gran Otro no hay quién prescriba el deseo, ni las conductas. En última instancia, en lo que concierne a los deseos y a las conductas, ustedes no pueden autorizarse sino por ustedes mismos. Debo decirles que es un tema que ha hecho correr mucha tinta. Es exactamente esta disposición la que hace que no haya otro guía fuera del objeto *a* que organiza nuestro fantasma; y no hay sujeto alguno para validarlo, nadie para decirles “¡este es el propio, es este y no otro!”.

Esta es exactamente la disposición que Lacan llama el pase. ¡Así de simple! Decirlo hoy no tiene inconveniente, no es de ninguna manera estropear el progreso de los que están reflexionando sobre esto. Cerca de treinta años después de que Lacan teorizó la cuestión del pase, tenemos todo el derecho hoy a responder muy simplemente sobre lo que lo constituye. A menudo Lacan avanza enmascarado —y tiene razón, porque quiere hacerse escuchar a su manera—, no obstante es fundamentalmente simple en lo que dice y creo que el tipo de apreciación que hago esta noche lo ilustra bastante bien.

Para concluir, he aquí esta última aporía: el discurso psicoanalítico sería un “discurso sin palabras”. ¡Esto es asombroso! ¿Qué quiere decir

un discurso sin palabras? ¿Ustedes han leído eso? ¿Sí? Pues bien, este es el momento en el que la invocación que hacen al Otro, al gran Otro, para que les responda, sólo encuentra la escritura de lo que organiza su fantasma. Si el analista es bastante hábil, si tiene el estilo para eso, el talento o lo que sea... o si usted mismo tiene su propio toque al recibir al paciente para poder aislar en su relato nada más que el juego literal que organiza su propio cuento, entonces, el analista prescinde efectivamente de la referencia a la palabra que, por su parte, sólo puede apoyarse en el sentido. No se trata ahí de sentido, se trata de literalidad.

He aquí lo que les comenté a nuestros amigos irlandeses. Debo decirles que como a ustedes, esto les gustó bastante... Es cierto. Y considerando que nuestros amigos irlandeses tienen fuertes ataduras, una fuerte tradición religiosa, no me pareció superfluo volver a golpear sobre ese tipo de clavos.

Bueno, entonces, hasta pronto.

Seminario 7

6 de diciembre de 2001

Para las vacaciones de Navidad les reservo una sorpresa, espero que les sea agradable. Ustedes van a ver de qué manera podremos *capitalizar*, como se dice hoy, lo que hemos suministrado en el curso de este trimestre y franquear un obstáculo que nos interesa tanto a los unos como a los otros.

En espera de este regalo que se está empacando, les propongo que nos intereseamos en los sueños de Freud tal como aparecen en estas *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*. Están en la 12ª conferencia "Análisis de ejemplos de sueños"¹. De los doce que hay, tres son sueños personales de Freud, aunque él no los presente así. No obstante, les pongo un sello de autenticidad absolutamente indiscutible, puesto que estos tres sueños conciernen a una pregunta, la pregunta fundamental de Freud: ¿qué es un padre?

Para empezar, el primero de estos doce ejemplos. En cuanto los lean notarán inmediatamente la diferencia de densidad entre los sueños suyos y los otros que cita, que son sueños realmente divertidos, pero sin que ninguno tenga esa suerte de gravedad, esa suerte de peso, sin que ejerza esa suerte de fascinación que pueden suscitar los sueños de Freud. El primero es muy simple:

Su tío fuma un cigarrillo a pesar de que es sábado. Una mujer lo acaricia y lo mima como si fuera su hijo.

1. Sigmund Freud, 12ª conferencia, "Análisis de ejemplos de sueños", *op. cit.*, vol. XV, p. 168 y sig.

Freud comenta:

Sobre la primera imagen, el soñante (es judío), observa que su tío es un hombre piadoso, nunca ha hecho ni haría algo pecaminoso de esa naturaleza. Sobre la mujer de la segunda imagen, no se le ocurre nada más que su madre. Estas dos imágenes o pensamientos, es evidente, han de ponerse en relación recíproca. Pero ¿cómo? Puesto que él ha impugnado expresamente la realidad de la acción del tío, es sugerente introducir un “sí”: “Si mi tío, ese hombre santo, fumara un cigarrillo el sábado, entonces me sería lícito dejarme acariciar por mi madre”.

Los que se han interesado un poco en este tipo de razonamientos saben que es absolutamente típico de los razonamientos talmúdicos. Freud no era de ninguna manera versado en esta clase de ciencia, pero es divertido ver cómo, con ocasión de un sueño, este tipo de razonamiento...

Y ustedes ven cómo introdujo el “sí”, ya que dice de manera hipotética: “Si mi tío, ese hombre santo, fumara un cigarrillo el sábado, entonces me sería lícito dejarme acariciar por mi madre”.

Ahora bien, sabemos que Freud tenía efectivamente un tío, hermano de su padre, que causó muchas molestias a su familia y en particular al padre de Freud, puesto que se encontraba comprometido en estafas comerciales y probablemente fue condenado. Freud dice en otro lado que este tío era un hombre débil. Los disfraces, los que sean, que Freud introduce aquí son muy legítimos; no se espera de él que muestre su anatomía —aunque también lo haga en uno de sus sueños— para convencer a todo el mundo de que lo que comenta es comprobable y se ha comprobado... Así es bien cierto que su tío llegó a no respetar la ley, la ley a secas.

Aquí mismo, les propongo entender este sueño de otra manera: si aquel que está en posición de ancestro no respeta la ley, ¿cómo podría él sentirse protegido, cómo podría conocer la prohibición del incesto? Cuestionamiento al fin y al cabo muy común que nos esclarecerá el segundo de estos tres sueños que conciernen al padre. Es evidente que formaban parte de un conjunto de sueños de Freud que él mismo había recopilado, concernientes al asunto del padre. Se esclarecen los unos a los otros.

Les leo rápidamente el texto breve del segundo sueño² que va a introducirnos a desarrollos de verdad extraordinarios:

2. *Ibid.*, p. 171.

El padre es finado, pero lo exhumaron y se le ve mal aspecto. Desde entonces sobrevive y el soñante lo hace todo para que él no lo note. Después el sueño pasa a otras cosas, en apariencia muy distantes.

Y agrega que es el sueño de un hombre que hacía varios años había perdido a su padre —ustedes saben que Freud comenzó su autoanálisis a partir de la muerte de su padre—.

El padre es finado, eso lo sabemos. Que lo exhumaron, no corresponde a la realidad, que tampoco cuenta para todo lo demás. Pero el soñante refiere: Después que estuvo de regreso del sepelio de su padre, empezó a dolerle un diente. Quiso tratar a ese diente según el precepto de la doctrina judía: “Si tu diente te fastidia, arráncalo”; y se fue a casa del dentista. Pero éste dijo: “Un diente no se arranca; uno debe tenerle paciencia. Le pondré algo para matarlo; pasados tres días vuelva usted y entonces le extraeré eso”. Y el soñante dice: Ese “extraer”... eso es el exhumar.

Freud se pregunta:

¿Tendrá razón el soñante? Eso no encaja del todo, sólo aproximadamente, pues el diente mismo no se extraerá, sino algo de él, lo muerto. Pero, según indican otras experiencias, hay que creerlo al trabajo del sueño capaz de tales inexactitudes. Entonces, el soñante habría condensado al padre finado con el diente muerto y, no obstante, conservado; los habría fusionado en una unidad. Y no cabe asombrarse de que después en el sueño manifiesto aparezca algo sin sentido, pues no puede convenir al padre todo lo que se dice del diente. Pero, en definitiva, ¿dónde estaría el *tertium comparationis* entre diente y padre, que posibilita esa condensación?

¿Cuál es el tercer término que permitió al diente servir de metáfora del padre?

Debe haber por lo tanto [dice Freud], una relación entre el padre y el diente. Y tiene que ser así, sin embargo, pues el soñante prosigue diciendo que para él es muy claro: cuando uno sueña con la caída de un diente, eso significa que perderá a un miembro de la familia.

Sabemos que esta interpretación popular es errónea o, por lo menos, sólo es correcta en un sentido burlesco. Tanto más nos sorprenderá descubrir el tema así abordado tras los otros fragmentos del contenido del sueño.

Y bien, sin que medie otra exhortación, el soñante empieza a contar sobre la enfermedad y la muerte del padre, así como sobre su relación con él. El padre sufrió una larga enfermedad, el cuidado y el tratamiento del enfermo le costaron a él, el hijo, mucho dinero. Y, no obstante, nunca le molestó demasiado, nunca se impacientó, jamás tuvo el deseo de que ojalá terminara de una vez. Se gloria de una genuina piedad judía hacia el padre, de la observancia estricta de la ley judaica. ¿No nos salta a la vista ahí una contradicción dentro del pensamiento perteneciente al sueño? El había identificado diente y padre. Con el diente quería proceder de acuerdo con la ley judía, que conllevaba el veredicto de arrancarlo si deparaba dolor y fastidio. También con el padre pretendía haber procedido según el precepto de la ley, que aquí, empero, ordenaba no reparar en gastos ni en molestias, tomar sobre sí toda la carga y no dejar que emergiese ningún propósito hostil hacia el objeto que deparaba el dolor. ¿La concordancia no sería mucho más estricta si él realmente hubiera desarrollado hacia su padre enfermo sentimientos parecidos a los que tuvo hacia su diente enfermo, vale decir, hubiera deseado que una pronta muerte ojalá pusiera fin a su existencia superflua, dolorosa y costosa?

Entonces, dice Freud y aquí les resumo un poco:

Yo no dudo de que esta fue, de hecho, su actitud con respecto a su padre durante la penosa enfermedad [...] En tales condiciones, el deseo de muerte contra el progenitor suele devenir activo y encubrirse con la máscara de una consideración caritativa, tal como: "No sería sino un alivio para él". [...] Con mayor certeza todavía, podemos aseverar esto de otros pensamientos que han prestado inequívocas contribuciones al contenido del sueño.

Es que de las mociones hostiles hacia el padre, nada se descubre en el sueño. Pero si pesquisamos en la vida infantil de un sujeto la raíz de esa hostilidad hacia el padre, recordamos que el miedo a él nace porque ya en años tempranos ha contrariado las prácticas sexuales del muchacho [...] Esta relación con el padre se aplica también a nuestro soñante. En su amor hacia él iban mezcladas una buena cuota de respeto y de angustia, que emanaban de la fuente de la intimidación sexual temprana.

Ahora bien, por el complejo del onanismo se explican las otras frases del sueño manifiesto. Se le ve mal aspecto alude, ciertamente, a un dicho ulterior del dentista, a saber, que a uno se le ve mal aspecto cuando le falta un diente en ese lugar; pero al mismo tiempo remite a la mala apariencia, por la cual, en la pubertad, el joven delata o teme delatar su desmedida actividad sexual.

Pareciera que el onanismo da mal aspecto...

No sin verdadero alivio el soñante apartó de sí esa mala apariencia en el sueño manifiesto desplazándola sobre el padre, una de las inversiones del trabajo del sueño que ya ustedes conocen. Desde entonces sobrevive coincide con el deseo de resurrección, así como con la promesa que le hizo el dentista de que el diente se conservaría.

Y se llega al final de lo que dice Freud sobre este sueño y que vamos a retomar juntos:

En extremo refinada, empero, es la frase "el soñante lo hace todo para que él (el padre) no lo note", enderezada a inducirnos a completarla: "que él es finado". Pero el único completamiento que posee sentido deriva otra vez, del complejo del onanismo, donde es obvio que el joven lo hace todo para ocultar al padre su vida sexual.

Es muy oscuro, lo que Freud dice allí...

Algunas observaciones finales sobre los mecanismos de elaboración del sueño que conocemos: condensación, desplazamiento, creación de formaciones sustitutivas, etc.

Ahora bien, ¿qué es lo que, para nosotros, en este sueño, merece fascinarnos?

La pregunta de Freud en este sueño es saber cómo el padre muerto puede, no obstante, ser conservado. Y cuando se interroga sobre el término intermediario entre el padre y el diente, este término ustedes lo adivinan. Les leí esto rápidamente ya que aparece en la página siguiente de manera diferente, quiero decir, sirviendo para otro uso. Es evidente que el término intermediario es simplemente el de "raíz". Podrá extraer el diente y, sin embargo, conservar su raíz. Dicho de otra manera, se introduce aquí la distinción entre el padre real —susceptible efectivamente de morir— y el padre simbólico en tanto que está muerto, y prometido, naturalmente a la inmortalidad.

Les leí el texto del sueño: el padre está muerto, pero ha sido exhumado y tiene mal aspecto... permanece vivo después de la exhumación, etc. La referencia a *Hamlet* es aquí muy probable. Es exactamente así como comienza *Hamlet*, este sigue viviendo después de la exhumación, este es el problema, y el soñador hace todo lo posible para que no se dé por en-

terado, no sabemos de qué no se debe enterar, pero hay alguna cosa de la que no debería enterarse...

En todo caso, tenemos derecho a pensar que (conociendo el interés de Freud por Shakespeare y el conocimiento que tenía de este) justamente para él, este padre muerto continúa errando. Quiero decir que allí hay un deber que el hijo no ha sabido o no ha podido rendirle, y en vez de ocupar su lugar, de ir a descansar en el lugar natural que podría conservarlo en su inmortalidad, él vaga... está siempre allí, no se ha podido espantar.

El término "raíz", *Wurzel* en alemán, cuyo campo semántico es idéntico al del francés, designa también la raíz dental; este término figura una página más adelante cuando Freud dice:

Es que de las mociones hostiles hacia el padre nada se descubre en el sueño. Pero si pesquisamos en la vida infantil de un sujeto la raíz de esa hostilidad hacia el padre [...]

¿De qué habría sido culpable Freud, el soñante?

Se pone el énfasis en el onanismo, en otras palabras, en lo que suele relacionarse con la culpa que puede suscitar la masturbación, servicio sexual egoísta que no está al servicio del padre, un desperdicio de la sustancia seminal.

Ven cómo alrededor de este sueño Freud anticipa la distinción que Lacan instaurará más tarde entre el padre real, el padre simbólico y el padre imaginario, puesto que aquí se ve muy claro que la muerte del padre real, el padre del soñante, hubiera debido permitirle llegar al lugar donde reposa el padre imaginario, el padre de la horda, el padre de la tribu. Todo el tiempo se trata de la ley judía, Freud no deja de referirse a ella bajo todas las formas, incluyendo las de los dichos populares; y también, bajo los rasgos del padre simbólico, esta instancia viene a organizar la ley que, al ser respetada por el hijo, hará que su padre deje de pasearse como un fantasma parecido al de Hamlet.

Si el soñante hace todo lo posible para que el padre no se dé por enterado, se trata sin lugar a dudas de la preocupación de que, de esta manera, el padre muerto no se dé cuenta de la falta del hijo.

Pero la pregunta que queda abierta es la de saber si el comportamiento del padre mismo le ha dado de alguna manera las llaves del reposo eterno. Hay algo allí en todo caso, en las palabras del soñador: "hace todo lo posible para que él no se dé por enterado", algo que no nos permite, como de costumbre, saber exactamente quién es ese él.

Entonces, sin duda alguna, a Freud le duele el padre... ¡Este es el sitio de su dolor!

Es una localización tan frecuente, hasta el punto de obligarnos a cuestionarnos nuevamente, —pero no voy a hacerlo esta noche—. ¿Cómo es posible que sea tan común? ¿Y cómo debería ser para que este tipo de localización del mal no sea tan expandido?

En todo caso, el sueño nos enseña cómo a este padre en particular lo hubiera querido arrancar así como se arranca un diente, un diente que duele, tal como lo prescribe el adagio, y también cómo el padre sigue vi- viendo en lo que constituye el tormento del soñante: sin que pueda él actuar de tal manera que este padre pueda regresar, reintegrarse a su tumba. Ven que aquí no estamos muy lejos de *Hamlet* (aquí la culpa recae entera no sobre la madre, sino sobre el hijo).

Y ahora, pues, el tercer sueño³ que es de una gran crudeza y del cual certifico igualmente que es un sueño de Freud. En el curso de este año, aprovecharemos este trabajo de introducción para hacer el análisis de la posición de Freud con respecto a su padre. Verán entonces la legitimidad de mi tesis a propósito del sueño que voy a leerles en seguida.

Es un sueño que da como ejemplar y que se presta especialmente a la interpretación simbólica, es decir, a la clave de los sueños —o sea, eso que le permite a cualquiera interpretar allí de qué se trata—. Y Freud dice que este sueño es

[...] digno de nota y probatorio por el hecho de que el soñante mismo los ha traducido a todos [los símbolos], aunque en su bagaje no tenía ninguna clase de conocimientos teóricos previos para la interpretación de sueños. Esta circunstancia es bien insólita y las condiciones a que responde no se conocen con precisión.

¡Es exactamente su propia situación! Él se encuentra ante este sueño sin conocer nada, sin conocer gran cosa de la interpretación de los sueños, y se lanzó, esto fluyó de su propio manantial... Entonces ¿qué dice este sueño? El soñante...

Va de paseo con su padre por un lugar que seguramente es el Prater...

3. *Ibid.*, pág. 177.

Observen la condensación, es en el bosque de Viena, la condensación: *pater, frater*, en todo caso...

... pues se ve la rotonda, y en su parte frontal un pequeño pórtico donde hay fijado un globo cautivo que, empero, parece bastante flojo. Su padre le pregunta para qué está allí todo eso; a él le asombra la pregunta, pero se lo explica.

No se sabe cuál es la pregunta...

Después llegan a un patio donde hay tirada una gran plancha de hojalata. Su padre quiere sacarse un gran pedazo, pero avizora en torno para cerciorarse de que nadie lo ve.

Es decir, que él quisiera robarse un pedazo.

Y él —el soñante— le dice que es suficiente con sólo prevenir al vigilante; y así, él podría llevarse todo el que quisiera. Él le dice que no necesita sino decirse-lo al guardián, y después puede tomarse lo que quiera. Desde ese patio una escalera desciende hasta un pozo, cuyas paredes tienen un blando acolchado, como de un sillón de cuero. Al final de ese pozo hay una plataforma más extensa, y después empieza un nuevo pozo...

Nos dice Freud:

El propio soñante interpreta: "La rotonda son mis genitales; y el globo cautivo antepuesto es mi pene, cuya flojedad me da motivo de queja". Así, ahondando la traducción, estamos autorizados a decir que la rotonda es la cola —que el niño por regla general incluye en los genitales—

Él mismo interpreta: "la rotonda, son mis órganos genitales". Y sigue:

...y el pequeño pórtico antepuesto, el escroto. En el sueño, el padre le pregunta qué es todo eso, vale decir, le inquieta por el fin y el funcionamiento de los genitales. Esto nos sugiere invertir la situación, de modo que sea él quien pregunta. Puesto que en la realidad nunca preguntó eso a su padre, debemos aprehender el pensamiento onírico como deseo o quizá tomarlo en sentido condicional: "Si yo hubiese pedido esclarecimiento sexual a mi padre [...]". Muy pronto encontraremos, en otro pasaje, la continuación de este pensamiento.

El patio donde está tirada la hojalata no debe entenderse en primera instancia simbólicamente, sino que proviene del local donde tiene el negocio su padre. Por discreción he remplazado por «hojalata» el verdadero material con que trafica su padre, pero sin modificar en ninguna otra cosa la literalidad del sueño. El soñante entró en el negocio de su padre y le repugnaron muchísimo las prácticas más bien deshonestas con que se granjea parte de la ganancia. Por eso la continuación del pensamiento consignado sería: "(Si yo le hubiera preguntado), me habría engañado, como engaña a sus clientes". Para el sacarse [un pedazo de plancha de hojalata], que permite figurar la deslealtad comercial [...].

Esto es extraño ¿no les parece?

...el propio soñante proporciona la segunda explicación: significa el onanismo.

Ya ven, volvemos a eso.

Esto no sólo es claro para nosotros desde hace mucho, sino que también concuerda muy bien que el secreto del onanismo se exprese por lo contrario (se puede hacerlo en público). Y todo hacía esperar que la actividad onanista, habría de atribuirse al padre, como lo fue la pregunta en la primera escena del sueño.

Es decir, cuando el padre quiere llevarse, robarse un pedazo de hojalata.

Al pozo lo interpreta sin vacilar, teniendo en cuenta el blando acolchado de las paredes, como la vagina. Que el descender o el subir por escaleras quiere describir el coito dentro de la vagina, yo lo introduzco por mi propia cuenta. En cuanto a los detalles de que al primer pozo le siga una plataforma más extensa y después un nuevo pozo, él mismo da una explicación biográfica.

Dice Freud, aquí se trata de detalles biográficos.

Copuló durante cierto período, luego dejó de hacerlo a consecuencia de ciertas inhibiciones, y ahora espera volver a hacerlo con ayuda del tratamiento.

De paso, ya hubiese podido decirles esto a propósito del sueño de la extracción del diente, y es Freud quien lo cita en la *Traumdeutung*: una

formulación frecuente del onanismo en alemán era *sich einen ausreißen*, “arrancarse una”⁴. Y como lo vieron, efectivamente, el *ausreißen* va a encontrarse en el sueño de los dientes, y ustedes lo tienen aquí a propósito de ese “arrancar un pedazo de hojalata” (en alemán, se dice *Blech*). Busqué para este sustituto una palabra original, ya que se trata del comercio ejercido por el padre, y que Freud no quiere aquí mencionar, pero no encontré nada interesante al respecto.

Pero si retomamos este sueño en el que vemos al hijo paseando con el padre delante de figuras arquitectónicas que son asimiladas a los órganos genitales, y que es el padre quien le pregunta al hijo “¿para qué sirve eso?”. ¡De acuerdo! Podemos aceptar la interpretación piadosa de la inversión que Freud supone, es decir, que se trataría en realidad del hijo que querría preguntar al padre para qué sirve eso y unas explicaciones sobre la vida sexual; retengamos, sin embargo, que es Freud quien se dedicó a explicar qué es la vida sexual, incluso, desde luego, [dirigiéndose] a este padre muerto, aun *in absentia*.

Si el soñador tiene algunas dificultades en el ejercicio de estas actividades, tal vez esto se deba al hecho de que el padre, sobre esta cuestión, no haya sido quizás... el más competente y que le correspondió al hijo venir a explicárselo. Allí otra vez el asunto de la relación con la ley puede destacarse en esta historia: el padre quiere robarse un pedazo de cualquier cosa, quiere robarse algo que tiene un valor para él, y el hijo le dice: “¡no hace falta robar!, basta con avisar al vigilante, podrá llevar lo que quiera”. Así ven cómo vuelve a surgir en esta ocasión la cuestión de la relación del padre con la ley, en tanto que dicha relación es cuestionada, interpelada en lo que es la dificultad real del hijo. En esta actividad que anima a Freud, con la cual está comprometido, se trata en el fondo de hacerle saber al padre cómo funciona eso (al padre, puesto que este sería sin duda el camino para que el mismo hijo pueda autorizarse).

Otra cosa bien graciosa en el análisis de este sueño es cuando Freud nos comenta que los últimos detalles del sueño son biográficos, ya que obviamente se trata allí de la repartición, de la disposición anatómica de los órganos femeninos. De esto quiere hablar, por cierto, pero introduce una plataforma larga, larga, larga, que separa aquel foso de otro — ¿no es así? — que está en el fondo... y nos dice que son ¡problemas biográficos! He aquí entonces la interrogación hecha por Freud a su producción onírica, su manera de escuchar los mensajes del inconsciente, la mane-

ra como el inconsciente vendría aquí a informarle sobre cómo el deseo entra en juego y de ahí, sin duda, la riqueza de sus propios sueños, eso que llamé anteriormente su densidad.

Durante todo este trabajo Freud está, como ya lo señalé, muy sorprendido por la maldad, el egoísmo de los deseos producidos por el inconsciente y atribuye esa maldad, ese carácter malo, al hecho de que se habría conservado lo infantil en el inconsciente, y que dichos rasgos en nosotros son propios de la edad infantil. Es completamente enigmático porque, si efectivamente sabemos que existen en los niños manifestaciones de crueldad, de maldad, etc., sin embargo hay que reconocer que ¡es bien poco con respecto a lo que harán más adelante! ¡Definitivamente son más bien ternuras!

Por otra parte, cómo imaginar también que el inconsciente sería necesariamente lo infantil. ¿Por qué? ¿Por qué sería lo infantil en nosotros? Y, encima, con aquella clave de la gran idea terapéutica de que podríamos llegar, gracias a la cura, a deshacernos de lo infantil, del egoísmo, de la maldad, etc. ¡Ustedes ven el progreso evidente que nos espera en una sociedad por fin reconciliada!

Pero no sólo no tenemos ni el más mínimo testimonio en la clínica de este tipo de mejoría, sino que tenemos seguramente que preguntarnos por qué existe en el inconsciente ese egoísmo, es decir, la facilidad con la cual nos deshacemos de nuestros seres cercanos, los ejecutamos, los eliminamos, incluyendo a los seres más queridos.

Allí también, viene una interpretación que nos da Freud y que se encuentra en la siguiente conferencia, “El cumplimiento del deseo”⁵, una interpretación que llama la atención ya que nos muestra el camino. Freud insiste en que los primeros anhelos de muerte se ejercen con respecto a personas cercanas, las más cercanas, en tanto son responsables de un obstáculo que se le interpone a la satisfacción; por ejemplo, el nacimiento del hermanito o de la hermanita: Freud no remite en esta ocasión a una herida propiamente narcisista, ya que, con todo, sucede, no es raro, que la madre siga atendiendo a su niño aunque tenga otro chiquito. Es esencialmente a nivel narcisista que, con el nacimiento de un hermano o de una hermanita, se sitúa el déficit; y además, en la misma serie —esto es aún mucho más interesante porque lo ubica en la misma serie—, el padre en tanto que constituye el obstáculo para la realización de los primeros anhelos sexuales dirigidos a la madre.

4. Sigmund Freud, *Primeras publicaciones psicoanalíticas*, “Sobre los recuerdos encubridores”, *op.cit.*, vol. III, 312.

5. Sigmund Freud, 14ª Conferencia, “El cumplimiento del deseo”, *op. cit.*, pp 195 y sig.

Allí se pueden hacer una idea de cómo la distinción que hace Lacan entre lo real, lo simbólico y lo imaginario —es mi lectura— se funda y se organiza justamente a partir de estos textos de Freud. Esto no salió así no más, todo montado, de su materia gris; es precisamente con la lectura de este tipo de fragmentos de Freud que Lacan se sorprende por el hecho de que, en la familia, el hermano o la hermanita, a pesar de ser igualmente obstáculos a la realización del deseo, no ocupan el mismo lugar que el padre.

Entonces se dirá que en el caso del hermano y la hermanita, no son los deseos sexuales los que contrarían y que, en cambio, en el caso del padre sí lo son... No se ve en qué este tipo de distinción sería pertinente para el niño. En cambio, lo que se ve bien es que el hermano o la hermanita constituyen un obstáculo real. Es porque él está ahí y que efectivamente bastaría con eliminar este obstáculo real, para que los privilegios anteriores se restablezcan. El padre también constituye obviamente un obstáculo real e igualmente, desde luego, el niño pensará que si se pudiera deshacer de ése... ¡Uf, sería un gran alivio! Pero el verdadero obstáculo que representa el padre es claramente de otra índole, aunque no sea ni del orden de la evidencia ni del orden de lo sensible. Por eso, siempre hay que ser crítico con la evidencia. ¡Nada más criticable que la evidencia! Es por esto que el cognitivismo no sabe dónde está parado...

Si el padre es un obstáculo es porque es el representante de aquel orden simbólico que constituye un obstáculo fecundo, ya que va a darle al hijo la oportunidad de las identificaciones y los medios propios para hacer valer su propio deseo.

Sobre este punto, el deseo de muerte del padre, presente en la historia del diente que hay que arrancar, o también en eso que se dice fácilmente en nuestros medios, "hay que matar al padre" (¡uno no imaginaba que había tantos parricidas potenciales entre nosotros!), en realidad ¡es una inclinación muy... chistosa! Será, como muchos anhelos, para mantenerse en el estado de intención ya que, por lo visto, los parricidas de verdad son relativamente excepcionales.

Pero ustedes ven que eso tiene la ventaja de interrogarnos sobre la polisemia del término "parricida". ¿Qué quiere decir "hay que matar al padre"?

Primero, ¿cómo matar al padre si aquel que hace que haya padre ya está muerto? Claro, siempre se puede matar a los muertos, ¡por cierto! Incluso es una operación común y corriente cuando, por ejemplo, se profana un cementerio o cuando se arrasan tumbas, haciendo que ese lugar

no las recuerde nunca más. O también, cuando en su propia existencia, uno se desprende y renuncia a esta raíz.

Escuchaba el martes a la noche a alguien muy bien hablado proponer como título para un número de una revista "¿Cómo deshacerse de las raíces?" —no era un odontólogo—.

Así ven de qué manera si no hacen la distinción entre estas tres dimensiones que les aporta Lacan, ustedes quedan en este tema completamente desorientados, al igual que Freud, quien nunca pudo salir de esto —llegaremos a esta conclusión al final del primer año de este seminario—. Entonces, si el padre es un obstáculo, este no es del mismo tipo que el que representa el nacimiento de un niño en la familia.

Les señalo esto porque no es frecuente en Freud —se encuentra en la 13ª conferencia sobre "Rasgos arcaicos e infantilismo del sueño"—, allí tienen una página sobre el complejo de Edipo y el complejo de castración. Se lo señalo porque de lo contrario, podrían perder mucho tiempo buscando en un índice... Es ahí, en esa conferencia que habla de esto.

No obstante, lo que acabo de esbozar como introducción a lo que les traeré la próxima vez, nos permite comprender por qué el inconsciente, tal como Freud lo entiende, es lo malo y lo infantil; y por qué efectivamente el paso por el Edipo modifica radicalmente la relación con los demás e introduce la posibilidad de una coexistencia allí donde, hasta ese momento, no había más que exclusión recíproca: ¡o tú, o yo! Proceso en el que la destrucción del otro parecía constituir el proceso normal para realizar tanto el anhelo como el deseo, incluyendo aquel deseo sostenido por un erotismo que es legítimo en este caso llamar anal.

Creo que no estará mal tampoco especificar en qué consiste este erotismo, por qué está fundado en la destrucción; y por qué el inconsciente está, pues, organizado por un sistema, un sistema *como* un lenguaje, regido de tal manera que no deja alternativa.

Para tratar de incitarlos a la lectura de todas estas páginas y seducirlos un poco antes de las vacaciones, les mostraré la próxima vez cómo hay en realidad dos tipos de lectura posibles de un texto, dos tipos de lectura completamente diferentes: un tipo de lectura organizada, regida por el funcionamiento del significante, y un tipo de lectura que está regida por el funcionamiento de la letra. Estos dos tipos no se excluyen entre sí, pueden perfectamente coexistir. Si lo logro (espero que sí), les mostraré la próxima vez —a pesar de no ser, desafortunadamente, un especialista de las lenguas semíticas—, trataré de mostrarles cómo el funcionamiento de la lengua árabe resulta particularmente propicio para

ilustrar esta doble lectura y el tipo de problemas que plantea, antes que todo en lo que es nuestro funcionamiento psíquico.

Eso es, y gracias por esta noche. Hasta la semana próxima.

Seminario 8

13 de diciembre de 2001

Empezaré por una secuencia muy breve tomada de boca de una paciente que ya lleva cierto tiempo de análisis, quien llegó a decir: “de todas formas, mi historia comenzó un día de nieve [*neige*]”.

Estando ya un poco familiarizado con este proceso del análisis, le respondo que me diga cómo escribe ella la palabra *neige* [nieve], ya que se presta muy bien a pequeñas combinaciones elementales como *neige*, *n'ai-je*, *je nie*, *je hais*, *je haine*, o sencillamente *gêne*. Esta pequeña secuencia introduce bastante bien lo que evoqué la última vez concluyendo que éramos capaces de ejercer una doble lectura: una, la que llamamos la lectura corriente que concierne a nuestra relación con el *significante*, la que nos da el sentido y vemos una vez más en este caso, que el sentido “mi historia comienza un día de nieve”, no es el buen sentido. La otra lectura ¡claro! es la que se ejerce a nivel de la *letra*, y nos recuerda que Lacan decía que el psicoanalista no es aquel que escucha, sino el que es introducido a una lectura.

Esto no les es nada extraño ya que ustedes recuerdan seguramente esta otra formulación de Lacan: “la interpretación es un discurso sin palabras”. En el caso citado, no habrá intervenido efectivamente la más mínima palabra en la invitación que se le hizo a la paciente para que ella misma leyera en *neige* lo que estaba diciendo. Notarán que se trata efectivamente de un discurso sin palabras, es decir de una figura que sólo se da por la posibilidad de dirigirse a otro, a otro eventualmente

bastante advertido —al analista o, por qué no, a ella misma— para leer lo que ella estaba diciendo.

No obstante, una objeción aparece aquí: este tipo de lectura de la letra sólo habrá hecho que ciertos sentidos, otros sentidos, sustituyan al que se presentaba en el contenido manifiesto. Dicho de otra manera, la operación parece resumirse simplemente en la adjunción de otros sentidos al que estaba inicialmente propuesto y así seguimos, a fin de cuentas, con la misma promoción del sentido.

Señalemos sin embargo, que hay una diferencia de estatuto entre la nieve [*neige*] que supuestamente marca el día en que comienza su historia, y los otros sentidos que este tipo de lectura permitió, no revelar, sino dar a oír. En efecto, los otros sentidos, mostraron su pertinencia no por el hecho de ser elementos de una articulación hecha por el inconsciente, sino por ser los elementos de una puesta en acto por el inconsciente: todos estos sentidos que se daban a leer de esta manera; ella los ponía efectivamente en acto en su conducta; y por lo tanto, se presentaban como absolutamente por fuera de cualquier duda.

Si bien la nieve que marcaba el día del inicio de su historia se prestaba para novelar su existencia, el tipo de lectura que se desprendía volvía esta existencia efectiva, la ponía en acto de una manera que le era completamente insospechada. Y además diré que la virtud de la combinatoria propiciada por esta *neige*, se volvía a encontrar en el hecho de que todas las letras de esta palabra, eran parte del patronímico del hombre con quien ella se casó.

Entonces me dirán ustedes, ¿cuál es, por lo tanto, en el inconsciente, el estatuto de esta pequeña concreción literal? Este estatuto constituye el significado inconsciente de lo que, por otra parte, ella se la pasa articulando de manera consciente. Este pequeño elemento y su combinatoria organizan el significado no sabido por ella misma, aunque pase su tiempo, su existencia articulándolo y actuándolo.

A este respecto —y es extraño pensarlo de este modo— uno podría decir que esta pequeña concreción literal es un equivalente fálico, ya que viene a constituir el significado no sabido por ella de lo que la mueve y de lo que dice. Pero es fácil observar que este significado inconsciente es en este caso eminentemente mortífero, así fuese solo porque precisamente está encarnado, porque este significado tiene un cuerpo, un cuerpo literal. Remite a un real debidamente encarnado y ahí mismo eminentemente prescriptivo.

Podríamos retomar en esta ocasión la cuestión del “nombre propio in-

consciente”, subrayada por Lacan en el seminario que estudiamos este verano —luego del libro de Leclaire¹— para observar lo siguiente a propósito de la hipótesis de hacer del nombre propio un nombre propio inconsciente: si el nombre propio es lo que viene a inscribir el sujeto en el linaje, es decir, a darle una línea de vida y, por supuesto, de muerte —una muerte que ha de pasar por esta trayectoria—; el “nombre propio inconsciente”, en cambio, es lo que viene a recortarlo del linaje, lo que viene allí a sustraerlo, a hacer que le diga “no” a este linaje.

Otra pregunta surge en seguida: ¿pero por qué en ella [la paciente] es esa batería, ese pequeño mínimo lo que viene a ocupar este lugar?

Podemos proponer, para intentar responder a esta pregunta, que la palabra *neige* que vimos al comienzo (“de todas maneras, mi historia comienza un día de *neige*”) puede fácilmente, sin forzar la verosimilitud, escucharse como metáfora de este enigma: érase una vez a causa de una privación compartida por la pareja de sus padres, un *n'ai je* [no tengo] recíproco que ellos vivieron a su manera (no nos compete situarlo, ¡poco importa!), un *n'ai je* que constituyó tal vez el signo bajo el cual sus padres se encontraron para traerla al mundo y “hacer comenzar” su historia. Y todo lo que podemos concluir de ello, es que ella ha pasado y pasa su existencia teniéndole un incesante odio a esa *x* enigmática a la cual debe su nacimiento, a aquella carencia compartida por la pareja de sus padres, la que los hizo encontrarse y le dio nacimiento.

Todo lo referente a la conducta de su existencia, lo que se presenta para ella como síntoma y que destroza su vida, se ordena admirablemente entre los efectos de esta combinatoria; hasta tal punto que su intento de erradicar esa *x* que pudo causar su nacimiento (quiero decir ¡la instancia fálica por supuesto!) casi la llevó a la locura, y es por el temor a lo que en ese momento se manifestaba en ella que vino a análisis.

Esto nos introduce —es posible que no les parezca evidente— a la sorpresa de Freud cuando constató que en el inconsciente los significantes susceptibles de ser aislados, eran susceptibles de descifrarse casi siempre recurriendo a sus sentidos opuestos, antónimos. Encontraba una vía para relacionar este fenómeno que lo sorprendía mucho con la idea de que lo que se descubría en el inconsciente era lo arcaico, no sólo al nivel

1. En la sesión del 27 de enero de 1965 del seminario de Jacques Lacan, *Problemas cruciales del psicoanálisis*, Serge Leclaire hizo una exposición sobre el nombre propio que retomará en su libro *Psicoanalizar*, publicado en 1968 [N. d. T].

del individuo, sino de la filiación filogenética. Vivía con la idea de que en el inconsciente una lengua arcaica estaba presente.

Esta pregunta resultó coincidir con la obra de un lingüista, publicada diez años antes en Leipzig bajo la firma de Karl Abel, *Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas, Über den Gegensinn der Urwörter* —es curioso, por cierto ese título: *Urwörter...*—. Hoy, la mayoría de los lingüistas están de acuerdo en considerarlo nulo. En la revista *La psychanalyse*, en el número 1, Émile Benveniste agrega otra piedra a todas las que ya le habían arrojado al autor, afirmando que no era posible que en una lengua positiva, hablada, pudieran manifestarse significantes con sentidos opuestos. Este artículo fue su contribución a los primeros trabajos de la nueva sociedad que acababan de fundar Lacan, Lagache, Favez, Dolto, etc. Lacan lo publicó en esta revista a pesar de no agregar absolutamente nada a lo que ya se sabía: que los lingüistas se negaban a aceptar semejante hipótesis.

Entonces, me dirán ustedes, a propósito de esta paciente de la que nos habló ahora, ¿por qué no seguir la invitación de Freud y leer doblemente todos los significantes inconscientes, en un sentido y después en el otro? Todo aquello *neige, je nie, je-haine, gêne*, ¿no será demasiado cómodo y facilista basarse en esto, ya que usted mismo nos sugirió la oportunidad, el interés de volver a esa invitación?

Debo decirles que al seguir la prescripción de Freud, pude verificar que a esta paciente cuya vida estaba organizada en torno al *n'ai je* [no tengo], no le faltaba en realidad... ¡nada! Es decir, que no cesaba de resaltar su autosuficiencia. De tal manera que *n'ai je* podría, al final, escucharse como una nostalgia, una añoranza: *Pourquoi n'ai je?*, o sea "¿por qué no tengo?"

Por otro lado, esta *haine* [odio] que evocaba, ahora no se manifestaba de manera aislada. Érase una vez, al comienzo (como se debe), un gran amor; un gran amor que (como se debe) fue decepcionante. Y la pregunta que surge es la de saber si fue decepcionante a causa de esa inscripción en el inconsciente —lo que es probable—, o si esa inscripción en el inconsciente revistió toda su virulencia después de esta decepción.

Sea como fuere, se comprende perfectamente el rechazo del lingüista a tomar en serio este asunto, salvo algunas excepciones, generalmente en alemán, lo cual vuelve menos fácil la búsqueda de textos. Pero una de ellas que tengo entre las manos está en francés; es el trabajo de un eminente lingüista islamista, aparecido en la revista *Arábica*, firmado por David Cohen.

Es el desarrollo de una ponencia en el Instituto de Estudios Islámicos, en 1960, en presencia de Berque y de Blachère², que se titula, como alguien lo acaba de decir, *Addad*. Esto significa igualmente los contrarios y así es como el lingüista lo considera: "Los significantes que tienen un sentido opuesto, y la ambigüedad lingüística en árabe".

¿Por qué por lo regular el lingüista se niega a interesarse en este tipo de manifestaciones? Es que esto viene a contrariar la teoría que hace del lenguaje un medio de comunicación: si alcanzan ustedes a oír lo que les cuento, o leerlo en dos sentidos opuestos, esto introducirá perturbaciones entre nosotros. En esencia esto se ve muy bien, desde mi punto de vista, en el artículo de David Cohen —que fue *profé* en París III, si no recuerdo mal— y también ¡dense cuenta! por razones éticas: ¡una lengua podría usar una misma palabra para significar tanto el bien como el mal, la virtud y el vicio!

Al seguir este trabajo, el autor intenta, con todas las precauciones, tomar la mayor distancia. Pasa una gran parte de su tiempo tratando de desplazar esos significantes, de anularlos, de explicarlos; sin embargo, están eminentemente presentes y no sólo en la formulación por antífrasis que parece, en árabe, una figura retórica apreciada, y donde esos significantes de sentido opuesto son, en esta lengua, particularmente numerosos. Un recuento que se hizo de ellos evalúa su número en cuatrocientos, ¡ya no se puede hablar de un accidente! Incluso en el Corán mismo, lo cual por supuesto obliga a los exegetas a interpretaciones que son a veces directamente antónimas con el sentido explícito del significante: así, para que la formulación tome un sentido correcto, hay que leer el significante en un sentido contrario al que figura en el texto. Tendré sin duda la ocasión de darles ejemplos de esto.

Pero me di cuenta, al preparar este trabajo, que tenía que hacer un rodeo para tratar de ilustrar cómo se organizan en las lenguas semíticas las incidencias de la raíz y de la forma. Para que lo puedan percibir, tomé de esta otra lengua semítica, el hebreo, algunos elementos muy simples. Juntos vamos a poder descifrarlos bastante rápido y sensibilizarnos con la forma en que estas lenguas funcionan.

Lo que escribí en el tablero son las dos primeras letras del alfabeto hebreo: *aleph*, א, y *beth*, ב.

Si interrumpen ahí la secuencia de las letras del alfabeto con una ce-

2. Jacques Berque, especialista del mundo árabe, profesor del Collège de France, murió en 1995. Régis Blachère, autor de *Historia de la literatura árabe* [N. de la T.]

sur, ya tienen un primer significante que se lee *Ab*, אב y que quiere decir “padre”. ¡No es cualquier cosa! “Padre”, “jefe”, “maestro”, “inventor”.

Abajo las mismas letras, pero con una señalización diferente de la vocal, no se leen ya *Ab*, sino *Eb*, אב. Con *Ab* tenían *père* [padre] y ahora con *Eb*, el radical de verdura [verdor]. Vamos a escribirlo en francés *pré* [prado] ¡Se lo escribo para divertirme!, no vayan a imaginar que hago derivar el francés del hebreo, tengo un diccionario que lo hace muy bien, pero no es lo que me interesa ahora. Sólo basta con cambiar la vocal para obtener lo que es el testimonio de la vida, de lo que crece, de lo que nutre: he aquí “el prado”.

Y en seguida he aquí un nombre que algunos de ustedes sin duda ya conocen, *Abib*, אביב, es “la espiga” [y la primavera]. Y para seguir divirtiéndome en este tono, se lo escribo en francés: *prairial* [pradial]. ¡Ven que la gavilla de Booz, de “Booz dormido”, no está lejos!

Y luego (esto está cada vez más entretenido...), escribí *abah*, אבך, y esto ¡sí que es inesperado! remite a *vouloir* [querer].

Ahora, no sé muy bien cómo hacerlo en francés correcto, sin embargo para que aprecien cómo esto se organiza en esas lenguas, voy a forjar un verbo francés a semejanza de ese en hebreo, les escribo el verbo *pèrer* [padrear] y puedo conjugarlo [yo padreo, tu padreas, el padrea, etc.] ¿No es así?

Es más, si *Abah* significa *pèrer* o sea *vouloir* [padrear, o sea, querer], *Abionah*, אביונה, hecho también a partir de la misma raíz, quiere decir simplemente “deseo”.

Aquí agrego otra palabra que da fe precisamente de la riqueza semántica sugerida por el caso, *Eben*, אבן, construido también con *aleph beth* y que quiere decir *la pierre* [la piedra]. ¡Ah, el papel de la piedra en esos países...!

Aquí, un poco más arriba, hay una palabra muy simpática: es *aleph beth* con una *S* al final, *Abas*, אבס, que quiere decir “engordarse” o sea *prospérer*, prosperar. ¿No les parece encantador eso?

Luego, el mismo *aleph beth*, pero con una desinencia diferente: *Abaq*, אבק. Allí también, es inesperado, quiere decir *disperser*, dispersar.

Bueno, aquí está también *Abar*, אבר, que quiere decir “ser fuerte”...

Pero hasta allí estamos muy emocionados —espero que lo estén como yo—. Todo está muy bien, todo simpático: el padre, la espiga, la primavera, la voluntad, el deseo, la concupiscencia, prosperar e incluso dispersar —ya que distinguir, separar [de pronto también nos puede ser útil]— y estaríamos en el mejor de los mundos si no estuviera allí, siempre con

la misma raíz, *Abad*, אבד. *Abad* quiere decir, como en francés: *périr*, *passer*, *errer* [perecer, pasar, errar].

Luego *Abdah*, אבדה, ¿no les dice nada? ¡Es “el objeto perdido”! Luego *Abadon*, אבדון, “la exterminación” que traduzco como *périssement* [perecimiento] y *Abdan*, אבדן, la *perdition* [perdición].

Y luego, hay una última que reservé, siempre en la misma serie —pero hay muchas más en esta serie de palabras hechas a partir de la raíz *aleph beth*, las dos primeras letras del alfabeto que forman el significante *Uno*— *Abir*, אביר, ¡esta es la gran sorpresa! porque *Abir* es el “tirano”, el “toro”, el amo absoluto...

Entonces ¿por qué hacer este tipo de rodeo? Para permitirnos considerar cómo todos estos significantes son metáforas, creaciones poéticas —hay que decirlo—. ¿Y estas metáforas giran alrededor de qué? ¿Cuál es aquí, así como para la paciente de la que hablamos, cuál es la *x* que estos significantes vienen a remplazar?

Es necesaria por supuesto, toda la batería de esta metáfora para que tengamos alguna idea al respecto. Pienso que no me verán como demasiado audaz o excesivo si planteo que todos estos términos son las metáforas de una instancia perfectamente innominada —de la que Lacan dice que debería mantenerse así y, sólo por el ingenio que allí aplica, llegará a darle un nombre—. Dicha instancia sólo puede ser abordada por medio de formas metafóricas —creo que se oye bastante en la enumeración de estos significantes— y es la instancia fálica.

Inteligencia de la lengua que en esta ocasión no relata una historieta, sino que sabe perfectamente ver en la misma raíz lo que viene a marcar la muerte, la exterminación, la perdición, la separación, la división. Y también lo que es aún más sorprendente en una religión cuyo esfuerzo fue el desprenderse de la representación animal de dicha instancia fálica: el hecho de que, en la lengua, la imagen del toro no está menos presente.

Sentidos opuestos, sentidos antinómicos, instaurados a partir de una raíz única cuya pertinencia pienso que podemos asir, si me permiten decirlo así, con este ejemplo. Pero después de todo, esta lengua existía antes de que la religión viniese a hacer funcionar este tipo de clivaje, y con este justamente empieza El Libro: separar el día de la noche, la tierra de las aguas, etc. Y si tuviéramos un poquito de astucia, nos bastaría oír esta posibilidad a partir de una lengua que no vivía ese clivaje de ninguna manera y que era perfectamente capaz de reunir así, bajo el mismo significante, significaciones antónimas.

No quiero intervenir esta noche sobre los problemas relacionados con la lectura del Corán –perdónenme, intervengo en este campo sin ser un especialista, ya lo dije, avanzo a partir de las lecturas que he podido hacer al respecto– por el hecho de que el Islam tenía que ver con una lengua en la que el uso de los antónimos, la reunión de los contrarios, era muy frecuente; y donde se trataba en el caso de un verbo, de expresar más la relación que la distinción de los protagonistas que esta relación podía operar. Por ejemplo, la posibilidad dada de que un mismo significante quiera decir “vender” y “comprar”, con lo cual se trata menos de especificar el carácter de la operación que el intercambio o el comercio que aquí se evocaban.

En francés hay unos pocos verbos que tienen todavía esta ambigüedad, pero quedan muy aislados para que esto tenga mucho alcance o sentido. Por ejemplo, si usted habla de *louer* [alquilar, arrendar], no se sabe si es el arrendatario o el arrendador; *hôte* [huésped] es también el tipo de situación en la que no se sabe si es el que invita o el invitado, lo cual es siempre muy simpático, es muy gracioso recibir a su invitado como si este estuviera invitando, puesto que es vuestro huésped, ¡es verdaderamente *chic*!

En árabe un joven califica (con una palabra que no sabré pronunciar) a una joven de ‘bonita’, *ṣḥāṭa*, y es la misma palabra que significa que ella está “marcada por una maldición”, *ṣḥāṭa*, ‘rechazada’. Y lo que señala David Cohen es que los jóvenes interrogados (se trata de una encuesta), para quienes *mashūt*, participio pasado de *ṣḥāt*, solo quiere decir “bonito, bien conformado, agraciado”, conocen perfectamente la palabra *ṣḥāt* en el sentido bien comprobado de “ejercer la ira divina, maldecir, petrificar”.

Otra palabra, *ṭʾayma*, cuyo sentido propio es “alimento”, ya sólo es utilizado en el sentido de “veneno” y es el mismo significante.

NAZIR HAMAD: La misma raíz que para “vacuna”.

Hay una gran cantidad... pero la retomaré a propósito del Corán.

Lo que les quiero señalar es que estas dos lecturas son esencialmente diferentes en el sentido de que el significante está soportado por la duda y por el equívoco de lo que significa, ya que lo que supone significar se podría perfectamente abordar por otra metáfora. Y por otra parte, el significante remite a un real que está investido por el sentido.

Me permito recordarles aquí una vez más –y es Lacan quien lo cita– a Frege con su distinción entre *Sinn* y *Bedeutung*, en la que señala que

la misma estrella, en este caso Venus, puede ser llamada “estrella de la tarde” o “estrella de la mañana”. He aquí dos significantes que parecen designar dos objetos en las antípodas o tan diferentes uno del otro, y he aquí cómo esos dos significantes remiten al mismo objeto (aquí se trata de un objeto).

En todo caso, lo real está ocupado por el sentido. No obstante, si el sentido tiene que ver con lo imaginario, lo real está de igual manera ocupado por todo lo que ese significante ha descartado, ha rechazado. Recordemos la forma en que Platón sitúa la definición del pescador, cómo se construye a partir de las dicotomías sucesivas de todo lo que el significante descarta para llegar a ser un concepto, el concepto de pescador. Esto es lo que Lacan retoma a propósito del grafo del deseo que se presenta él mismo claramente como una suerte de anzuelo para atrapar... ¿qué pescado? Dice Lacan: aquel que evoqué hace un rato...

Mientras tanto el significante, por su lado, toma su virtud (aunque marcada por el equívoco que acabo de señalar) de poner a distancia, de enviar a lo real lo que rechaza.

El paso que aquí tenemos que dar es el de concebir que por un mecanismo que es puramente del lenguaje, la paradoja del juego del lenguaje consiste en que lo que es materialmente rechazado sirve de soporte para el sentido que el significante quisiera afirmar.

Todos los que aquí se interesen en la neurosis obsesiva saben que allí está justamente el tormento del obsesivo: entre más ejerce su vigilancia moral para rechazar, para apartar de él todo lo que no debería ser, más viene esto a constituir y a corromper el significado del cual quisiera relacionarse. ¿Está claro lo que comento?

Dicho de otra manera, la paradoja del juego del lenguaje es que si el significante funciona sobre el principio de la duda, del equívoco, de la incertidumbre, la única certeza que tiene realmente se sitúa en lo que fue rechazado y lo niega, que niega su sentido, que le es perfectamente antónimo.

En el inconsciente, lo que nos interesa –y es lo que Freud trata de hacer valer en estas *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*–, es que hay una especie de textura hecha de lenguaje. El psicoanálisis no es lineal, está hecho de un *tejido de lenguaje*, y constituido de tal manera que no hay en esa textura el mínimo obstáculo, no hay en el inconsciente nada que sea rechazado, que sea rehusado. Creo que es de esta manera como podemos comprender de qué forma el sentido antinómico es, digamos, inherente al significante, que puede aislarse en la cadena in-

consciente sin hacer ningún escándalo sino simplemente como testimonio de lo que es la fisiología del lenguaje.

¿Por qué nos interesa esto? ¿Tiene esto alguna consecuencia para nosotros?

¡Sí, claro! La de saber que lo que prevalece no es la afirmación o la negación que recae sobre el significante y su sentido, sino la *literalidad* del significante. Es la literalidad la que debemos tener en cuenta, sin preocuparnos de ninguna manera por saber si está del lado de la afirmación o de la negación —que, entre otras cosas, ya lo habían notado desde luego— está ausente en el inconsciente. ¿Por qué ausente? Porque en el inconsciente, en esta textura de la que acabo de hablar, no hay ningún lugar, ningún real de donde pudiera venir a manifestarse una contradicción, un “decir que no”.

Lo que aquí nos importa es la preeminencia no del sentido, sino de la literalidad del significante como organizador del psiquismo. Y creo que no es despreciable en cuanto a las diversas consecuencias, incluyendo las éticas, que de allí podemos extraer.

Es esto lo que traté de transmitirles esta noche.

El 10 de enero en la noche, no estaré presente, la semana próxima comienzan las vacaciones de navidad; entonces nuestro próximo encuentro tendrá lugar el 17 de enero.

Seminario 9

17 de enero de 2002

El inconsciente se encuentra en lo que Freud llama la Otra escena, una escena tan esencial por cierto, que dedicamos una buena parte de nuestra vida a olvidarla.

El sujeto del que nos ocupamos, el sujeto común, se encuentra regularmente atrapado entre dos escenas: una es la constituida por *el mundo de las representaciones*. Sabemos después de muchos trabajos, entre ellos los de Lacan, que este se organiza a partir de la imagen primordial que es la propia: la propia en tanto resulta tomada de la de otro, también la propia en tanto reflejada por el espejo que, sin embargo, funciona para él en el dispositivo dual, como un ideal. En este dispositivo dual, desde el momento en que esta se encuentra en el eje imaginario y viene a funcionar como ideal, él se siente como en estado de déficit, de insuficiencia, ante lo que se le presenta, su propia imagen, la que funciona para él en el campo del Otro. El mundo de las percepciones, de las representaciones, se organizará a partir de esta representación primordial que es su propia imagen, según el modelo de esta imagen. Por eso Lacan pudo decir que el conocimiento, el campo donde el niño descubre el mundo de las representaciones, es desde el comienzo un desconocimiento: un desconocimiento porque el yo es el prototipo de las representaciones que vendrán; y también —dirá Lacan— un conocimiento paranoico del mundo, porque es en tanto que otro que yo [*moi*] llega a conocer el mundo. Es decir que dentro de ese conocimiento que hago del mundo, resulto poseído y guiado por otro, y con razón le atribuyo a este otro las insu-

ficiencias, los defectos, los daños en donde la circunstancia será mi recorrido por el mundo de las representaciones.

Lo que debemos siempre recordar es que en ese campo, en el mundo de las representaciones, el goce se presenta como esencialmente narcisista: en efecto, el yo es el modelo de los objetos que están por venir y estos no me van a convenir sino con la condición de presentar cierta conformidad con este yo —y no seré yo (hay que decirlo) quien les enseñaré de qué manera las elecciones amorosas se inscriben habitualmente en este eje imaginario entre el yo y el otro, el pequeño otro—.

Ahora bien, tal vez es aún más prometedor para nosotros recordar que lo que corresponde a la dignidad, al hecho de merecer ser admitido para figurar en el mundo de las representaciones, se debe a lo siguiente: esta representación debe estar marcada por un índice fálico, es decir —y esto es la paradoja— debe estar marcada por la castración. Ya no se sorprendan entonces si encuentran en Lacan esta manera de recortar a nivel de la imagen del cuerpo, la zona del sexo, de inscribirla en punteado, puesto que esta imagen no será investida, no tendrá acceso al mundo de las representaciones sino con la condición de llevar la marca de la castración y de ser, de esta manera, vector del índice fálico.

Podríamos dentro de otro registro, ya no el imaginario sino el simbólico, recordar el admirable proceso que Freud describe como el de la *Bejahung*, el hecho de que el niño no acepte, que sólo reciba elementos elegidos, y rechace o rehúse otros. Es probable que este proceso de la *Bejahung*, esa operación bendita que acoge en el mundo de la palabra unos cuantos significantes, personas y objetos mientras rechaza otros, tenga que ver con el mismo mecanismo: la distinción tan precoz y tan notable que hace el niño entre lo que es fálico, es decir, marcado por la castración —¡bienvenido al club!— y el resto que no puede ser sino rechazado.

Ven inmediatamente de qué manera la cuestión de la feminidad se le plantea muy pronto al niño y de qué manera este descubre con sorpresa que la niña está fálicamente marcada al igual que su compañerito o su hermanito. En la medida en que ella es acogida, gracias a procesos familiares, sociales, etc., en que es integrada en el mundo de las representaciones, se debe pensar en ella en términos fálicos, como idéntica al niño. Todas las experiencias, todas las investigaciones escópicas posteriores tendrán que ver con la comprobación, no de la anatomía sino de una paradoja: aunque el índice [fálico] le falte aparentemente —¡aparentemente! —, sin embargo, ella es admitida; excepto, desde luego, en esos procesos bien conocidos que enriquecen “agradablemente”

la vida de las sociedades infantiles, es decir, en esos procesos de exclusión que las constituyen; siempre un grupo de niños se constituye primordialmente a partir de los y las que el grupo aparta y, como lo sabemos, hay quienes tienen la vocación de sostener este rol que, a fin de cuentas puede, por qué no, convenirles.

El otro punto esencial que aparece enseguida como motor en el campo de las representaciones, o sea el del conocimiento, es que evidentemente está sometido a la mirada. Este mundo vive *para* una mirada. Cuando digo “vive *para* una mirada”, quiero decir que en él, un cierto número de conductas se determinan *para* la mirada en el sentido de que la mayoría de las conversaciones, de las palabras, están organizadas para una mirada; mirada que es la que primordialmente vino a habitar el campo del gran Otro y que será luego retomada, por supuesto, por la del contemporáneo.

Es aún digno de atención que esta situación paradójica que hace que el falicismo esté a la medida de la castración, lleve esta representación a vacilar en cuanto al posible exceso que podría conllevar, para alcanzar el colmo del falicismo, el sacrificio del índice mismo que se ganó, que se consiguió con el proceso de castración. Es decir, ir hasta el final del proceso, ir hasta restituir al Otro, devolver al Otro, el índice mismo en la espera de un falicismo, ahora sí realizado.

Este proceso tiene un nombre, se llama *sublimación*. La paradoja que conlleva este proceso es que culmina en una virilidad tan lograda, tan cabal, que se va por el lado del campo de la feminidad, es decir, el campo del Otro. Asimismo nada le impide a uno y nada le impide a una mujer —y esta a veces no se priva de pensarlo sin que haya que enseñárselo— vivirse, pensarse, como un macho sublimado, como aquel que habría llegado hasta la renuncia al índice fálico, dentro de lo que es supuestamente la espera del gran Otro.

Tenemos aún que destacar, en este mundo de representaciones que es el objeto principal de nuestra especulación, de nuestra vida, de nuestras relaciones, que prescinde de toda participación subjetiva puesto que allí la palabra se enuncia a partir del yo. No es recomendable en absoluto reivindicar una posición subjetiva, más adelante la definiremos.

¿Qué es un sujeto?

¿En qué se reconoce que no es el yo, sino que es un sujeto? Bueno, la palabra es emitida a partir de una posición yoica y el conjunto de las respuestas, de los enunciados que se pueden dar ahí, es decir, el conjunto de situaciones posibles en los intercambios entre *yoes*, su número, parece

limitado. De tal manera que se puede decir que en este mundo de representaciones cada quien tiene un rol por asumir y este rol está de alguna manera escrito, prescrito; se le pide solamente articularlo de manera oportuna. Así, en general, este es un mundo sin sorpresas; allí no gustan las sorpresas; se reservan para el mundo del espectáculo donde son bienvenidas; es un mundo en el que, desde luego, podemos aburrirnos...

El mundo de las representaciones es también el mundo donde el fenómeno de la castración, como lo señala Lacan, está más velado. Obviamente la imagen es la que nos da el sentimiento de ideal, gracias al poder de sublimación, de aproximación o de realización, así sea parcial o momentánea, de lo que sería el sentimiento de una realización personal o ajena, o de situaciones llevadas hasta su término. Esto nos permite enseguida ubicar *la Otra escena* con respecto al mundo de las representaciones. Como lo he venido señalando a lo largo de esta reflexión, si uno es admitido allí bajo la condición de estar marcado por el índice fálico, es también —aquí está la paradoja— bajo la condición de reservarlo al uso narcisista, como si este fuera suficiente. Pero se trata de un espacio, de un mundo en el que la misma operación de la castración indica que el índice fálico, si bien marca los representantes o los objetos que ese mundo acoge, no es sin embargo para tener que usarlo siempre. Es el *pasaporte*, si me permiten decirlo así, que de pronto tendremos que mostrar.

Fuera de circunstancias bastante limitadas, bastante reducidas en medio de la vida social y de la vida amorosa, los intercambios sociales están dominados por el hecho de que en el campo de las representaciones, cada cual sustrae de sus relaciones su actividad libidinal. Mejor dicho, hay quienes se entregan a la hazaña de hacer que esta actividad ocupe completamente su existencia, mismos que en la literatura son criaturas fascinantes porque son excepcionales. En el campo de las representaciones, la actividad libidinal remite a la preocupación por presentar o representar, remite más a un mundo de apariencias que a lo que sería propiamente la puesta en actividad de la sexualidad, la cual está sustraída de los propósitos destinados a sostener el intercambio con el otro. El asomo de la sexualidad sólo se permite, sólo se plantea en tiempos, espacios y condiciones que no me importa desarrollar ahora, pero que, en todo caso, son reducidas, limitadas.

Antes de dejar este mundo de la representación que constituye, pues, uno de los dos entre los cuales se sostiene el sujeto, he aquí otra indicación que concierne a la organización lógica de este campo: en este mundo la causalidad, la causa, está forcluída. Para nosotros, lo que hace causa

no figura para nada en el campo de las representaciones, la causa está en lo real pero no aparece en el mundo de las representaciones. Es por el hecho de estar así forcluída, que ella viene a proyectar su sombra en el proceso que llamaré de consecuencia. Es decir, sugiere que la causa se sitúa en la cadena, dentro de la cadena verbal, por ejemplo, del lado de lo que funciona como antecedente: así el elemento que antecede resulta ser la causa del que sigue. Lo que siempre me ha fascinado en el estudio de la lógica formal es ver de qué manera lo que es causa se encuentra rechazado para no funcionar sino en calidad de antecedente. Todos los montajes de la lógica clásica son de este tipo, es decir, lo que viene antes es causa. Y les señalo esto ahora porque tendremos en un instante la sorpresa de volver a encontrar este proceso en un lugar donde justamente no se esperaba, es decir, al nivel de *la Otra escena*.

Lo que les dije con respecto al lugar de la emanación, de la articulación de la palabra, como siendo localizada en este campo de las representaciones al nivel del yo, lo encuentran, desde luego, en el grafo de Lacan, llamado “del deseo”, donde todo esto está formalizado y donde ven cómo todo un circuito de la palabra puede establecerse entre el yo y el otro sin involucrar el paso por la Otra escena, es decir por el sujeto. Puedo perfectamente funcionar en el mundo de las representaciones sin que mi *ex-sistencia* sea mínimamente asegurada, ni evidenciada. Basta con dejarse llevar por el proceso, esto anda solo y muy bien, puesto que —por qué no decirlo— esta modalidad, el privilegio concedido al mundo de las representaciones es, con todo y eso, el privilegio más compartido, y con razón.

Porque *la Otra escena* escapa a la evidencia. Hasta aquí estábamos en el campo de la evidencia, de todo lo que se ofrece al conocimiento; sin embargo, hay quienes hablan de Otra escena, como Freud. Allí, en esta Otra escena, el problema de la evidencia súbitamente se disuelve, desaparece, ya no hay nada evidente, excepto una cualidad muy singular de la que de repente surge una problemática que es la de la *verdad*. Ya no estamos en el campo de la evidencia sino en el campo de la verdad, y tendremos que decir por qué.

Esta Otra escena es, por supuesto, la de la noche; no encontramos allí la luminosidad que se desprende de la mirada. De pronto ustedes conocen la tesis de Aristóteles según la cual los rayos luminosos salen del ojo; y como todo lo que él ha planteado, esta tesis nos conviene muy bien porque justamente la Otra escena, al ser la de la noche, es la escena en

la que uno por fin descansa ya que la mirada se apaga, surge la oscuridad y el “deber” de representación, de presentarse y representarse, encuentra un término. En esta Otra escena no hay imaginario, *no existe la dimensión de lo imaginario* porque allí las representaciones tienen la rareza —las mismas del sueño— de no estar ya centradas, ni organizadas por la proyección de un yo; es esto precisamente lo que hace su extrañeza. Tampoco tienen la homogeneidad, la familiaridad que le confería el hecho de estar organizadas por una matriz original que era la del yo; de allí su aspecto enigmático y extraño.

La lógica espontánea que debemos a la dimensión de lo imaginario es una lógica muy fuerte: la idea por ejemplo de arriba y abajo, de la bilateralidad, de la simetría bilateral, de la derecha y de la izquierda, de lo que está encima y de lo que está debajo, es un tipo de lógica que intuitivamente nos es inmediatamente sensible y puede parecernos decisiva. El inconsciente por ejemplo, debería estar en los interiores... ¿Dónde quieren que esté? ¡Por eso mismo se ocultan los interiores... (y la ropa interior)! Por lo tanto, esta manera de organizar lógicamente un mundo en el que la cabeza, lo que manda, está siempre arriba (*caput*, κεφαλή, etc.), esta lógica intuitiva muy fuerte, muy poderosa en los razonamientos, es la que la topología viene a subvertir completamente. Y la dificultad de la topología es que no corresponde en absoluto a esa geometría intuitiva tan fuerte, a esa representación tan fuerte del espacio que es la nuestra en relación con lo que acabo de evocar. En la Otra escena encontraremos entonces una incoherencia de las representaciones, debida a esa falta, a esa ausencia de la dimensión imaginaria.

Otra observación para singularizarla, para caracterizarla, como les decía hace un instante: en esta escena no hay mirada. No hay punto de fuga que venga a organizar un campo ni un espacio, no existe un punto focal desde donde brote la luz para dar una distribución, un lugar a los elementos que allí vendrían a representarse con sus profundidades, sus distancias, sus posiciones recíprocas. He aquí Otra escena extraña en este sentido: si no hay mirada en esta Otra escena, quiere decir que ahí mismo la cadena que está presente no organiza, no está limitada por un real; podríamos decir que es una cadena continua y sin límites. En todo caso no hay nada en este campo que venga a singularizarse como punto fijo —me refería hace un momento a un punto de fuga, a un punto focal desde donde brotaría la luz—, un punto fijo organizador del conjunto del cuadro. Por eso mismo, seguramente siempre sentimos encanto ante las representaciones pictóricas anteriores al invento de la pers-

pectiva en los siglos XII y XIII: todas las cosas están allí, en el lienzo, sin orden ni jerarquía necesariamente, le metieron todo, todo va junto, y para nosotros eso tiene un sabor evidente y un efecto refrescante que se siente bien, creo yo.

Entonces no hay imaginario, [sin] presencia de una cadena que podamos verificar por medio de la organización de los sueños, y que no parece limitada por un real.

¿Existiría en esta Otra escena algo de lo *simbólico*?

Lo que define para *nosotros* a lo simbólico, es que cada símbolo, cada significante es representante de la nada que él significa. No se trata de un símbolo como el de la bandera que representa la entidad abstracta que constituye la patria, representación abstracta, sin embargo encarnada, aunque sea en la carne de los que están dispuestos a sacrificarse por ella. No se trata de un símbolo religioso en tanto remite a una entidad en extremo real. No es el símbolo tomado en su sentido ordinario. Para nosotros, el símbolo sólo vale como índice de aquella nada de la cual precisamente cada significante es el representante.

¿Entonces vamos a decir que en la Otra escena existe lo *simbólico*? ¡Obviamente no! No podemos decirlo, porque sobre esta Otra escena, tenemos más bien la sensación de que no hace falta absolutamente nada, y que aunque la cuestión de lo que faltaría se plantee de pronto de manera anecdótica, por ejemplo, en uno que otro sueño, no podemos decir que esa falta sea allí constitutiva, organizadora del conjunto de las representaciones y del desarrollo del sueño.

Ahora bien, ¿tenemos que definirnos! En efecto, si confiamos en las categorías que retomamos de Lacan, entonces ¿qué estatuto vamos a darle a lo que hace cuerpo en esta Otra escena?

Pero no nos compliquemos, sólo finjo presentar las cosas con una falsa dificultad. Porque en realidad lo que sabemos es que la letra como elemento constitutivo de la cadena organizadora de esta Otra escena, se destaca en el campo del inconsciente por el hecho de ser *real*. ¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo lo sabemos? ¿Qué propiedades singulares obtiene la letra por el hecho de ser real?

Podría evitar extenderme mucho y remitirlos por supuesto —lo que nunca dejo de hacer— al seminario que introduce los *Escritos* de Lacan, al seminario sobre “La carta robada” (“*La lettre volée*”), que sólo trata de esto. El único problema es que como solemos funcionar en el campo del conocimiento y en el campo de las representaciones, siempre dejamos completamente de lado lo que este texto quiere decir, y nunca llegamos,

por esta misma familiaridad con el campo que nos absorbe, a captar la simplicidad de lo que Lacan dice allí en este texto.

Por lo menos, entre otros hechos, entre otras cosas, señala lo siguiente: primero, la letra es indestructible. Indestructible, resiste a todos los metabolismos, resiste al hecho de ser desplazada, de ser ajada, de ser arrojada. Por el hecho de ser real, resiste a cualquier captura tanto por lo simbólico como por lo imaginario, ella es ¡in-des-truc-tible!

Otra indicación es que poco importa su sentido. Lacan lo subraya a propósito de la misiva que es el objeto del cuento de Edgar A. Poe. Su sentido, el sentido de lo que contenía esa carta que la Reina tuvo que ocultar ante el ministro que la había robado y que el prefecto de policía sonsacó a su vez al ministro para restituirla a la Reina, ¡no le importa a nadie! Eso no tiene ninguna importancia, sino la carta (*lettre*) en tanto letra (*lettre*) misma.

Es también —y esto es aún más misterioso— la letra en la medida en que no debería estar allí, es decir, en tanto que no tendría por qué aparecer en el mundo de las representaciones del cual hablé hace un rato. Su simple representación, su simple aparición, su emergencia en el mundo de las representaciones, es en sí un escándalo, una obscenidad. La letra debe permanecer disimulada como tal.

En fin —cosa que tendrá que ver con lo que evoqué la vez pasada— esta carta cuyo sentido poco importa, podrá en tanto que escrita tomar todos los valores, y así Lacan le da fecha de nacimiento a la ciencia de esta potencialidad. Esto no se da en el caso del significante. Uno no puede hacerle tomar todos los valores. Un significante se encuentra necesariamente amarrado por lo que significa, por lo que supuestamente ha de significar. En cambio a la letra se le pueden atribuir todos los valores. Lacan dirá que de esta escritura nacieron la lógica formal y las matemáticas —no el cálculo que está concernido por el 1—, es decir la posibilidad de escribir en una ecuación la letra sin que uno sepa o pueda atribuirle un valor, aunque el dispositivo permita definirle uno, ya sea positivo o negativo, y esto puede ser al mismo tiempo... ¡no tiene importancia! Esto es un ejemplo de lo que un tipo de escritura puede introducir en el orden mental.

Por otro lado ya hemos visto a propósito de estas *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*, ya tuvimos la sorpresa de constatar que estas letras que irrumpen en el campo de la representación tienen siempre sentido sexual.

Continuemos sobre las características extrañas de esta Otra escena. ¡Definitivamente este mundo no está organizado como el otro! En esta Otra escena —otra sorpresa— no hay *un* sujeto. Sólo en casos particulares, ocasionales, ustedes pueden identificar en el sueño lo que sería el sujeto emisor del sueño. No hay sujeto; se trata más bien de una polifonía, de una cantidad de emisiones que pueden articularse, proceder de lugares inesperados, inéditos, involucrando además figuras completamente diferentes; sin embargo en estas —dice Freud—, aunque distintas, el soñante podrá en general reconocerse. Esto es lo que Lacan llama la pluralidad de los sujetos en el sueño. Ahí Lacan va más lejos porque Freud dice que el soñador puede reconocerse detrás de las diversas figuraciones, mientras Lacan alega la pluralidad de los sujetos en el sueño.

Otra indicación: lo que se articula aquí prescinde de todo interlocutor. Lo que se dice se dirige prácticamente a cualquiera. No se trata en el sueño, como en el mundo de las representaciones, de dirigirse a alguien basándose en la elección de un interlocutor; este puede además faltar por completo.

Ahora bien, si tenemos que admitir que en esta Otra escena pueden darse de este modo articulaciones sin que el emisor ni los destinatarios sean definidos, podríamos muy bien estar de acuerdo en que esta Otra escena sólo ocupa en la vida psíquica un lugar, en última instancia, accesorio —a pesar de que los hombres de la Antigüedad le hayan atribuido la virtud de ser premonitoria o mensajera de intervenciones divinas, etc.—. Nosotros podemos muy bien concebir allí un inconsciente sin propietario, incluso, si lo prefieren, sin inquilino...

Entonces, la pregunta que surge es ¿cuándo apareció en el inconsciente lo que hace que hoy estemos hablando tranquilamente —como si fuese un hecho natural— del “sujeto del inconsciente” o del “sujeto inconsciente”? En efecto, esto pudo funcionar muy bien de otra manera y lo digo muy claro, todos los sueños recopilados en la Antigüedad parecen funcionar de esta manera: no se ve muy bien quién se hubiera hecho cargo de esos sueños, en tanto que expresión de su propio fuero interior. ¡Impensable! Entonces, primera pregunta: ¿En qué momento se instaló lo que ahora llamamos frescamente y sin pensar, “sujeto del inconsciente”?

Segunda pregunta: ¿A qué llamamos “sujeto”? En efecto, en cuanto al “objeto” uno tiene cierta idea, se palpa, se presiente..., se le cae entre los pies, se tropieza con él, a veces habla —y ahí es cuando las cosas se complican!—, pero en cuanto al “sujeto”... ¿ustedes ya han visto alguna

vez un sujeto? ¿Quién ha visto un sujeto? Sin embargo, hablamos tranquilamente de él...

Hace poco me encontré en la misma mesa con el presidente de la I.P.A. que me decía: "En lo que me concierne, el sujeto no sé lo que es, usted me tiene que explicar". Pero si esto está en Freud, es el *Ich* inconsciente. ¡Freud mismo habla de eso! Bueno, en todo caso, tenía razón en decir que no sabía lo que era... ¡ya que nunca lo había visto! ¿Entienden?

Sobre estos dos puntos, voy a darles una primera idea y la retomaré, no la semana próxima porque haremos un poco de trabajo práctico —como hace falta de vez en cuando— y examinaremos juntos, como les prometí, el sueño de Freud que abre la *Traumdeutung*¹, es decir, el sueño de "la inyección a Irma". Veremos con el recorrido que hemos hecho este trimestre en estas veladas que me parecen fructíferas, cómo ya somos capaces de leer este sueño de Freud con lo que hemos aprendido hasta ahora.

Pero esta noche, sobre este asunto del nacimiento del sujeto en el inconsciente y en cuanto a la naturaleza del sujeto, les entrego de una vez unas primeras apreciaciones. Según Lacan —no tienen por qué compartir su posición; si tienen una mejor, si acaso hay mejores, ¡no hay problema!—, este sujeto apareció en algún momento.

Por esto mismo desarrollé para ustedes el mundo de las representaciones; este sujeto apareció en el momento en que gracias a la operación realizada por Descartes, el mundo de las representaciones perdió toda certeza. Ese mundo en el que yo podía avanzar seguro de mi identidad (de la cual les expliqué cómo se constituía: el peso que podría tener mi palabra a partir de un yo legitimado, sellado, diplomado, que articulaba mis palabras), ese mundo de representaciones resulta desde entonces marcado gracias a Descartes por una duda radical: ya no estoy seguro de nada. Y ahí mismo, obviamente, ya no estoy seguro de mi mismo, excepto del hecho de que esta duda la ejerzo yo. Ahora bien, si este yo [je] está marcado por el índice de la certeza, es porque él mismo está forcluido del campo de las representaciones —si no fuera el caso, si figurara allí, estaría marcado por la duda—. Pero entonces ¿dónde es que se sostiene? Si es un elemento de certeza, es porque ha venido a habitar lo real; en este, además, la presencia, la vecindad de Dios constituye para Descartes la prueba de que esta existencia no se produjo por iniciativa propia. Esta no debe su aplomo sino a que encuentra su legitimidad de

parte de Dios mismo. De ahí la observación que se hizo sobre el hecho de que Descartes necesitaba a Dios para validar el sujeto: operación radical que hace que el lugar de emisión de lo que vale como certeza, de lo que vale en calidad no de representación sino de ser, esté forcluido, esté situado en lo real.

Y ahora una segunda idea también sobre el segundo punto: ¿Entonces *subjectum*, ὑποκείμενον, es esa cosa que se echa, que se arroja por debajo? Así lo llamaban antes de la operación de Descartes. Y es extraño que lo hayan nombrado así, ¡pero en fin! *Subjectum*, que es la traducción de ὑποκείμενον, ¿qué es? Como ninguno de ustedes ha querido decirme que lo haya visto y como el presidente de la I.P.A. tampoco lo ha visto, entonces ¿qué es?

El sujeto es primero que todo un significante. No vamos inmediatamente a buscarle un ser, vamos primero a constatar que es un significante. Y este significante remite al lugar en donde se articula una palabra que funciona como vector de una demanda o de un deseo, es decir que da fe de una insatisfacción, como siempre, deseo de otra cosa, demanda de otra cosa. Y es por eso que este *subjectum* o ὑποκείμενον altera siempre el orden social puesto que se constituye con base en el principio de la garantía de una satisfacción que los miembros de la comunidad concernida están dispuestos a compartir. De ahí el hecho de que haya un *subjectum*, una voz que se expresa en la Otra escena para decir que hay algo fundamental que no anda, es decir, algo de la demanda y del deseo que no logra satisfacerse y ¡esto es lo que no le gusta a nadie! Ni a la familia ni a los círculos más amplios.

Y el último punto sobre este asunto: ¿desde dónde habla este *subjectum*? Desde el lugar mismo en el campo del Otro en el que se encuentra aquel sitio vacío, aquella falta para que este gran Otro esté completo. El *subjectum* habla desde el lugar vacío en el que se encuentra. De cierta manera es tautológico; habla desde sí mismo. Y no sólo habla desde sí mismo —y concluiré con esto—, sino que suele echarse la culpa de haber abierto esta falta en el gran Otro, por el hecho mismo de existir, por el hecho de ser *subjectum*: la culpa, por efecto puramente mecánico y propio al significante, de la falta en el Otro.

Seguiré sobre esto —no la próxima vez: los invito cordialmente a leer el sueño de la inyección a Irma, del que les digo que nos servirá para poner a prueba nuestro saber reciente—. Vamos a ver, a averiguar si no estamos demasiado perdidos y si somos verdaderamente tan sabios

1. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, op.cit., vol. IV, pp 127 y sig.

como lo parecemos. Para los que necesitan programar sus venidas a París o su agenda, los seminarios del jueves en la noche continuarán hasta el jueves 14 de febrero, ya que tendré que ausentarme con algunos colegas por motivo de un viaje, y retomaremos el jueves 7 de marzo. Será de todas maneras después de las vacaciones. ¡Eso es todo por esta noche, gracias!

Seminario 10

24 de enero de 2002

Les propongo que intentemos fortalecer las posiciones que hemos ganado desde el comienzo, es decir no hace mucho, puesto que este es nuestro décimo encuentro. Pienso que hemos avanzado bastante. Tratemos de hacer más firme lo adquirido en estas primeras lecciones y, en esta ocasión, ampliar y diversificar nuestro proceder.

Antes de adentrarnos en el análisis del sueño de la inyección a Irma, les recordaba esta fórmula de Freud: "El inconsciente tiene lugar en Otra escena". Destaquemos esta dimensión Otra, para decir también que es a partir de esta afirmación de Freud que Lacan pudo aislar para nosotros no sólo la *Otra* escena, sino *el lugar del Otro*.

Un lugar, ya que como intenté señalárselo, aquel espacio no resulta allí ordenado por algo típico de una escena: el propósito de la representación, de la profundidad y de la identidad de los personajes. El inconsciente en el lugar del Otro: ¿qué significa esta *alteridad*? ¿Cómo entenderla? ¿Qué es la *alteridad*?

Este lugar es Otro con respecto a la escena de las representaciones, en tanto esta resulta regida por el principio de lo mismo, de lo idéntico. El mundo de las representaciones se despliega en ella según la organización en espejo que Lacan destacó como formadora de la identidad imaginaria, aquel primer *mismo*, aunque esté concebido a la imagen de otro. Una identificación en espejo, es decir del orden de lo imaginario, se constituye a partir de una proyección entre dos imágenes, una proyección que vale punto por punto. Se lo recuerdo para precisarles hasta qué punto, a partir de esta identificación *imaginaria* en espejo regida por el principio de lo mismo, de lo idéntico, es conveniente que me haga

semejante a esa primera imagen ideal. Ya hemos visto de qué manera este principio iba a regular luego el conocimiento, el desconocimiento, el conocimiento que se hace a partir del Yo. Esta identificación imaginaria, así regulada por una proyección punto por punto es distinta de la identificación simbólica en tanto rasgo unario, el *einzigster Zug*. Este término de Freud presente en su capítulo sobre la identificación de *Psicología de las masas*¹, más tarde retomado por Lacan, la caracteriza. El rasgo unario caracteriza pues la identificación simbólica, mientras que la identificación imaginaria procede según el principio –lo repito– de una proyección punto por punto.

Es sorprendente reconocer en este planteamiento una especulación muy antigua que viene marcando la filosofía desde su inicio y que ustedes pueden encontrar en *El Timeo* de Platón, donde todo el sistema de adquisición de los conocimientos aparece regulado por este proceder que va de lo mismo hacia lo mismo, de lo idéntico a lo idéntico; mientras que lo otro se caracteriza por el hecho de que tropieza con ese reconocimiento.

Aquí pueden perfectamente evocar una paradoja: para Lacan, la primera imagen *i(a)* toma su carácter seductor por ser el soporte del objeto *a*, objeto *a* que tenemos que entender como Otro, como eminentemente Otro, es decir revelándose renuente –desarrollaré este punto, un poco más adelante, con lo que sería una fijación por la mismidad–.

Una letra puede –lo hemos dicho la vez pasada– tomar todos los valores; aunque sólo fuese la capacidad de hacerla renuente a una identificación de tipo imaginario. No obstante con Lacan, esta primera imagen *i*, es soportada por el objeto *a*, y de ninguna manera por el objeto fálico, por ejemplo. Pues se podría muy bien suponer que la identificación humana pasa por la individuación y la investidura de una imagen soportada por un rasgo fálico, puesto que el animal humano se diferencia porque en él, la anatomía no basta para decidir su identificación sexual. Sólo este rasgo, sólo este punto debería provocar escozor, o al menos perplejidad, en quienes se dedican a la antropología o a las teorías del conocimiento. El rasgo anatómico –lo sabemos a partir de nuestra experiencia subjetiva y de la clínica– nunca ha bastado para hacer un hombre o una mujer. Si Freud pudo decir “la anatomía es el destino”, es en la medida en que el sexo del niño al nacer generará un reconocimiento en que lo imaginario y lo simbólico resultarán necesarios, indispensables para que se adquiriera esta identificación.

1. Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, op. cit., vol. XVIII.

No crean que es así porque sí, no tomen como un facilismo o como un forcejeo por parte de Lacan esta escritura *i(a)*, el hecho de que la primera imagen –cosa que estará en el origen de lo mismo, de la mismidad– sea soportada al inicio por un objeto que es Otro: el objeto *a*. Tengan en mente que Lacan se cuida al respecto de no hacer, precisamente, de la marca fálica o del objeto fálico el soporte de la imagen.

¿Acaso esto nunca sucede, acaso no ocurre que la imagen en vez de estar sostenida por el objeto *a*, esté sostenida por el objeto fálico? Pues esto sucede en la clínica, y les señalo de paso esto porque ustedes mismos pueden comprobar la fecundidad de estas observaciones que de pronto parecen muy teóricas. Si quieren entender algo de la homosexualidad masculina, pues ¡helo aquí! Es lo que se produce para un niño cuando percibe muy bien en su madre que, para ella, lo que sostiene la imagen y la hace seductora, lo que vuelve la imagen masculina atractiva a semejanza de una imagen femenina –a semejanza, ubicando la imagen masculina en posición de imagen femenina–, es el objeto fálico.

En todo caso, lo que justifica la escritura *i(a)* de Lacan tiene que ver más sencillamente con esto: para el niño la primera imagen seductora es una imagen que viene de lo real, por eso es seductora la imagen de la madre como real. Es porque viene de lo real que se sostiene de ese objeto que también pertenece a lo real.

Estamos, en este punto, en una multiplicación de semblanzas que son sin embargo muy diversas entre sí. Cada quien tiene la suya. Lo que hace la unificación de esta diversidad de imágenes constituidas a semejanza de una imagen originaria Otra, es por supuesto, el *einzigster Zug*, el rasgo unario, en tanto simbólico, en tanto fálico. Como ya señalé, en la escena, en el mundo de las representaciones, lo que se acepta –esta es una formulación cuyas consecuencias, desafortunadamente, llevan muy lejos y son muy pesadas–, lo que es aceptado requiere como *pasaporte*, como boleto de entrada, esta marca fálica. Esta es la que hace valer la forma, lo que la introduce bajo una exigencia tanto de completud como de belleza a la vez, y también la somete a la referencia de un ancestro imaginario. Ya lo saben, los grupos humanos –esto es *Tótem y tabú*, esto es *Psicología de las masas y análisis del yo*– se constituyen a partir de la referencia a un ancestro común del grupo que sólo toma su valor, por cierto, de ser puramente imaginario. Es necesario luego que esta forma encuentre los medios, puramente imaginarios también, para recordar el ancestro. Puede ser el bigote, lo que quieran... ¡no tiene ninguna importancia!

Entonces, esa escena de representaciones, ese mundo de representa-

ciones, excluye obviamente lo que está en falta respecto de la identificación fálica. Problema eminentemente planteado a cada mujer —no voy a desarrollar este punto esta noche—, muy sensible para cada mujer y habitualmente resuelto por la maternidad; la maternidad parece ser allí la garantía de una pertenencia fálica. Dejo de lado todas las implicaciones de esta condición pero ustedes mismos pueden desarrollarlas.

Otra circunstancia, más moderna, que ya mencioné, tiene que ver con las migraciones. Esto concierne al ancestro en cuestión cuyo rasgo se reconoce como identificador; es un antepasado común al grupo pero no a todos los grupos. La cuestión del extranjero, del que no tiene por qué estar allí, viene a plantearse entonces recurrentemente. Tampoco desarrollaré ahora este asunto de la xenofobia intuitiva y espontánea que se apodera de las mejores almas; no es mi propósito. No obstante, es simple y llanamente por un dispositivo inconsciente de este orden que el extranjero va a representar inevitablemente una forma de amenaza y estará presente en exceso.

En el punto en que estamos, desarrollo esto para mostrarles en un instante toda la diferencia que hay entre una escena de representaciones con sus exigencias, sus reglas —condiciones muy estrictas aun peores que la “regla de las tres unidades”²—, y la Otra escena donde la cuestión de la alteridad vuelve y juega pero bajo otra forma que la del extranjero o de la extrañeza.

Estamos por el momento en el movimiento en el que se trata de que lo real constituido por la imagen de la madre, que la imagen primordial de la madre sea en un primer tiempo imaginizada, incluso por medio de la identificación a la que procede el niño y, en un segundo tiempo, simbolizada. El proceso en curso allí es el de una *simbolización de lo imaginario de lo real*.

Lacan dio, en los años 1952 o 1953³, una conferencia estupenda en la que trataba entonces de hacer entender a sus alumnos la diversidad de estos procesos. El que evoco aquí es el de una simbolización de lo imaginario de lo real, pero en esa conferencia que tendremos que retomar algún día en nuestro grupo, Lacan sugería de una manera que quedó completamente opaca, toda la combinatoria de las posibilidades.

Lo que se exige de las representaciones propias de este mundo es mostrar su completud y su participación en una cabal satisfacción. Efectivamente, cualquier alteración hecha aquí en la representación y en la satisfacción pondría en cuestión el rasgo identificador fálico y, ahí mismo, toda la cadena de las responsabilidades, tanto la ancestral como la del cumplimiento de sus deberes por la criatura. En el mundo de las representaciones, se trata entonces de dar fe de una imagen cumplida, marcada, insisto, por una completud sin falla, sin defecto y sostenida por la energía de una satisfacción feliz, pues, en eso también la insuficiencia y el defecto podrían hacer tambalear la validez de ese espacio.

El mundo de las representaciones es por lo tanto un mundo organizado por la negación de la castración —hay que llamarlo así—, por el narcisismo profundo del deseo, narcisismo profundo del deseo ya que se trata antes que nada de cuidar su propia representación, de que el deseo se muestre conforme con lo que parecen exigir los deberes que hay que rendir al ancestro; en otras palabras, que se realice siguiendo los caminos consagrados, rituales, habituales, prescritos para la reproducción de la especie. Es tanto así que el ideal de este mundo de las representaciones —donde estamos, con esta exigencia de completud de la imagen de sí y de satisfacción cabal y manifiesta—, este ideal *normal*, casi lo podríamos calificar de “pequeño burgués”. Una definición del pequeño burgués: es precisamente el que se protege de los avatares de la existencia y del deseo y da testimonio de su participación feliz y confinada al mundo de las representaciones.

Es interesante observar asociando con la escena Otra, con el lugar del Otro, que hoy en día esta satisfacción busca cumplirse en la Otra escena, pero no tanto con afán de representación sino de *realización*. Verán cuán extraño es llegar a decir que de cierta manera y a pesar de sus aspectos heroicos, el drogadicto es una nueva figura del pequeño burgués: alguien cuya conducta es regulada por lo completo de la satisfacción, aunque en ese campo, en lo que respecta al narcisismo, él haya renunciado.

Efectivamente, en la Otra escena, no hay nada que sea del orden de las representaciones. Nada del orden de lo visible. Si el inconsciente es una dimensión, o más bien un lugar, tan difícil de hacer reconocer, es que fundamentalmente no es del orden de lo visible. Se trata de Otra escena. Entonces, cuando el inconsciente viene a manifestarse en la escena de las representaciones ¿bajo qué forma será? Viene a molestar esta escena por medio de esos incidentes ínfimos que ya conocen: lapsus —yo estaba bien tranquilo en mi mundo cuando ¡zas! cometo un lapsus que vie-

2. Regla para la dramaturgia que estipula la unidad de tiempo, de lugar y de acción [N. de T.].

3. Jacques Lacan, “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” (1953), en *De los nombres del padre*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p.11.

ne a alterar la certidumbre de mi discurso—, los chistes y actos fallidos, elementos todos en los que Freud se apoyó para mostrar que el inconsciente no era una producción patológica, sino un elemento fundador de la subjetividad humana. No es preciso ser neurótico para producir estas manifestaciones que producen un ruidito en el mundo de las representaciones; un ruidito, digo yo, ya que no es visible, pero sí es audible. Lacan hace observar que estas manifestaciones—lapsus, chistes, actos fallidos—se presentan como fallas en el mundo de las representaciones, fallas en la palabra, en el gesto, en el pensamiento: o sea un corte, una cesura y ¡ahí está la sospecha de que hay Otra escena! Incidentes entonces en el mundo de las representaciones y también, por supuesto, los accidentes que sencillamente llamamos neurosis y que, en un espacio que debería obedecer a la completud y a la satisfacción, vienen a introducir la inhibición, el obstáculo, la demanda que grita su insatisfacción.

¿Hace falta recordar el valor de las neurosis para recordar la *ex-sistencia*?

Efectivamente, en el mundo de las representaciones, se puede decir que todo apunta a que olvidemos esta *ex-sistencia*. Si el psicoanálisis es una disciplina que debe constantemente volver a crearse, es porque la exigencia social, la complicidad social, apunta a que hallemos un asidero realizado, perfecto, en el mundo de las representaciones. A que se le ajuste cuentas a todo lo que podría molestarlo o introducir en él algún dramatismo, como el del deseo que propicia duda, perplejidad, cuestionamiento, desorden, etc., como todo lo que no deja de contrariar el orden social. Y es poco evitable que los mismos psicoanalistas participen de esta presión social.

Recibí el otro día una invitación para ir a una Jornada a la que algunos de ustedes quizás fueron. Creo que el título era —más o menos así era el espíritu— “¿Se debe mantener la diferencia de los sexos?”. ¿Qué les parece? ¿Han visto semejante título? Y era una pregunta para convocar a los analistas... ¡Es fantástico! ¡Genial! Por lo menos nos muestra los efectos de la presión social que va necesariamente en el sentido de todos los arreglos y coacciones. Desde el momento en que hay una desigualdad, con la fama que tiene ésta de ser fuente de conflictos y desórdenes, poco importa en qué sentido —preguntamos— debamos mantener lo que funciona como la fuente de desigualdad. Como si además esto dependiera de nuestra decisión, como si fuésemos los amos del mundo. De hecho ya somos, en parte, los amos del sexo y, desde luego, allí mismo de la reproducción, entonces... ¿por qué no?

Partí de esta pregunta: ¿qué es la alteridad? Vuelvo a ella a propósito de la diferencia de los sexos, ya que esta es la que soporta el problema de la alteridad.

Pues bien, en ese lugar Otro no hay elemento alguno que dé cuenta de la categoría de lo mismo, de la mismidad, con este principio que como lo hemos visto opera como organizador del mundo de las representaciones, desde la fase del espejo, de la identidad, del mundo de las percepciones organizado a partir de una repetición de la imagen de lo mismo. En el campo del Otro, en cambio, no hay un elemento idéntico al otro; no hay nada del principio de lo imaginario que los dispondría en una simetría que los haría reflejarse, admirarse o confundirse mutuamente. En el campo del Otro estamos en un campo que nos es impensable: el de la diferencia pura. Cada elemento es diferente de los demás. El campo del Otro es el reino de la pura diferencia.

¿Qué son esos elementos en el campo del Otro? ¿De dónde vienen? ¿Por qué en el espacio de lo real —ya que de esto se trata— hay elementos? ¿A qué vienen allí? ¿Qué fue lo que los disparó allí?

No voy a poder desarrollar este punto, no perderé mi tiempo en esto puesto que el texto de Lacan es preciso y riguroso al respecto, siempre y cuando ustedes lo lean tomándolo en serio; este texto que evoco todo el tiempo, es el que inaugura los *Escritos*, “El seminario sobre La carta robada” —o más precisamente “la carta en sufrimiento”—. Lacan trata allí de mostrar que es la fisiología misma del lenguaje —no estoy hablando de la escritura— la que hace que en la cadena sonora, con intervalos periódicos, ciertos elementos literales se encuentren momentáneamente excluidos, imposibles, expulsados —los remito a la referencia que toma una vez más de la organización matemática: se trata de la cadena de Markov—; cada uno de estos elementos expulsados termina en lo real y, a partir de ese momento, se vuelve una molécula de libido. Esto es extraño ¡esto está muy raro!

A partir del momento en que la letra ha sido evacuada, “exonerada”, para usar una imagen orgánica y expresiva, ha sido “cagada” en lo real, resultará haciendo de soporte de una carga libidinal. Y allí Lacan da un paso admirable, que ya es hora de que deje de sernos enigmático: es la caída de la letra la que resulta ser organizadora del deseo inconsciente. Fórmula del fantasma, es decir, el sujeto tachado en tanto que él mismo se sostiene en lo real: $S \diamond a$. El sujeto está tachado porque no está en el campo de la representación, porque no es el sujeto de la frase, no es el *shifter*, no es el yo (*moi*). Sin embargo, hay ahí en lo real un sujeto que

se va a instalar, no sólo en su existencia sino en la expresión de su deseo, de su deseo nostálgico por el objeto que se perdió, ese objeto *a* que cayó y cuyo reencuentro alimentará sus sueños.

Lo que hay que pensar ahí es cómo una operación puramente mecánica del lenguaje, que tiene que ver con su fisiología —así es, por lo menos, como Lacan la trae—, es capaz de organizar la libido y hacer de la letra, en tanto que ella es lo que ha caído en la cadena, el soporte del deseo inconsciente.

Observen esto: no es porque papá le impidió al niño tener a su mamá que el deseo inconsciente se instala. El deseo inconsciente se instala por medio de una determinación que es independiente tanto de papá como de todas las generaciones pasadas, presentes y por venir, es un mecanismo puramente fisiológico. No hay allí prohibición alguna que haya sido jamás articulada y pronunciada. Sólo está ahí lo que, desde la fisiología del lenguaje, ha podido suscitar esta singular consecuencia.

Lean con cuidado el texto sobre “La carta robada”. No se le pide a nadie creerle, no es un manifiesto político que requiera simpatizantes, pero este texto es esencial si se interesan en Lacan y quieren otorgarle alguna validez a lo que este asunto implica; él mismo lo señala en seguida inmediatamente, a propósito de la creación literaria, al rechazar lo que llama “la letra forzada de la clínica”, mientras que la neurosis obsesiva es ejemplar de este funcionamiento.

¿Por qué Lacan rechaza esta llamada “letra forzada de la clínica”?

Por una razón muy simple: lo que recojo de la clínica nunca es ingenuo ni inocente. Si puedo percibir algo de ello, es gracias al aparato conceptual que es el mío. Por lo tanto, no puedo pretender comprobar por la clínica un aparato conceptual que originó este mismo hallazgo clínico. Es un círculo... Y por eso mismo Lacan no hace de la clínica algo que podría sostener esta posición original, cosa que, en Freud, queda en veremos. En Freud, el alcance último se da en el artículo que concierne a la singular equivalencia libidinal entre unos objetos: el pene, las heces, el dinero y el niño. Genial ocurrencia de Freud al percibir que ahí hay una batería completamente heteróclita de objetos. ¡Acaso ya se había atrevido alguien a echarlos al mismo canasto, en la misma categoría! Hay en Freud una intuición importante que ustedes sólo podrán celebrar, teóricamente, si pasan por lo que Lacan nos señala al respecto. Si no, de igual forma, se podrá demostrar.

Ahora bien, en el inconsciente, en el lugar del Otro, ¿qué deseo representa cada una de estas letras? ¿Resultaría cada letra siendo el vector,

por así decirlo, de algún acontecimiento traumático o histórico particular? ¿O de un deseo específico que, con la letra, estaría sepultado en las arenas del inconsciente? Dicho de otra manera ¿con cada letra estaría amarrado un deseo específico? Paso sobre el hecho que conocen todos los psicoanalistas de niños, esta manera que tienen los niños de sexualizar el alfabeto: hay letras que les gustan, otras que no les gustan mucho. Pero no se trata de eso, no se trata de la sexualización imaginaria de la letra ni siquiera del hecho de que la A pudo haber representado en alguna ocasión una cabeza de toro...

Lo que estas letras, estas moléculas de libido vienen a soportar, lo que permiten articular, es el deseo en tanto ha sido reprimido. Lo que el soñador encuentra en sus sueños ¡no es cualquier deseo ni es el deseo de cualquiera! Cuando se da el caso, es más bien incómodo... No obstante en los sueños, a pesar de su carácter extraño, raro, con todo ese tejido, con esa tela, el soñador encuentra una familiaridad debida al hecho de que siempre sólo serán sus deseos reprimidos los que podrá reconocer o no: sólo son los suyos los que se expresan ahí. Es decir que en la posición libidinizada, erotizada, que les es propia, estas letras sirven de soporte para la expresión del deseo reprimido, eventualmente inconsciente —el deseo puede estar reprimido y no ser inconsciente—: hay represiones que se dan de manera voluntaria y aparecen también en los sueños y hay, claro está, muchas represiones que se dan de manera completamente inconsciente.

Esta articulación es posible siempre y cuando el sueño suponga, estipule, un interlocutor. Les mostraré, a propósito del sueño de la inyección a Irma, a quién se dirige Freud con este sueño de una manera tan conmovedora —es a usted a quien se dirige, a nosotros— al nivel de lo que es para él el enigma fundamental, el que plantea al comienzo de su *Traumdeutung* y que nunca resolvió. Y trataremos de apreciar de qué manera, después de Lacan, una que otra respuesta se puede aportar.

Este sueño está dirigido. Desde la especie de magma increado que constituye el inconsciente, una dirección se hace posible por la estipulación de un interlocutor y, ahí mismo, es posible inscribir, entre el sueño y el interlocutor, el espacio de un lenguaje mutuo compartido. Si acaso se van al extranjero y no hablan la lengua del país, podrán sorprenderse al constatar que de pronto sueñan con fragmentos de la lengua extranjera. ¿No se podrá entender esto como un intento de establecer la connivencia y la complicidad que el soñador quisiera dirigir a su interlocutor?

En otras palabras, es posible que la fórmula de Lacan, “el analista for-

ma parte del concepto de inconsciente", les parezca enigmática. Pero si el inconsciente no es esta especie de magma constituido de elementos tales que ninguno encuentre su valencia ni pueda cumplirse, tendríamos que considerarlo no como palabra muda o ahogada, sino como palabra que soñaría con poder existir; el sueño de una palabra que podría existir; y por lo tanto, considerar la posibilidad de que allí se diga el deseo inconsciente, posibilidad que haría que aquel que se mueve en el mundo de las representaciones podría perfectamente acostarse con la idea de que, por fin, va a penetrar al verdadero espacio en el que podrá expresarse el sujeto que, de día, resulta tachado, obstruido, forcluido, excluido. Al fin, podrá vivir su vida, no la vida de otro, del Yo que anda en el mundo de las representaciones bajo las exigencias que este implica, sino por fin vivir su propia vida, así fuese bajo esa forma eminente que es la soñada.

Ahora, un rápido paso adelante: ¿cuál es la relación espacial entre estas dos escenas, o más bien, entre la escena constituida por el mundo de las representaciones y el lugar Otro? Freud obviamente —ya que les hablaba de las incidencias del imaginario sobre la lógica— sólo pudo situar este lugar en los interiores: en lo que se oculta, en la profundidad, la arqueología, ahí donde están sepultados los recuerdos, etc.

En Lacan hay una invitación cuyas consecuencias son también considerables aunque no las hayamos medido aún: es que consciente e inconsciente se localizan en las dos caras de una única banda de Moebius. No solamente el retorno de lo reprimido es inevitable, sino que además lo reprimido, en Lacan, no tiene que franquear un borde. Se encuentra en otro lugar, pero este es el dobladillo permanente del mundo de las representaciones y, desde luego, informa al mundo de las representaciones o lo molesta con sus propios mensajes.

Al respecto, Lacan hace un señalamiento que nos interesa. Quisiera reconstituirlo correctamente: toda frase implica que ya está completa y concluida en el momento en que el locutor la inicia, es decir que la comienza por el final. Toda la organización de las palabras, de las proposiciones, de los complementos circunstanciales, es posible siempre y cuando se haya anticipado el final: sólo empiezo a hablar cuando para mí la conclusión ya estuvo. Y este movimiento se soporta admirablemente de lo que sucede en la banda de Moebius, se le puede prestar su cualidad puesto que el mensaje que recibo del Otro está concluido desde el momento en que lo inicio, con el movimiento de reversibilidad que lo caracteriza y gracias a la cual, comienzo por la conclusión.

El sujeto del deseo inconsciente, $\$$, vive entre estos dos mundos, en-

tre estos dos espacios: el de las representaciones y el lugar del Otro. Y es por eso que Lacan dirá que el sujeto siempre cojea, pues camina con dos pies que marchan desparejos ya que no están regidos por la misma regla. Por lo tanto, es entre estos dos mundos que el sujeto subsiste y, si quieren, si lo necesitan, con una demostración que aúlla su evidencia —cae bien decirlo así—, es que el sujeto va a privilegiar uno u otro de estos mundos. Podrá privilegiar el mundo de las representaciones buscando olvidar radicalmente el lugar del Otro; aún más si en este mundo de las representaciones se encuentra bien, favorecido, en ventaja; si se siente perfectamente en su sitio y se cuida de no ser molestado por lo que vendría del lugar del Otro. Podrá también descuidar el mundo de las representaciones, criticarlo, rechazarlo y denunciarlo para sólo sostenerse, mantenerse del lugar Otro, es decir —esta es la paradoja—, vivir en el goce sin restricción, sin obligación, sin freno.

Es un problema que de cierta manera concierne a los mismos analistas y es interesante al respecto, observar de qué manera regulan su relación entre el mundo de las representaciones y el lugar Otro. Por cierto, se espera de un analista que no se precipite demasiado al mundo de las representaciones, que mantenga cierta inclinación por la sombra. No obstante, hay algo aún más interesante que esta anécdota, y es el privilegio que a veces otorga al lugar Otro a modo de suscripción a un goce que el mundo de las representaciones no le ofrece.

Les cuento esto para que piensen cómo se puede llegar prácticamente a una forma de dependencia, a volvernos adictos ¡seamos analistas o no! Lacan hizo un día una intervención muy curiosa, diciendo que una vez que el inconsciente es puesto a la luz, había también que saber voltearlo, reintegrarlo. Dicho de otra manera, no basta con querer sustituir el mundo de las representaciones por el lugar Otro, ni con hacer de este el mundo de las verdaderas representaciones —¡pues no las hay!— sino el mundo del goce realizado, el de un goce mucho más seguro que el de las representaciones y vaciado de todo narcisismo.

Por esto es que evoqué ahora la toxicomanía cuya característica conocemos bien: mandar al diablo todo lo que pertenece al mundo de las representaciones —ellos no están en ese espacio, no les importa la mirada del Otro; igual para el bebedor, no le concierne— con el fin de estar completamente en un goce que no es fálico y que permite un tipo de compleción, un tipo de logro que jamás autorizarían los límites propios del mundo de las representaciones.

Dedicaré todavía un minuto —a pesar de que la hora ya pasó—, a recordarles y concluir sobre esto, antes de empezar la semana próxima con ese extraordinario sueño, no *Del anuncio hecho a María*, sino de “la inyección hecha a Irma”. Por cierto, no está lejos, ya verán...

Después de este recorrido, podemos ser mucho más simples sobre la cuestión que traté de plantear, aquella del sentido antinómico de las palabras en el lenguaje. Este asunto nos interroga muy directamente sobre aquello que Lacan llamaba “la extensión de la metáfora”.

¿Qué es lo que le pone límite al uso de la metáfora? ¿Acaso existe alguna regla que prohíba usar la metáfora ‘bondad’ para significar su antónimo, la maldad? No hay ley alguna en el lenguaje que me impida operar de esta manera. Es la lengua misma la que no me lo permite. Porque la lengua, la que comparto con mis conciudadanos, exige que nos encontremos, que nuestro discurso se sostenga de lo que rechazamos o rehusamos juntos. No hay lazo social ni discurso posible sin la complicidad con respecto a lo que es comúnmente rechazado por los dos interlocutores. Y si uso una palabra, un artificio permitido por el lenguaje, si uso una metáfora para expresar un sentido opuesto, me tropezaré con una aversión, una especie de prohibición: “¿Qué es lo que cuentas?”, “No sabes lo que dices”, “No sabes lo que quieres” o “¿Qué te pasa?”, una especie de horripilación. Los remito al artículo de Benveniste que abre el primer número de la revista *La psychanalyse*, sobre el artículo de Abel que cita Freud, artículo ya un poco pasado de moda, aunque no tenía otro...

Entonces es el discurso el que exige que un límite se imponga al uso de la metáfora. Pero si les hablo en una lengua similar a las lenguas semíticas —de las que ya traté de ilustrar a propósito de las primeras letras del alfabeto hebreo, lenguas organizadas sobre el principio de las raíces—, en las que basta que caiga o se adjunte una letra para que el sentido cambie y se transforme en su contrario —cosa típica de las lenguas semíticas—, verán claramente cómo cuando uso esta lengua es posible que el significado se constituya con aquello que convencionalmente corresponde a tal término. Pero en el caso de que el significado se sostenga materialmente de una letra caída que le hizo tomar otro sentido, el significante puede llegar a significar la letra que cayó y a sostenerse de la necesidad de ser leído como opuesto, con el sentido antónimo.

No sé si mi explicación está clara... ¿Para nada? ¡Pero es tan simple! Entonces soy yo quien se expresa mal. Otro día volveremos a esto, porque hoy no voy a extenderme sobre el tema indefinidamente.

Tendré que retomar los ejemplos que ya di a propósito del padre⁴, que muestran cómo con un simple desplazamiento de letra, “la prosperidad” puede volverse “la perdición”. Estábamos en la prosperidad y ¡zas!, al quitar o agregar una letra, resultamos en “la perdición” o en “la destrucción”. El significante que convencionalmente se lee como expresando el significado “prosperidad”, en tanto se constituye a partir de la letra que falta, significaría “la perdición” si estuviera allí la misma letra; del mismo modo al leer este conjunto puedo optar perfectamente por el significado atribuido por el sentido convencional o convenido, u optar por el significado dado por esta letra que ha sido extraída de este significante (digo esto porque no retomé ahora el asunto de las cadenas de Markov), y que resulta dar a esta palabra ya no el sentido de “prosperidad” sino el de “perdición”. No olvidemos que el significado siempre está en lo real, pero si lo real está ocupado de manera demasiado evidente, clara, masiva o presente por aquel soporte, por la letra que le da el sentido opuesto, entonces o bien haré una lectura de un real bien claro y transparente con el sentido convencional, o bien leeré este real en tanto ocupado por la letrita cuya adjunción o sustracción hace que el significado tome un sentido opuesto y aparezca el antónimo.

Volveré a esto de manera más precisa, pero una de las palabras que se da como ejemplo de los antónimos —por Freud y por Abel— es desde luego la palabra “sagrado”, en cuanto ella designa también lo más infame. En todo el desarrollo que les hice hoy se ubica perfectamente: efectivamente aquello que se rechaza, lo más infame, es también el soporte de lo más noble, es decir, del deseo, de la libido, y también de lo que tiene que ver con lo sagrado. Por lo menos siempre hay, inherente al juego del significante, una duplicidad de significaciones que es, diría yo, generalizada. Se precisa allí la vigilancia de la policía social que constituye la interlocución para que esta duplicidad esté velada, enmascarada. Bueno, no quiero que pasen malas noches, pero dicho en otras palabras ¡que no se tome a Dios por un sinvergüenza!

En el caso del Hombre de las Ratas, hay un pasaje notable en el que —y por eso es que sufre de estreñimiento ante el Dios eterno— todo su temor es que si cediera su objeto *a*, esto podría ensuciar abominablemente a Dios. ¡Abominablemente! ¿Cómo podría él causar semejante cosa?

Bueno, para tener ideas tan locas y tan tontas es preciso tener, desde luego, una relación con el lenguaje y con estos efectos extraños que se

4. Se refiere a las palabras en hebreo: Abar, Abas y Abdan derivadas de Ab, padre, comentadas en la octava reunión del seminario [N.de T.].

guimos explorando. De no ser así, este tipo de expresiones en el Hombre de las Ratas sería una estupidez. Será para cada uno de ustedes algo elo-
cuente, sólo le queda a cada uno de ustedes, explicar por qué. ¡Con todo
y eso, buenas noches, y hasta la próxima vez!

Seminario 11

31 de enero de 2002

Me di cuenta nuevamente esta tarde de que hacía falta tener cierta valentía para hablar de psicoanálisis. Cierta valentía porque, como lo comprobamos en cualquier ocasión, el objeto en juego tiene un rasgo que hace la singularidad de nuestro campo: ese objeto escapa... Lo cual no deja de inducir, al cabo de cierto tiempo, un leve sentimiento depresivo puesto que uno se la pasa dándole vueltas, con el riesgo, por supuesto, de compensar positivamente, de una manera u otra, la metapsicología, es decir fosilizando los conceptos con el fin, al menos allí, de asir algo, de tenerlo a la mano ¡poderlo mostrar! Tenerlo a la mano, poderlo mostrar... ¡eso no es cualquier cosa, como se sabe, en la clínica!

Entonces hago esta introducción no para hablar de mí en especial, sino de aquel sueño magnífico¹ de Freud a propósito del cual veremos que este breve preámbulo está precisamente en el centro de la cuestión, o incluso ya se encuentra allí conceptualizado bajo la forma del “ombli-
go”, *Nabel* en alemán, el “ombligo del sueño”. Una vez que hayan desplegado la red de las asociaciones –puesto que el inconsciente está constituido por esa especie de micelio, por ese tejido, esa red (en el sentido matemático de la palabra) que va extendiéndose en todas las direcciones y que además presenta capas superpuestas–, una vez hecho todo ese trabajo, les toca constatar que la conclusión, el sentido último, aquel puerto que esperaban por fin penetrar... queda aún más lejos; o bien está en la neblina, o bien era un espejismo, etc. Lo comento admirando la valentía de Lacan por haber aguantado tantos años en esta posición que ob-

1. Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, op. cit., vol. IV, pp 127 y sig.

viamente escandalizaba a las otras disciplinas, ya que para ellas, el objeto está presente.

Pero, me dirán, Lacan conceptualizó ese objeto, lo llamó “objeto *a*”. ¡Claro que sí! Pero el objeto *a* sólo funciona en la medida en que, cada vez, uno resulta sin nada al final de su elaboración. Lo deja tirado.

He aquí pues ese magnífico sueño, ese magnífico documento con el que Freud abre la *Traumdeutung*, que ha de traducirse *Significancia de los sueños*². Veremos de qué manera la singularidad de sus problemas viene a anudarse con lo universal de la cuestión. Veremos también, como les prometí, a quién se dirige este sueño y de qué manera, más de cien años más tarde estamos invitados, todos los que se sientan concernidos por este sueño, a responder esta pregunta. Es decir que este sueño se dirige a un lector futuro. ¿Participamos de él o no? Ya se verá...

Estamos pues en 1895 y Freud acaba de tratar con psicoanálisis a una mujer joven quien, además de ser una amiga, está muy ligada con su familia. Y todo eso, dice Freud, obviamente no hace fácil el tratamiento, ya que:

Un fracaso amenaza enfriar la vieja amistad [...]

Además este psicoanálisis culminó con un éxito parcial pues la paciente perdió su ansiedad histérica pero no todos sus síntomas somáticos.

Por entonces, todavía no tenía yo plena certeza sobre los criterios que marcan el cierre definitivo de un historial histérico, y propuse a la paciente una solución que a ella no le pareció aceptable.

Aquí los invito a anotar en sus cuadernos la palabra ‘solución’ y especialmente con la palabra alemana que la designa: *Lösung*. Ella no aceptó su solución, *Lösung*. *Lösung* tiene más o menos el mismo campo semántico que en francés, significa tanto la solución de un problema como la solución química. Freud va a utilizar una fórmula, un aforismo diciendo que *Lösung ist auch Auflösung*: “la solución, es también el alivio, el levantamiento del síntoma, la resolución de los síntomas”. Verán de qué manera esta *Lösung* —la solución, con su ambigüedad semántica por ser tanto una solución química, orgánica, como una solución puramente espiritual para resolver un problema—, organiza este sueño. Esta solución, aunque no la cuente aquí, la conocemos gracias a sus otros textos. Durante mucho tiempo, durante todo el período que transcurre has-

2. Originalmente, la *Traumdeutung* fue traducida al francés como *La Science des rêves* [La ciencia de los sueños]. [N.de T.].

ta 1925, en el que [para Freud] el principio de placer domina la economía psíquica, la solución que ofrece es que las histéricas deberían por fin aceptar tener una vida sexual, ya que su ansiedad está ligada con una retención de libido, con la libido que se acumula, le aprieta la garganta, le tuerce el estómago y se lo contrae. Si las histéricas quieren curarse conviene que se atrevan a tener una vida sexual. Es una solución tanto más admirable, una *Lösung* tanto más admirable, cuanto que es la solución tradicionalmente presente en la medicina hipocrática desde hace dos mil quinientos años. Los médicos hipocráticos decían exactamente lo mismo: las histéricas —ya que estamos entre nos, usaré la palabra— son unas “mal cogidas” y entonces basta simplemente con humedecer correctamente el útero arrugado y así, con la condición de que este regadío sea repetido y de buena calidad, la florescencia de la persona no podría dejar de producirse...

Ahora bien, esta *Lösung* que, según dice Freud, su paciente no quiso aceptar, es la misma que le ofrece a Dora. Él le dice: “El señor K. se interesa en usted, es un hombre encantador. Por cierto, está casado, pero en fin, tampoco hay que ser despreciativa... ¿Qué es lo que le despierta a usted asco ante sus avances? ¡Él está bien en todo sentido!”.

Irma rechazó su solución. Irma que, como nos enteraremos más adelante, era viuda. Vean que ella forma parte de los casos considerados. Luego Freud dice: “En esa desavenencia, interrumpimos el tratamiento”.

Y luego recibe la visita de su amigo el doctor llamado Otto —también amigo de Irma— al que encontró durante sus vacaciones. Freud le pregunta cómo está ella y Otto le responde: “Está mejor, pero no del todo bien”.

En alemán es más interesante, no vale la pena que lo diga en alemán, pero se traduciría como: “Eso va mejor para ella, pero no es perfecto”. No dice “ella está mejor”, sino “eso anda mejor”, hay ahí un impersonal que resulta interesante. Eso anda mejor para ella, pero no del todo. Y entonces, Freud dice: “Sé que las palabras de mi amigo Otto, o el tono con el que se dijeron, me irritaron”.

Ya ven allí una susceptibilidad bien interesante.

Creí escuchar un reproche como si hubiera prometido demasiado a la paciente. Y atribuí el que Otto tomara partido en contra mía a la influencia de los parientes de la enferma que, según suponía, no habían visto con buenos ojos el tratamiento.

Les señalo de paso el hecho de que esta familia nunca vio con buenos ojos este tratamiento. Pongan en espera este “buenos ojos”. En alemán: *Meine Behandlung*, mi tratamiento, *nigern gesehen hatten*, ella no lo había mirado favorablemente, con buenos ojos.

Esa sensación penosa que sufrí no fue clara para mí [...]. Esa misma tarde redacté la historia clínica de Irma con el propósito de enviársela, a modo de justificación, al doctor M..., un amigo común...

A modo de justificación, ya ven. Freud está solo y con lo que ha hecho allí, sin otro apoyo justamente que lo que hará con este sueño —es decir, su autoanálisis—, necesita justificarse ante el doctor M... Se reconoce fácilmente que se trata de Fliess, es decir, ese chiflado de primera clase que juega un papel mayor en la elaboración de este asunto. El doctor M. “que era entonces la personalidad descollante en nuestro círculo”.

Noten que su teoría, es decir la del papel de las formaciones nasales en la vida sexual, la existencia de una periodicidad masculina, las prescripciones de tratamiento de las alteraciones sexuales mediante toques nasales, de los cornetes, de las mucosas, observen que esta teoría no es más estúpida que algunas teorías contemporáneas. Al respecto no podemos ser despreciativos: hay cada día millones de personas que consultan profesionales que utilizan métodos que, en lo esencial, no son más arbitrarios que el de Fliess.

Entonces, he aquí el sueño que tiene Freud, después de haber escrito esta observación sobre Irma para transmitirla a Fliess a título de justificación:

Un gran hall³ —muchos invitados, a quienes nosotros recibimos. Entre ellos, Irma, a quien enseguida llevo aparte como para responder a su carta, y para reprocharle que todavía no acepte mi “solución” [*Lösung*]. Le digo: “Si todavía tienes dolores, es realmente por tu exclusiva culpa”. Ella responde: “Si supieses los dolores que tengo ahora en el cuello, el estómago y el vientre; me siento oprimida”. Yo me aterro y la miro. Ella se ve pálida y abotagada; y me digo: pienso que después de todo he descuidado sin duda algo orgánico. La llevo hasta la ventana y examino el interior de su garganta. Se muestra un poco renuente, como las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso entre mí que en modo alguno tiene necesidad de ello. Después la boca se abre bien

y hallo a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes veo extrañas formaciones rugosas⁴ que manifiestamente están modeladas como los cornetes nasales, extensas escaras blanco-grisáceas. Aprisa llamo al doctor M..., quien repite el examen y lo confirma. El doctor M... se ve enteramente distinto que de ordinario; está muy pálido, cojea, está sin barba en el mentón... Ahora también está de pie junto a ella mi amigo Otto, y mi amigo Leopold la percute a través del corsé...

Es el tercer médico en el asunto.

... y dice “tiene una matidez abajo a la izquierda”, y también señala una parte de la piel infiltrada en el hombro izquierdo (lo que yo siento como él, a pesar del vestido). M... dice: “No hay duda, es una infección, pero no es nada; sobrevendrá todavía una disentería y se eliminará el veneno”... Inmediatamente nosotros sabemos ~~de~~ dónde viene la infección. No hace mucho mi amigo Otto, en una ocasión en que ella se sentía mal, le dio una inyección...

‘Inyección’, es lo mismo en alemán con una *k*, *injektion*...

... con un preparado de propilo, propileno..., ácido propiónico..., trimetilamina (cuya fórmula veo ante mí escrita en caracteres gruesos). No se dan esas inyecciones tan a la ligera... Es probable también que la jeringa no estuviera limpia.

He aquí el sueño que Freud procederá a analizar de la manera siempre recomendada: desprender cada elemento y ver cuál es la red de asociaciones que se organizan a partir de él.

“El hall —muchos invitados a quienes nosotros recibimos”. El hall, les digo desde ya que en alemán se dice *Halle* y que la garganta por examinar es *Hals*. Ya ven que se trata de una cavidad en la que todo se juega. Entonces, veamos lo que nos dice de ese “hall”: “Ese verano habitamos en *Bellevue*...” —tomen nota de esta “bella vista” (*Bellevue*), ya señalamos que la familia no veía con “buenos ojos” el tratamiento que había operado sobre Irma—... en una casa solitaria que se alzaba sobre una de las colinas próximas al Kahlenberg”. Si les divierte, Kahlenberg es el “Monte calvo”, pero ¡en fin! esto no nos lleva a nada en especial.

“Antiguamente se la había destinado a local de fiestas, de ahí que sus habitaciones fuesen inusualmente vastas como halls”. ‘Local de fiestas’,

3. En alemán, *Halle*, sala grande, un hall [N. de T.].

4. Charles Melman habla de *formations contournées*, formaciones curvas [N. de T.].

en alemán, es *Vergnügungsort*, es decir exactamente “local de la satisfacción”, *Vergnügungsort*, es el “local de las satisfacciones”. Ya ven que estamos efectivamente dentro de una cavidad que, grande o pequeña, se vuelve cada vez más interesante. Y nos dice Freud que “El sueño ocurrió hallándome en Bellavista, y pocos días antes del cumpleaños de mi mujer”. ‘Cumpleaños’ en alemán se escribe *Geburtstagsfeier*, la organización semántica es un poco diferente a la de cumpleaños en francés: *Geburtstagsfeier* es la fiesta del nacimiento. Se trataba entonces de la fiesta de nacimiento de su mujer. Y antes de que Freud tuviera su sueño...

... ella me había expresado su esperanza de que para su cumpleaños vinieran a vernos muchos amigos, y entre ellos también Irma [...].

Mi sueño anticipa.

Ya estamos en el sueño, en la fiesta organizada para la esposa en ese *Halle*, e Irma está allí. Analiza lo que sigue:

Reprocho a Irma que no haya aceptado la solución: “si todavía tienes dolores, es realmente por tu exclusiva culpa”. Esto habría podido decirselo yo también despierto [...]. Observo que sobre todo no quiero ser culpable de los dolores que ella todavía tiene. Si son culpa de Irma, no pueden serlo entonces mía.

Y allí mismo se hace la pregunta: “¿Deberá buscarse por este camino la intención del sueño?”.

Es decir, ¿es este sueño otra cosa diferente a un sueño de disculpa? Planteo desde ya la pregunta. Es un sueño hecho para dar fe de que realmente no es mi culpa, hice lo que pude.

La siguiente frase es “Irma se queja de dolores en el cuello, en el vientre y el estómago, se siente oprimida”. Y sobre ella, dice Freud:

Hay allí síntomas que no son los de Irma, que no entiendo muy bien. No atino a entender la razón por la cual me decidí en el sueño a esta selección de síntomas, ni puedo por el momento descubrirla.

Les señalo inmediatamente esto: verán que en el sueño hay varios verbos –se los indicaré en alemán– que parecen introducir ese elemento de constricción, la retirada de la mujer –por ejemplo, de Irma al examinarla–, es como si hubiese una especie de constricción, que ella se cerrara, se estrechara. No se abre, se cierra.

Freud dice que “ella se ve pálida y abotagada”, lo que es extraño porque... “mi paciente tenía siempre la tez rosada. Sospecho que aquí la he remplazado por otra persona”.

Y sabemos por otros textos que la persona pálida y abotagada, es simplemente la señora Freud cuando tiene sus períodos. Es la primera sustitución. Y ahí el término sustitución debe también llamar la atención porque ustedes verán que es una de las claves del sueño que volverá con frecuencia: una persona por otra, y si Irma está pálida y abotagada –Freud lo dice de inmediato–, hay otra persona que se esconde allí detrás, de la cual no habla por el momento.

Otra frase: “Me aterra la idea de que en efecto he descuidado algo orgánico”. Es evidente el temor típico del psicoanalista ¡por supuesto! Y además, dice él, “después de todo, también puede ser una manera de disculparme. Si tiene algo orgánico, entonces, doblemente, no soy responsable”.

Sigue: “La llevo hasta la ventana para mirar dentro de su garganta”.

Les señalo que “garganta” aquí no es el término que utilizó antes, es decir *Hals*, sino *Mundhöhle*, el “agujero de la boca”. Subrayen en sus notas *Mundhöhle* puesto que este *Mund* nos interesa: nos bastaría con triunfar sobre este *Mund* para volvernos... ¡Sigmund! En todo caso su garganta es aquí *Mundhöhle*.

“Se muestra un poco renuente, como las mujeres que llevan dentadura postiza”. Antes era una ‘caja de dientes’, me salto los detalles, no les doy toda la red porque eso nos llevaría demasiado lejos; allí utiliza otro término, ya no es una caja de dientes, es *falsche Zähne*, ‘dientes postizos’.

“Pienso entre mí que en modo alguno tiene necesidad de ello”. Es una mujer joven –como lo saben seguramente–. En varias ocasiones Freud observa que la caída de los dientes en el sueño evoca la castración, el hecho de ser castrado, de ya no ser mordaz, de ya no ser incisivo. Tiene la habilidad de desprender de esos dientes postizos la formulación del sueño:

... es en primer lugar, sin duda alguna, una galantería para Irma –ya que es joven no los necesita– pero tengo la sospecha de otro significado. En un análisis atento, sentimos si hemos agotado o no los segundos pensamientos que son de esperar.

Y entonces, se da cuenta de que esa “no necesidad de ello” puede concernir a otro objeto distinto de la caja de dientes. Irma es joven y por lo tanto no lo necesita.

El modo en que Irma estaba de pie junto a la ventana me hizo recordar de pronto otra vivencia. Irma tenía una amiga íntima a quien yo apreciaba mucho. Una tarde en que fui a su casa de visita la encontré junto a la ventana, en la situación que el sueño reproduce, y su médico, ese mismo doctor M... [que está en todas partes] declaró que ella tenía una placa difterioide. En francés son "falsas membranas", en alemán es *Belag*, "depósito". El doctor y este depósito diftérico van a aparecer ambos muy bien en el hilo del sueño.

Ahora se me ocurre [...] que todo me llevó a suponer que también esta señora —a quien apreciaba mucho— era histérica. La propia Irma misma me lo ha revelado. Ahora bien ¿qué sé yo de su estado? Una sola cosa: que sufrí ahogos⁵ histéricos [constricciones!] como la Irma de mi sueño. Por eso en el sueño he sustituido a mi paciente por su amiga. Ahora recuerdo que muchas veces jugué con la conjetura de que esta señora también pudiera requerirme para que la liberase de sus síntomas —de su histeria—. Pero después yo mismo lo juzgué improbable, pues ella es de naturaleza muy refractaria. Ella "se muestra renuente", como se ve en el sueño. Otra explicación sería que "en modo alguno lo necesita" [otra vez]; y en realidad hasta ahora ha demostrado suficiente fortaleza para dominar su estado —sus estados nerviosos— sin ayuda ajena [...].

Y con respecto a los dientes postizos, estropeados, continúa...

... se me ocurre otra persona a la que pueden convenir estos rasgos [pálida, abotagada, dentadura postiza], tampoco es mi paciente, ni quisiera yo que lo fuese —[...] se siente molesta ante mí— y no la considero una paciente dócil. Por lo común ella está pálida, y una vez que tuvo una temporada particularmente buena se la vio abotagada.

¡Esta es su mujer!

A modo de distracción, ya que nos hace falta con todas estas constricciones encontradas en el camino, les señalo que la esfinge que tanto nos fascina —esa criatura cuya cabeza y busto son los de una mujer y el cuerpo el de una leona—, pues esfinge, en griego, quiere decir 'constricción'. Es la misma palabra que 'esfínter'. ¿Cómo esta encantadora criatura que nadie ha visto, con cabeza de mujer y cuerpo de leona, pudo llamarse Señorita Constricción? No lo sé. Pero en todo caso, en este sueño enigmático en que Freud (estoy haciendo poesía) interroga realmente a

5. La traducción francesa habla de "constricciones histéricas" [N de T].

la esfinge, esa constricción está presente sin cesar en aquellas mujeres que no quieren abrirse, que no se quieren entregar y, en el fondo de la garganta, no sabemos muy bien lo que tienen...

Entonces, he comparado a mi paciente Irma con otras dos personas [la amiga íntima que no nombra y su mujer] que también se mostrarían renuentes al tratamiento. ¿Qué sentido puede tener que yo, en el sueño, la haya permutado por su amiga? Tal vez [...] tengo más alta opinión de su inteligencia. Es que considero a Irma poco inteligente, porque no acepta mi *Lösung* [mi solución]. La otra sería más sabia y por eso seguiría mis consejos.

Luego está en el sueño esta frase: "La boca se abre bien, entonces: ella me contaría más cosas que Irma".

Y hay una nota que dice:

Sospecho que la interpretación de este fragmento no avanzó lo suficiente como para desentrañar todo su sentido oculto. Si quisiera proseguir la comparación de las tres mujeres [¡es fantástico!] me llevaría muy lejos. Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable...

Lo 'insondable', en alemán es el "ombigo del sueño", aquí está traducido muy rápidamente.

Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable, un ombligo por el que se conecta con lo no conocido.

Ya vimos que estábamos en una *Geburtfeste*, la fiesta del nacimiento [*naissance*], y lo que dice él es que este ombligo participa de lo incognoscible [*inconnaissable*]⁶.

Continúa tomando cada fragmento y sigue con su análisis, no resiste especialmente fuera de las cosas que no quiere decir, lo que podemos entender muy bien.

"Lo que yo vi en la garganta: una mancha blanca y cornetes con escaras". Se acuerda entonces de la enfermedad grave de su hija mayor quien sufrió probablemente de difteria...

6. En francés *inconnaissable* juega con *naissance*, 'nacimiento' [N. de T].

... hace dos años, y todo el susto de aquella mala época. Las escaras de los cornetes... [ya que casualmente ve esas mucosas nasales, esas formaciones en la garganta] evocan una preocupación por mi propia salud. Por entonces me administraba con frecuencia cocaína para reducir unas penosas inflamaciones nasales, y pocos días antes me había enterado de que una paciente que me imitó había contraído una extensa necrosis de la mucosa nasal. La recomendación de la cocaína que yo había hecho en 1885 me atrajo también muy serios reproches. Un caro amigo, ya muerto en 1895, apresuró su fin por el abuso de este recurso.

Entonces, culpabilidad aquí del médico Freud en cuanto a la eficacia, la pertinencia de sus conductas y de sus tratamientos.

Allí, tal vez, haya un punto para subrayar de paso: la dificultad específica para el analista de poder transformar lo real y especialmente lo real de su paciente. En efecto, toda actividad práctica y en particular científica tiene como finalidad actuar sobre lo real y transformarlo. Un médico, si su tratamiento es correcto, puede actuar sobre lo real del cuerpo. Pero el analista se encuentra en una posición totalmente original por la razón siguiente: tiene que vérselas, al contrario de las otras disciplinas, con un real que no se contenta —como le pasa al físico, al matemático o al técnico— con responder a las preguntas con un ‘sí’ o con un ‘no’ —es decir, eso funciona o no funciona—. El psicoanalista tiene que vérselas con un real en el que hay un hombrecillo, y este hombrecillo no responde en función de la correcta instrumentación aplicada al real sobre el cual actúa, sino que responde a su antojo: sí o no. Inclusive puede responder ‘no’, tanto más cuanto que la instrumentación utilizada sea más bonita o más simpática...

Allí está el problema del carácter sumamente especial de la científicidad propia del campo psicoanalítico. Obviamente los científicos no pueden comprenderlo... ¡ni siquiera los psicoanalistas! Cómo hacer alianza con el hombrecito que está allí en lo real, y mira con más o menos simpatía los intentos que se hacen... ¿para qué? Para desalojarlo, para molestarlo, para desplazarlo, para criticarlo, para cuestionarlo [para romperle sus juguetes! Así la cuestión de la eficacia del método psicoanalítico y de sus problemas específicos subyace, de entrada, a este sueño de Freud: “Al fin y al cabo, ¿por qué no aceptó mi solución?”. Y veremos que esta solución, vuelvo y repito, es la misma que la solución de las familias, solución tradicional, al estilo del “hay que casarla, es una viuda joven, es normal que no esté bien... ¡casémosla y listo!”. No dice nada más, sólo

que luego obviamente será el marido quien tendrá que sufrir los inconvenientes... Pero ven cómo estamos llegando a asuntos que de hecho siguen siendo esenciales y que hacen enigma, el de la esfinge allí presente en el sueño, y que se resume en “¿qué es lo que ella quiere?”, “¿qué es lo que tiene en el fondo de la garganta?”, “¡que lo diga, al menos!”, “¡que la boca se abra, que lo diga!”.

Siguiente fragmento: “Aprisa llamo al Dr. M. quien repite el examen”. Y Freud asocia que “Esto respondería simplemente a la posición que el Dr. M. ocupa entre nosotros”.

Esto era la angustia constante de Freud, la de no tener antecesores, de no tener autoridad en la que apoyarse, incluso en este caso, por supuesto. Durante mucho tiempo, dirá que su antecesor fue Breuer, por ejemplo. Pero basta con leer los *Estudios sobre la histeria* para saber cuán distante estaba Breuer del procedimiento freudiano y cómo se quedaba atrás. A fin de cuentas, fue por amistad, para apoyar al doctor Freud, que Breuer aceptó participar de ese trabajo, ¡pero de psicoanálisis no tenía nada que decir!

En todo caso, se llama aprisa al Dr. M. y esto le recuerda nuevamente...

una triste vivencia médica: una intoxicación que causó al administrar dosis excesivas de sulfonal [observen ustedes cómo habla de todo, de sus errores] y la enferma que sufrió la intoxicación [esto no es cualquier cosa! pero él lo dice ¡es increíble!, lo cuenta] llevaba el mismo nombre que mi hija mayor [aquella que tuvo la difteria que comentamos hace un momento].

Hasta ahora nunca había reparado en ello; ahora todo ocurre casi como una venganza del destino. Como si la sustitución de las personas debiera proseguirse en otro sentido: esta Matilde por aquella Matilde, ojo por ojo, diente por diente. Es como si yo buscara todas las ocasiones que pudieran atraerme el reproche de falta de probidad médica.

El Dr. M. está pálido, sin barba en el mentón, y cojea.

Lo que en esto hay de cierto es que a menudo tiene mala apariencia, pero lo de imberbe y de cojear, eso es de otra persona. Se me ocurre mi hermano mayor que vive en el extranjero; él lleva el mentón rasurado

Es el famoso Philip que vive en Inglaterra, y para los que de pronto estén interesados, recordaré la ambigüedad de la relación con Fliess que oscila entre una relación filial y una relación fraternal. En cualquier caso, en este sueño está claro: una relación filial y una relación fraternal

no son del mismo orden. Y luego explica por qué las asimila: “ambos habían rechazado cierta propuesta que yo les había hecho”.

O sea, ambos lo habían rechazado. Encantador ese sueño ¿no es cierto? Ya ven, les había hablado de depresión al comienzo, no estaba muy lejos...

El siguiente fragmento del sueño, es este: “Mi amigo Otto está ahora de pie junto a la enferma, y mi amigo Leopold la examina y comprueba una matidez abajo a la izquierda”.

Estos son dos médicos que trabajaron con él, sus asistentes en la Clínica Neurológica y...

escenas como la del sueño eran cosa corriente, ellos discutían sobre un caso y durante la discusión Otto era brillante, edificaba teorías, pero Leopold era más riguroso, más prudente, más científico y así, mientras discutían, Leopold examinaba una y otra vez la enferma o el enfermo, y descubría síntomas que habían pasado inadvertidos.

La matidez [dice Freud] abajo a la izquierda [del pulmón, se sobreentiende] me deja la impresión de que correspondería a cierto caso en que me asombró la solidez de Leopoldo.

¡Esto es sólido! [exclama Charles Melman, golpeando la mesa]. ¡No es viento!

Paso por alto lo que me parece accesorio. El siguiente fragmento es: “una parte de la piel infiltrada en el hombro izquierdo”.

Como enseguida advierto, es mi propio reumatismo en el hombro que por lo general experimento cuando permanezco levantado hasta altas horas de la noche.

Freud trabajaba, se quedaba en su escritorio hasta las dos, tres de la madrugada y, ya lo comenté en otras ocasiones, era seguramente una de las modalidades que había escogido para poner fin al crecimiento de su familia que se había vuelto un tanto numerosa. Entonces se quedaba trabajando y de allí...

Sigue: “a pesar del vestido”.

Leopold y los demás médicos observaban esta infiltración a pesar del vestido. Entonces asocia:

Sin duda esta no es sino una intercalación. [...] examinábamos a los niños desvestidos, pero teníamos que proceder de otro modo para examinar a nuestras pacientes adultas.

En Viena, a comienzos del siglo, había que examinarlas por encima de la camisa o del corsé. Continúa:

Lo que sigue a esto me resulta oscuro; para ser franco, no me siento inclinado a penetrar más profundamente en este punto.

Este es todo el problema: “profundamente”. Es decir, o bien se trata de quedarse en la superficie o bien de eso que precisamente la psicología de las profundidades llama buscar lo que hay tras las apariencias, tras el hábito. Ahora bien, dejemos pasar este “no me siento inclinado a penetrar profundamente”, no seamos indiscretos.

El doctor M... dice: “Es una infección —este sonido sordo de la base izquierda— pero no es nada. Sobrevendrá después la disentería y se eliminará el veneno”. Al principio esto me mueve a risa, pero como a todo lo demás, es preciso desmenuzarlo cuidadosamente. Considerado más de cerca, muestra un asomo de sentido. [...] De la época de la enfermedad de mi hija recuerdo la discusión acerca de la difteritis y la difteria. Esta última es la infección generalizada, que comienza con la difteritis local. [...] Creo por cierto que justamente en la difteria no ocurren semejantes metástasis. Más bien me recuerdan una piemia.

Esta teoría ridícula, o sea “esto no es nada, sobrevendrá la disentería y se eliminará”, es una teoría muy cercana... a la teoría misma de Freud. Lo que hace retención es causa del mal y bastaría con que sea eliminado, como la libido, para que la salud vuelva. Es impresionante ver que en el sueño, pone en boca de Fliess una teoría que de cierta manera se aproxima a la suya y que, en el sueño, considera como ridícula... su propia teoría.

Siguen varias asociaciones que no nos llevarían mucho más lejos, que son encantadoras, pero les voy a dar el final, esencial para nosotros para poder concluir sobre este sueño. ¿Por qué, en el sueño, inmediatamente sabemos “de dónde viene la infección”? Dice: “mi amigo Otto en una ocasión en que ella se sentía mal, le dio una inyección”.

Injektion, la traducción francesa agrega “subcutánea”. Y Freud asocia:

Otto había referido que [...] hubo de acudir a un hotel para dar allí una inyección a alguien que se había sentido mal...

Así Freud va a denunciar como causa de la infección, el descuido del amigo Otto y el hecho de que había desinfectado mal su jeringa. Es un pequeño mugriento. Aplica a las mujeres inyecciones sin tomar precauciones y ¡con un instrumento dudoso!

El siguiente fragmento dice que se trataba de una "inyección con una preparación de propilo... propileno... ácido propiónico". Y Freud se pregunta, "¿cómo di en esto?". Recuerda entonces que unos días antes, el camarada Otto vino a la casa y le ofreció a Marta, su mujer

... una botella de licor en el que se leía la palabra "ananás" [...] Este licor despedía tal olor a aguardiente barato [*odeur de riquiqui*, en la versión francesa, no sé que es lo que eso les evoca], amílico...

Habría que observar esta palabra "olor a aguardiente barato", que en alemán es *Fuselgeruch*. En francés, se tradujo por *riquiqui*, es gracioso. ¡Bueno!, sería un olor amílico y empieza con una serie de químicos y dice:

Es verdad que con ello operé una sustitución, soñé con el propilo después que olí amilo, pero tales sustituciones [anoten nuevamente la sustitución] son quizá legítimas precisamente en la química orgánica.

Les señalo a los que de entre ustedes se acuerden de sus eventuales estudios clásicos, que propilo, propileno, el propileo, es lo que está delante de la puerta. Volvemos a encontrar con ocasión de esta serie química el asunto de la superficie y de la penetración. Ustedes ven cómo el sueño retoma allí unos cuantos elementos. Luego, Martha comenta que el camarada "Otto se la pasa haciendo regalos con cualquier motivo imaginable. Eso se le pasará cuando se case". En alemán, se dice mucho más bonito: "se curará gracias a una mujer", de hacer regalos a todo el mundo porque sí.

Y luego sigue "Trimetilamina".

Lo que queda ahora es breve y muy simple. La trimetilamina es una fórmula química que figura entre los productos del metabolismo sexual.

Esta sustancia me lleva a la sexualidad, a ese factor a que atribuyo la máxima importancia para la génesis de las afecciones nerviosas que pretendo curar. Mi paciente es una joven viuda; si me empeño en descargarme de culpas por mi fracaso terapéutico con ella —me da por atribuirlo a esta situación que su entorno quisiera ver terminada—. Además ¡cuán maravillosamente tramado un sueño así! La otra [...], la amiga de Irma [que aprecia mucho] es también una joven viuda.

Sospecho la razón por la cual la fórmula de la trimetilamina ocupó en el sueño un lugar tan ostentoso. [...] no sólo alude al todopoderoso factor de la sexualidad sino a una persona cuya aprobación recuerdo contento cada vez que me siento aislado en mis opiniones [siempre es el famoso doctor M.]. ¿Acaso este amigo que desempeña un papel tan importante en mi vida no ha de aparecer en otras partes de la trabazón de pensamientos del sueño? Por cierto que sí; es un notable conocedor de los efectos provocados por las afecciones de la nariz y de sus cavidades; y además publica trabajos sobre las curiosas relaciones entre los cornetes y los órganos sexuales femeninos.

Allí, hay una nota rara en la que nos dice que lo que vio en el fondo de la garganta, son tres formaciones curvas, ahí nos damos cuenta de que son tres. En el sueño, hay tres mujeres. Hay tres amigos. Y ahora nos enteramos de que hay tres formaciones curvas en el fondo de la garganta de Irma.

Un fragmento más: "este amigo sufre de supuraciones nasales, lo que me preocupa mucho". Y asocia con esto que "no se dan esas inyecciones tan a la ligera [...]. Es probable también que la jeringa —*die Spritze*— no estuviera limpia".

Un reproche hecho a Otto a propósito de un episodio en el que causó probablemente una flebitis a una paciente después de aplicarle una inyección intravenosa.

En conclusión, Freud quiere recordar, subrayar que el sueño es el cumplimiento de un deseo. El deseo del sueño, nos dice, es aquel de la disculpa. Y es allí cuando aparece el cuento de la famosa olla, cómo la pareja que había pedido prestado una olla se disculpa para finalmente no devolverla. Y para los que esto puede divertir, les señalo que al final del capítulo dedicado a este sueño, aparece esta frase interesante:

Es como si [afirmando que "ella no está muy bien"] Otto me hubiera dicho: "No tomas con la seriedad suficiente tus deberes médicos, no eres concienzudo, no cumples con lo que prometes".

Y en alemán, esta frase “no cumples con lo que prometes” se dice *Du [halts] nicht das du Verspricht*, lo cual, con un leve deslizamiento, se podría oír como: “No retienes lo que inyectas mal”.

De qué se trata este sueño sino del enigma que durará hasta el final del recorrido de Freud, primero sobre ¿qué quiere una mujer? y segundo ¿por qué lo que quiere, no lo dice? Con esta concepción bastante simpática que es la de fundarse en lo que sería una reciprocidad de deseos. Lo que pides lo tengo: primero ¿por qué no lo pides?, y segundo ¿por qué eso no te satisface?

En efecto, el sabor de este sueño es que Irma, por ser viuda, sufre posiblemente de alteraciones histéricas, pero Leopold le encontró alteraciones causadas directamente por una inyección hecha con un instrumento sucio, no aseado. Durante este recorrido Freud tropieza de la misma manera —no es casual que veamos a Martha, la figura de Martha, intervenir en este sueño— con el enigma que presenta Martha para Freud, puesto que si busca satisfacerla, esto conlleva unos inconvenientes; en particular sus embarazos a repetición que la cansan. Y si se abstiene, así como lo hizo muy pronto, están los riesgos de la histeria. Lo que Freud en esa fecha, en 1895, no puede descubrir, a lo que todavía no tiene acceso, es el enigma que representa la presencia del gran Otro con mayúscula en el fondo de la garganta de una mujer. ¿Qué es lo que quiere ese? Puesto que si ella no sabe lo que quiere, es porque no hay en el Otro prescripción alguna al respecto.

Este sueño, sueño de disculpas, está dirigido por supuesto a aquel que, de alguna manera, está en condiciones de calmar a Freud, de aliviarlo, de confirmar que hizo lo mejor que pudo y que además, lo hizo muy bien así. Si la cuestión de a quién se dirige el sueño es fundamental en su organización, la vemos claramente aquí: se dirige a un testigo por venir, que no está allí, que no está en ninguna parte. Ni el doctor M., ni Otto, ni Leopold, ni todas esas actividades médicas pecaminosas, ni el hecho de que no logre éxito como lo querría con su tratamiento psicoanalítico.

Con este sueño Freud le pide al testigo que lo disculpe y le dice que no se extravió, aunque equivocándose, puesto que al fundarse en la potencia del Padre —si el Padre es lo que creemos— no hay razón para que una mujer quede insatisfecha dentro del orden que él establece. Insisto, este sueño es un llamado a un testigo, a un testigo por venir; y con toda la franqueza que nos muestra, ya que realmente él se pone al desnudo, no se deja examinar a través de la ropa, él se descubre.

Este sueño inaugural tiene entonces ese lado patético que amerita que los posibles testigos, presentes o por venir, hagan el esfuerzo, se esmeren para calmar a Freud. ¡Sería bondadoso hacerlo!

¡Hasta aquí por hoy! Y la próxima vez retomaremos las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, que trataremos, esta vez, de terminar lo más pronto posible.

Seminario 12

7 de febrero de 2002

En la víspera de su sueño, Freud se encontró con su amigo Otto y al preguntarle cómo seguía Irma, este le respondió: “Le va mejor, pero no está del todo bien”. Y Freud se consoló diciéndole: “Por cierto, ella no aceptó mi solución, *Lösung*”. Esta “solución” debe entenderse con la ambigüedad propia del término: su interpretación, lo que él le había dicho; y también la solución química representada por las sustancias sexuales que aparecen en el sueño con la trimetilamina. Esta solución es también la interpretación de que a Irma le hace falta una vida sexual, es decir, para ser más crudo, que a ella le falta su dosis de pene.

Les señalé que el procedimiento de Freud se inscribía en una sabiduría ancestral, recordándoles que un manuscrito egipcio, fechado en el 2500 a. C., describía en las mujeres una sintomatología constituida por alteraciones funcionales diversas sin lesiones orgánicas —¡hay que reconocer que eran sabios!— y llegaba a la misma conclusión. La medicina hipocrática retomó estas conclusiones y por ella se transmitirá a lo largo de los siglos el término griego de *histeria*, es decir, la ubicación de estos trastornos al nivel del órgano genital femenino supuestamente en estado de carencia.

Les llamo la atención sobre este hecho notable de que haya transcurrido todo ese período con el mismo mensaje, el mensaje histérico, sin ningún cambio, perenne, inmutable y que esta sintomatología somáticamente tan variada, haya sido cada vez claramente entendida por los que tenían que vérselas con ella. Creo que no existe ejemplo en la historia de otra manifestación subjetiva cuyo mensaje haya atravesado de tal forma los siglos, las culturas y las religiones, de manera tan constante y firme.

Por lo tanto, cuando Freud se ve enfrentado a este caso, a esos casos, está claro que su *Lösung*, su solución, no constituye una respuesta original puesto que recibe, como se debe, su propio mensaje del Otro, es decir de la histérica, y no hace más que devolverle lo que ella significa.

Al contrario de lo que pasó en la historia que hizo de estas manifestaciones la expresión de una voz diabólica, claramente entendida como un llamado sexual impúdico de parte de la mujer, un llamado sexual indecente que obviamente desborda sus facultades de control —de allí la interpretación de presencia diabólica—, el progreso de Freud, por lo menos en aquel momento pues luego lo precisará, fue descartar radicalmente la interpretación clásica de la simulación. Al contrario, Freud afirma el origen que se podría llamar órgano-psíquico de la histeria, ya que lo interpreta como relacionado con una retención de la excitación sexual, excitación que no halla su correcta o libre circulación, retención debida entre otras al hecho de que la mujer se niega a reconocer esta excitación, a considerarla, y por lo tanto, a admitirla dándole una salida conveniente.

Es fácil notar también la falsa simetría que en el asunto de la histeria se instala entre el deseo sexual macho y la demanda que se revela en el síntoma histérico. ¿Por qué “falsa simetría”? Porque esta demanda se presenta generalmente como mucho más imperiosa que el deseo del hombre y mucho más irreprimible, rechazando todo límite, todo control, mientras que el deseo sexual del hombre pasa por caminos que suponen una organización que canaliza y organiza al mismo tiempo este deseo.

Entonces ¿cuál es la diferencia? ¿Por qué no decir, después de todo, que lo que se expresa así en la histeria sería un deseo sexual femenino? Pues, por una razón que puede, creo, interesarnos: el deseo sexual, tal como se manifiesta en un hombre, está dialectizado: pasa por un recorrido de lenguaje, verbal, que deja en suspenso qué objeto está explícitamente en la mira, aunque este objeto se encarna supuestamente en tal o cual mujer a la que apunta el deseo. Pero aquello a lo que apunta verdaderamente este deseo permanece enigmático. De hecho, una mujer lo devuelve generalmente bien a quien se interese por ella: “¿qué es lo que quiere de mí? ¿Qué es lo que tengo y que quiere de mí?”. De allí este deseo sexual en tanto dialectizado, mientras que la demanda tal como se expresa por medio del síntoma histérico, es directa, inmediata, imperiosa, y designa sin rodeo ni atajo, al objeto al que apunta.

Es en este punto que este tipo de demanda femenina se asemeja a la pulsión, presentándose algo que viniendo del cuerpo, no contempla dialectización ni control, sólo exige satisfacción. Además, si sucede que una

mujer llegue a expresar su deseo de manera dialéctica —puede ocurrir—, ello no dejaría de provocar en su compañero, en cuanto a lo que sería justamente la incertidumbre del objeto buscado, cierta perplejidad...

En todo caso, este síntoma en tanto histérico, se manifiesta de tal manera que la mujer se ve como desbordada por él, como si no tuviera nada que ver; eso pide en ella, ella asiste a su propia demanda, y es probablemente en este punto que podemos ubicar aquel síntoma de la histeria que siempre intrigó a los médicos: lo que han llamado la *bella indiferencia*. En otras palabras, ella es la espectadora de su propio síntoma como si le fuese extraño y, por ende, como si su cuerpo le fuese extraño. Esta demanda se presenta a la manera de la necesidad orgánica, y creo que se puede captar fácilmente a partir de allí por qué las manifestaciones orgánicas en una mujer histérica —el hambre, la sed, la respiración, entre otras—, pueden estar perturbadas por su síntoma en la medida en que se trata de necesidades y que se trata para ella de intentar detener, corregir, defenderse de ellas: a falta de defenderse de la demanda sexual, por lo menos defenderse de esas necesidades orgánicas llamadas naturales. De allí, aparece en ella lo que ya conocemos como la sexualización de las necesidades orgánicas.

En este punto surge una pregunta: ¿esta demanda tiene un sujeto? O aun, de manera más general: ¿hay un sujeto de la demanda? Siempre hablamos del sujeto del deseo, pero ¿podemos afirmar que hay sujeto de la demanda?

Sobre este asunto, Freud habla de una *proton pseudos*¹, una primera mentira histérica, es decir la voluntad de hacer oír allí lo que sería un sujeto, cuando esta demanda resulta sostenida por algo que es obviamente una pura falta. Al mismo tiempo, pongamos en perspectiva otra pregunta que resolvemos por la afirmativa al referirnos a Lacan: ¿qué hay del sujeto del deseo?

Cuando hablamos de “sujeto del deseo”, ¿acaso se trata de aquel que agencia el deseo? o ¿se trata de aquel que anda por allí, en algún lugar, y que tiene que acomodarse, arreglárselas con el deseo que surge del cuerpo? ¿Y qué quiere decir esto de acomodarse, arreglárselas? ¿Por qué no operaría de la misma manera que una demanda o una necesidad? Es que al contrario de la demanda o de la necesidad, este deseo que surge así del cuerpo, que sorprende y molesta al sujeto —el cual incluso aprovecha esta ocasión para revelarse—, este deseo no puede realizarse, no pue-

1. Sigmund Freud, *Proyecto de psicología para neurólogos*, op.cit., vol. I, p. 400.

de culminar, no puede llegar a su término, sino a condición de ser subjetivamente asumido. En otras palabras, lo que nuestra experiencia clínica demuestra es que por fuera de medios artificiales, drogas o cosas así, este deseo sólo puede realizarse con la condición de ser asumido subjetivamente y, por lo tanto, dialectizado por los caminos propios de la subjetividad en juego. Por eso mismo toda mujer no está en condiciones de llegar a satisfacer este deseo para un hombre —en general, claro que hay excepciones—. Pero para que sea posible, ella tiene que inscribirse precisamente en un esquema congruente con esta dialectización, la que para un hombre es más o menos siempre la misma. En efecto, él no inventa gran cosa en sus formas de llegar a la satisfacción sexual. Hay incluso mujeres que terminan por divertirse con lo que tras cierta experiencia, consideran como rituales obligados de sus compañeros.

En todo caso, el progreso introducido por Freud en este asunto que ni él mismo destaca en sus escritos sobre la histeria, ni tampoco en el análisis de este sueño, ese progreso que lo cambia todo y que se debe a tan poca cosa, fue el haber descubierto que el síntoma histérico se construye como un *rebus*, que se articula como un discurso que queda, por lo tanto, por descifrar. Ahí está lo esencial, el origen, la matriz de todo el progreso y de los cambios por venir: ¡en esa cosita de nada! Cosita que Freud irá completando muy pronto con el descubrimiento, sorprendente para él y aún para nosotros, de que esta estructura en jeroglífico da cuenta de la particularidad del síntoma de una mujer que sufre de astasia-abasia². Este síntoma responde muy directamente a la expresión usada por ella después de la muerte de su padre: “ya no tengo a nadie en quien apoyarme”. Y así es como esta frase se traduce en astasia-abasia. Luego, para su mayor asombro, este descubrimiento viene a enriquecerse con lo siguiente: esta estructura en *rebus* es la misma en el sueño.

Les recuerdo que el análisis de Dora concierne a la histeria y al sueño —es el subtítulo del análisis— y al lugar central que ocupa el sueño del incendio de la casa familiar³: a la madre solo se le ocurre salvar su joyero en detrimento de sus propios hijos, poco le importa saber si pueden morir o no en el incendio, y papá será quien los salve. Freud anota que este sueño de Dora viene a insertarse cabalmente en el curso del análisis,

sin marcar ruptura alguna y que lo que ella soñó en la noche es parte del diálogo que abrió con él: el sueño tiene la misma organización, la misma estructura que el síntoma.

Irma rechaza la *Lösung*, la solución de Freud. Cuando le dice a Irma: “En vez de quedarte en tu rincón y vivir sola, decídate a tomar marido y tener una vida normal”, esta solución se funda obviamente en un ideal que es el de la omnipotencia paterna; en la idea de que el falo es para todos siempre y cuando lo quieran, lo acepten y que así la famosa demanda expresada como sufrimiento, se resolverá perfectamente si la interesada consiente en ello.

Es de notar al respecto, cosa que sigue siendo válida para nosotros hoy, el valor de la interpretación. Se ve bien, en este caso, en qué medida la interpretación propuesta por Freud es en sí fálica, cómo se refiere a una autoridad fálica —ya que se quiere resolutive, es decir, que busca curar por la interpretación, por la *Lösung*, por el ejercicio de un saber omnipotente— y cómo funda la operación de la interpretación en una equivalencia bastante preocupante. Les diré en seguida por qué. En todo caso, en la idea de Freud, es así como lo dice, *Lösung ist auch Auslösung*, “la solución es también la resolución”: se trata de que Irma acepte su solución y de este modo se dará la resolución de su síntoma. Allí se ve claramente la equivalencia.

Pero dicho síntoma histérico ya es en sí una protesta, una oposición a la potencia paterna, una citación de esta potencia ante el tribunal de la desgracia, del malestar, de la demanda siempre insatisfecha. No podemos desconocer que es a la figura paterna a quien regularmente se dirige el síntoma histérico por la injusticia, la desigualdad, la imposibilidad a las que el padre condena a las hijas.

Si el sexo se suele vivir en el origen como traumático, es porque su dispositivo subjetivo no le deja sujeto para asumir ese deseo sexual y por lo tanto resulta efectivamente confrontada con lo que es pura falta en ella, y sólo puede traducirse por una demanda y una pulsión necesariamente enfermizas por estar insatisfechas.

¿Por qué insatisfechas? Freud avanza afirmando sin cesar que para una mujer siempre es posible, si se atreve, a pesar de las dificultades morales o culturales de su época, hacer valer sus deseos, escapar de la enfermedad. ¿Qué es lo que hace entonces que su deseo quede insatisfecho?

Lacan da allí un paso que cambia radicalmente la configuración espontánea, intuitiva, que tenemos de la histeria desde hace tantos milenios, señalando el elemento radicalmente nuevo y esencial aportado allí

2. Sigmund Freud, *Estudios sobre la histeria* (1895), “Señorita Elisabeth von R.”, *op. cit.*, vol. II, p. 151. La astasia y la abasia son trastornos de la motricidad que impiden pararse y caminar.

3. Sigmund Freud, *Fragmento de análisis de un caso de histeria* (Caso Dora, 1905), “El primer sueño”, *op. cit.*, vol. VII, p. 57.

por la práctica analítica y sus referencias teóricas: lo que quiere la histérica, como ya lo saben muy bien algunos de ustedes, es poder quedar insatisfecha. Insatisfecha al igual que el varón, quiere una insatisfacción fundadora y no una insatisfacción siempre aleatoria, accidental, históricamente dependiente. ¡No! Una insatisfacción genuina como la del varón, lo que quiere es ser como él, castrada y no capada.

A este respecto, los remito al análisis hecho por Lacan de un sueño que Freud menciona, el de la “bella carnífera”: ella es la mujer muy simpática y deseable de un carnicero que se la pasa complaciéndola, incluso con manjares muy raros, salmón, caviar, todo lo que puedan imaginar⁴; ella sueña, ante una invitación que está dando, que no tiene el salmón. Ahí Lacan opera la inversión esencial para todo tratamiento posible de la histeria, es decir, la insatisfacción de la histérica ante toda idea de satisfacción posible, puesto que lo que quiere es realmente la insatisfacción fundadora, así como la llamé.

Sigamos con el asunto. Entonces ¿por qué no? ¿Por qué la insatisfacción generadora de deseo sexual estaría reservada al varón?, y ¿por qué no habría algún arreglo familiar, social, moral, ético, político o lo que quieran, que permita a una mujer compartir la misma desviación?

Es que, como podemos comprobarlo hoy sencillamente, no hay solución, *Lösung*, no hay solución para esta configuración puesto que la castración que opera en el ser-hablante [*parlêtre*] instala inevitablemente un real, un real que resulta ser el lugar de refugio, el lugar de ocultamiento donde las mujeres encuentran las cualidades y el talento para poder sostener, representar el deseo para un hombre. En ese real, no hay castración. Ellas están allí perfectamente protegidas de la castración y tendremos un día, quizás al final del recorrido de este año, que disertar un poco, darnos al menos una hora para disertar sobre las importantes consecuencias clínicas de esta situación, y sobre el divorcio fundamental que esta situación introduce entre un hombre y una mujer; puesto que los condena a no pensar de la misma manera, a no proceder con la misma lógica y, allí mismo, a no poder entenderse. Hace falta proceder con una misma lógica mínima para entenderse... Pero cuando el desarrollo, el soporte de la cadena está organizado por lógicas diferentes, ya no se ve cómo sería posible tanto para el uno como para el otro reconocerse en otro lugar que en lo imaginario, por supuesto, y mucho menos oír lo que el otro dice.

4. Jacques Lacan, *La dirección de la cura*, Escritos 2, Siglo XXI, México, 1981.

Les señalo entonces de paso que el obstáculo aquí comentado no es de orden cultural, ni histórico, ni familiar, ni religioso o lo que sea. Hay aquí un problema de *estructura*, lo que no quiere decir que sea eterno, pero en todo caso, en nuestra configuración, así se presenta. Y es precisamente esta heterogeneidad la que nuestra evolución social, la evolución de nuestras costumbres, busca resolver. Esta palabra tiene aquí toda su precisión y su mérito. Aunque estas criaturas nazcan del mismo padre, este no puede impedir que sean heterogéneas, es decir, que no resulten en lugares y con lógicas diferentes. La solución moderna que se propone para atenuar este divorcio aspira evidentemente a la igualdad entre el hombre y la mujer, es decir, a una igual presencia en la escena de las representaciones, rasgo de la tendencia fuertemente homosexual —es lo menos que se puede decir— que rige desde hace mucho tiempo a lo que llamamos la humanidad. Efectivamente, si estuvieran en condición de igualdad en la escena de las representaciones, ya no habría por qué diferenciarlos; en el campo laboral, no digo nada nuevo, y cada vez más en el campo de la vida familiar, la igualdad, es decir, la ruptura con esa heterogeneidad se ha vuelto una reivindicación que hoy en día parece socialmente justa y progresa de forma inexorable.

Pienso que la última vez alcanzamos a entender que lo que Freud buscaba era una autoridad que lo pudiera legitimar, una autoridad que validara su procedimiento; de allí el lugar otorgado en el sueño al famoso doctor M., es decir a Fliess, quien después de Breuer resultó ser la autoridad que le permitió hacer su autoanálisis, ser el referente de su empeño, de su trabajo. Freud está buscando la autoridad para validar su investigación, aunque en el sueño —si se acuerdan— ridiculice las concepciones de Fliess sobre el papel de las mucosas nasales en la genitalidad. Pero para el analista, para Lacan por ejemplo, está claro que el cielo que suele habitar la autoridad a la que nos referimos, está definitivamente vacío; esto es lo que desde luego desemboca en la llamada “liquidación de la transferencia” y que al mismo tiempo, vuelve completamente vana la queja histérica, puesto que, en última instancia, se dirige a un lugar vacío, cosa que ella misma percibe en cuanto a lo que sostiene sus propios síntomas, es decir, esa vacuidad en el Otro.

Ahora bien, he aquí la pregunta de Freud así como la de Lacan y también la nuestra: ¿qué es lo que puede dar autoridad a la concepción del analista, a sus concepciones teóricas y también a sus interpretaciones? Bien puede decir siempre: “Soy alumno de aquellos, de aquel y no de otro”, pero este tipo de referencia sólo puede tener los peores efectos

en la cura. Si su palabra se debe a que se protege al instalar en su cielo tal o cual maestro, allí mismo no hará más que llevar a su analizando por la vía de lo que hay que llamar credulidad o fe, virtudes que no son precisamente las que se buscan en la cura.

¿Qué es lo que permitiría entonces que en las relaciones, por ejemplo, entre los psicoanalistas mismos, se estableciera un acuerdo en cuanto a conceptos, a formalizaciones teóricas? Como acabamos de verlo, no hay para eso Legislador alguno, la castración no es el efecto de un Legislador... La única referencia que podría apaciguar un poco el medio de los analistas es desde luego la referencia a lo que llamamos las leyes del lenguaje. Sabemos que ellas no son inmutables, no son como las leyes de la física (e incluso, estas también evolucionan, van apareciendo fórmulas nuevas, más adecuadas); las leyes del lenguaje pueden resultar de efectos histórica o culturalmente marcados. ¿Acaso eran las mismas, por ejemplo, en tiempo de Sócrates o de San Agustín? ¡Por supuesto que no!

Llamo su atención sobre el texto de Lacan que siempre les puede sorprender, denominado *El tiempo lógico o el aserto de certidumbre anticipada*⁵. ¿Qué es lo que hace que los tres hombres se pongan de acuerdo? Ninguno de ellos busca engañar al otro en cuanto a su anhelo común: el de poder salir de la cárcel. Ni el conflicto, ni la protesta, ni la reivindicación. El acuerdo entre los tres personajes sólo es posible a partir de una elección que, mucho menos que utilitaria (siempre se puede anhelar quedar en prisión, y estar tranquilo...), es una elección ética: requiere tener el deseo de salir, es decir, exponerse de allí en adelante a un poco de molestias, problemas, inconvenientes, dificultades, en una palabra, a ¡vivir!

¿Se acuerdan? Hay tres prisioneros. Lacan comenta a menudo que el psicoanálisis no es, contrariamente a las apariencias, un asunto dual. En el consultorio del analista no hay dos, pues siempre está la presencia del Otro, del gran Otro. Si se trata de ponerse de acuerdo entre tres, es por supuesto pasando por algo que ya no es un Referente, el gran Otro, sino por un *partenaire* cuya falta hay que reconocer, así como la que comparten los demás prisioneros.

Ya les hice notar que el ordenamiento social consiste en ocultar, rechazar, reprimir lo que concierne a la castración. Me refiero ahora al acuerdo compartido, después de haber hablado del desacuerdo fundamental introducido por la histérica —siempre es la histérica la compañera pre-

dilecta para decir “¡No! no quiero, no quiero saber nada de esos acuerdos que me proponen para engañarme, pierdo demasiado con eso”—. El acuerdo compartido sólo puede pasar por la aceptación del goce sexual, del cual la neurosis se defiende obstinadamente: la neurosis sólo existe porque hay defensa contra el goce sexual. Es por eso que Lacan llegó a decir que si había una ética del psicoanálisis, podía resumirse en esta fórmula: *no cedas en tu deseo*. Esta fórmula ha suscitado comentarios exaltados, acusaciones de perversidad, etc. Realmente es gracioso ver cómo en este punto Lacan está tan cerca de Freud: “ceder en su goce” sería conformarse con la neurosis y así rechazar la ética psicoanalítica. Entonces, acuerdo sobre el hecho de no rechazar el goce sexual, incluyendo el precio por pagar, ya que siempre hay un costo. Quisiera en algún momento, no sé dónde ni cuándo, hablarles de aquella obra estupenda de Shakespeare, *El mercader de Venecia*, que gira por completo con un genio y una anticipación impresionante, alrededor del costo que hay que pagar.

Como lo hemos visto en el sueño de Freud, Irma resiste, se contrae, no se deja penetrar, se cierra, no se entrega por completo. Aquí es cuando podemos traer nuevamente la figura de la Esfinge cuya importancia en el análisis tiene fecha y es memorable puesto que es la que da a luz a Edipo: ella es su madre, si me permiten decirlo así. La Esfinge —este nombre, les recuerdo, evoca la constricción, el estrangulamiento—, tiene cabeza de mujer y cuerpo de leona. Esta criatura mítica es una representación estupenda, puesto que postula la división de una mujer entre una parte que se halla en el campo de las representaciones —en el que la cabeza sugiere un elemento supuestamente “amo”— mientras que su cuerpo, el cuerpo de una mujer, habita la Otra escena. Asimismo se da en ella esa extraña *Spaltung*, división, entre el elemento de dominio que le permite figurar en el campo de las representaciones y el cuerpo que, en cambio, ocupa un espacio Otro, Otro para ella misma. Si este cuerpo está representado aquí por el de una leona evocando la animalidad —la misma que alarmó tantas veces a los testigos de las crisis histéricas—, es porque la expresión de esa pulsión violenta, directa, no dialectizada, cuyo objeto se dejaba escuchar claramente, evocaba, por supuesto, el funcionamiento animal, incontrolable y renuente a ser amaestrado.

Aquí introduciré una pregunta, para hacerles notar la fuerza de la concepción lacaniana que anticipa desarrollos posteriores: ¿qué relación hay entre esta cabeza y el cuerpo Otro, Otro para ella misma? ¿Acaso se trata de una cesura? ¿O de un anudamiento? Es una cesura de la que ob-

5. Jacques Lacan, *El tiempo lógico o el aserto de certidumbre anticipada*, en Escritos 1, Siglo XXI, México, 1981.

viamente la histérica da la más clara expresión, en una mujer que asiste a un cuerpo que se pone a hablar solo, a pasearse solo, a hacer de las suyas, y ella está allí, tiene que lidiar con él, le envía mensajes... Y por otro lado el anudamiento, término que remite a la formulación lacaniana que concierne el nudo borromeo. Anudamiento, es decir, el empalme, el acuerdo entre la cabeza y el cuerpo, para que realicen juntos una buena unión. Lacan señalaba cómo en los países totalitarios, la danza clásica, es decir, el dominio logrado del cuerpo femenino, iba de la mano con la fuerza del régimen político. ¿A qué precio es posible el acuerdo entre S_1 , esa cabeza, y S_2 , ese cuerpo?

El redondel de a cuatro, lo anticipo aunque no deje de ser enigmático para algunos de ustedes... El cuarto redondel es justamente el del *sinthome*, en tanto es el Nombre-del-Padre que liga los otros tres de lo real, de lo simbólico y de lo imaginario. Y así se sabe qué tipo de síntoma puede deducirse de allí; el histérico, por ejemplo.

En el asunto del nudo de tres redondeles, es solamente el anudamiento propio del nudo borromeo, y no la intervención del cuarto, lo que basta para que se sostengan juntos lo real, lo simbólico y lo imaginario, para que se anude el cuerpo con lo simbólico, con el dominio que se le dirige con su inspiración fundamentalmente sexual. Lacan dudaba de la posibilidad de este círculo de tres redondeles y no definió si era del orden de lo posible o de lo imposible. Si allí falta el cuarto redondel para atar todo, ¿de quién tomaría su autoridad el círculo de tres, sino justamente del mismo hecho de que los prisioneros, en su pequeño apartamento de cuatro ámbitos, desearan tomar un poco de aire? En efecto, al círculo de tres, insisto, a ese nudo de tres, sólo lo puede fundar lo que sería el reconocimiento compartido de aquello con que el goce se paga, puesto que sólo el goce sexual tiene capacidad de unir lo real, especialmente lo real del cuerpo, con el significante amo, y ponerlos de acuerdo: es decir, ofrecerles esta gratificación que representa el goce sexual.

He aquí entonces a propósito del sueño de nuestra camarada Irma, las implicaciones que desde el origen de la *Traumdeutung* se hallan encerradas, en germen. Debo decirles que, por mi parte, estoy cada vez más maravillado por la forma en que Lacan tomó en cuenta todo esto, por su manera de ser efectivamente freudiano (todo eso sigue siendo la misma dificultad expuesta por Freud) y cómo trata justamente, con sus medios, de ver si estamos condenados al *sinthome* o si...

Sí, pero ¿cómo? ¿Lo permite la estructura? En efecto, no se trata de voluntad, ni de ser activista, ni anunciar un nuevo evangelio, esto no

es para nada lo que sucede entre los tres prisioneros en la cárcel, ¿no es cierto?

Tendremos este mes otro seminario el jueves entrante. Para eso —y esto dice cuánto los queremos—, ya que íbamos a viajar con algunos colegas ese mismo jueves a destinos lejanos, hemos retrasado nuestra partida veinticuatro horas y provocado un incidente diplomático; de este modo podremos vernos el próximo jueves antes de las vacaciones.

Dejo aquí por hoy, hasta pronto.

Seminario 13

14 de febrero de 2002

Esta noche tomaremos unos atajos con el fin de dars una luz un poco lateral a lo que estamos construyendo desde el principio.

Podríamos, si están de acuerdo, hacer unos ejercicios prácticos sometiendo a nuestro examen la situación en la que estamos. No hay nada más directo y leal –¿no es así?– que examinar lo que se produce con ocasión de lo que vamos haciendo...

Es una situación muy simple que consiste en esto: “yo les hablo a ustedes”. Es del orden de la evidencia. Nadie aquí lo discute, ¡eso espero! Y la pregunta que ahí mismo puede surgir, con todo el derecho, es: ¿quién es “yo” [*Je*]? ¿Quiénes son “ustedes”? ¿Y qué conlleva esta palabra que les es dirigida? Si suspendemos un instante las evidencias, podemos decir: “yo” [*Je*], no hay problema, está claro, se llama Melman y es él quien habla. Pero este nombre propio no especifica para nada lo que les estoy transmitiendo ahora. Y si lo tomamos, como se suele hacer, en sus acepciones imaginarias, Melman y lo que se cree saber de él, sus cosas..., seguro que estamos equivocados. Este es el error habitual de una concepción que sigue el principio de lo imaginario o incluso del nombre propio. En efecto, a fin de cuentas, en este caso ¿el nombre propio es el representante de qué?

Para empezar entonces, me parece que este “yo” [*Je*] ya nos interroga.

El “ustedes” es mucho más simple, es bastante claro. No sé muy bien por qué, por lo demás... pero en todo caso “ustedes”, a quienes me dirijo, en su diversidad, ¿cómo reconocerlos al hablar yo con “ustedes”? ¿A quién me dirijo “yo”?

Quise, como se dieron cuenta, inaugurar cierta selección para reunirlos en esta sala, así como algunos testimonios de su interés, pero eso no es suficiente. Ese “ustedes”, los que están aquí, es por lo menos tan enigmático como el “yo” que los interpela. ¿Quién los interpela, para contarles qué? Entonces, me dirán, eso tampoco es un problema, está claro, nos habla de psicoanálisis.

Les hablo de psicoanálisis... ¡bueno! Pero este psicoanálisis está abordado a partir de una posición que es singular. No lo expongo aquí para ustedes como lo harían colegas en el cuarto de al lado o pertenecientes a otros grupos. Esta singularidad es sin duda esencial en la organización de lo que les digo. Después de todo ¿qué es determinante? ¿Es el saber sobre el psicoanálisis o más bien la singularidad en la manera de interpelar el saber? No parece entonces excesivo hacer valer que lo que se da a escuchar en lo que les digo, es por cierto una singularidad, la mía en este caso, que interroga el psicoanálisis.

Ahora bien, hay que señalar que en este procedimiento no soy para nada libre, no sólo por las determinaciones que me son propias, las conozca o no —después de todo, no sería sorprendente que, como cualquiera, yo tenga un inconsciente—, sino porque la palabra que les dirijo está necesariamente determinada por lo que supongo que ustedes puedan escuchar al respecto. Esto es molesto... y sin embargo es absolutamente determinante: la presencia de ustedes, agrupación de alguna manera heterogénea como ya lo dije —menos mal, ustedes no son una tropa— y la capacidad de escuchar que les supongo; esto es lo que organiza mi decir. En otras palabras, así como lo escribe Lacan de su puño y letra: es de ustedes de quienes recibo mi mensaje, de ustedes, nótenlo bien, cuyo mensaje no sé muy bien cuál es.

No obstante, lo que es determinante en la posibilidad de mi palabra es el límite que les atribuyo de lo que pueden aguantar. Es atrevido, porque debe haber momentos en que a algunos o algunas, les puedo parecer abusivo y puede que se corte la comunicación, que se cuelgue el auricular. En todo caso, es este límite que yo les presto el que viene a organizar mi palabra. Para decirlo de manera cruda, es la castración de ustedes la que organiza lo que les digo.

Si no compartiera su castración no podríamos entendernos. En efecto, lo que hay de la escucha posible por un lado no vendría a coincidir para nada con lo que es la posibilidad de elocución del otro. Lo que organiza las palabras que les dirijo es el déficit que se nos supone común. Si no nos fuera común, nada podría ser válidamente enunciado en el campo

analítico. Es decir, este déficit es organizador de la palabra que les dirijo; no sólo es el motor, sino que es lo que se dice realmente al dirigirme a ustedes. Mi palabra habla de ese déficit que nos es común, de ese límite que nos es común y que hace que podamos, tal vez, “entendernos”.

He aquí una situación muy curiosa porque partimos de una evidencia: *yo les hablo*, para llegar a constatar que en los tres términos elementales de esta frase, ninguno de ellos es propiamente evidente. Eso que se habla, en este caso el psicoanálisis —y de manera oportuna por ser central en el psicoanálisis—, lo que se da a oír, es por supuesto ese límite que nos es supuestamente común. En cuanto usen esta pequeña matriz muy simple que les propongo —espero que lo que dije no les haya parecido oscuro—, en cuanto amplíen sus consecuencias, se sorprenderán de lo que implica.

Tomemos un ejemplo inmediato de estas consecuencias y ojalá les disguste porque a mi me parece totalmente intolerable y chocante. Entre nosotros hay pues un lugar, un lugar vacío donde puede hacerse oír una voz y, al mismo tiempo, un sujeto. *Un* sujeto. No puede haber dos porque si fuera el caso, esto introduciría un desfase, una especie de duplicación y una confusión en cuanto a este lugar aquí supuesto, aquí instalado, que se presta para que un sujeto, una voz, se haga escuchar.

Esta consecuencia completamente chocante, ¡contra la cual definitivamente hay que protestar!, es que en el dirigirse a alguien, en esta interlocución, no hay intersubjetividad. No es un sujeto que se dirige a otros sujetos, es un sujeto que encuentra su lugar oculto, su recinto, su virtualidad en el déficit, en el agujero, en la falta que nos reúne, que permite oírnos y que no soporta que se le responda desde otra posición subjetiva. En efecto, otra posición subjetiva supondría otro ordenamiento y de allí la discordia; se daría la batalla, la confrontación, el conflicto, la guerra, la querrela de pareja... Esto quiere decir que en lo que junta a dos interlocutores, sólo hay lugar para una sola voz y para un sujeto, en ese lugar que, al tiempo, los junta y los separa.

El problema con el que solemos confrontarnos, lo que quiere el sujeto, lo que pide el sujeto inconsciente —no estoy hablando aún del sujeto gramatical, estamos de acuerdo—, siempre es la misma cosa: él pide ser *reconocido*. Por cierto es fastidioso, es monótono, pero ¡no siempre podemos ser bondadosos!

¿Por qué, cuando habla así, sólo pide ser reconocido? Pues porque está en un lugar que como señalé anteriormente es extramundano, no pertenece al mundo de las representaciones. Siendo sujeto de un deseo —en

tanto sujeto que soporta ese deseo— lo que pide es lo imposible, es que ese deseo sea reconocido.

Entonces, me dirán, en el mundo de las representaciones es sin embargo legítimo expresar sus deseos. ¿Por qué habría uno que resulte así por fuera del campo, en suspenso, y cuya letanía sería “¡Escúchame, óyeme, reconócame!”? Es común y corriente expresar deseos en el mundo de las representaciones, deseos honestos como deshonestos, ¡afortunadamente! ¿Pero cuáles son? Obviamente son deseos prescritos por el imperativo fálico. Lo que se espera de su participación en el mundo de las representaciones es que puedan dar constancia de la indexación fálica de una u otra manera. Esta puede ser sublimada pero, en todo caso, es el índice, es la referencia que autoriza, soporta, permite la expresión de un deseo en el mundo de las representaciones.

Pero, me dirán ustedes, esto no basta...

¿Qué más quieren?

Es allí donde intento hacerles sentir lo que es el descubrimiento propio del campo analítico y especialmente la forma en que Lacan vino a conceptualizarlo: el sujeto del inconsciente, lo que precisamente lo anima, es la división subjetiva introducida por el mandamiento fálico. El mandamiento fálico instala, por efecto de la división que suscita, un sujeto, un sujeto inconsciente y animado por un deseo cuyo objeto ya no es, para nada, fálico.

Es lo que les recordé por medio de la escritura lacaniana $S \diamond a$, sujeto del inconsciente y objeto a . Este deseo inconsciente es un deseo ilegal, es el deseo de otra cosa y es, desde luego, el deseo que cuenta. Y si busca hacerse reconocer es porque en el mundo de las representaciones organizado por el índice fálico, el sujeto y el deseo no tienen lugar, no pueden ser reconocidos. El deseo en el campo de las representaciones sólo puede ejecutarse conforme al imperativo fálico y a su servicio, no más. Y por lo demás, quédense quietos... Pero resulta que hay un resto, que este resto no deja tranquilo al inconsciente, que anima el deseo de un sujeto en espera, puesto que, a pesar de buscar ser oído, no es reconocido.

Aquí se puede volver al asunto de este curioso objeto a , la invención lacaniana. No sé cómo se puede entender cualquier cosa en la evolución de nuestra sociedad si no tenemos una idea del objeto a , puesto que se ve la *desherencia* en la que caen los valores fálicos y que, en cambio, son los objetos de intercambio los que prevalecen. Hoy las indexaciones fálicas parecen más bien cursis, políticamente incorrectas, reaccionarias, etc.

¿De dónde sale el objeto a ? Retomemos esta cuestión. Yo diría que el

problema que se le plantea a todo aficionado que entra en el campo del psicoanálisis es el siguiente: primero, no hay objeto natural y predeterminado para nuestra satisfacción. Primer punto. De otra manera sería demasiado fácil y todo iría bien... Segundo, el deseo está organizado por una falla, aquel hueco del que hablaba, que organiza una búsqueda que justamente mantiene al deseo. Si, en un ser-hablante [*parlêtre*] no se pone a funcionar esta falla, no hay deseo.

¿De dónde viene este defecto? ¿Cuál es el maleficio, el dios malvado que nos condenó así a esta cosa absurda, a esta profunda intranquilidad? ¡Es francamente aberrante! ¿De dónde es que nos salió?

La respuesta freudiana es esencial, pero marcada por lo que Lacan llama, llamaba o habría llamado la confianza desmedida que Freud tenía en el padre. Freud atribuye esta falla, esta falta, a la prohibición por el padre del incesto con la madre, porque sólo esta sería efectiva, sólo ese sería efectivamente un incesto. Entonces, Freud sitúa en el complejo de Edipo la causa de esa falla que intenté definir hace un rato como lo que nos reunía, lo que nos permitía posiblemente entendernos; esto es lo que decíamos a propósito del psicoanálisis y es de igual manera lo que nos ponía a hablar. Si en lo que me concierne, por algún azar, esta falla resultase reparada, no tendría absolutamente nada que decirles ni tampoco a nadie, estaría tranquilo... Freud la atribuye a un accidente cultural, un accidente debido a la organización patriarcal de la familia.

Lacan se interroga: ¿de dónde viene para el ser-hablante [*parlêtre*], esta falla? Por cierto el significante tiene allí un lugar preponderante para organizarla puesto que se encuentra operando en todas las vueltas, en todas las manifestaciones deseantes del inconsciente.

¿Entonces, vamos a decir que esta falla está ligada a la organización del significante? ¿Al hecho de que un significante sólo remite a otro significante, y que asimismo el conjunto de estas remisiones nunca captura nada de lo real, sino que tropieza con lo imposible de una captura real? Cuanto más se acerca el significante a lo real —cosa que allí mismo se me vuelve interesante, puesto que es el que anima el movimiento de las metáforas y de las metonimias—, es menos capaz de captarlo. Por supuesto, puedo conceptualizarlo, poner sobre este real miles de nombres de conceptos, de significantes ¡todos los que yo quiera! Pero no por ello seré su amo.

¿Diremos entonces que esta falla está relacionada con la organización del significante y con la particularidad que hace que el mundo esté organizado para nosotros por un sistema ligado con un encadenamiento indefinido de significantes? ¿Y que allí mismo se emprende para el suje-

to una pesquisa siempre postergada en la que el padre interviene para marcar un límite, una barrera, que es la de un objeto deseado? Deseado en tanto es el objeto del deseo del padre. No es sólo porque la mamá sea encantadora, seductora, traviesa, coqueta, todo eso... sino porque está ante todo designada como el objeto del padre.

¿Acaso el movimiento propio del significante da cuenta de esta falla?

Esta es la conclusión que se ha desprendido completamente del mito que constituye el Edipo y de toda la intervención paterna. Pero allí ya no estamos en el mito, estamos en la estructura. Si me faltan significantes para asir lo real, siempre puedo traer o crear otros; entonces el problema es que no se ve muy bien cómo el movimiento propio del significante sería capaz de poner un límite si siempre tengo la posibilidad de nombrar, cosa que siempre hacemos.

Por otro lado, las manifestaciones del inconsciente no tienen como soporte al significante sino a la letra. No he dejado de señalarles esto en Freud: el tipo quiere decir *Vorschein*, "presentación" y dice *Vorschuwein*, inserta una *w* y lo vuelve "cochinada", la representación se vuelve cochina... Esto remite a la *w* que vino a insinuarse en el significante.

Lacan llega entonces a esta conclusión: lo que hace agujero en el significante son las condiciones de establecimiento de la cadena literal. Entonces, y repito lo que tal vez ya evoqué antes, es el agujereamiento de la cadena por la letra el que introduce un real, un irreductible, un imposible. Allí ningún significante puede taponar lo que se refiere a ese agujero que siempre estará operando, y es de ahí que Lacan hace del objeto *a* el objeto que es la causa del deseo inconsciente y cuya falta cava el lugar, el agujero en el que el sujeto se abriga. De esta manera, si tiene la suerte extrema de encontrarse con lo que es el objeto de su fantasma, al mismo tiempo desaparece como sujeto. Pero, me dirán, esto es muy teórico... ¡No lo es en absoluto! Cuando esto se produce, no todos los días ni todas las noches, pero si se produce, tiene en el sujeto efectos que pueden ser, en ciertos casos, dramáticos.

Evocaré, por ejemplo, el episodio muy extraño llamado psicosis puerperal, momento de confusión absoluta que puede durar días o semanas y afectar a una madre joven a partir del momento en que lo que era obviamente para ella su objeto *a*, el objeto de su fantasma, un *baby* ¡está allí! Y allí se da esa *derelicción*...

Recuerdo otro caso —no sé por qué les cuento esas cosas—. Era un buen hombre enamorado de una dama joven que en una noche en la que la gente estaba ya bien bebida y echada en el piso, da un paso encima de

ella para franquear su cuerpo extendido sobre un almohadón, en un tapete, y en ese paso, él vio, durante un instante, un destello, una iluminación, lo que para él habría sido lo más sagrado, lo más extraordinario, lo más... Y pues este buen hombre terminó en el hospital *Quinze-Vingt*, con una hemorragia retiniana bilateral. Era demasiado...

Les comento estas alegres anécdotas para que puedan apreciar el hecho de que todo esto es la clínica, es así como funciona.

Pero eso no es todo, sigamos más adelante, de manera más contundente. Ya les señalé que entre los llamados "interlocutores" sólo hay lugar realmente para un sujeto, y que el otro sólo puede o callarse o dar respuestas que vienen en el mejor de los casos simplemente a encajarse en lo que se le dice. El que habla, el que se expresa, puede apoyarse en el ejercicio de su palabra, ya sea en S_1 , ya sea en S_2 , el uno o el otro representan igualmente al sujeto para otro significante. No se trata de la misma palabra según si escoge un lado u otro. Es bastante engorroso, porque el hecho de que no sea la misma palabra, pone en cuestión esta comunidad del déficit, de la falta supuestamente original, y que supone juntarlos a la vez que los separa. No es la misma palabra porque en una parte y la otra, no opera la misma lógica.

Comencemos por la que merece, si puedo decirlo, el mayor honor: por S_2 —y no tontamente por S_1 —. S_2 pertenece al espacio que, como ya lo comenté, teniendo que ver con lo real, se apoya en una cadena de lenguaje de la que no diremos que ignora el déficit, sino que simplemente ese déficit no está materializado por un límite. Es decir que en este espacio, en esta cadena, el deseo no se sostiene en un límite sino —ojalá lo pueda ilustrar para que me entiendan—, de un golpe suplementario, en un golpe de más. Por favor, no se duerman tan rápido...

Este es un lugar apasionante por la lógica que lo soporta. ¿Por qué? Porque, como lo señalé a propósito de la negación y de la contradicción, es un lugar donde no hay contradicción alguna: no es un espacio en el que la oposición, la contradicción, podría legitimarse, podría sostenerse. En ese lugar se pueden agrupar proposiciones cuyo encadenamiento sea completamente inconsecuente o contradictorio, no hay ningún inconveniente, hay pleno derecho para hacerlo. No hay ninguna necesidad de buscar allí una coherencia de sentido y de encadenamientos lógicos, se puede decir todo y su contrario, se goza en este sentido de una libertad absolutamente notable y, de allí se puede sentir cierta compasión descendiente para con los compañeritos azorados por un afán de racionalidad, bastante fastidiosa como es sabido...

Así, tomar la palabra desde este sujeto que se autoriza del espacio simbolizado por S_2 , resulta ser una linda aventura y al mismo tiempo un desafío permanente, una provocación con respecto al significante amo abocado a mostrar su incapacidad de introducir algún límite en ese lugar.

Apoyarse en S_1 es por supuesto mucho más trivial... hasta mezquino. Es mezquino porque es querer apoyarse en la autoridad del concepto, en la consistencia del sentido, en el rigor de los encadenamientos, lo cual, como bien lo saben sus practicantes, se retribuye por un placer más bien mediocre. Esta operación no es nada satisfactoria porque al pretender asir lo real, lo único que logra es instalar un imposible, y de allí su aspecto irrisorio que aprovecha ampliamente el que habla apoyándose en S_2 y sabe muy bien que no es más que una broma... La prueba está en que si S_1 mantuviera sus promesas, S_2 no existiría y sólo existiría S_1 . Si S_2 existe, S_2 está en el imposible del cual S_1 se autoriza. Esto sería por fin la paz puesto que lo universal podría finalmente establecerse.

Entonces, me preguntarán: ¿no hay circunstancias, condiciones, en las que S_1 pueda efectivamente valer y lograr recusar radicalmente a S_2 y rechazar tanto lo imposible como toda la resistencia de lo real?

Sí, las hay. Las hay en una circunstancia muy particular, que la escritura de Lacan y sus fórmulas no permiten siempre asir con claridad. Es posible, pero no en el Discurso del Amo que, como discurso, supone al S_2 , sino en la palabra del amo en acción, la del amo *verdadero*.

Les digo esto porque como nos vamos mañana en la mañana, algunos a regiones postcoloniales, tendremos que lidiar con eso, con lo que planteé esta noche, en poblaciones marcadas por la efectividad de la política del amo —es decir, de aquel que sólo puede reconocer al semejante en tanto es él mismo un amo, una sociedad de los amos que rechaza toda alteridad—. No hay alteridad, no hay Otro. Por cierto hay servidores, esclavos, *boys*, nodrizas y todo eso. Pero ellos no son Otros, sólo son gente que tiene que hacer su trabajo. Eso es la sociedad de los amos y debo decirles que es una sociedad bastante... ¿bastante qué al fin?

¿Qué decir al respecto? El problema de la diferencia de sexos, ¡déjenme decirles que está resuelto! Los amos, ya sean hombres o mujeres, están del mismo lado. Es lo que le da a las relaciones conyugales en este espacio un encanto... realmente especial. Porque allí se habla verdaderamente de igual a igual. Por cierto los esclavos permiten descansar un poco de todo esto, pero...

No he dado calificativos a propósito de estas sociedades, pero hoy voy a darles uno: es por supuesto un mundo estúpido, *estúpido* porque

aparte del culto al narcisismo obviamente recomendado e incluso indispensable, no hay mayor cosa para hacer, ni para pensar, ni para trabajar, porque para eso está la mano de obra, y es por eso que no se puede decir que sea sólo el resultado de la Historia de esta sociedad... Cuando trato de evaluarla, veo sobre todo los agujeros, por ejemplo, los que entristecen la gran provincia brasileira del Minas Gerais, los huecos dejados por las explotaciones mineras que han vaciado todo lo que tenía valor en el subsuelo. Dejan huecos como cicatrices, pero sin hacer nada con ellos, sólo queda esterilidad, aridez, y el recuerdo que deja ese tipo de explotación.

El problema ahora es el de la posibilidad de una relación con el psicoanálisis de aquellos y aquellas que están de una manera u otra concernidos por este dispositivo. Porque es evidente que deja huellas. Pero ese dispositivo sólo puede (como tratamos de hacerlo, ustedes lo ven con ocasión de estas charlas) incitarnos a mostrar y a comprobar si nosotros mismos somos igualmente estúpidos, o si somos capaces de pensar un poco todo eso y si tendremos o no, la manera de hablar que pueda hacer posible la audición, saber lo que hay por compartir. En efecto, si en ese contexto, los analistas aparecen como amos que han venido a sembrar su saber, las cosechas serán más bien desastrosas.

¡Bueno! Me dio esta noche por tomar este atajo para revisar un poco lo que hemos hecho hasta ahora. Nuestro próximo encuentro tendrá lugar el 7 de marzo.

Hasta pronto.

Seminario 14

7 de marzo de 2002

Ustedes sin duda pueden apreciar de qué manera Freud dirige su palabra. Es muy original: pienso, en efecto, que ninguno de nosotros podría decir que es el estilo de alguien que busca imponer sus ideas o sus conceptos, ni siquiera cuando los defiende con firmeza. No hay para nada una intención de amo o de guía. Es más, como lo vieron en estas *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, al principio de la tercera parte titulada "Doctrina general de las neurosis"¹ que tendremos la oportunidad de recorrer rápidamente, el primer ejemplo clínico que reporta² como para atrapar al lector, lo toma más bien a contrapelo. Busca llamar la atención de sus lectores a través de ejemplos de síntomas —ya no se trata de los sueños, ni de los actos fallidos o los lapsus—. Freud entra en la clínica y la clínica no es asunto del lector, es asunto suyo. Por eso busca sensibilizarlo a lo que es un síntoma.

El primer ejemplo le permite decir: "¡Bueno!, hay pacientes que llegan a mi consulta y aunque me haya tomado la molestia de colocar una doble puerta entre la sala de espera y el consultorio, ellos no la cierran al entrar, expresando con este gesto que al estar vacía mi sala de espera no hay necesidad de buscar tranquilidad cerrando la puerta detrás de ellos". Me parece que este primer ejemplo es bastante original, ya que apunta al acto sintomático de un paciente que le expresa cierto despre-

1. Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, "Doctrina general de las neurosis", *op. cit.*, vol. XVI, p. 221.

2. Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, "Psicoanálisis y psiquiatría", *op. cit.*, vol. XVI, p. 227.

cio al señalar que su sala de espera no es la de un profesor cotizado, sino la de un analista poco frecuentado.

Este hecho mínimo es de entrada ejemplar de lo que es el proceder de Freud. ¿Cómo caracterizarlo? ¿Acaso diremos que busca cautivarnos con su saber? Si no es con su maestría, la que visiblemente deja de lado, ¿será con su saber?

Pues tampoco es así puesto que da constancia de lo siguiente: la conceptualización que propone es definitivamente provisional y revisable. Pero esto no le impide —y es lo que nos conmueve y nos impacta— plantearla y defenderla con certeza, seguridad y firmeza, con un afán de no transigir que a su vez nos interroga: aunque no se presente como amo, ni como poseedor de un saber, ¿de dónde surge entonces esa fuerza en su palabra, la que no deja de ser sin embargo muy simpática? Todos los que han abierto un libro de Freud pueden apreciar esta originalidad del tono, el cual no tiene nada que ver, por ejemplo, con el de Lacan.

Ahora, en cuanto a lo que desarrollé la vez pasada, ¿cómo situar lo que Freud invita a compartir con sus lectores? ¿Qué quiere al respecto? ¿Qué espera que sus lectores y él lleguen a compartir? ¿Qué tipo de convivencia propone? Creo que podemos plantear que considera a sus lectores como testigos. Quiere hacerlos socios, cómplices, en una búsqueda común y para el bien de todos, de lo que bien podríamos llamar “el objeto terapéutico”. Lo que propone a sus lectores es comprometerse con él en la búsqueda del objeto terapéutico. ¿Qué es lo que podría curar, desde el momento en que se comprobó que no hay manera de curarse solo? Si se trata de curarse, sólo se lograría colectivamente, juntos, poniéndose de acuerdo sobre unos cuantos efectos, consecuencias, reglas, leyes... y en una comunidad en la que, repito, él no interviene como predicador, ni como guía, jefe o sabio, pero sí como técnico, e invitando al lector a asistir a su práctica.

Volveré aquí a ese objeto terapéutico a partir del cual Freud emprende la búsqueda común. Pueden ver que, de cierta manera, no está lejos del planteo de Lacan sobre *el tiempo lógico*. No lo voy a desarrollar esta noche pero el tiempo lógico es el hecho de que [cada preso] sólo se puede salir [de la prisión] con la condición de un consenso, sin engaño ni trampa, sin que nadie busque un primero y un último; hay que salir adelante juntos, hay que hacer descubrimientos juntos; basta que uno lo haga antes que los demás y... ¡ahí se arruinó todo! Es preciso hacerlo colectivamente y si no es así todos se quedan *en cana*. Ya sabemos cuál es el objeto terapéutico para Freud, y esto nos interesa sobremanera. No hay duda, lleva un nombre, es el falo. Y se empeñará en mostrar que la neu-

rosis se presenta eventualmente en las y los que se niegan a participar las actividades del goce que esta instancia prescribe. Desde una tradición muy antigua, este objeto es curador por excelencia y ya se lo comenté en referencia a textos antiguos sobre la histeria y su tratamiento, donde se entiende fácilmente cómo el órgano erecto —que Lacan nombra en alguna parte, con una linda metáfora, el “representante del flujo vital”— puede valer como instrumento curador por excelencia.

Freud no es sólo médico sino que además —así como lo dirá Lacan— se preocupa por salvar al Padre, puesto que al hacer del falo el objeto curador, lleva obviamente a optar por santificar al Padre. He aquí el procedimiento freudiano que invita a considerar (lo pueden comprobar en sus cinco grandes casos, así como en toda su obra) que sus pacientes neuróticos ceden demasiado ante los imperativos de su infancia, es decir, a la manera en que se defendieron del sexo en su infancia. Y Freud les dice: “Están ahora en edad de tener derecho a renunciar a los temores de la infancia; es perfectamente legítimo ejercer su actividad sexual y esta es la condición para que se resuelva su neurosis”.

Llega incluso hasta hacer de esta instancia la fuerza del bien oponiéndola a *Tánatos*, la pulsión de muerte, y construye con ella una oposición, un antagonismo, que retoma un tipo de oposición frecuente en las religiones antiguas (Schreber lo evoca en su delirio); es decir, la referencia en el seno de una sociedad a una doble divinidad: una encargada de la vida y de su fructificación, y la otra representante de la muerte. Esto es un dualismo que no tiene nada excepcional en la historia de la cultura.

Evoco este punto siempre en torno a la pregunta ¿qué es lo que funda a la convivencia? Igual se podría decir: ¿Qué es lo que funda al tejido social? ¿Qué hace que el animal humano sea gregario? Que sólo sea capaz de vivir en compañía de sus semejantes hasta el punto, como se ve en el desarrollo industrial, de mostrar que halla un mejor bienestar por medio de la explotación de sus semejantes que explotando la naturaleza: es su semejante el que parece recelar riquezas, recursos, una mina que hay que saber explotar. Heme aquí entonces haciendo rodeos sobre la manera de hablar de Freud y para saber qué es lo que pone en común entre él y sus lectores. Estoy dando vueltas en torno a lo que hace referencia en una comunidad para que se mantenga junta; en efecto, los que hemos ido en estos días a un hermoso país de América Latina³, pu-

3. Charles Melman se refiere al viaje que realizó a Colombia con otros colegas de la ALI el mes anterior. Las memorias de los encuentros en Bogotá se encuentran publicados en *La invención del objeto a por Jacques Lacan*, Cuarto de Vuelta ediciones, Bogotá, 2003.

dimos constatar que el tejido social no es en absoluto una necesidad natural. No es una ley de la naturaleza, no somos ni abejas, ni hormigas. Si nos mantenemos juntos es porque hay una fuerza de imantación, si puedo decirlo así. Esto es lo que Mesmer entendió muy bien con su cubeta y sus actividades de magnetizador que tuvieron mucho éxito. Esas cosas siempre tienen éxito...

¿Qué hace que haya un tejido social, una colectividad, una comunidad capaz de sostenerse, no por la fuerza de la policía, sino porque hay una imantación que opera y que, a pesar de las revueltas, de las protestas y a veces de las insurrecciones, en el fondo permanece, *se sostiene*? ¡Misterio! Como lo pudimos comprobar, hay países cuyo tejido social está desgarrado, es decir, que existen algunos aislados en el seno del mismo país con intereses divergentes, obviamente en conflicto los unos con los otros, incluso en forma de guerra, y donde no parece existir a la vista algún tipo de intervención capaz de reparar esta dislocación. De hecho, la gente misma que vive en esas regiones no vislumbra fuerza alguna capaz de corregir este defecto, ese mismo déficit que nos interesa, nos concierne, nos interpela.

¿Diremos acaso que se trata de países que por su historia no pueden referirse a un estado nacional o a un estado religioso originario? ¿Diremos que la historia de la colonización vino a alterar lo que hubiese sido un orden primitivo? Pero allí nunca se dio, siempre hubo en esas regiones algunos aislados cuyo comercio y conflictos entre ellos debían ser frecuentes. ¿Cómo entender entonces lo que está allí en juego, que nos interesa tan directamente, no como observadores sino porque se trata de reglas generales de las cuales también dependemos?

Ahora bien, puesto que en esas regiones no ha habido un estado originario, podríamos decir que lo que falló es la referencia común a un ancestro, con el valor fálico que le corresponde, y que es esta carencia la que daría cuenta de la dislocación del tejido social. Pero este planteo lleva a una respuesta rápida: la instancia fálica capaz de reunir es también la que separa, y de manera radical.

Primero, separa radicalmente la pareja, la une y la separa, y por razones que no son de sentimiento ni de *pathos* sino de *lógica*, puesto que la instancia fálica instala, por un lado, el significante amo y, por el otro, la dimensión del Otro con mayúscula. Con otra gran dificultad: si bien el dominio se autoriza de la castración y por ende de la referencia al ancestro, la Otra dimensión generada por este proceso, ignora la castración. He aquí en escala elemental el efecto de separación, de división, operado por el falo; están por un lado los que se refieren a la indexación

fálica, que se pueden autorizar, cuyo dominio está autorizado, y por otro lado los demás, en posición Otra, dependiendo de otra lógica no marcada por la castración; una lógica que ignora perfectamente las reglas del tercero excluido o de la contradicción; en esta Otra lógica, no hay ninguna razón para que "A" y "no A" se excluyan el uno al otro, no hay razón para que no coexistan, por ejemplo.

Esta primera separación que se da en la pareja dividirá a la familia puesto que, como sabemos demasiado bien, una guerra se instala entre los hijos para saber quién es el heredero de dicha instancia: esta no se divide, sólo hay una que pueda transmitirse y no hay forma de dar un pedacito a cada uno. De allí la guerra entre hijos —la más habitual—, para determinar quién es el heredero; y también la guerra social puesto que vuelve y juega en el tejido social esa misma división entre los que están en posición de dominio y los demás; y luego otra banalidad, la guerra entre las naciones, puesto que la referencia fálica tiene la virtud de otorgar al colectivo que se reclama de ella un *corpus*, un cuerpo cuyas sensibilidad y reivindicaciones son eminentemente paranoicas: se percibe todo lo que es extranjero como una ofensa a la cualidad del Ancestro. Ustedes ya bien saben que la historia de las naciones es la historia de esa locura social animada por lo más noble de una nación, es decir, por el sentimiento de pertenencia a una colectividad y, de allí, todos los efectos paranoicos que no pueden dejar de afectar a los mejores.

Les comento todo esto para dar fe —siempre en el desarrollo que intento proseguir con ustedes a propósito de esta introducción al psicoanálisis— de algo que no sea una repetición de lo que se mastica desde hace cien años, y para ver si somos capaces de dar algún paso adelante. Esta es la apuesta de nuestras veladas...

Vemos pues, en todo caso, el precio que paga Freud al elegir la instancia fálica como instrumento salvador por excelencia: ante todo con la necesidad de aislar una instancia maléfica, *Tánatos* por ejemplo ¡esto es demasiado! En efecto, creíamos, gracias a él, que la libido era una, ¡ya era el colmo! y ¡vean ahora que hay dos! ¡Una que les desea el bien y la otra que quiere echarlos al hueco!

Entonces allí se necesita a Lacan para —con mucho esfuerzo, muchas explicaciones y justificaciones biológicas, cosa que siempre es dramática— intentar recordar que la muerte está ligada con el sexo, que es la reproducción sexual la que lleva el individuo a la muerte en beneficio de la perpetuación de la especie, que la muerte es inseparable de la instancia sexual. El día en que gracias a nuestros sabios nos re-

produzcamos por dicotomía, podremos continuar discutiendo esos graves problemas, en unos cientos de años, lo que mostrará que... Bueno, ¡qué sé yo lo que mostrará!

Entonces Freud hace de esa instancia [fálica] el referente de la convivencia, lo cual es cierto, pero al costo de unos cuantos síntomas: el primero, el que ha interesado tanto a Lacan y que desarrolló tantas veces, es que, por ende, en la pareja eso no funciona —y retomaré esto luego para que quede bien claro, si es posible—. Pero al hacer de ese instrumento el curador, la panacea, Freud se compromete en una utopía. Una utopía es lo que se produce cada vez que se cree haber encontrado el medio para la curación, el medio para resolver las dificultades. En este caso, una utopía definitiva, es decir, una psicoterapia. Algo que lo guía a uno, que lo pone en el buen camino, hacia la buena solución y el goce correcto. De ser así, el psicoanálisis no sería más que una psicoterapia si Freud, así como también lo nota Lacan, no hubiera puesto en el centro de su sistema teórico algo que, si bien sólo se sostiene de un mito, el complejo de Edipo, no deja, en todo caso, de introducir la falta organizadora del conjunto del sistema psíquico: el objeto de elección del deseo es un objeto perdido que no se puede encontrar.

Hay accidentes, por supuesto. Siempre los hay y el incesto se puede dar, el único estructuralmente válido además, siendo el del hijo con su madre (desde un punto de vista estructural, es el único válido puesto que es el único en el que, efectivamente, el deseo inicial del niño le resultaría accesible). Así los accidentes son posibles y tienen además consecuencias psíquicas que no son de descuidar. En todo caso, si en la teoría freudiana la organización del conjunto del sistema no fuera en torno al complejo de Edipo, esta teorización de Freud, nos dice Lacan, sería del orden del *delirio* y es imprescindible el peso de ese irrecusable para que el conjunto subsista, se sostenga y nos guíe.

Surge una pregunta que vamos a tratar con cierta prudencia. Hasta aquí, para que se organice el tejido conyugal, familiar, social, nacional, me referí al registro de lo que se puede llamar el bien común. El tejido social sólo se sostiene con la condición de que sus miembros estén reunidos por un bien común. Por cierto, algunos acceden en mayor medida a este bien y otros menos, existen los que sufren y los que gozan, pero en fin, hay un bien común.

En el país donde estuvimos, me dediqué a un tema que me pidieron desarrollar, “Lo público y lo privado”⁴. Lo público es el bien común, es lo

que hace que nos encontremos juntos unos con otros, más o menos agradecidos, pero siempre en torno a ese bien común. Señalé en esa ocasión que en la realidad de una sociedad, las expresiones del bien común, así como lo vemos en las democracias, se dan bajo la forma del derecho de todos a la educación, a la salud, a la justicia, a los transportes, cualquiera sea el estatuto social, el sexo, la condición: es el derecho para todos de acceder al bien común. Esta posibilidad de pensar que todos los miembros de la colectividad tienen derecho, por el simple hecho de existir, a participar del bien común, es precisamente esto: un tipo de participación que genera lazo social.

Esto es una nueva prueba de la manera en que esta pregunta nos concierne. En efecto, nuestra evolución social va en el sentido de la privatización de todo lo que podía representar el bien común, real y simbólicamente: lo que significa nacer en una colectividad y saber que, independientemente de las condiciones del nacimiento, se tiene derecho a acceder a la educación y, de allí a subir en la escala social, derecho a la salud, a la justicia, etc. Esa privatización que parece ser la nueva pauta de nuestro progreso, lleva a la disolución de este bien común, lo que nos permite pensar que una disolución del tejido social como la que comenté ahora, es nuestro futuro; puede ser nuestro porvenir en el caso de que, en nombre de la eficacia, de la rentabilidad, todo eso siga dándose.

¿Qué otra cosa nos quedaría si el falo es lo que propicia toda esta sintomatología: la guerra en la pareja, en la familia, en la sociedad, entre las naciones? Si es nuestro bien común con su otra cara, el precio que le pagamos ¿habría entonces otra instancia capaz de sostener la colectividad sin cobrarnos esa clase de estupidez? Estupidez en el sentido del desconocimiento de las leyes que ordenan todo esto... porque no sé si lo han notado, pero los discursos... Ya les dije que la utopía freudiana sólo se sostiene porque Freud planteó la panacea fálica como proponiendo un goce sexual allí donde el sistema presenta meramente una falla, un agujero, una falta, una ausencia de respuesta. Por lo tanto, sólo la castración permite que todo esto no sea del orden del delirio y que toda la investidura fálica pueda ser considerada como una defensa, tal vez la mejor, tal vez la peor, pero en todo caso una defensa contra la nada que nos puede ser prescrita en el Otro. Ahora bien ¿nos parecen los discursos que Lacan definió, el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso histérico y el discurso psicoanalítico, un poco heteróclitos? ¡Es bastante extraño poder afirmar que, para hacer

4. Charles Melman, “Lo público y lo privado”. V. Anexo 1 a este libro.

lazo social, sólo hay cuatro discursos posibles! Son heteróclitos ¡así sólo fuera porque el psicoanálisis constituye uno de ellos! Esto francamente no es evidente...

No obstante, notemos que estos discursos disimulan la castración. Con todo, la caída del objeto a , la caída del plus de goce, no es para nada evidente en los discursos efectivamente articulados, y se necesitará el discurso psicoanalítico para hacer valer el objeto a en posición articulable ¡y eso! No voy a desarrollarlo ahora, pero sólo es articulable con la condición de callarse, precisamente. En el discurso del amo, no se ve por ningún lado el lugar de la castración. No hay más horrorizado por la castración que el discurso universitario, o sea por el hecho de que todo saber está amputado y no puede llegar a una formalización completa. Es por eso que siempre se presentan dificultades a los psicoanalistas en el ámbito universitario. Y en cuanto al discurso histérico, pues si la histérica estuviera un poco enterada de lo que es la castración, no se enfermaría de la garganta, no se le iría la voz al reclamar lo que no se puede, tendría ahorros, se dedicaría al canto...

Es de notar entonces que estos discursos que constituyen nuestro tejido social, son discursos, así me nace decirlo, *psicóticos*. ¡Qué locura! Pero bueno, me dirán ustedes, afortunadamente está el discurso psicoanalítico que va a enseñarnos... ¿qué cosa?, nos enseña que estamos equivocados en cuanto al objeto del goce: creíamos que era el falo, con ese machismo que caracteriza nuestro pensamiento —al igual que el de las damas incluso, no quiero acusar solamente la parte adversa—. ¡Así es!

Entonces, el lazo social se construye a partir de los discursos sobre el desconocimiento de la castración, y solamente el discurso psicoanalítico dice que hay un objeto; y no es el falo que nuestro amor por el padre quería instalar —siguiendo a Freud y a las tradiciones religiosas—, sino un objeto enteramente inesperado que sólo el psicoanálisis revelaría, un objeto que no le debe nada a nadie: el tal objeto a .

No obstante, notemos aún que el psicoanálisis no permite hacer valer el juego de la castración en lo que se organiza de la relación entre participantes en la colectividad que sea. Dice simplemente: hay un objeto de goce, no es el que creen, es otra cosa rara llamada objeto a . Y de allí la pregunta fantástica que no puede faltar: ¿es un objeto universal? ¿Es el mismo para todos los participantes, hombres, mujeres, niños, medio social, nacional? Allí Lacan es muy discreto, y por el momento haré lo mismo. Pero tendremos que reflexionar sobre ese punto.

Sin embargo, me detengo un poquito: las consecuencias de este asunto

inscrito, soportado por unas letras, por un álgebra que se reduce a unas letras. Miren tan sólo la escritura de los cuatro discursos.

Retomemos: en el discurso del amo, S_1 encuentra la alteridad de S_2 . S_2 está en posición de alteridad, es la dimensión Otra y de esta manera S_2 es un desafío para S_1 , porque es el que marca el límite del poder de S_1 . El amo puede ser muy poderoso, pero entre más poderoso sea, más genera Otro y este Otro es aquello que lo bordea. Esto hace que haya una exigencia de parte de S_1 , el significante amo, para atestiguar de su control sobre lo que está en posición Otra. ¿Cómo dar constancia de su propio control cuando se encuentra en situación de amo? Pues haciéndolo [al Otro, al S_2] idéntico a sí mismo, volviéndolo falo. Esta es la exigencia bien conocida de los hombres ante las mujeres, que ellas lo tengan... Pues, si no ¡qué susto!

Y este asunto se revierte perfectamente. La exigencia de las que se encuentran en S_2 es que el amo dé constancia de su poder y las saque de su posición de alteridad; valga decir, que les dé definitivamente lo que piden. De allí la queja habitual de parte de aquellas que están en posición de S_2 , sobre la insuficiencia típica del amo que nunca logra (es obvio ¿qué podría hacer él?) resolver la diferencia.

En efecto, el problema lo evoqué en esa conferencia y esto planteó pregunta para algunos de nosotros: que una mujer puede beneficiarse de un reconocimiento real, que se le reconozca su cuerpo real como siendo el de una mujer. También puede beneficiarse del reconocimiento imaginario, es decir, de su cuerpo como soporte del deseo. Pero no puede beneficiarse en tanto mujer de un reconocimiento simbólico; porque si se da el caso, pasa al otro lado, ya no es una mujer, es un amigo —lo cual puede ser una solución elegante entre otras—. ¿No es así?

No sé si medimos bien la eficacia dramática de esas letritas insignificantes. Sus efectos están sin embargo en el corazón de la vida de nuestras parejas, en las urgencias para protestar contra quién sabe qué, porque no sabemos de dónde se agencia eso. Una mujer puede ser reconocida simbólicamente como una madre, esto es evidente y allí el índice fálico está claro, ella depende de él. Pero en este caso, ella no es más que una madre, es a este título que es adoptada.

Consideremos otra condición que percibimos particularmente con ocasión de este viaje, siempre a partir del discurso del amo: la posibilidad de que el tejido social se disgregue cuando se instala una sociedad de los amos. ¡Sociedad de los amos! Esta no se sostiene en un discurso, se sostiene de la fuerza pura y de la relación de fuerzas ¿Qué es la so-

ciudad de los amos? Es muy simple: los que tienen acceso a una participación mundana son los que están fálicamente marcados, ellos son los amos. Fálicamente marcados, y las amas también, exactamente de la misma forma. La diferencia entre los sexos no se da en el seno de la sociedad de amos, eso lo saben perfectamente los sirvientes. En cuanto al otro lado, pues justamente, no hay Otro lado. Sólo hay desperdicios, restos, desechos. No hay Otro lado porque todo se juega en el interior de la sociedad de los amos. Alrededor está lo relegado de la sociedad, las *favelas* o como se diga, por lo que precisamente no hay expresión del reconocimiento del menor derecho a su existencia. Y ellos lo devuelven porque allí mismo la recíproca es evidente y de verdad. En el país donde estuvimos, cuando se detiene el auto en un semáforo, siempre surgen a la ventana los lisiados, con problemas físicos que ya no estamos acostumbrados a ver ni a imaginar. Hombres que se desplazan en el asfalto en medio de los autos, sobre los codos porque ya no tienen piernas y que se alzan a la ventana del auto para pedir limosna; nosotros ya no conocemos este tipo de situación, esta forma de participación social.

Al hablar con nuestros colegas que tenían la amabilidad de cuidarnos un poco, nos parecía evidente que esas personas que surgían así en los vidrios al detenerse el auto (puertas cerradas con seguro como se imaginarán), eran como figuras de lo que sería el objeto *a*; recuerdo a una mujer con el rostro completamente quemado. De esta forma entonces, la imagen del desecho, del desperdicio, está presente en la sociedad de los amos, ejemplificada, y legítimamente pide el óbolo para consentir en desaparecer del campo visual. Así, para que desaparezca del campo visual, toca pagar o acelerar. Se puede elegir, pero bueno...

Para hacerles sentir mejor este asunto, siempre con la intención de comprobar la eficacia de las fórmulas lacanianas y llegar a lo que será el tema central a continuación de esta introducción al psicoanálisis, quisiera hablarles ahora de lo que constituye el bien común, en otro tipo de sociedad, de compañía que, me parece, en raras ocasiones, se la individualiza como tal. Es la de los bebedores. He aquí una colectividad en la cual hay diversas formas clínicas pero que, de manera general, llama a la comunión, a la participación colectiva. Hay quienes beben solos pero lo más frecuente es beber en grupo, no siempre organizado, más bien improvisado, al azar de lo que pasa en el bar, de la gente que está o no está, etc. La cuestión es saber lo que hace bien común entre ellos. No aporta nada decir que es el alcohol. Es una colectividad bastante singular ya que en primer lugar se funda en una igualdad estricta y en un notable empe-

ño por la reciprocidad y por compartir. Lo mío es lo tuyo, lo intercambiamos, se invita a los demás a brindar y así recíprocamente, se comparte en grupo... con, al igual que en la sociedad de los amos, una indistinción de la diferencia sexual. Cuando una mujer es parte de esta colectividad, no lo hace como mujer. Tanto que puede suceder que en la fiesta haya pasajes al acto, homosexuales, por ejemplo, que no estaban previstos. Pero así es la ley del compartir y de la colectividad lograda, la fiesta que es lograr establecer por fin la fraternidad, contrariamente a lo que el significante impone, es decir la diferencia y la alteridad. Todos estamos del mismo lado, somos del mismo clan, todos tenemos el mismo nivel, cualesquiera sean las clases sociales.

Lo que me parece interesante es que allí se da una especie de revancha fálica. Es una fiesta fálica, evidentemente —no recordaré a Dionisio y demás— con, por lo tanto, una exaltación narcisista que es uno de los beneficios de ese potente remedio que es el alcohol. Dije fiesta fálica y revancha fálica porque, precisamente, concierne generalmente a los que pueden considerarse como apartados de la pertenencia fálica, por una situación social por ejemplo en la que resultan confinados en posición de alteridad. Con la fiesta se daría un momento de realización, de conquista. Además lo que me interesa también al mismo tiempo, es esa clase de inclinación —todos ustedes que han trabajado con bebedores lo saben— por el excremento, el desecho, el desperdicio, que da fe de que la exaltación fálica no se separa del goce del objeto *a*. Se me ocurre decirlo así: por medio de ese remedio se logra un especie de éxito del goce, el de poder lograr al tiempo (sin duda tiene que ver con el estado maníaco provocado por el alcohol) el sentimiento de triunfo, de aprobación, de revancha fálica, y gozar del objeto *a*, en unas relaciones donde la reciprocidad es todavía la pauta.

Espero que este pequeño recorrido no les haya resultado demasiado violento. La pregunta que tendremos que hacernos y desarrollar, será la de saber si la castración es capaz de hacer las veces de organizadora de una comunidad humana —no la defensa contra la castración, sino la castración reconocida como tal—, y les repito que ella no aparece en los cuatro discursos tal como Lacan los ha individualizado tan genialmente. Este asunto, creo, merece que lo abordemos en las próximas sesiones del seminario que nos quedan: ¿es esto posible, pensable? Y esto no es para caer yo mismo en las utopías, no lo abordaré a título de una nueva panacea ni mucho menos. Se tratará de encontrarse con lo que Lacan ha intentado, así como algunos de ustedes ya lo han hecho, con el nudo bo-

romeo de tres, es decir, el nudo borromeo que prescinde de la referencia fálica para sostenerse y hacer posible la vida psíquica. Posible, es decir, compatible con el intercambio social.

Es todo por esta noche, hasta pronto.

Seminario 15

14 de marzo de 2002

Esta noche quisiera que miráramos juntos el segundo caso clínico que nos propone Freud en sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* –ya les comenté el primero–. Él busca sus casos entre sus pacientes, tratando de mostrar con eso que las manifestaciones del inconsciente no están reservadas a los psicóticos, que son frecuentes en las conductas comunes.

El segundo caso que nos propone es aún más interesante, puesto que se trata de un caso de celos femeninos¹. Voy a abordarlo por un sesgo que puede instruirnos, creo yo, y que concierne al abordaje topológico del asunto. ¡Esto es! Será la primera vez que entremos a ese campo, así sólo sea para saludar la Jornada que tendrá lugar este sábado dedicada a la topología y que es, el hecho es de notar, la primera jornada de este tipo en nuestra Asociación. Será la primera vez que abordemos la topología de manera frontal –¿será este “frontal” un posicionamiento topológico? ¡Pues no precisamente! –, con un título que propuse para esta Jornada que subraya bastante bien lo que está en juego: *La topología no es una cruz*² (¡croix y no croac-croac!), puesto que la figura de la cruz no es una figura topológica justamente y puede reducirse sin problema a un punto.

“No es una cruz”. Al subrayar de esta manera una apuesta explícita del seminario [de Lacan] al que nos referimos en esta ocasión, el último que se estudió en nuestras Jornadas de verano, *Problemas cruciales*

1. Sigmund Freud, 16ª Conferencia de introducción al psicoanálisis, op. cit., vol XVI, p. 228.
2. *La topologie ça ne fait pas croix*, Jornada de estudio de la A.L.I. del 16 de marzo de 2002. Algunas ponencias de esta jornada así como las del seminario de verano de agosto del 2001, se pueden leer en español en la página web: http://club.telepolis.com/seminario_12/

para el psicoanálisis³, pensé haberme aventurado demasiado con ese título, con esa habitual utopía subversiva que se le atribuye al psicoanálisis, hasta pensar incluso que de pronto la "topo-logía" sería el último de los topos capaz de andar todavía por nuestro subsuelo y de remover el alquitrán con que lo cubrimos.

Resulta que encuentro una frase al final de la lección del 20 de enero de 1965, que es la sexta lección del seminario. Este texto es de un estilo absolutamente sensacional ya que nunca se sabe dónde está el punto final de las frases, está hecho de encajamientos sin fin, de proposiciones circunstanciales que siempre se desdoblan, se descompletan, se completan. Creo que en Lacan no hay otros textos equivalentes a éste y esta reticencia a poner un punto al final de sus frases, está indiscutiblemente ligada a la suspensión, a la puesta en suspenso del sentido, así como precisamente —lo aclararé en un instante— lo propone la topología. Ya ven que yo también empiezo con circunstanciales e incisos...

Lo que dice al final de esta sexta lección es:

El deseo introduce una cuarta categoría después de las otras, que son indeterminación, engaño, certidumbre.

Este es una agrupación bastante extraña.

El deseo nos introduce la cuarta categoría que rige todo y que es nuestra posición misma, la misma del deseo en tanto determina en la realidad la categoría de lo imposible —aquel imposible que logramos a veces franquear al resolver eso que llamé la partida: partida construida, construida de tal manera que resulte, de todas maneras y con toda seguridad, perdida. ¿Cómo se puede ganar esta partida? Ahí está, en mi opinión, el mayor problema, problema crucial para el psicoanálisis.

Desde luego esto, así como lo extraigo, no puede presentárseles más que de una manera enigmática, pero intuitivamente captamos bien que la apuesta aquí sugerida es efectivamente esencial.

Entonces ¿por qué hasta ahora la resistencia —así la llamaré— entre nosotros a la topología?

Me cuestioné, al igual que algunos de ustedes tal vez, no lo sé, sobre el asunto de esta resistencia. No en todos, pero en la mayoría —y sin duda me

3. Jacques Lacan, seminario Problemas cruciales para el psicoanálisis (1964-65). Traducción disponible en la página web: http://club.telepolis.com/seminario_12/

sitúo en ella y entre los que más la sostuvieron—. Yo diría que esta resistencia a la topología está directamente ligada al hecho de que cuestiona al espacio constitutivo de nuestro yo, es decir el espacio plano, el espacio euclidiano. Adentrarse en la topología es aceptar dejar su narcisismo en el ropero y desprenderse de todo lo que constituiría un ideal, de todo lo que haría una forma correcta, y esto a cambio de un procedimiento del cual Lacan nunca da, nunca aporta claramente la justificación. Y especialmente esta pregunta, por ejemplo: con la topología ¿acaso entramos en lo real, en el orden real que determina el inconsciente, que organiza la vida psíquica? ¿Tendríamos así acceso a la lógica, a la ciencia que nos permitiría captar las articulaciones de la vida psíquica?

¡Pues de ninguna manera! Y sin duda esto es lo que se le agrega a esa dificultad inicial que estoy señalando, que produce reticencias. ¡De ninguna manera! Lacan no deja de decir que con la topología se trata de modelos. Con respecto al psicoanálisis no dice que sea un modelo, pero de la topología dirá que es un modelo, una metáfora, un soporte imaginario. Ahí mismo su validez nos resulta siempre cuestionable.

Ahora bien, si damos un pequeño paso al costado ¿qué constatamos? Que nuestro imaginario impuesto, por decirlo así, el del plano euclidiano, el del espacio de dos dimensiones tal como nos es prescrito, en el cual andamos y que es por lo tanto un espacio puramente imaginario, ese imaginario tiene consecuencias inmediatas, directas y esenciales sobre nuestro modo de pensar.

Nuestro imaginario intuitivo y constitutivo está hecho de un espacio que, en primer lugar, está orientado. Hay un arriba, un abajo, una derecha, una izquierda, un adelante y un atrás, hay dos lados: es un espacio orientado, dividido por la buena forma humana que determina un interior y un exterior. Las disposiciones de este imaginario que todos recibimos "gratis" con la fase del espejo, todas sus disposiciones tienen la mayor incidencia sobre nuestra manera de pensar. El arriba y el abajo, la derecha y la izquierda, lo bueno que está adentro, dentro de la buena forma, y lo malo que está por fuera. Todo lo que sucede "atrás", del otro lado que se esconde, es supuestamente lo que organiza todo lo que nos queda oculto. Y también, asimismo, la idea de que lo que atañe al erotismo se ubica ya sea abajo, ya sea del otro lado... En Freud mismo, está la idea de que la introyección consiste en absorber todo lo que es bueno y en rechazar, en expulsar hacia afuera lo malo, por fuera de la forma. Es decir, una concepción del espacio al fin y al cabo totalmente paranoica. Sería fácil mostrar que el famoso silogismo aristotélico que origina

toda su lógica, o sea la determinación de lo que pertenece al ser o de lo que ha de serle sustraído, este silogismo está regido por una distribución imaginaria de ese tipo.

¿Por qué hacerles este comentario? Primero porque vemos constantemente en Freud cómo se le dificulta tratar de localizar el inconsciente, ese modo que tendrá de hacer esa torta milhojas —inconsciente, preconscious, consciente— donde obviamente el inconsciente está supuestamente abajo. Luego su segunda tópica que tomará también un aspecto, una forma un poco extraña, pero también con algo de jerarquía y de superposición. Podemos percibir cómo lo que está ahí del orden del puro imaginario tiene implicaciones que pueden ser directrices sobre la manera de pensar, y regulan lo que concierne a la evidencia y a la intuición. Así lo que se capta enseguida y parece prescindir de demostración, se apoya en esa especie de lógica ingenua, intuitiva, que se desprende, qué surge del imaginario cuya presencia es atestiguada... en la gran mayoría de nuestros propios trabajos. Esto para decirles que, incluso si supuestamente Lacan quiere introducirnos a otro imaginario, este procedimiento no tendría por qué ser de ninguna manera desvalorizado.

Siempre quisiéramos por supuesto acceder a lo que sería lo real, a eso que determinó todo el sistema. Pero, como ya sabemos, ese real sólo existe en la medida en que está anudado a un simbólico y a un imaginario, y el problema que de pronto se nos presenta a veces, es la fuerza y la potencia creadoras fundamentales de lo imaginario. Es así por lo menos como lo sitúo yo, en un primer tiempo. Con una segunda pregunta en seguida: bueno, pero si se trata de sustituirle al plano euclidiano la banda de Moebius, ¿con qué derecho, con qué justificaciones, por qué justamente el espacio moebiano?

Lo cierto es que así como lo señalaba al principio, no tenemos de parte de Lacan justificación alguna respecto a la referencia moebiana, a la introducción de este espacio en el campo del psicoanálisis. ¿Tenemos nosotros la capacidad, fuera del crédito o descrédito que le otorguemos a Lacan, de evaluar esta referencia?

El espacio moebiano es muy fácil de definir: es simplemente el mismo plano euclidiano, pero cuyos bordes están pegados, cosidos de tal manera que lo que estaba atrás pasa adelante, adelante atrás, generando asimismo una superficie que ya no tiene más que un borde, que no tiene sino una sola cara aunque esta cara tenga dos lados. De ahí la famosa historia de la hormiguita, de las hormigas que somos, quienes al pasearse ignoran que pasan de adentro hacia afuera.

¿Qué podemos proponer respecto de la presencia, de la validación de este espacio en el campo psicoanalítico? Por lo menos esto, punto sobre el cual, de última, cada psicoanalista es convocado y al que generalmente no responde en absoluto o evita responder: es el problema del estatuto de lo reprimido. En efecto es preciso darle al estatuto de lo reprimido su condición lógica y de allí, llámenla como quieran, topográfica o, en este caso, topológica. Ese reprimido, es preciso que lo localicen porque de hecho se manifiesta con insistencia y además porque siempre volverá. ¿Para dónde se fue ese reprimido, dónde está?

Hace mucho tiempo ya, hice un trabajo sobre la *pared medianera* para mostrar que en las psicosis, para el paciente, los fenómenos alucinatorios siempre se sitúan del otro lado de una pared común. No hay ningún espacio entre el enfermo y sus alucinaciones, no existe la posibilidad de un ámbito intermedio. Los fenómenos alucinatorios siempre están ubicados del otro lado de una pared común y se hace necesaria una pared medianera para sostener la organización de las manifestaciones alucinatorias, o un cielo raso eventualmente, pero en todo caso, un plano común e indisociable. No hay posibilidad de cortarlo en el sentido de su espesor para separar lo que sería la parte del uno de la parte del otro. Ese trabajo daba cuenta de que estas manifestaciones psicóticas resultaban topológicamente organizadas, no por una banda de Moebius, sino por una banda común, una banda de dos bordes y dos caras [banda bilateral]; asimismo, cuando uno se encuentra en una relación con el gran Otro, en un dispositivo regido por este tipo de organización topológica (la banda con el Otro por un lado y, por el otro, el paciente), uno está en un cuadro de manifestaciones alucinatorias.

Intuitivamente es fácil captarlo, de ninguna manera esto puede evocarse en el caso de la banda de Moebius, puesto que lo que se halla de un lado está en perfecta continuidad con lo que está del otro.

Ahora bien, comencé con el tema de la represión. De hecho Lacan utiliza el espacio moebiano para usos muy diversos y este es sin duda, en su conceptualización, el soporte de distintas manifestaciones —y más aún cuando esta banda se corta —.

Con respecto a la represión, el soporte constituido por la banda de Moebius permite muy bien percibir cómo lo que se encuentra en una de las caras, *unterdrückt*, enviado a lo hondo, podrá emerger en la otra cara y será inevitablemente retomado, por el hecho mismo de la circulación del lenguaje. En otras palabras, lo que está reprimido queda ubicado en la misma banda, del otro lado de la única cara de la banda, exactamen-

te como los caracteres de imprenta que marcan el otro lado, creando por un lado una huella y por el otro un relieve, a la manera de un sistema que podemos llamar de tipo tipográfico capaz de dar cuenta del proceso de la represión. Bueno, si conocen ustedes otro o uno mejor, obviamente están invitados a proponerlo. ¿Pero acaso existe otro?

A esto me dedico, a intentar validar la banda de Moebius como siendo efectivamente el espacio específico del juego del significante, tal como lo organiza materialmente el juego del significante.

Pero, me dirán ustedes, si lo organiza no es imaginario... ¡Pues sí! De la misma manera que la fase del espejo organiza el espacio plano, con su orientación. Y todavía no les hice notar hasta qué punto esta orientación en el espacio plano está marcada por todo lo que concierne al dominio. Nuestro espacio, nuestro plano imaginario está completamente regido por el dominio, lo de arriba debe dominar a lo de abajo, la derecha debe dominar a la izquierda, lo interior debe dominar a lo exterior, etc. Es un espacio —hace falta aquí un adjetivo original que no encuentro por el momento— entre lo métrico, lo amañable y lo amañado, que exprese este carácter siempre muy orientado. Es así como, en ese espacio, nos ubicamos.

No hay nada parecido en la banda de Moebius, obviamente. Pero el acceso a la banda, el acceso a sus propiedades pasa de antemano por dejar de buscar, en su proceder lógico, la comprobación del orden de la evidencia que da la participación yoica, como si hiciese parte de mi razonamiento y estuviese allí para garantizarlo.

Entonces, malestar en la topología; he aquí algo que nos saca de lo que llamamos lo familiar, precisamente: ya no estamos en lo familiar.

Y aún menos con la segunda gran figura que es la del *cross-cap*, la cual apunta explícitamente, también, a librarnos de lo imaginario de la esfera, de la completud que nos propicia el carácter tan satisfactorio de la imagen de la esfera. No voy aquí a adentrarme, desde luego, en la historia de las ciencias y a recordar hasta qué punto la figura de la esfera ha venido regulando el pensamiento en su aprehensión del mundo, y por supuesto de la astronomía. Lacan habla de eso todo el tiempo: la idea del microcosmos y del macrocosmos, etc. Si la Edad Media, la época medieval, nos parece tan feliz es por el hecho de que sus habitantes tenían la certeza de vivir en una especie de gran burbuja dentro de la cual se sentían al abrigo y protegidos. Era absolutamente delicioso, fantástico, pasarse la vida así, en una cuna...

Del *cross-cap*, no diré aquí nada más en particular, sino recomendarles la lectura de esta excelente obra que se llama *Las metamorfosis del círculo* escrita por el señor Poulet y que da cuenta de cómo nuestro pensamiento resulta imantado por la imagen del círculo.

Y por último, la botella de Klein sobre la que hablaré en el transcurso de la Jornada del sábado. Está hecha simplemente de dos bandas de Moebius soldadas una con la otra —esto es el principio de la constitución de la botella de Klein—. Intentaré subrayar cómo aquel imaginario tiene la potencialidad de hacer que la partida tal vez no esté perdida definitivamente, esto mismo que vengo evocando en esta introducción con ustedes este año. ¿Existe un medio de salir de ahí? Y entre otras ¿del sino masoquista que es nuestra condición ordinaria en tanto regula nuestra relación con el ideal?

Partiré de estos comentarios para ponerlos a prueba enseguida con el caso clínico que Freud trae a cuento y que concierne a una dama de 53 años que resulta repentinamente presa de los celos. Aquí está lo que cuenta, se lo recuerdo muy brevemente⁴:

Un joven oficial, al regresar a la casa con una breve licencia me pidió atender a su suegra, quien viviendo en las más dichosas condiciones, se amargaba la vida y la amargaba a los suyos a causa de una idea disparatada.

Es el yerno quien viene a ver a Freud con su suegra.

De ese modo conocí a una dama de unos cincuenta y tres años, bien conservada, de naturaleza simple y afable, que sin resistirse me dio el siguiente informe: vive en el campo en feliz matrimonio con su marido quien dirige una gran fábrica.

Todo está muy bien, todo está perfecto, estupendo.

Ella sólo se presta a las atenciones y deferencias que su marido le brinda. Se casó por amor hace treinta años y desde el día del matrimonio, ninguna discordia, ningún motivo de celos vinieron a perturbar la paz de la pareja.

¿No es esto fantástico?

4. Cf. Sigmund Freud, 16ª conferencia, "Psicoanálisis y psiquiatría", *op. cit.*, vol XVI, p. 228.

Sus dos hijos están bien casados y su esposo, queriendo cumplir cabalmente con sus deberes de jefe de familia, no quiere retirarse de sus negocios. Pero hace un año se produce un hecho increíble, para ella incomprensible. No duda en darle fe a una carta anónima que acusaba a su marido de tener relaciones amorosas con una joven. Después de recibir esta carta su buen humor se quebranta. Una investigación bastante acuciosa revela que una empleada de servicio que la señora admitía demasiado en su intimidad perseguía con un odio feroz a otra joven que, siendo de la misma extracción de clase que ella, había logrado muchas más cosas en la vida. En lugar de ser empleada de servicio, había continuado sus estudios que le permitieron entrar a la fábrica del marido de su patrona en calidad de empleada. La movilización enrareció al personal de la fábrica —estamos en el año 1915— esta joven había logrado ocupar un buen cargo. Vivía en la fábrica, sólo frecuentaba señores y todo el mundo la llamaba señorita. Celosa de esta superioridad, la empleada de servicio estaba pronta a calumniar su antigua compañera de escuela. Un día su patrona —la señora de cincuenta y tres años— le comentó de un señor de edad que vino de visita, quien se había separado de su mujer y vivía con una amante. Y nuestra enferma ignora lo que le empujó a decirle a su empleada que para ella, no podría haber algo más terrible que descubrirle a su marido una amante. El día siguiente, recibe la carta anónima, en donde se le anunciaba, con una escritura deformada, la fatal noticia.

Freud siempre es una delicia ¿no es cierto?

Ella sospechó en seguida que esta carta era obra de esa mala empleada de servicio, ya que era precisamente la joven que ella odiaba la que estaba acusada de ser la amante de su marido. Pero aunque la paciente no demorara en descubrir la intriga y tuviese suficiente experiencia para saber en cuánto estas bajas denuncias son poco dignas de fe, esta carta sin embargo la alteró profundamente. Tuvo una crisis de excitación terrible y mandó buscar a su marido a quien le dirigió sus más amargos reproches apenas se asomó. Él recibió esta acusación riéndose e hizo todo lo posible para calmar a su mujer. Hizo venir al médico de la familia y de la fábrica que unió sus esfuerzos a los suyos. Posteriormente, la actitud del marido y de su esposa, fueron de las más lógicas: la empleada fue despedida pero la presumida amante —la joven que trabaja en la fábrica— permaneció en su cargo. Y desde ese día, la enferma expresaba en general que se había calmado y que ya no creía para nada en el contenido de la carta anónima, pero su calma nunca era profun-

da ni duradera. Con sólo oír pronunciar el nombre de la muchacha o encontrarla en la calle, entraba en una nueva crisis de desconfianza, de dolor y de reproches.

Esta es la historia de esta buena señora.

No hace falta gran experiencia psiquiátrica para comprender que, al contrario de otros enfermos, ella tendía a atenuar su caso o, como se dice, a disimularlo y que no había logrado vencer su fe en la acusación formulada en la carta anónima.

Freud reconoce entonces perfectamente que a pesar de presentarse como casi normal, realmente cree en ella ¡lo cree firmemente! Hay ahí un párrafo que no nos interesa: en ese capítulo compara la psiquiatría con el psicoanálisis, un desarrollo irrelevante sobre la psiquiatría que invoca motivos hereditarios.

¿Se puede esperar más del psicoanálisis que de la psiquiatría en el estudio de este caso? ¡Claro! Y espero mostrarles que aun en un caso de tan difícil acceso como este, el psicoanálisis, es capaz de descubrir hechos que nos lo harán inteligible. Recuerden primero, ese hecho insignificante en apariencia: fue la paciente misma quien suscitó la carta anónima, punto de partida de su obsesión. ¿No le dijo acaso la noche anterior a la joven intrigante que su mayor desgracia sería enterarse de que su marido tenía una amante? Al decir esto, le sugirió a la empleada de servicio enviarle una carta anónima. Así la obsesión se vuelve en cierta medida independiente de la carta: debió de existir anteriormente en la paciente en forma de temor (¿o de deseo?). Agréguele a esto algunos hechos que pude destacar tras dos sesiones de análisis.

En total recibió a esta mujer durante dos horas.

La paciente se mostraba muy poco dispuesta a asociar, pretendía que ya no tenía nada para decir y, al cabo de dos horas, se tuvo que suspender la experiencia, ya que la paciente había declarado que se sentía muy bien y que estaba segura de haberse librado de su idea mórbida. No sobra decir que esta declaración le fue dictada por el temor de verme seguir con el análisis. No obstante durante estas dos horas, ella dejó escapar unas observaciones que autorizaron, incluso que impusieron cierta interpretación al proyectar una viva luz sobre la génesis de su obsesión. Ella sentía un afecto profundo por

un hombre joven, por su yerno, el mismo que propició mi encuentro con ella. De ese sentimiento, no sabía nada o quizá muy poco: en vista a los lazos de parentesco que la unían con ese hombre joven, su yerno, el afecto amoroso se cubrió sin pena con la máscara de un cariño inofensivo.

El afecto que sentía era demasiado monstruoso e imposible para ser consciente. Pero persistía en el estado inconsciente, ejerciendo una fuerte presión. Le hacía falta algo para librarla de esta presión y encontró alivio gracias al mecanismo del desplazamiento, el cual actúa a menudo en la producción de los celos obsesivos. Una vez convencida, al ser ella mujer madura enamorada de un hombre joven, de que, por su lado, su marido tenía por amante una muchacha, se sintió liberada del remordimiento que le causaba su infidelidad. La idea fija de la infidelidad del marido debía de actuar como un bálsamo calmante aplicado sobre una herida ardiendo. Inconsciente de su propio amor, tenía una conciencia obsesiva que llegaba a ser una manía del reflejo de ese amor, reflejo del cual sacaba gran provecho. Cualquier argumento que se le oponía a su idea quedaba sin efecto porque apuntaba, no al modelo sino a la imagen reflejada, mientras aquel imprimía su fuerza a esta y quedaba oculto, inatacable, en el inconsciente.

En esta linda historia, en este estudio, Freud hace del mecanismo de la proyección el resorte de los celos delirantes. Está claro que no podemos de ningún modo contentarnos con esto. Y ello por razones en que justamente la referencia a la topología nos puede dar luces, ayudarnos. Esta historia es un grafo, lo que sucede entre los personajes, el marido, la muchacha, esta mujer, la empleada de servicio, la hija de la paciente de la que no se habla, su yerno... Hay allí una red. Pueden inscribir esta red en una hoja y, a partir de allí, trazar flechas y la forma en que ellas van a reunir, a juntar los miembros de esta red.

Lo que encuentran al principio son los celos de la empleada de servicio por la amiga que ha tenido más éxito que ella. Esto es lo que realmente inicia este asunto. Es en el contexto de la relación de esta mujer con su empleada de servicio que se inscribe el comentario de que si a ella le tocara tener celos de su marido, esto sería el acontecimiento más dramático de su vida. Pero las referencias que tenemos permiten seguir descortezando el caso y hacer surgir el punto que Freud deja de lado y que es el punto esencial: ¿por qué estos celos son tan obsesivos? Al fin y al cabo, no es un problema que ella sea celosa. El problema es que ella sólo piensa en eso, eso le ocupa todo el campo de conciencia, toda su vida; a tal punto que el yerno, que ya está que no puede más, se la lleva donde

Freud porque, dice él, le está haciendo la vida imposible a todo el mundo. Y este es el verdadero síntoma. ¿Por qué no puede desprenderse de ese sentimiento que puede ser de celos banales, convencionales, ordinarios? ¿Cuál es el dispositivo que tenemos en esta red? Tenemos un dispositivo en espejo donde es el otro quien aparece teniendo aquello que yo quisiera y, por eso mismo, tiene lo que yo desearía.

Para la empleada de servicio, es su amiga quien tiene lo que ella desearía. Y al mismo tiempo para la paciente, sería el marido quien se encontraría en posición de tener una joven amante, así como ella misma podría eventualmente desear lo que no tiene de parte del joven, ese brillante joven militar en licencia, en la persona de su yerno. Disposición en espejo donde el otro es quien posee el objeto de mi deseo, con toda aquella ambigüedad bien conocida en todas las manifestaciones de celos, en las que la homosexualidad constituye una opción siempre posible, siempre evocable. Asimismo ¿no estaría ella celosa de su marido por poder quizá tener relaciones con aquella muchacha tan brillante? Con su hija, de la que no se habla en el relato... ¿no será de ella que está celosa, en tanto que es ella la feliz elegida del oficial?

Disposición en espejo donde el otro es quien posee el objeto del deseo, y que toma su fuerza por el hecho de que ese dispositivo es constitutivo de la génesis del deseo. Deseo lo que el otro tiene, aquello con lo que se satisface el deseo del otro, del pequeño otro, para empezar. Esto es lo que organiza mi propio deseo. Es el otro quien tiene lo que deseo, y lo tiene, ya sea porque lo posee o ya sea porque es el instrumento que le permite, diría yo, actuar.

Fuerza aquí de los celos en lo que respecta a este enfrentamiento regido por esos espacios planos de los que les hablé recién, *yo contra yo*, *yo ideal i'(a)* contra *i(a)*. Es el otro en el espejo quien lo tiene, y la simetría puesta en juego en esta red es, a este respecto, suficientemente evocadora, y nos aclara que no hay recurso, no hay salida, no hay dialectización posible en ese mecanismo, salvo al rendirle culto a la privación y a la frustración.

Dentro de ese dispositivo mismo no hay ninguna puerta de salida, ninguna manera de salir. ¿Qué le van a proponer ustedes para salir de allí?

En la génesis psíquica, en el curso de la evolución psíquica, la salida que se viene dando —no siempre se da porque hay existencias, sobre todo femeninas, que quedan constituidas en torno a, enganchadas, organizadas sobre ese dispositivo en que dominan la privación y la frustración y en donde es el otro, el pequeño otro ideal, el que posee aquello de

lo que estoy privado—, en la génesis psíquica, la única salida posible viene dándose por una referencia tercera o cuarta, en primer lugar tercera, a un gran Otro. Los remito aquí al esquema L de Lacan, que alivia la tensión en la pareja *a-a'* con la referencia a un gran Otro que introduce aquí un punto de interrogación sobre lo que atañe a este objeto aquí deseado. A fin de cuentas, puesto que hay en los celos la idea de que el otro posee el verdadero objeto ¿será el verdadero, será el bueno?; referencia al gran Otro en tanto que viene a interrogar la calidad de este objeto y, sobre el mismo eje de regreso [*a-a'*], instala a un sujeto que puede interrogar su deseo sin estar encerrado en la dualidad constituida por su confrontación con el *yo ideal*, poseedor, él, del objeto, del verdadero objeto del goce: el objeto *a*.

La evocación que Freud hace aquí del mecanismo de la proyección, en el momento en que lo introduce, constituye obviamente un enorme progreso respecto a las interpretaciones propias de la psiquiatría —¿qué puede decir esta sobre los celos, francamente?—. Pero, por un lado, esa evocación no basta de todas maneras y, por otro lado, no tiene salida si no somos capaces de deshacer lo que impone el imaginario del espacio plano, del enfrentamiento dual, de deshacerlo por la vía de referencias terceras y cuartas que convocan, invitan a otro espacio.

La topología es la teoría matemática de las superficies de las que forma parte también, por supuesto, el espacio plano. Pero el inconsciente, lo hemos visto al analizar los sueños, es una red —no es más que un tejido, no es más que una superficie— organizada además a partir de un ombligo, es decir de un agujero. Y luego con esa pregunta que trato de ilustrar para nosotros tras el análisis de lo que nos propone Freud, donde vemos enseguida los límites que persisten hoy para muchos analistas: ¿qué hacen ustedes frente a un caso como este? ¿Cómo tratan un caso como este?

Como lo observarán, guardé silencio sobre algo que sigue siendo la pregunta mayor: ¿Por qué eso ocupa todo el campo de la conciencia? ¿Por qué no la suelta? Esto es lo que Freud va a anotar enseguida: por más que ella lo minimice, que diga que está bien, ella cree firmemente en ello. ¿Por qué esto no se detiene? Pues bien, hay allí una respuesta posible —que es para nosotros esencial—, es que ella piensa, está convencida, está parada en el terreno de la certeza de haber encontrado la *verdadera* causa. Y cuando usted encuentra la verdadera causa, se produce este fenómeno muy extraño: es tan cierto que eso no lo suelta nunca, es decir que el pensamiento está de ahí en adelante alimentado por ese ex-

traño motor que constituye la verdadera causa. Ya no puede pensar en otra cosa que no sea regido por lo que es la verdadera causa.

Se puede ver esto claramente en este dispositivo y ahí podemos quizás formularlo como hipótesis: la verdadera causa es para ella la de una privación, la de una frustración allí donde esperaba una castración, es decir, algo que habría organizado su deseo al igual que el de su marido o el de su yerno. Al anular todo lo que hace causa, la castración remite al mismo tiempo a la incertidumbre creadora, creadora del pensamiento, y al movimiento posible del pensamiento.

Luego el pequeño topo del que recién hablaba nos sirve probablemente, a pesar de nuestras reticencias, para imaginar este espacio, por decirlo así, *deshumanizado*. Es el espacio organizador de la humanización en donde, sin embargo, la buena forma, la forma ideal, la que nos tranquiliza en cuanto a la profunda sensación de inexistencia que nos habita, esa buena forma, esa buena cara, falta. Y si falta —veremos esto seguramente durante nuestra Jornada—, es precisamente la condición para que, de pronto, la partida pueda no perderse siempre, ya veremos de qué manera; para que el deseo sea quizás otra cosa que el efecto de competencia que resulta, hoy en día, constituir definitivamente su asidero, un efecto de competencia, de agresividad, de celos, de conflicto y, por supuesto, de imposibilidad para pensar cualquier otra cosa.

Bueno, hasta la próxima.

Seminario 16

21 de marzo de 2002

A manera de algo que ni siquiera es un intermedio, les voy a proponer esta noche algunas reflexiones que vienen bien ya que esta cuestión, que es objeto de muchos trabajos actuales en nuestro grupo, está notablemente ausente en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*. Pero resulta que es esencial, no sólo con respecto a nuestra organización subjetiva, sino también en lo que concierne a la dirección de la cura y al final de la cura. Con todo, es bastante admirable constatar que esta cuestión que empezaré a evocar con ustedes, ausente en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* por razones imaginables debidas a su dificultad —estamos en 1915—, Freud la retomará diez años más tarde en la *Massenpsychologie*¹. Esta cuestión es la identificación.

Algunos de nosotros estamos trabajando este asunto de la identificación con el fin de elaborar el próximo número de *La célibataire*, revista para la cual preparé un texto que, a decir verdad, al terminarlo, más bien me asustó. Empecé a tenerle miedo a tal punto que, tal vez con cierta cordura, yo mismo lo descarté. Pero como estamos aquí en la intimidad, ustedes se beneficiarán de estas observaciones exclusivas, autocensuradas y prohibidas, sobre el asunto de la identificación.

En el capítulo VII de su obra *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud hace este señalamiento fundador, fundamental: el de constatar que hay una especie de identificación primaria con el padre que se hace muy pronto, desde el nacimiento y que es una especie de condición previa, de preliminar, tal vez matriz de las identificaciones por venir y

1. Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, cap. VII, "La identificación", *op. cit.*, vol. XVIII, p. 99.

desprendida de todo contexto edípico. Hay al principio, subraya Freud, una especie de identificación originaria con el padre.

Las dos identificaciones que trata en este capítulo son completamente distintas: una es histérica, la de las identificaciones colectivas en la histeria, el compartir de los síntomas en una colectividad de muchachas, y por otro lado, la identificación, aún más interesante, con el objeto perdido.

Entonces, primer estado del asunto, la identificación primordial con el padre. Para abordarlo serenamente nos hace falta el seminario de Lacan que no desarrolló, sobre *Los nombres del padre*. Pero esto no nos impide, desde luego, avanzar nuestra propia reflexión, a partir de lo que nos aporta nuestra práctica sobre la cuestión. Identificación con el padre en tanto que da cuenta de que una etapa primordial, esencial en la constitución, en el desarrollo de la psiquis, es el aislamiento del referente fálico por el niño, ya sea niño o niña —en esa etapa no hay diferencia—, aislamiento del referente fálico en tanto que su rasgo, uno de los rasgos perceptibles por el niño, quedará como constitutivo de su propia identidad, de su propia pertenencia.

No es el tema de esta noche y tendremos quizás que dedicarle unas citas especiales de trabajo: el problema se volverá más complejo para la niña quien, después de una etapa, tendrá el sentimiento de que la dejaron, de que la abandonaron, de que la dejaron caer después de esa primera identificación que realizó al igual que el niño. Dicho de otra manera, ella [la niña] no puede de manera visible, pública y colectivamente, valerse de aquella identificación así como lo hace él. En todo caso, es este el mensaje que se le envía. Pero dejemos esta complejización y quedémonos en el caso primero de la identificación con el referente fálico tal como el niño lo ubicó en el padre. Esta identificación será esencial para el devenir del niño. Paso por alto todas las perturbaciones que pueden suceder en él cuando las condiciones familiares o del medio llegan a cambiar.

Vi hace poco en mi consulta a un niño de tres años que me trajeron por un síntoma que, en la actualidad, se ha vuelto repentinamente epidémico, y que es la hiperactividad. En la escuela, en preescolar, la maestra tenía problemas con este chico que era muy inteligente y no podía evitar estar en constante movimiento; incluso en mi consultorio, con una especie de desgaste cinético y motor bastante impresionante que debía de ser muy agotador, con gestos que no siempre estaban coordinados, involucrando el tronco por ejemplo, en manifestaciones de enroscamiento motor sobre sí mismo, que impresionaban de verdad.

¡No le prescribí *Ritalina* en seguida...!² Pero lo que apareció de entrada, evidente, con su historia, es que ese niño no tenía lugar. ¡Eso es! No es nada complicado. Por su historia familiar, no tenía lugar en donde sostenerse subjetivamente, no tenía lugar ni índice del cual hubiese podido subjetivamente agarrarse, con el cual identificarse. Asimismo estaba, a los tres años, abocado a la obligación de hacerse a sí mismo. Esa motricidad tenía también el sentido de una especie de trabajo permanente para expresar un dominio sobre el espacio y los demás; y debo decir que se dedicó en mi consultorio a ejercicios físicos que me impactaron, a saltar en la escalera saltando varios escalones... obviamente esto le alegraba mucho y volvía a trepar, era del orden de la hazaña, de la prueba por cumplir, por sobrepasar, para justamente, lo repito, llegar a hacerse a sí mismo.

Entonces esta identificación, primera en el sentido de 'esencial', no va a abandonar al sujeto ni en el mejor ni en el peor de los casos, con efectos cuyas consecuencias no parecen haber sido completamente evaluadas. Esta falta de evaluación se debe, obviamente a la vez, al efecto saludable, salvador, organizador de esta primera identificación, pero también al respeto que tenemos por esta instancia, incluso cuando está representada por la imagería fálica, al respeto que tenemos por esta instancia que garantiza y que organiza la vida.

Ahora bien, si ponen un poco de atención, tendrán que constatar que, si bien esta instancia es organizadora del desarrollo psíquico y garante de la vida, es al mismo tiempo *criminógena*. Es eso lo sorprendente: ¡criminógena! ¿Cómo se puede decir semejante cosa? Con razón ¿no será mejor tirar el artículo a la basura en lugar de enviarlo a la imprenta? ¿Criminógena? ¿Criminógena, de qué manera?

El problema es que esto opera en todas direcciones: primero con respecto a esta instancia misma, representada en la vida psíquica por el padre muerto, y con la culpabilidad que resulta habitualmente ligada con el asesinato del padre que los hijos habrían cometido para poder ejercer su actividad sexual —véase *Tótem y tabú*³—.

¿Qué quiere decir "el padre muerto"? "Muerto" es una metáfora, ¿qué es lo que designamos por la palabra "muerto"? ¿A qué llamamos "muerto"?

Es muy simple. Llamamos "muerto" a todo lo que en el campo de

2. Comentario irónico que alude al debate en Francia sobre el uso de *Ritalina* para prevenir supuestamente las conductas delincuenciales de los niños llamados hiperquinéticos [N. de T.]

3. Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, op.cit, vol. XIII.

la realidad se encuentra privado de actividad sexual, de posibilidades sexuales. No se necesita para eso que la actividad sexual sea efectiva, pero sí en todo caso, estar privado de la aptitud potencial para la actividad sexual. De allí que decimos: "está muerto". Obviamente, una piedra, un mineral, está muerto.

¿Cómo podemos decirlo a propósito de ese padre, si no es justamente porque el lugar que él ocupa en lo real, fuera del campo de la realidad —el del ancestro fundador, el del ancestro mítico fundador—, el lugar que ocupa en ese lugar según el mito religioso que es el nuestro, significa que está privado de actividad sexual? Digo "nuestro mito religioso" porque no necesito recordarles que, por ejemplo, a los griegos les resultaba muy fácil situar sus dioses en lo real y que estos llevaban una vida más bien divertida —asimismo entre los romanos—; ese asunto, pues, nos es muy propio y data de nuestra religión. Ahora bien, este padre está privado de actividad sexual porque precisamente se la dejó a sus hijos, la repartió entre sus hijos a costa de quedar castrado, castrado por amor a sus hijos y, ahí mismo, muerto. Bien saben cómo en los mitos el haber matado al padre es casi lo mismo que haberlo castrado, e incluso eso no se distingue. Entonces, cuando hablo de "efecto criminógeno", diría que el primer efecto allí presente es el de aquel crimen abominable, el de la culpabilidad abominable con que cargan los hijos por el hecho de deberle la vida y deberle su sexo a aquel asesinato que habrían cometido contra el padre.

No voy a entrar en digresiones al respecto, pero puedo decirles que en los movimientos colectivos que podemos observar en torno a los viejos cuando precisamente ellos son jefes de bandas, jefes de colectividades o jefes de escuela, etc., es de lo más común constatar la permanencia de este anhelo en los hijos: que ese anciano desaparezca para que los hijos por fin puedan darse la buena vida, como si al estar él allí, la vida de los hijos se encontrase reprimida, constreñida, limitada. Les digo esto para señalarles, recordarles, la banalidad, la habitual constancia de este movimiento en la psiquis.

Cuántas veces pude ver o escuchar con respecto a Lacan, por ejemplo, algo por el estilo: "¡Andate para que podamos joder en paz!". De hecho, Lacan no lo tomaba a mal, esto no lo impresionaba mucho.

He aquí entonces esta primera manifestación que, como ven, es bastante criminal.

Pero la segunda no lo es menos e incluso me parece, por sus consecuencias, más grave. ¿A qué llega el que se identifica de esta manera? Muy sencillamente a anular su subjetividad. En efecto, la identificación

lograda lleva a no soportar división alguna, quiere que el hijo esté allí entero. Desde luego, es una forma ideal, pero no siempre lo es... Existen todos esos movimientos colectivos que conocemos, en los que los hijos demuestran claramente que están allí enteros y, de hecho, hasta la muerte; ¡y es lo que piden incluso!

Entonces, para aquel que es allí el sujeto de esta identificación, esta implica precisamente su desaparición en tanto sujeto. Esto quiere decir que su palabra ya está ante él, escrita de antemano y que no tiene otra cosa que hacer en la existencia sino recitar, ser el recitante del rol que se le prescribió y aplicar las reglas morales que son inherentes a esta identificación. Así esta identificación libera admirablemente de la angustia y, en cambio, refuerza sus posiciones de certidumbre, la sensación de lo bien fundado, la sensación del derecho, de la legitimidad; y obviamente exime y libra de todo trabajo personal de reflexión y de análisis. No es sino dejarse llevar y guiar colectivamente. Así, incluso fuera de aquellos llamados de los que decía que se daban periódicamente en circunstancias históricas especiales, llamados a que el hijo llegue efectivamente, en la realidad, a morir para el padre, de todas maneras se puede dar, como lo acabo de decir, una obliteración subjetiva, un desprecio hacia la subjetividad en favor del respeto que concierne a lo que allí se pide y se espera.

En el transcurso de nuestra Jornada sobre topología se planteó la cuestión del mensaje que el sujeto recibe del Otro en forma invertida. En los casos más comunes y más corrientes, el mensaje que el sujeto recibe del Otro en forma invertida es el de inscribirse como funcionario en asuntos de sexo y de muerte. ¡Eso es! Y si hace su trabajo de funcionario —funcionario ya que no lo hace para sí mismo, no es para él que vive, es para la perennidad del ideal, para asegurar la perennidad del ancestro—, podrá quedarse con la conciencia tranquila, estar en paz —como se dice— consigo mismo, es decir, con el ideal.

Esto era el segundo efecto de asesinato, pero en este caso sobre el sujeto.

El tercer efecto, no menos delicado, es por supuesto la recusación de la alteridad. En este dispositivo, la alteridad constituye en sí una ofensa hacia el poder que se le supone al padre de fundar una realidad homogénea, es decir, marcada en toda su extensión por su sello, por su signo. Ni siquiera estoy hablando aquí del extranjero, sino de la alteridad en tanto que esta basta para constituir un leso-ideal. Lo cual hace que este tipo tan habitual de identificación lleve inevitablemente a recha-

zar no sólo lo que es extraño —dejemos esto de lado, ni hace falta decirlo—, sino también la alteridad, es decir, en primer lugar, exigir de la mujer que participe plenamente, que su compromiso sea entero en el compartir las tareas que este ideal ordena. Y entonces un rechazo a aceptar lo que tendría que ver con su alteridad. La exigencia es aquí de homogenización. El término *homo* expresa muy bien lo que dice haciendo de ella, allí también, en los casos más comunes, una funcionaria en el espacio, en el campo que le es reservado: el de la maternidad.

Resulta entonces una situación extraña que es la de constatar que estamos, en el mejor de los casos, constituidos, referenciados, por una instancia criminógena que, en otras palabras, instala el asesinato —ya sea el del otro, ya sea el de la subjetividad—, en el centro de su blanco, de su objetivo, y que nos parece completamente normal este tipo de salvación, de salvaguarda; consideramos desde luego que esto es la norma ya que es lo que todos debemos compartir.

Como ven, el asunto de la identificación es para nosotros central, no sólo por las consideraciones higienistas que estoy evocando, sino por el hecho de que al ser cuestionada por la transferencia, la pregunta es por supuesto la de saber qué es lo que el analista encontrará como respuesta.

Y no seré yo quien les recuerde hasta qué punto los analistas freudianos no lograron salirse de este asunto. Freud, el primero, tampoco lo logró. Ya comenté muchas veces de qué manera lo intentó con su *Moisés y la religión monoteísta*. No lo retomaré otra vez, pero trató de romper la idea de una filiación directa entre el hijo y el ancestro imaginario, mostrando que en el origen hay una heterogeneidad, incluso una extrañeza, entre el padre mítico y sus hijos. Es lo que intentó en 1939, cuando ya era tarde: todo comenzaba a estallar en Europa y de todas maneras, no era su libro lo que podía detener el curso de las pasiones. Freud no sobrevivió a eso. La cuestión de la identificación final, al final de la cura, quedó completamente inconclusa. Lacan habla del tema en muchas ocasiones para señalar cuán abusiva y descabellada parece ser la identificación con el analista, explícitamente la que formula Balint.

¿Acaso es todo lo que el analista tiene para ofrecer a su paciente: identificarse con él mismo, como si fuese el analista el modelo mismo de humanidad lograda? Por lo tanto, sólo podría calificarse de sensacional la manera en que Lacan intenta tratar este asunto. Y obviamente sin lograr resolverlo, ya que el estado en el que estaba la Escuela Freudiana después de la muerte de Lacan daba efectivamente cuenta de que para sus miembros, la cuestión de su identificación no estaba del todo resuel-

ta... No obstante, resulta que el procedimiento del pase que él propuso giraba en torno a la búsqueda de una salida posible y honorable para los analistas a este lío.

Es a propósito de ese contexto que les recuerdo que tuvimos la Jornada que comenté la vez pasada, dedicada a la topología; efectivamente Lacan dispone el manejo, el uso de esa matemática para responder esencialmente a la cuestión de saber si es posible —por razones que no serían de orden solamente ético sino de estructura— propiciar para el analizando una salida de la cura que no le estorbe ni lo petrifique, que no lo mortifique con la indexación de lo que sería el mismo referente inicial, ni tampoco con el que se hubiera construido en la operación analítica, sirviéndole ahora de soporte.

Por esto es que la opción de la topología es el intento de resolver, en conformidad con una posible representación de la estructura, esa instancia que en el gran Otro nos aparece como la condición necesaria para el sostenimiento de nuestra unidad. ¿Acaso el analista se puede librar de este tipo de operación? ¿Puede funcionar un analista sin tener que apoyarse en un ideal del cual espera que, en el campo del Otro, valide su acción? o ¿no será más bien que su acción lo lleva a concebir el carácter imaginario de esta instancia que funciona como ideal y que lo invita a autorizarse por sí mismo... y de algunos otros, así como lo precisa Lacan?

Esta es la cuestión que avanza desde la banda de Moebius cuya propiedad, como ya lo señalé, es de aliviarnos del carácter tan obsesivo, limitado, iterativo y aburridor del espacio euclidiano, con esta distribución que ya evoqué, del arriba, el abajo, la derecha, la izquierda, adelante y atrás, lo presente, lo escondido... en fin, toda esta mentalidad primitiva que soporta el plano euclidiano. Entonces, sustituirlo por el tipo de espacio que se podría imaginar —el plano euclidiano es también un efecto de lo imaginario, es antes que todo un efecto de lo imaginario— a partir de la fisiología del significante. En efecto, la banda de Moebius —lo estuvimos hablando en nuestra Jornada— implica la caída, por lo que desde el comienzo está desprendida del *cross-cap*; lleva consigo la caída del objeto *a* específico de la fisiología del significante. Y da cuenta de que la erotización de la letra, la letra *unterdrückt*, concierne a esta letra en tanto que pertenece al otro lado, pero a la misma cara, no está escondida, está del otro lado pero en la misma cara que lleva el mensaje consciente. En otras palabras, lo inconsciente no se escabulle por debajo.

En sus *Conferencias...*, Freud retoma la metáfora espacial, habla de la “antesala”, del inconsciente como antesala de la conciencia y entre los

dos hay un guardián llamado preconsciente. Esto tiene su encanto, por cierto es simpático, pero esta distribución del espacio, el apartamento bonito con su antesala, su sala... y entre las dos el guardián que vigila para que todo esté bien... es desafortunada.

Ustedes bien saben —Lacan desarrolla esto a propósito del cuadro *Las meninas* de Velázquez— que la perspectiva se inscribe perfectamente en el plano euclidiano bajo la forma del punto al infinito que organiza el mundo de las representaciones con todas las deformaciones propias del efecto de perspectiva; dicho de otra manera, lo que se halla en el campo de la realidad puede tener una representación totalmente deformada; sin embargo, resulta perfectamente fundada por ese punto al infinito que da, que funda la validez de estas figuraciones y les otorga certidumbre. Ahora bien, desde el espacio moebiano hasta el plano proyectivo representado por el *cross-cap*, tal como lo señalé durante nuestra Jornada, este remplaza el punto al infinito que suele concebirse como habitado por la mirada divina; y, en cualquier cultura, bien sea la magrebí o las de este lado del Mediterráneo, es el ojo lo que allí nos fija, nos vigila, nos observa. Pues bien, el *cross-cap* le da a la mirada su verdadera naturaleza que es la de no estar para nada donde se pensaba que podía meterse alguna mirada divina; lo que hay allí es tan solo aquel objeto, el objeto *a* que una operación hizo desprender. Y destaco nuevamente la notable e inesperada laicización de la operación emprendida por Lacan en esta ocasión.

En cuanto a la botella de Klein, la tercera figura que se estudió con ocasión de estas Jornadas, el problema esencial que se planteó fue el del tipo de corte operado en la botella, ya que según su tipo, el corte puede tener efectos completamente diferentes. Luego me dirán: un corte, ¿qué es este corte con el cual además Lacan juega, así como ya lo hizo con la banda de Moebius? No operamos en el análisis con una banda de papel y unas tijeritas... ¿Qué es esta extraña analogía?

Este corte sólo nos interesa en la medida en que si queremos ser consecuentes, debemos poder responder por los efectos propios de la interpretación. ¿Cómo actúa una interpretación cuando actúa?

En estas *Conferencias de introducción al psicoanálisis* de Freud, observarán de inmediato de qué manera la interpretación llegó a organizarse para él y a extraviar la posible salida. La interpretación es dar el sentido del síntoma. Freud se regocija —uno lo entiende— al mostrar que si el sueño tiene un sentido, si el lapsus o los actos fallidos tienen un sentido, el síntoma se deja descifrar al igual que estas otras formaciones del

inconsciente y tiene también un sentido al igual que ellas, al igual que el sueño, los lapsus, el acto fallido. En esta ocasión Freud no subraya que ese sentido propio que puede descifrarse en el síntoma ilustra el hecho de que el síntoma está constituido con el mismo material que el sueño, el acto fallido, el lapsus, etc., con este mismo material que es el del lenguaje. Es por eso que el síntoma puede tener un sentido. Pero Freud no disponía o no quería, ¡no importa!, no disponía de las herramientas de la lingüística que le permitieran emprender este camino, aunque hubiera empezado su carrera con una obra sobre la afasia, es decir, que los problemas del lenguaje lo cautivaron desde muy temprano. Entonces abordaba la cuestión desde un punto de vista de neurólogo.

Así Freud nos dice que interpretar un síntoma es darle su sentido; los síntomas tienen un sentido, no se deben considerar como manifestaciones de orden puramente mecánico, degenerativo, biológico o lo que usted quiera: tienen un sentido. Se lo ofrece al paciente y el síntoma se esfuma. La toma de conciencia del sentido del síntoma lo cura.

Con el paso del tiempo se ha comprobado que desafortunadamente las cosas no son así. Siempre puede uno interpretar el sentido de su síntoma a un paciente; en el mejor de los casos le parecerá divertido y, en otro, el paciente se dirá que uno está un tanto... un tanto afectado por sus teorías y que le falta distancia. Los remito a los *Cinco psicoanálisis* de Freud, entre ellos hay cuatro que derivan de su propia práctica. Vayan y comprueben a ver si en algún lugar existe una sola interpretación de Freud que haya tenido efecto salvador. Averigüen y verán. Y lo que les digo es, como de costumbre, tan cierto que al retomar las *Conferencias de introducción*... verán cómo después de haber progresado hacia la posibilidad del gesto terapéutico, Freud acumula páginas para explicarles que desafortunadamente no es tan fácil porque el enfermo se resiste, porque reprime y sigue reprimiendo. Y llega a decir que hay varias clases de saber, varios niveles. El paciente puede saber y esto no le hace nada, no cambia nada. Entonces, también aquí, ustedes tendrán que —después de Freud y sobre todo después de Lacan, ya que él fue quien volvió a plantear la pregunta sobre las modalidades del poder de la interpretación—, tendrán que interrogarse acerca de la manera en que una interpretación podría tener un efecto que modifique la condición neurótica. ¿Cómo?

El proceder lacaniano consistía precisamente en apartarse de lo que era la interpretación que adjudicaba sentido. Esto no evita que podamos, unos y otros, dejarnos llevar y quedarnos en eso. Pero en todo caso

Lacan rechaza la interpretación en tanto oferta de sentido para privilegiar lo que sería del orden del equívoco, del equívoco del significante y del juego de la letra.

Ahora bien, preguntarán ustedes enseguida —eso espero—: ¿pero qué hay del corte allí? ¿Cómo esto hace corte? Este tipo de interpretación viene sin duda a romper lo que hace referencia al sentido y remite a lo que es la crudeza y la banalidad del ordenamiento literal de la cadena significativa. Allí donde uno creía desplazarse en el campo del sentido, descubre de repente no la otra cara de la moneda sino el material mismo que te constituye, es decir esa red —ya que en topología se trata de redes y de superficies—, esa red que te teje, por la cual estás tejido.

¿Acaso podemos concebir, desde allí, que este tipo de interpretación es la que introduce un corte? Y si se trata de un corte... ¿qué es lo que corta?

Es tal vez a partir de esta observación que les propongo, que pueden retomar todas las especulaciones de Lacan con respecto a los efectos del corte, tanto en la banda de Moebius como en el *cross-cap* —donde está más limitado, ya que esto lleva al desprendimiento del objeto *a*— y especialmente en la botella de Klein. Allí, como él lo señala, hay un tipo de corte que permite establecer que es una botella organizada, no con dos bandas de Moebius suturadas, debido a su disposición simétrica o asimétrica ya que ambas son posibles, sino que hay un tipo de corte que permite separar una banda de Moebius de la botella de Klein, y llevar la botella de Klein a lo que sería su constitución con una sola banda, con un resto en donde podrán encontrar ese objeto *a* que escapa a todo lo largo de esta historia. Es decir que con este tipo de corte puede ocurrir que se le manifieste al sujeto que el gran Otro no existe; ese Otro del que recibe su mensaje —una de esas dos bandas de Moebius pegadas para formar la botella de Klein—, no existe. No lo hay. Allí donde el sujeto ubicaba un gran Otro como lugar para escribir sus mensajes, no lo hay. En cambio, lo que hay es el objeto *a* que delegó para hacer las veces de objeto de goce para ese gran Otro. Luego, lo que hay, es su amor, su amor por aquel que en el gran Otro se empeñó en hacer existir por medio de ese amor. Pueden sospechar que con ese término de amor, estamos de lleno en la cuestión de la transferencia...

Observen hasta qué punto este tipo de recorrido puede ser estimulante para el trabajo intelectual, para darles unas alitas y entusiasmo al mismo tiempo, para dejar las suelas de plomo y las consecuencias criminógenas de aquella identificación fundamental, fundadora y tan amada, cuyas locas consecuencias pueden ver todos los días.

Pero dejemos dichas consecuencias, las que acabó de evocar, para quedarnos en la responsabilidad del psicoanalista en su cura, es decir el punto al que puede llevar a su paciente, si acaso al paciente le interesa. Hay allí dispositivos que permitirían una liberación de la que no hemos visto aún antecedente alguno. En todo caso, nuestra relación con el significante y con sus consecuencias la hizo posible ese señor que se llamaba Lacan y que nos dejó sus galimatías. Creo que no estamos errados al dedicarles algún interés.

Antes de Semana Santa contamos todavía con tres reuniones durante las cuales terminaré rápidamente este camino, estos señalamientos sobre las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* de Freud. En el último trimestre, como lo prometí, trataré de mostrarles el proceder original que este trabajo hizo posible, y que habremos entonces cumplido.

Hasta pronto.

Seminario 17

28 de marzo de 2002

Bueno, vamos a pasar esta noche un momento muy agradable trabajando sobre la conferencia dedicada por Freud a la resistencia y a la represión¹.

Freud se sorprende al constatar que:

Cuando emprendemos el restablecimiento de un enfermo para liberarlo de sus síntomas patológicos, él nos opone una fuerte, una tenaz resistencia, que se mantiene durante todo el tratamiento.

¡Esto es una sorpresa, por cierto!

Es este un hecho demasiado extraño; no podemos esperar que se le preste mucho crédito. También el enfermo produce todos los fenómenos de esta resistencia sin reconocerlos como tales, y es ya un gran éxito que logremos inducirlo a aceptar esta concepción y contar con ella. Piensen un poco: el enfermo, a quien sus síntomas hacen penar tanto, y ve sufrir también a sus parientes; que se aviene a tantos sacrificios de tiempo, de dinero, de trabajo; que se empeña en vencerse a sí mismo para liberarse de ellos ... ¿se rebelaría acaso contra su auxiliador en beneficio de su enfermedad? ¡Cuán inverosímil tiene que sonar esta aseveración! No obstante, así es; y si se nos aduce su inverosimilitud, nos bastará indicar situaciones análogas: todos los que han acudido al dentista llevados por un insoportable dolor de muelas le han querido detener el brazo cuando él aproximaba las tenazas al diente enfermo.

La comparación tiene el valor que se le quiera dar, pero... sorprende constatar esta situación paradójica.

1. Sigmund Freud, 19ª Conferencia, "Resistencia y represión", *op. cit.*, vol. XVI, pp. 262-291.

Le encarecemos que siga siempre sólo la superficie de su conciencia, que omita toda crítica, cualquiera que sea su índole, contra lo que ahí encuentre, y le aseguramos que el resultado del tratamiento, sobre todo su duración, dependen de la escrupulosidad con que obedezca a esta regla técnica fundamental del análisis. Por la técnica de la interpretación de los sueños sabemos que justamente las ocurrencias contra las cuales se elevan esos reparos y objeciones que acabamos de enumerar contienen, por lo general, el material que nos encamina al descubrimiento de lo inconsciente.

El primer punto era esta resistencia. El segundo es que lo que cuenta dentro del material aportado, no es tanto lo que el paciente declara tener por seguro sino, por el contrario, lo que discute, lo que le parece ser objeto de duda y de objeciones.

Cuando fijamos esta regla técnica fundamental [es decir, asociar libremente] lo primero que conseguimos es que se convierta en el blanco de ataque de la resistencia.

Se le dice lo que hay que hacer, y lo primero que se obtiene es lo contrario: se opone a la regla.

Ora asevera que no se le ocurre nada, ora que es tanto lo que le acude que no puede apresar nada. Entonces notamos, con asombro y disgusto, que ha cedido a esta o a aquella objeción crítica: las largas pausas que deja entre sus dichos lo delatan. O se confiesa que realmente no puede decirlo, pues lo avergonzaría, y deja que este motivo prevalezca sobre su promesa. O se le ocurrió algo, pero atañe a otra persona y no a él mismo, y por eso ha de excluirse de la comunicación. O lo que ahora se le ocurre es realmente tan nimio, tan estúpido y disparatado: yo no puedo haber querido indicarle que se entregue a unos pensamientos así. Y de tal suerte eso continúa con innumerables variaciones, en contra de las cuales uno tiene que declarar que decirlo todo significa realmente decirlo todo.

Este, si quieren, es el tercer punto. El cuarto punto nos permite establecer nuestras propias observaciones sobre estas cuestiones:

Es raro tropezar con un enfermo que no intente reservar para sí algún ámbito² a fin de defenderlo de la cura.

2. En la traducción francesa *compartiment*, 'compartimiento', 'sector' [N. de T.]

¡Es sutil, ese Freud, es potente! captó muy bien que no hay enfermo que no privilegie una zona —que llama “compartimiento”— con el fin de hacerla inaccesible al tratamiento.

Uno, a quien yo no podía menos que considerar una persona de gran inteligencia, calló así por semanas una íntima relación de amor y, cuando se le pidió cuentas por haber infringido la regla sagrada, se escudó en el argumento de que había creído que esa historia era asunto privado. Naturalmente, la cura analítica no soporta semejante derecho de asilo.

¡Derecho de asilo! Y luego esto, es delicioso:

Supongamos que en una ciudad como Viena se admita, como excepción, que no está permitido efectuar arrestos en un lugar como el Hohe Markt o la iglesia de San Esteban, y después nos empeñemos en dar caza a determinado criminal. No se lo hallará en otro lugar que en ese refugio. Cierta vez, a un hombre cuyo restablecimiento tenía considerable importancia social, le concedí un derecho de excepción así, pues había prestado un juramento profesional que le prohibía comunicar a otro determinadas cosas. Él, es cierto, quedó satisfecho con el resultado, pero yo no; me formé el propósito de no repetir el intento en esas condiciones.

Todo esto es un manjar para nosotros. Es que esto nos invita obviamente a no tratar este hecho mayor, que no me atrevería a calificar de universal aunque sea ampliamente compartido, no podemos tratarlo como relacionado con lo que sería solamente la voluntad del paciente de *resistir*. Muy al contrario, por ser tan general, tan constante, tan permanente, debemos relacionarlo con un hecho de estructura que, de allí en adelante, implica otro trato muy diferente al tipo de hostigamiento al que podemos inclinarnos legítimamente para conseguir una confesión. ¿Cuál es el hecho de estructura que podemos alegar aquí?

Es muy simple. Consiste en esto: el sujeto no puede decirlo todo ante la exigencia que se le impone por razones que conocemos y que son las de la limitación que sostiene cualquier decir. Entonces no es posible que un sujeto pueda decirlo todo.

Pero, me dirán ustedes, lo que está en juego en este asunto son acontecimientos factuales, circunstancias que sucedieron, asociaciones, pensamientos, digresiones que el paciente prefirió reprimir antes que expresarlos. Lo que está en juego entonces es una limitación mucho menos

estructural que voluntaria y ejercida por el paciente sobre lo que considera como *privado*.

Eso de lo “privado” es esencial porque es de eso —que el paciente reprime, se prohíbe, niega o anula— que se sostiene... ¿qué? Pues precisamente esa zona que se resiste a decirlo todo y en la que se sostiene su subjetividad inconsciente, en la que se sostiene el sujeto del inconsciente. Como lo señalamos en varias ocasiones, no está en poder de nadie hacer intervenir el sujeto del inconsciente ni hacerlo hablar a gusto del locutor.

Además podría decirse que el sujeto del inconsciente no tiene voz, no habla. Envía mensajes, lo que es diferente, y mensajes que pueden prestarse a ser descifrados. Pero este sujeto del inconsciente, por definición, escapa a todo control, sólo hace lo que le da la gana, envía los mensajes que quiere, los que le gustan y cuando quiere.

¿Por qué este dispositivo? Porque el sujeto inconsciente, el sujeto del deseo inconsciente, habita lo real y los aparatos simbólicos o imaginarios que tenemos a nuestra disposición no tienen el poder de ordenar a nuestro antojo lo que ocurre en lo real. Es por eso que el sujeto del inconsciente ex-siste y resiste tanto a las confesiones como a las interpretaciones.

Lacan llama nuestra atención con mucha precisión sobre aquello que habita lo real y que resulta constituido por lo que un *ser-hablante* llegó a forcluir, a rechazar, a rehusar; lo que habita lo real no tiene necesariamente un sujeto predestinado para hacerlo oír, para prestarse a soportar su expresión, la escritura en mensajes. En lo que llamamos el material inconsciente, es decir, lo que un *ser-hablante* ha venido forcluyendo, no hay necesariamente, *a priori*, razón alguna para que esté ahí un sujeto deseoso de hacer reconocer por medio de ese material, un deseo prohibido, el deseo de lo que no se debe, ya que esto es lo inconsciente. ¡No se encuentra escrito en el inconsciente el deseo de su pareja, legítimo o legítima! ¡Es extraño! ¡Sería fantástico si estuviese escrito! Lo que es extraño es que lo que está escrito en el inconsciente siempre es el deseo de lo ilegítimo, el deseo de lo que no se debería. Esto es lo molesto...

¿De dónde viene ese sujeto que parece capaz de poner en música el material inconsciente, es decir, de ponerlo en mensaje, de buscar hacerse conocer y reconocer? ¿Ese, de dónde sale?

Lacan realiza allí un montaje que no acostumbramos criticar; sin embargo, se podría, porque, me dirán ustedes, esto es un problema cultural. De hecho, nuestra religión está fundada en una ética rigurosa y que corta, que prohíbe deseos ilegítimos. Y viene enseguida una voz satánica que, de alguna parte, empieza a animarlos... ¡Lo fantástico es que no es

en absoluto lo que dice Lacan! Dice: el sujeto del inconsciente es el sujeto de la ciencia, es el montaje realizado por Descartes, o sea, el reemplazo del orden signifiante por el orden matemático para dar cuenta de los fenómenos del mundo, fenómenos matemáticos de los cuales, en adelante, puedo siempre dudar puesto que en el mejor de los casos son modelos, mientras el signifiante tiene su poder propio de afirmación y, sobre todo cuando tiene referencias religiosas, no se lo puede poner en duda.

Lo que dice Lacan sobre este punto no me parece haber sido discutido en su esencia por sus alumnos. Él dice: ¡No! Es la operación cartesiana, es el montaje de la ciencia lo que hace que el sujeto esté forcluido —así como lo dice también Descartes—. El único punto de certeza que tengo por el hecho de pensar, es en tanto escapo a la duda que encubre el campo de la realidad, es en tanto dudo de que existo, pero el lugar de esa existencia se volvió extramundano ya que lo mundano es el mundo ofrecido a la duda. Por medio de esta operación, he aquí un sujeto que, desde su nueva morada, encuentra así el material propio para enviar sus mensajes, para enviar ese tipo de formulación.

Esta aserción de Lacan, que desarrolló bastante, es para nosotros capital, así sólo sea justamente para responder, avanzar, retomar esta formulación: el sujeto del inconsciente es el sujeto de la ciencia. Es decir, no hay oposición entre el psicoanálisis y la ciencia porque el sujeto con el que el psicoanálisis tiene que vérselas es el sujeto de la ciencia.

¿Quiere esto decir que en culturas que no han conocido esta revolución científica —las hay— acaso eso es diferente? Habría que preguntar a los que viven en esas culturas que no han conocido la mutación científica ni la operación cartesiana, habría que interrogarlos, especialmente para saber si, para ellos, la expresión “sujeto inconsciente” tiene sentido alguno. Esto no quiere decir que no exista el inconsciente, claro, pero puede ser un inconsciente que no esté ordenado para el envío de mensajes ni busque hacerse reconocer de manera alguna.

Todo esto a partir de la cuestión que plantea Freud, que es la del fenómeno de la resistencia. Está perfectamente claro que el yo [*Je*], el sujeto que nos interesa, sólo existe en la medida en que el material que lo liga, que le da vida, sea defendido, protegido; e incluso diríamos recíprocamente. Esto, pues, para subrayar hasta qué punto la resistencia es el modo absolutamente fisiológico propio de nuestra palabra.

Por eso Lacan expresará esto de manera asombrosa: sólo hay resistencia en los analistas. La resistencia es la del analista. ¡Así es! es la del analista, si el analista se obstina en querer levantar lo que no pue-

de ser levantado, y si se niega a dar acceso a la única forma en que se expresa la verdad inconsciente, es decir, *entre líneas*, sin voz, en forma de mensajes codificados, con el soporte literal que sabemos que se presta al desciframiento, pues ¿no hay manera de que el inconsciente se produzca!

Además ¿acaso no estarán ustedes un poco asustados de que, de repente, el inconsciente, aquel sujeto inconsciente, llegue a participar deliberadamente de la partida? Cuando esto ocurre, ya que hay circunstancias en las que se da, sentimos más bien el afán de que eso se calme...

He aquí entonces este magnífico asunto de la resistencia con, además, este comentario valioso desde el punto de vista lógico: lo que es para destacar no es lo que se expresa con certeza, sino lo que se presenta como dudoso o con objeción. Es decir, lo que conlleva esa parte de real que viene a relativizar toda certeza, esa parte de real que da fe de que lo que se expresa allí bajo el registro de la duda y de la objeción, eso ha de tomarse en serio. Este punto conocido amerita ser retomado aquí.

Entonces lo que será muy interesante es que en los fenómenos de resistencia, la transferencia viene a ocupar un lugar central en este texto de Freud.

La transferencia es siempre lo que nos parece tan evidente y al mismo tiempo queda sin ser tomado en cuenta, generalmente descuidado. Siempre me sorprende cuando, por ejemplo, en una supervisión, se oye en el relato de un caso de qué manera, con qué rapidez, el analista olvida que lo que se dijo en la cura no se establece tanto por la realidad subjetiva del paciente como por su dirección transferencial, por el hecho de que se lo dice a alguien en la transferencia, y que ese alguien no es siempre obvio.

La inteligencia de Freud consistirá en aislar lo que llama neurosis de transferencia, es decir las neurosis en las cuales se manifiesta, durante la cura, la transferencia. Distingue tres: la histeria de conversión, la histeria de angustia y la neurosis obsesiva. Histeria de angustia es un término que es propio de él, que no voy a discutir ahora. Pero en todo caso, destaquemos aquí las neurosis de transferencia: la histeria y la neurosis obsesiva. Habría podido agregar la fobia, claro, no sé por qué no lo hizo, y también otras, ya por fuera de las neurosis como las perversiones. En todo caso, hay pacientes, y eso es lo que siempre da para pensar (cuando uno quiere pensar por supuesto): hay pacientes que, al dirigirse a otro, no manifiestan de manera evidente referencia alguna a un tercero.

¿Qué quiere decir "transferencia"? Quiere decir simplemente que uno siempre se dirige a un tercero, que nunca se está entre dos y que cuan-

do son dos los que hablan, siempre hay entre ellos un tercero, el mismo que Lacan llamará también el gran Otro.

Freud hará encarnar sistemáticamente ese tercero de la transferencia en las figuras parentales que tuvo el paciente: si expresa reproches, aquí se dirigen a la madre por la demanda de amor que no respondió, allá está la rebeldía contra el padre, etc.

Allí también el paso decisivo de Lacan con respeto a Freud consiste en mostrar que esas figuras parentales tradicionales sólo intervienen a título de fetiche para proteger contra el hecho de que en el Otro, sólo existen para servir de referentes... aquellos a quienes quiero delegar allí. Realmente no sé a quién delego en ese gran Otro. Es importante que sea allí, en el momento de la resistencia y de la represión, que Freud haga intervenir la transferencia; porque eso significa que en el momento mismo en que la palabra —o el hecho de dirigirse a alguien— puede creerse liberada, por ejemplo cuando se dirige a un analista, resulta en realidad ordenada por una resistencia que presto a aquel que en el Otro supuestamente me la impone: lo que debo sacrificar para este gran Otro, la forma de complacerle, de darle el gusto, de llamar su atención también, de agredirlo... Por lo tanto, el fenómeno de la resistencia no es separable de la instancia imaginaria instituida por la transferencia, instancia imaginaria situada en el gran Otro.

Hace un instante subrayaba de qué manera la resistencia estaba ligada a la protección, para el *ser-hablante*, de eso privado donde permanece para él el sujeto de un deseo esencial. Y el segundo tiempo es ver de qué manera esta censura está ordenada por la transferencia en la relación con el gran Otro y cómo esta resistencia supone un apoyo en el gran Otro.

¿Y Freud, entonces? Les conté de paso la historia del gran mercado y de la catedral de San Esteban. Eso es el inconsciente. ¿Qué es lo que hace que bajo la pluma de Freud los ejemplos que se le ocurren para describir las tierras de asilo, sean el gran mercado y la catedral de San Esteban? Es fantástico porque vemos muy bien, con la catedral, el tipo de resistencia que opone allí la ética religiosa y, luego con el gran mercado, lugar del intercambio, es obviamente el triunfo del objeto *a*. Es de admirar en Freud —no podemos aquí atribuirle malicia alguna, por supuesto sabía lo que estaba escribiendo, él sabía mucho... ¡pero esto!—, admiramos entonces la manera en que —jeso es Freud!—, cuando surgen metáforas de su pluma, son decididamente del orden de la justeza inconsciente; por eso entonces los lugares de asilo, los lugares protegidos, los lugares prohibidos, la catedral de Saint-Étienne y además el gran mercado.

En el marco de la resistencia, no les he hablado hasta ahora del objeto *a*, que no se ha introducido aún en este seminario como se debiera; sin embargo, en cuanto al objeto causa del deseo, cada uno puede entender cómo al ponerlo a distancia, el ansia por mantenerlo lejos, constituye una gran resistencia contra lo que podría ser su revelación, su aparición, ya que su surgimiento se pagaría con una *afánisis* del deseo y, por lo tanto, con la resistencia, cuyo carácter eminentemente fisiológico ya les comenté, pues este fenómeno de resistencia está ligado con la defensa de la ex-sistencia del sujeto y también paralelamente con la del deseo.

Ahora, para la transferencia, he aquí por ejemplo lo que Freud va a decirnos:

Las resistencias intelectuales no son las peores; siempre se sale vencedor de ellas. Pero el paciente se las compone también, mientras permanece dentro del marco del análisis, para producir resistencias cuyo vencimiento se cuenta entre las más difíciles tareas técnicas. En lugar de recordar, repite unas actitudes y mociones afectivas de su vida que, por medio de la llamada "transferencia" [*Übertragung*], pueden emplearse para resistirse al médico y a la cura. Si se trata de un hombre, por lo general tomará este material de su relación con el padre, en cuyo lugar pone al médico, y entonces sus resistencias parten de su afán de afirmar su autonomía personal y de juicio, de su ambición, cuya primera meta fue igualarse al padre o superarlo, de su desgana en cargar otra vez sobre sí el lastre del agradecimiento. A ratos se tiene la impresión de que el propósito de descaminar al médico, de hacerle sentir su impotencia, de triunfar sobre él, hubiera sustituido por completo en el enfermo al propósito mejor de poner fin a la enfermedad. Las mujeres se las componen magistralmente para hacer sobre el médico una transferencia tierna, de tinte erótico, y explotarla a los fines de la resistencia. Esta simpatía, llegada a cierta altura, hace que se pierda todo interés por la situación actual de la cura, que se abandonen todos los compromisos que se habían aceptado cuando se ingresó en ella; los infaltables celos, así como la amargura por el rechazo inevitable —aunque presentado con todos los miramientos—, no pueden menos que contribuir a estropear el entendimiento personal con el médico y, así, a eliminar una de las más potentes fuerzas impulsoras del análisis.

Las resistencias de esta clase [aquellas ligadas con la transferencia] no deben ser objeto de un juicio adverso unilateral. Contienen tanto del material más importante del pasado del enfermo, y lo espejan de mane-

ra tan convincente, que se convierten en los mejores soportes del análisis si una técnica diestra sabe darles el giro correcto.

Es aquí donde Freud planteará entonces la cuestión de la represión de la siguiente manera:

[...] ¿De qué manera explicamos esta observación, a saber, que el enfermo se defiende con tanta energía contra la eliminación de sus síntomas y el restablecimiento de un discurrir normal en sus procesos anímicos? Nos decimos que ahí registramos fuerzas poderosas que se oponen a un cambio de estado; tienen que ser las mismas que en su tiempo lo impusieron. En la formación del síntoma tiene que haber ocurrido algo que ahora podemos reconstruir por las experiencias que hacemos en su solución.

Les llamo la atención sobre lo siguiente:

Ya desde la observación de Breuer lo sabemos: la existencia del síntoma tiene por premisa que algún proceso anímico no fue llevado hasta el final normalmente, vale decir, de manera que pudiera devenir consciente. El síntoma es un sustituto de lo que se interceptó.

¡Es genial! Porque como hace un instante les señalé, el deseo sólo se soporta por lo inacabado, es la escritura del fantasma. Y se podría decir que en esta formulación, Lacan sólo tuvo que aprovechar esta formulación, señalando de qué forma el síntoma era mantenido por lo inacabado del deseo. Y los remito, a quienes eso divierte, a su seminario sobre *El sinthome*.

En todo caso, el síntoma es:

[...] un sustituto de lo que se interceptó [...]. Debe de haberse producido una violenta renuencia a que el proceso anímico cuestionado penetrara hasta la conciencia; [...] ha de recibir el nombre de represión.

Creo que él utiliza el término de *Unterdrückung*, pero lo precisaré la próxima vez.

El proceso patógeno que la resistencia nos revela ha de recibir el nombre de represión.

Y va a intentar decir de manera más definida lo que es este proceso de represión.

Evoqué para ustedes la última vez el modelo de representación espacial que le servía para organizar el aparato psíquico, es decir:

[...] un gran vestíbulo donde las mociones anímicas pululan como individuos.

¿No es estupendo?

En este vestíbulo se incluye otro más estrecho, una suerte de salón en el que está presente también la conciencia. Pero en el umbral entre ambos espacios está en funciones un guardián que examina las mociones anímicas singulares, la censura y no las deja entrar en el salón si excitan su desagrado.

Aquí hay que hacer una observación. La represión no puede en ningún caso ser considerada como un proceso individual. La represión es ante todo un proceso colectivo y cultural. Lo que caracteriza una cultura es lo que en su seno se rechaza, se rehúsa, se desmiente, se forcluye. De tal manera que querer llevar el mecanismo de represión a lo que sería la responsabilidad del sujeto es una paso que aquí se da demasiado rápido.

¿Qué es una educación? Es por supuesto el aprendizaje de la represión. Como este aprendizaje se hace en general en el seno de la familia, sucede que, por razones que tienen que ver con la neurosis familiar, este modo de aprendizaje se da de una manera tan radical que no prepara al niño para su futura participación social. Es extraño que lo que desconocemos es que la familia, nuestra familia, es por cierto el lugar de la represión sexual por excelencia. Es por eso que el infante está allí presto a parar oreja y a buscar comprender lo que está pasando y luego, en el mejor de los casos, nota que existen momentos reservados para sus padres, o lugares reservados, como la habitación de ellos, por ejemplo, en donde precisamente se pasa al acto con aquello que de otra manera se debe reprimir.

Una familia que no estuviera organizada de ese modo parecería necesariamente perversa. Diré que las alternativas son difíciles. Vimos, o mejor, volvimos a ver en mayo del 68 unos cuantos intentos, ensayos de renovación de la educación dada por las familias y, en particular, una mayor libertad que se daban los padres en este sentido. Observé en esta ocasión cosas absolutamente admirables. ¡Admirables! Por ejemplo, padres... pero con eso sólo inventaban lo que ya estaba inventado mucho

tiempo atrás: en la revolución de 1917, por ejemplo, se dio un gran movimiento en la educación sexual, en que los padres empezaron a andar en *pelotas* en casa para proteger a sus hijos de la neurosis, de la represión, etc. Los resultados no fueron contundentes... Esto volvió a los niños más bien friolentos, nada del otro mundo.

Pero, ya que aquí estamos tratando de represión, me veo obligado a recordar que lo que consideramos como educativo en el medio familiar es entrenar, es llevar al niño a compartir la represión de lo sexual. Existe mucha literatura sobre la estupidez de las familias, el horror que inspiran, la mentira... ¡por supuesto! Pero me permito señalarles, una vez más, que el intento por mejorar las cosas es siempre vivido por el niño como una maniobra perversa. ¿Por qué? Porque lo vive como una falla con respecto a los hechos de la estructura y que, lejos de ser una libertad, es una violación de las reglas que deben ser.

La educación dada al niño en este sentido es esencial; normalmente es lo que lo introduce al intercambio social, es decir, que la educación de la represión dada al niño no puede dejar de mostrarle al mismo tiempo el objeto que hay que forcluir, el objeto constitutivo del deseo. Si consideramos que nuestro medio social está dominado por las reglas del intercambio, sabemos, comprobamos, que si para un niño no ha operado esta educación familiar, es decir, la introducción a este primer intercambio original, primordial, que constituye la renuncia al objeto *a*, cosa que llamamos también, por ejemplo, en el primer tiempo de la vida, la educación de la limpieza (que no se da siempre sin problemas), si el niño no ha sido introducido a este tipo de mecanismo, es toda su participación en los intercambios sociales la que va a resultar afectada.

Escuchaba hace poco a una persona que trabaja en un tribunal para niños y que me comentaba de qué manera los jóvenes con quienes trataba no eran ya capaces de distinguir entre dar y tomar: al arrancar un objeto —un teléfono o un bolso— la diferencia entre el hecho de tomar y el de que hubiera podido ser dado, esta diferencia no estaba instalada, no estaba registrada. Vemos perfectamente a propósito de la represión de la que les hablo en Freud, en qué lugar esta carencia se organizó: la incapacidad para el niño de ser introducido en lo que para él es la pérdida del objeto *a*, en la que, efectivamente, la dimensión de la pérdida no es separable de la del don y sin embargo permite su distinción.

Para concluir esta noche: el síntoma es siempre el indicio de "algún proceso anímico [que] no fue llevado hasta el final" y debería recordarnos, a pesar de que en este texto Freud lo trata como siendo el mismo

en la histérica y en el obsesivo, que este inacabamiento del proceso psíquico no es para nada del mismo tipo en el obsesivo o en la histérica; es decir, que el síntoma, a pesar de la generalidad con la que Freud lo trata aquí, llama hoy a ser netamente diferenciado.

Por ejemplo ¿de qué sufre el obsesivo antes que todo? No sufre de un exceso de represión. El obsesivo sufre de que, en él, la represión es lo que ha fallado. Sufre de un exceso de suspensión de la represión, con una multiplicación de deseos indebidos que están allí, que lo asedian y que él no logra reprimir, por razones que no vienen al caso ahora.

Igualmente en cuanto a la histérica, nos inclinaremos a decir que su síntoma es, de alguna manera, el de una represión que ha fracasado.

Entonces lo ven, es gracioso, por un lado está la represión como causa del síntoma y, por otro lado, la posibilidad de retomar los síntomas particulares como testimonios de que, al fin y a cabo, de lo que sufren los neuróticos, es de represiones que no han operado.

En todo caso en la histérica es presencia de una demanda dirigida a una figura parental y habría que precisar por qué esta demanda nunca halló algo de apaciguamiento, por qué es esta hiancia la que ocupa la organización psíquica de la histérica. Respecto a ese síntoma histérico, habría que decir por qué, en ella, no operó lo que comúnmente permite hacer mermar la demanda —esta se caracteriza estructuralmente por ser imposible, siempre abierta, siempre presente, en crecimiento incesante... —, habría que decir qué mecanismo, qué juego hizo falta para que se le aplicara algo de la moderación que ahí mismo la pudiera calmar.

Bueno, ustedes ven cómo la lectura de hoy de este notable texto de Freud, “Resistencia y represión”, conferencia XIX, atestigua de un avance del psicoanálisis, que es el que nos interesa.

Muchas gracias.

Seminario 18

4 de abril de 2002

Esta noche realizaré comentarios acerca de “La vida sexual de los seres humanos”. Así es como Freud tituló la vigésima de sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis*¹. Es una conferencia sensacional que merece sin embargo cierta actualización pensando en un observador que de pronto llegase aquí entre nosotros y pudiera sorprenderse de que un psicoanalista siga pronunciando su enseñanza habitual como si nada pasara, mientras en la ciudad los clamores y las violencias encienden los corazones y los espíritus: por cierto la legitimidad de lo que el analista presenta debe estar cuestionada por lo real que hoy nos absorbe.

Es legítimo señalar a este observador que desgraciadamente un psicoanalista está a sus anchas para dar cuenta de estas violencias y de estos clamores, puesto que, como ya lo saben muchos de ustedes, no son de ahora. Desde 1935, nuestro mismo Freud trató de responder —probablemente con la vaga ambición, un poco megalomaniaca, de intentar apaciguarlos— con un texto que quedó desconocido o rechazado, incluso para los analistas, que se llama *Moisés y el monoteísmo*², o más bien *El hombre Moisés, novela histórica*.

Creo ser uno de los pocos que se haya atrevido a retomar esta obra, hace tiempo ya y después de Lacan, quien lo comenta ampliamente en uno de sus seminarios pero sin la agudeza que me parece necesaria. Traté incluso de popularizar un texto que es de una notable falsedad histórica y al mismo tiempo de una terrible verdad estructural, por medio de

1. Sigmund Freud, 20ª conferencia, “La vida sexual de los seres humanos”, *op.cit.*, vol. XVI, p. 277.

2. Sigmund Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, *op.cit.*, vol. XXIII.

una formalización que llamé “complejo de Moisés”³, en contrapunto con el complejo de Edipo, complejo al que nos acomodamos con delicias, que es –dicho de otro modo– el hiato que nos separa para siempre del objeto causa del deseo. Traté de mostrar la implicación que esa obra introduce, instauro, en el campo del narcisismo, mostrando cómo después de ella ya no podemos seguir viviendo nuestro narcisismo con la bella seguridad de que, según el mito o los mitos religiosos a los que nos remitimos, nos garantizaría una filiación divina.

El hecho es que podemos llegar a aceptar que el objeto no importa mucho, a ponernos de acuerdo sobre eso. Pero el narcisismo... ¡ni tocarlo! Así mismo les recuerdo cuánto dudó Freud en publicar este texto (permaneció cerca de cuatro años en un cajón y lo publicó muy poco antes de su muerte): este texto es la crítica más radical a la pretensión de nuestro narcisismo según la cual sólo autorizaríamos nuestra existencia apoyándola en la autoridad, en la autorización procedente de Dios.

Han sido radicalmente rechazados ambos y tanto la obra de Freud como mi pobre *complejo de Moisés*, no han encontrado audiencia a pesar de que yo lo haya presentado ante eminentes autoridades religiosas; pues no convertí a nadie y es apenas lógico. Les señalo en seguida, aunque de paso, que Freud finaliza su recorrido en el mismo punto en que Lacan terminará el suyo. Es asombroso recordar que en su seminario sobre *El sinthome*, la posibilidad de asegurar una consistencia entre lo real, lo simbólico y lo imaginario sin necesidad de recurrir al cuarto redondel del *sinthome*, es decir, el de la referencia, del apoyo en el Nombre-del-Padre, será el punto sobre el cual el mismo Lacan dejará su... –iba a decir, su mensaje, aunque no sería para nada un término de su gusto ni tampoco la interpretación que habría promovido–, y sin embargo, no se puede evitar tomarlo como un mensaje. Las dos obras de Freud y de Lacan culminan con el apego que tenemos por ese tipo particular de síntoma que hace de nuestro narcisismo y de la referencia tomada del Padre, “la roca” que nos sirve para defendernos de la castración.

Muchos desarrollos se dan a partir de este dispositivo. Esto es lo que nos sumerge, procediendo de esta doble instancia, el narcisismo y su apoyo en la referencia al padre, por ejemplo, en lo que Lacan alcanzó a decir –y ahí no se puede disimular el valor de un mensaje, de una premonición– cuando anuncia el advenimiento de la *sociedad de los hermanos*.

¿Qué es la sociedad de los hermanos?

Se contrapone a la sociedad de los hijos. No es para nada lo mismo puesto que la sociedad de los hermanos organiza entre sus miembros una relación que no se funda en la alteridad, ni tampoco en la ambivalencia y la competencia que puede suscitar, sino en la multiplicación en espejo de lo mismo que, por ende, supone una igualdad y un transactivismo logrados entre ellos. Es que esta colectividad instituye la autoridad de referencia como perteneciendo al mismo registro, al mismo plano que el de dicha comunidad, quiero decir que la autoridad está con respecto a dicha comunidad en una relación donde desapareció la alteridad. Así mismo la autoridad no es Otra, está confundida, mezclada con la comunidad de hermanos. De allí que el que llegue a ocupar ese lugar será, sin duda, el que parezca entre los hermanos el más valiente, el más brillante o algo así.

Esta sociedad de hermanos tiene grandes ventajas, es muy placentera, es lo que llamamos “tener camaradas”. ¿Existe acaso alguien que esté en contra de tener camaradas? Se puede intercambiar con ellos simple y naturalmente, con transitividad (lo tuyo es lo mío y lo mío es lo tuyo, allí no se dan las pequeñas trampas de la competencia, somos del mismo equipo) y con la fuerza que eso le da a cada uno, puesto que la falta de alteridad en la estructura de esta organización implica que esa fuerza no encuentre límites. Es decir, cada uno de los miembros de esta alegre cofradía (cae bien decirlo) está absolutamente librado de todo escrúpulo o de toda inhibición con respecto a su acción. Todos los que tuvieron de alguna manera la oportunidad de convivir en comunidades de este tipo, guardan siempre una nostalgia como si fuera la de una edad de oro.

El problema es que, lo señalo de paso, los sujetos –y obviamente ni siquiera podemos hablar de “sujetos”, sólo se puede hablar de “individuos”–, los miembros de esta comunidad no tienen división alguna respecto de sí mismos. ¡Qué felicidad además, la de poder al fin vivir en una integridad, una totalidad subjetiva, sin ser separado constantemente de sí mismo! Ahí mismo, no hay lugar para la reflexión y el análisis, sino necesariamente la sumisión a lo que aparece como mensaje del Otro: este no está en posición de Otro y su mensaje no es para analizar ni para interpretar, está perfectamente descifrado y claro. Ellos resultan en relación con ese mensaje en la condición que la Biblia describe como el *Golem*, es decir, de aquel que han puesto en marcha y que ya no se puede detener.

Lo que interesa al psicoanalista y que justifica la continuación de su empresa, es que su estudio concierne a la forma en que el *ser-hablante*

3. Charles Melman, “El complejo de Moisés”, V. Anexo 2 a este libro.

está maquinado por el lenguaje. Está claro que recibimos a menudo testimonios de esta maquinación.

Entonces ¿qué es lo que Freud aporta en su libro sobre *Moisés y el monoteísmo* que resulta tan insoportable?

1. El monoteísmo no es una invención judía. Es una invención egipcia, fue Akenatón quien introdujo el monoteísmo.
2. “Moisés” es *Moses*, nombre que nos indica que era un príncipe egipcio.
3. Jehová es una figura compleja, sin duda —dice Freud—, desdoblada entre lo que era un dios local y el dios de los volcanes; un Jehová hallado en el Sinaí que culmina en esta compleja figura.
4. Moisés ejecutado por los judíos, como es el destino de todos los fundadores. ¡Ojo, que se cuiden los fundadores!

Esto es lo que cuenta Freud retomándolo en una conceptualización que es extraño constatar que también ha sido olvidada. Se la deja de lado con un “¡Pero qué está diciendo! ¿Qué es lo que quiere decir?”.

Me acuerdo muy bien de la perplejidad de Lacan, porque lo hablé con él, ante la oposición que hace Freud entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo. Las opone con el dualismo que tanto aprecia, es decir, las pulsiones del yo ponen barrera a las pulsiones de conservación, límite a las pulsiones sexuales.

Pero esta oposición, debo decirlo, no es evidente en la clínica, aunque ustedes estén pendientes no es tan fácil aislarla; sin embargo lo pueden lograr con lo que les señalaba al principio: lo que se trata de proteger ante todo, es al yo, al narcisismo. Y como nuestro sistema, nuestra forma de hacernos amar por el Padre implica el paso por la castración, se produce el resultado que conocemos: entre más santo soy, más amado soy por el Padre. No es un azar que Lacan haya llamado su seminario *El sinthome* [*saint homme*, “santombre”]. Y es cierto que hoy tenemos que vérnosla con santos en todas partes...

¿Qué es un santo? La definición es bien evidente: es aquel que renuncia a los bienes de este mundo, al sexo, a la vida, a su propia vida, para serle fiel al Padre y ser amado por el Padre. Sin caer en una caricatura, es muy cierto que el mundo occidental vive algo de su caída con respecto al ideal de santidad eminentemente presente en él y que, por evolución cultural, por la evolución de las costumbres, ha renunciado a sostenerlo demasiado. Pero esta nostalgia de la santidad sigue siendo ob-

viamente una tentación, incluso hoy, en los medios laicos; hay tantos organismos caritativos laicos, por ejemplo médicos, llenos de santos que hacen su práctica de santidad. Antes de entrar en la política, pasan por una pequeña práctica...

La pregunta que hoy nos hacemos unos y otros, es la de saber si sobre el tipo de acontecimientos que presenciamos existe o no un punto de vista universal. ¿Existe un lugar desde donde tener un punto de vista universal sobre estos acontecimientos? o ¿hay que someterse al hecho de que, puesto que unos y otros pertenecen a tal o cual tradición, no queda otra alternativa en última instancia, para no extraviarse ni equivocarse demasiado, que inscribirse en las implicaciones del compromiso requerido por esta tradición?

Era la posición que defendía Hegel —no lo leemos lo suficiente, algún día tendremos que leerlo entre nosotros, por ejemplo su *Fenomenología del espíritu*— cuando subrayaba, creo que en el prefacio, que no hay Derecho Internacional. No existe ninguna autoridad que pueda ejercer el derecho entre los Estados. Dicho de otra manera: basta con constatar que aunque sea del interés tanto de una como de otra de las partes concernidas, de las que están en juego, no se ve desde qué lugar se podría ejercer un juicio para enunciar el derecho entre esos Estados. En efecto, observa él, no hay otro derecho que el de cada Estado. Por cierto, Hegel no suscribiría lo que luego se constituyó bajo la forma de un *pseudo* Derecho Internacional; digo “*pseudo*”, pero no quiero entrar en detalles, porque el Derecho Internacional sólo ha servido a los poderosos, pero ¡qué más da! esto no es aquí nuestro problema.

En cambio, nuestro problema es este: ¿existe sobre este tipo de acontecimientos un punto de vista que valga para todos, cualesquiera que sean sus tradiciones, sus sentimientos, los latidos de su corazón, sus informaciones, etc.? Efectivamente el gran fracaso es que el Padre no pudo ser universal y no puede serlo porque él mismo constituye la excepción, es decir, que él mismo por su lugar le quita un trozo a la totalidad que pretende aquí constituirse.

No se ha subrayado lo suficiente que hablar de una colectividad, no refiriéndose a su supuesto origen siempre mítico, sino a los miembros de esa colectividad como constituyendo una totalidad... voy a tomar un ejemplo simpático, “los ingleses”: el hecho de que podamos decir eso, supone un *ser inglés*, quiere decir que existe una colección de individuos que están caracterizados por un *ser*, el hecho de ser ingleses. El problema es que si pertenezco a esta colectividad, si soy inglés (además,

de luto hoy⁴), si soy inglés (de luto), la cuestión de mi ser queda para mí en el mejor de los casos, abierta, si no soy bruto. ¿Qué es para mí ser inglés precisamente? ¿Acaso el hecho de referirme a esa identidad, bastante tipificada por lo demás, basta para responder a la pregunta por mi ser, por lo que yo soy, por lo que tengo que hacer, por lo que tengo que pensar? ¿Por lo que rige mi conducta, me da responsabilidades, moviliza mis compromisos, mis trabajos, mis investigaciones, mi relación conyugal? Si pertenezco a esta colectividad, el hecho de *ser inglés* —allí está el famoso uso del verbo “ser”, tan desolador en nuestra lengua francesa⁵, por lo menos—, para mí la pregunta del ser queda abierta y, en el mejor de los casos, sigo dividido respecto de la anglicidad; esta es la división propia del sujeto.

Dicho de otra manera, estoy en una posición que es a la vez la del respeto por esta tradición, pero, al mismo tiempo, de distancia, de exterioridad interna que hace que yo esté en una posición de análisis, de reflexión, de interrogación, de amor, de crítica, etc. Pero, en una palabra, ¡estoy vivo! Si me convirtiera en un inglés perfecto (jeso se da!), tendría allí mismo la dicha de realizarme como *indivis*, como individuo, pero al mismo tiempo estaría muerto. ¿Qué quiere decir esto? Estar muerto quiere decir ser maquinado, funcionar según los mecanismos: solo deo andar la máquina, no tengo nada más que hacer, que haya nacido o que sea ya difunto, la máquina sigue andando, ya sea conmigo, ya sea con otros, eso no tiene ninguna importancia.

Por lo tanto, solo se puede decir “los ingleses” desde una posición de exterioridad. Se puede decir “¡Ah! los ingleses”, pero es una posición que remite a nuestra paranoia social. Es paranoia porque en general, el *ser inglés*, para los ingleses, no existe. Para mí, que estoy afuera y que encuentro allí, no a la figura del Otro, sino la del extranjero, veo aparecer lo que no debería aparecer, es decir, esa unidad, esa entidad que hace al inglés, habitualmente disimulado en lo real y que, al surgir así me pone en una posición paranoica; en una posición de paranoia social que me hace decir “los ingleses” y de allí tratarlos en función de su indignidad. Y Dios sabe cómo son de mentirosos, que no respetan los tratados, asaltan en los mares, bien sabemos cómo han actuado en muchos lugares del mundo. Eran hace poco, no olvidemos, la primera potencia mundial y no es porque distribuyeran golosinas...

Esta manera de decir “los ingleses” tiene un nombre, tiene que ver

con un mecanismo mental muy preciso, le reduciré la fuerza nombrándolo, pero es sin culpa. Ustedes saben de qué manera Lacan distingue la imbecilidad y la *connerie*⁶. La imbecilidad es no ser capaz de contar hasta uno. Eso es grave. La *connerie* (como su nombre lo indica) es pensar que sólo está el uno, que no hay nada más, eso es la *connerie*. Ven en seguida la profunda diferencia entre esas dos lógicas mentales, no tienen nada que ver.

Acaso puede el psicoanálisis... ¿qué cosa?

Les estoy hablando esta noche de lo que Freud comentó sobre el sexo, pero por un lado inesperado, porque es de sexo que se trata en todo esto, bajo su aspecto criminógeno. Y nuevamente la sorpresa de constatar que no se subraya lo suficiente que la referencia al Nombre-del-Padre... ¿acaso es una referencia de amor? ¡Ni en chiste! ¿Dónde han visto esto? Es una referencia criminógena. Y lo recuerdo aquí en sus tres ejes esenciales:

Primero *con respecto al Padre* mismo que sólo existiría por el hecho de que los hijos lo habrían matado y cargan el peso de la culpa al punto de arrastrarse y de considerarlo como normal... ¿Se dice que es el *homo erectus*? Pues se arrastra por culpabilidad. La primera dimensión subjetiva que puede marcar al *ser-hablante* es la culpabilidad con respecto a la figura paterna, de ese crimen; comento con frecuencia de qué manera el obsesivo pasa su tiempo yendo a buscar el cadáver y nunca llega a saber dónde yace.

Segundo, *con respecto al sujeto*, porque ha de mortificarse como existente para cumplir la prescripción paterna. Parece que la gente quiere ser libre ¿Alguien ya ha visto cosa parecida? ¿Dónde han visto esto? La gente quiere tener, iba a decir fórmulas, prescripciones; solicita que se le diga lo que le conviene: prescripciones médicas o no, pautas. Y todos sabemos, como psicoanalistas, que ante la ausencia de esas prescripciones, lo que surge es la angustia. La libertad, la verdadera libertad, es decir, cuando uno no sabe, no se puede ni siquiera imaginar lo que el Otro quiere de uno, lo que esperaría de uno, ni si se interesa en uno, y más aún si su existencia le importa un poquito o nada, pero ¡ahí está la angustia! ¿Acaso les ha pasado en su periplo, en su recorrido, llegar a conocer mucha gente que se sostiene bien parada, vertical, sin apoyarse en alguna lección, en alguna transmisión, en alguna dirección? Y si no lo tienen, lo buscan en lo que la comunidad comparte. Criminógeno en el sentido en que el sujeto pide su muerte.

4. Alusión a la muerte de la reina madre Mary, el 31 de marzo de 2002.

5. En francés se utiliza el mismo verbo être para 'ser' o 'estar' en castellano [N. de T.]

6. *Connerie*, 'pendejada', 'tontería', palabra derivada de *con*, 'coño', 'vagina' [N. de T.]

Y criminógeno con respecto al prójimo, porque el prójimo es una ofensa a la omnipotencia del Padre. En tanto prójimo, desafía esta omnipotencia, por el solo hecho de estar ahí. Y es por eso que las mujeres son tan maltratadas y que se les pide fingir, hacer *como todo el mundo*, es ese el gran éxito de nuestra evolución cultural, ¡y tan bien lo hacen, que ya no las distinguimos! ¡Es fantástico!

Entonces es hora de darle su valor a lo que es esta potencia criminógena y el soporte que hallamos en la figura paterna.

Si el psicoanálisis ha penetrado en la cultura bajo la forma de la vulgarización del derecho al sexo, en cambio asistimos de hecho a esta constatación: en lo que concierne al narcisismo y al apoyo que toma en la filiación divina, ¡no tocar! ¿Esto puede cambiar? ¿Y qué sucedería si esto cambiara? Responder es difícil... Sin embargo, si no fuésemos bárbaros, tendríamos respuesta a esos puntos desde hace mucho tiempo, eso formaría parte de los lugares comunes. Tengo la impresión esta noche de quedar en lugares comunes...

El asunto de los orígenes: ¿qué es lo que nos causa, qué es lo que causa al *ser-hablante*? Allí también el narcisismo recibe un golpe serio al constatar que no se trata de la gesta heroica de un ancestro fundador, sino de un objeto. ¡Lo que causa al *ser-hablante* en su existencia es un objeto! He aquí una referencia que no es tan gloriosa. “¿De dónde viene uno?”. Esto no se pone en la tarjeta de presentación ni en la escarapela. ¡Y, sin embargo, así es! Y para desglosarlo, si alguna noche los padres se encontraron y tuvieron la aberración de procrear, es porque lo que era la causa, era una vez más un objeto, un objeto que compartían, un objeto causa de su deseo. Esto es lo que los emocionó suficientemente como para que la chispa se produjera...

El saber, pese a todo lo que descuida, aparta o rechaza, pone a nuestra disposición algunos elementos que nos pueden ahorrar todas las tonterías monstruosas, las falsas indignaciones, con su sórdida explotación dirigida a las poblaciones —ya que todo eso se difunde en el mundo entero— que al fin están felices de poder asistir a algo que las anime un poco. ¡Felices! Porque en últimas hay cierto aburrimiento, las cifras de la producción no es que sean muy divertidas que digamos... Y nuestros medios de comunicación son los vampiros que viven de eso, es decir, que transforman la sangre derramada para que la procese directamente la explotación de los medios de tal manera que la gente resulte enganchada, para que compre los periódicos; el tiraje sube, están clavados a sus pantallas. Y todo eso se mantiene así por una serie de juicios espantosos por-

que son juicios del momento, mientras que el mínimo respeto por nosotros mismos sería recordar que la historia es una historia de tiro largo, que lo que nos horroriza es lo que tenemos ante nuestros ojos, la historia que se está haciendo. Estamos olvidando, nos hemos olvidado. Las zonas en las que la historia sigue transcurriendo, ya sea el África o regiones remotas, no nos interesan. Sólo nos interesa cuando los mitos en juego son los nuestros, y cuando eso se vuelve una historia de proximidad. Pero nos importa un bledo cuando no lo es, es decir, cuando los mitos en cuestión nos son indiferentes.

Al otro lado del Mediterráneo existe un país, apreciado por Francia y donde ocurren cosas crueles y abominables. Fuera de la minoría que vive en Francia, ¿se interesa alguien en la situación particular que vive este país, Argelia? Lo que sucede a tan corta distancia de nuestras costas, ¿les interesa a los nacionales de buen corazón? De ninguna manera, no es un producto que se venda, no hará comprar el periódico, ¡importa un pito! Y la comunidad argelina que vive en Francia sufre de ese desinterés por lo que sucede en su propio país y es de una extrema crueldad: eso no existe. En cambio, si son nuestros mitos los que están invocados, y en regiones altamente simbólicas porque allí fue que se originó nuestra historia, entonces eso empieza, ahora sí por supuesto, a tener interés e importancia. Ven de qué manera, nuevamente, vuelve y juega el narcisismo y cómo nuestra humanidad resulta limitada, restringida, encogida. Ni siquiera hablo de África...

Cuando Lacan estaba preparando su seminario *Los nombres del Padre*, tenía en el muro de su biblioteca enormes mapas del Medio Oriente. No hizo ese seminario; consideró que ya que sus alumnos le daban el trato que se sabe, pues ¡que se queden en su mierda y ya! Pero recuerdo que me dijo que había tres obras que le servían de referencia; una era la Biblia, tenía todas las ediciones, había hecho todas las investigaciones filológicas; la otra era Joyce, y la tercera... ¡no logro acordarme cuál era! Está en alguna parte en sus papeles, esos papeles que han vetado y de los que se dice que deben ser quemados.

Joyce volvió luego con ocasión del seminario *El sinthome*. ¿Por qué Joyce? Es que Joyce —que se instaló en Trieste, es decir, como algunos de ustedes lo saben, la región más políglota que se pueda soñar, allí fue que se metió—, Joyce desmonta la lengua inglesa jugando con lo que son los orígenes, las raíces de tal palabra, la historia de tal otra; desmonta la lengua inglesa de tal manera que Lacan llegará a decir que, después de Joyce, la lengua inglesa ya no existe. Es decir que, después de Joyce,

la *anglicidad* ya no existe puesto que es solamente a partir de una lengua que podemos imaginar la nación que esta lleva consigo. La lengua transforma a los locutores en nativos. Hoy, para enseñar las lenguas en nuestras escuelas y universidades se recurre a "locutores nativos", así se llaman. Evidentemente, es a partir del idioma, del *patois*, para llamarlo por su verdadero nombre, propio de cada grupo que se organiza el fantasma de los nativos, fantasma de la nación y de todo lo que sigue.

Para terminar entonces con unas palabras que irán bien con el tono de nuestro tiempo, les aconsejo vivamente solicitar a su librero el próximo número de *La célibataire*⁷, cuando esté listo; le falta todavía. Trata de la identidad como síntoma. Han trabajado en este número unos cuantos colegas y no colegas y no nativos, durante meses. Está también ahí un papelucho, me permitirá citarme, que me había solicitado una muy buena revista llamada *Autrement*. Ellos querían hacer un número sobre la isla Guadalupe y me solicitaron un texto que escribí ¡claro! pero que rechazaron, a pesar —decía la breve nota— a pesar de sus cualidades literarias. La verdad es que es cierto, lo volví a leer, ¡está *muy bien* escrito!⁸.

Pero lo que les digo a mis amigos de las Antillas en este texto es que, si lo quisieran, gracias a ellos, por una vez el sol podría levantarse por el oeste, mostrando cómo es posible instituir comunidades sociales que nos ahorren el paso por ese poder criminógeno que representa la instauración de un referente completamente mítico, nacional, con todas las consecuencias que allí mismo se encadenan: es la máquina que se pone a andar, es el *Golem* que arranca, que nada detiene, ¡jarrancó! Sería fantástico, eso sería de avanzada, en lugar de correr siempre detrás, si, haciendo bien sus cuentas, midieran esto: una colectividad, una vida social puede y debe constituirse sin pasar necesariamente por ese accidente criminógeno instituido por esa referencia que Freud trató de taponar, que Lacan trató de taponar, así como se ve y se comprueba todavía, obviamente sin mucho éxito...

Es todo por esta noche, y la próxima vez abordaremos, en su versión original, las maravillosas páginas de Freud sobre la vida sexual del hombre que vendrán a enriquecer de manera directa e inmediata lo que esta noche evocó para ustedes.

7. Charles Melman, "L'identité comme symptôme", en *La Célibataire* N° 6, Éditions EDK, 2002.

8. Charles Melman, "Soleil, lever à l'ouest", publicado en español: "El sol se levanta al oeste", en *El complejo de Colón y otros textos*, Cuarto de Vuelta ediciones, Bogotá, 2002.

Seminario 19

11 de abril de 2002

Recibí por supuesto reproches muy cordiales después del último seminario, obviamente contradictorios, por el hecho de haber metido a todo el mundo en la misma bolsa, y porque no había respetado lo que debía ser *la buena causa*...

¿Cómo decirlo? Durante mucho tiempo aprecié la admirable actitud de Lacan ante las pasiones sociales que marcaron todo su recorrido. Lo conocí en 1957. Era una época marcada por la guerra fría. En Francia, los conflictos políticos eran particularmente agudos, la extrema izquierda estaba fuerte y arrastraba a la mayor parte de la juventud pensante. Lacan siempre abordó esas pasiones de la ciudad sin distancia alguna, pero tratando de hacer valer en ese campo, un punto de vista del que podemos decir, por una vez, legítimamente, que era el de la razón. Pues de ninguna manera se puede decir que los compromisos que uno u otro bando manifiestan resulten de la razón. No proceden siquiera de una pauta para pensar, sino de lo que aparece como un mensaje llegado directamente del Otro y que se impone al pensamiento, que evita tener que pensar. Ese tipo de compromiso no implica recurrir al pensamiento, a la manera de plantear un real y de intentar su análisis. Porque estos compromisos conllevan la dicha extrema de ser mensajes que vienen directamente del Otro y por lo tanto confortan la actitud, evidentemente le dan una justificación radical, y son al mismo tiempo recibidos, por qué no decirlo, como una "bendición". Es tan agradable recibir un mensaje del Otro, de repente lo llama a uno, —mientras que habitualmente él no está en el directorio telefónico; por más que uno lo interpele, le ruegue, lo invoque... (la famosa pulsión invocante) ¡no dice gran cosa!—,

pero en este caso, en una circunstancia como esta, es terminante, directo y, lo digo claro, no tolera que uno se le escape. Es seguramente vivido como siendo un envío, una destinación privilegiada. Obviamente, aquél que recibe este tipo de correo figura entre los inspirados...

Es increíble constatar en cada ocasión hasta qué punto la experiencia en este sentido no cambia nada. Quiero decir con esto que, por más que las experiencias políticas e históricas prosigan, muestran que no ha habido compromiso —por la buena causa, por supuesto— que no se haya mostrado culposos... —si quieren citarme uno, tomaré nota enseguida—. Lo que no quiere decir que aquello lleve a abandonar todo compromiso, de ninguna manera. Pero no podemos dejar de comprobar, y sobre todo los de mi generación, que no existió ni una sola causa justa que no se hubiera revelado mala.

Tal vez ya les comenté que me encontré un día con un político, hoy un tanto opacado pero era muy respetado, eminente en nuestro país y que por mucho tiempo había gozado de una gran popularidad sobre todo entre los jóvenes. No pude evitar preguntarle: “¿Acaso no se ve llevado a comprobar, en este momento en que está finalizando su carrera política, que usted, uno de los mejores, estuvo siempre equivocado? ¿Cómo explicar esto?”. Les aseguro que se trata de un hombre inteligente, culto... ¿cómo es posible? Es a este “¿cómo es posible?” que el psicoanalista tiene la oportunidad de tratar de responder.

Lacan se mostraba casi siempre prudente, ¡no todo el tiempo! Su único momento de exaltación, el único en el que patinó, fue en mayo del 68, y creyó que era responsable de ello. Él pronunciaba en esa época su seminario sobre *El acto psicoanalítico*. Por más que uno sea una mente equilibrada, si acaso llega a constatar que lo que uno está contando en su seminario viene a ilustrarse en la realidad social que de repente comienza a agitarse, eso produce obviamente un choque. Como además asistían a su seminario los grandes dirigentes de los movimientos que agitaban el mayo del 68, había razones suficientes para imaginarse que, sin haberlo querido, él fuera el detonador de este asunto. Retomaremos un día su seminario sobre *El acto psicoanalítico*, interrumpido precisamente en ese mes de mayo, y verán efectivamente de qué manera es perturbador. Es pues el momento en que la realidad resultó coincidir demasiado con el fantasma, lo que hizo que él se lo creyera. Eso no duró mucho tiempo, pero en fin... llegó a creerlo.

Es decir, él sabía cómo responder a las circunstancias, no de manera frontal, sino por ejemplo, haciendo su seminario sobre los cuatro

discursos —que fue la respuesta directa a aquellos que lo habían expulsado de la Escuela Normal Superior porque se permitía hacer críticas contra el marxismo—. Fue por eso que lo expulsaron de la Escuela Normal y los cuatro discursos son también la respuesta a este despedido. Era su manera de intervenir.

Más modestamente, mi manera de intervenir esta noche, y ya que estamos en vísperas de vacaciones de Semana Santa, será proponerles tarea para el hogar. Haremos algunas —hacen falta en psicoanálisis— a partir de lo que el otro día quería estudiar con ustedes: las dos conferencias que en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, Freud dedica a la vida sexual: “La vida sexual del hombre” y “La evolución de la vida sexual”. Son dos capítulos de los que se puede decir —allí también precisamente se plantea el asunto del camino de las ideas y de su efecto sobre lo real— que seguramente han cambiado la faz del mundo. Ya no vivimos en el mismo mundo después de estos dos capítulos, pero el interés para nosotros no se limita a constatarlo; está sobre todo en lo que es el genio de Freud comprometido en este asunto y, al mismo tiempo, en los callejones sin salida absolutamente notables que intenta esquivar. Si leen con cuidado, lápiz en mano, estos dos capítulos, verán por qué Lacan se vio en la necesidad de introducir el objeto *a*. Es efectivamente en Freud, quien nunca lo formalizó como tal, que Lacan encuentra aquí este objeto.

Freud señala de entrada esto: “Si les solicitara que me dieran una definición de la sexualidad, ¿qué me responderían ustedes?”. Y yo les hago la pregunta, ¡es tan fácil! Es tan evidente. Definir la sexualidad... Todos ustedes han oído hablar de eso... Entonces ¿qué es?

Ya es admirable que Freud comience por una pregunta de este tipo. Y como ustedes no contestan y parecen evitar el asunto, él responde en lugar de ustedes diciendo: “Se podría decir que es sexual todo lo que remite a la intención de suscitar un goce por medio del cuerpo...”. Esto parece irrelevante pero ¡ya es algo! Y agrega: “... y más particularmente con la ayuda de los órganos genitales del sexo opuesto”.

Es una formulación de estas la que le permitirá a Lacan, mucho después, invertir la pregunta y preguntarle a su auditorio: “¿Para qué sirve un cuerpo?”

[Rumores en la sala]: para gozar...

¡Ustedes ya están enterados: un cuerpo sirve para gozar! Ven que Lacan ni se molestaba en precisar, porque ya no era necesario, que podría

tratarse de un goce sexual. ¡Pero noten cómo eso se extiende! Todo goce suscitado por medio del cuerpo es sexual. Les da por andar en bicicleta o lo que se les antoje... ¡allí está! Y [Freud] llegará pronto a esto: el goce del cuerpo se manifiesta muy temprano en el niño —esto ya es hoy un dato público— y en una modalidad perversa. Perversa puesto que se trata de gozar precisamente del objeto encargado de satisfacer un orificio del cuerpo, incluso de manera autoerótica, de gozar directamente del orificio. Presencia de la sexualidad entonces. Se pueden imaginar que en esa época todo esto suscitaba dificultades, pero ahí estaba la valentía y la simplicidad de Freud para hacerlo valer y decirlo muy claro: en ningún caso sexualidad y reproducción podrían confundirse.

Pero la sexualidad, en este caso la genital, la que involucra los órganos sexuales, corona una evolución marcada por la organización en goces parciales. El goce genital viene a coronarlos y marca, con la facultad de reproducción, la normalización de la actividad sexual. De ahí, en Freud, una evolución psíquica y orgánica que llega a un *culmen* marcando el fin, la realización, la normalización adulta de la sexualidad en tanto genital. Paso rápido porque los puntos sobre los que él insiste con gran escándalo entre los lectores de su época, ya no nos interesan: el goce oral, el goce sádico-anal, etc. Todo eso forma parte hoy de lugares comunes, no vale la pena retomarlos. En cambio, lo que nos sigue interesando es que Freud pueda hablar de un goce normativizado, aunque, dice él, maniobras perversas puedan preparar este goce genital y normal.

Freud concluye allí donde realmente se abre hoy la pregunta. Se abre justamente con el postulado de un goce sexual genital acabado. Tendremos que esperar a Lacan para que alguien tenga el valor social de retomar, sin temor al escándalo público, la pregunta que está viva en cada uno, el hecho de que el goce genital da fe de una falta, da fe de un fracaso, por placentero que sea, pregunta que está en el corazón del malestar del ser hablante y de su organización, tanto conyugal como social. No es nuevo el recordar la insatisfacción en el seno de todas las organizaciones sociales, privadas o públicas... Si tuviésemos el privilegio, así como el animal, de tener una satisfacción sexual realizada —no voy a elucubrar sobre lo que podría ser una eventual organización social bajo esta luz, esto no viene al caso— está claro que tendríamos una relación muy distinta con nosotros mismos, con el mundo, con el prójimo; y entre otras, la agresividad perdería allí sin duda muchas de sus razones de ser.

He aquí entonces en Freud esta idea que su escuela, llamada ortodoxa, retomará con todo el entusiasmo: hay una madurez sexual por alcanzar, por cumplir, por realizar y esto mismo es lo que se propone, entre otras, como uno de los fines de la cura.

Otro punto no dejará de detenerlos, así como me pasó a mí, en esta relectura: es que Freud define muy bien los diversos objetos parciales que organizan el goce oral, el seno, y el goce sádico-anal, las heces; habla también, pero en este caso de manera extraña sin justificarlo, de un deseo de ver y de un deseo de saber. Es bastante extraño que esto aparezca así. El deseo de ver puede quizás ubicarse en un agujero del cuerpo, aunque no se entiende muy bien lo que podría hacerlo nacer: ¿Cuál sería el objeto que originaría el deseo de ver? ¿Acaso conocen el objeto primitivo que organice el deseo escópico en Freud? Se necesitó a Lacan para que contara historias estremecedoras... Luego el deseo de saber, ¡esto es mejor aún! No se ve, desde un punto de vista de especialistas en anatomía, cuál sería, a nivel del cuerpo, el orificio que estaría encargado de las funciones gnoseológicas... Entonces ¿de dónde sale el deseo de saber en Freud y cuál sería el primer objeto organizador de este deseo?

En todo caso, Freud plantea la organización de los goces parciales del cuerpo a partir de objetos bien catalogados y propone esta linda frase que seguramente les llamó la atención, no se la pudieron perder:

Los procesos que desembocan en la elección de uno u otro objeto son bastante complicados y aún no están satisfactoriamente descritos. Será suficiente resaltar el hecho de que cuando el ciclo infantil que precede al período de latencia está de alguna manera terminado, el objeto escogido resulta ser más o menos idéntico a aquel del placer bucal del período precedente...¹.

No entendieron, ¿no es cierto? Pues, yo tampoco. No había entendido puesto que este capítulo inicia con lo siguiente:

El desarrollo sexual para culminar en la etapa final genital, implica primero renunciar al autoerotismo, es decir, al goce de los orificios; segundo, unificar los diferentes objetos de las diversas tendencias y remplazarlas por un solo y único objeto.

1. Cf. Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, "Desarrollo libidinal y organizaciones sexuales", *op. cit.*, vol. XVI, p. 300.

Estamos de acuerdo...

Este resultado no puede ser completo, al igual que el de su propio cuerpo. Así mismo, sólo se puede conseguir con la condición de eliminar unas cuantas tendencias por ser inutilizables.

Pero ¿cómo se instaura... —ya que hay que explicarles todo— la elección del objeto genital? Hemos hablado del objeto oral —o más bien, no hemos hablado de él—, del objeto anal, hemos hablado del deseo de ver, del deseo de saber. ¿Cómo se instituye, qué determina la elección del objeto genital? Allí Freud responde de la siguiente manera:

Nos bastará con resaltar el hecho de que cuando el ciclo infantil que precede el período de latencia, más o menos a los 6-8 años, está más o menos terminado, es decir que ha llegado al estadio sádico anal, el objeto elegido resulta prácticamente idéntico al del placer bucal del período anterior [es decir, del período oral].

Este objeto, si ya no es el seno materno, sigue siendo, sin embargo, la madre.

Reconozcamos que hay allí un giro increíble para poder dar cuenta de cómo, a partir de lo que eran hasta allí las elecciones objetales [se aísla la figura que será el soporte del goce genital! Es decir, la madre, con el seno, digamos, de manera metonímica. Bueno, si eso no los sorprende, si eso no les pone los pelos de punta, es que ustedes son muy raros... porque tal afirmación es a todas luces insostenible, o es eminentemente neurótica: pensar que el amor de la mujer sólo es posible porque ella es portadora de los apéndices mamarios que fueron justamente... ¡los de mi mamá!

Todo esto para mostrarles de qué manera el recorrido de Lacan es seguir a Freud paso a paso. Porque es allí que Freud introduce el complejo de Edipo, es decir, el hecho de que es la madre como prohibida la que va a constituir el soporte del deseo genital. Les señalo que es allí, es decir, en esta *Conferencia XXI*, que pueden encontrar las pocas páginas que Freud dedica al complejo de Edipo. No hay muchas más sobre el tema, lo cual significa que es precisamente la separación del objeto deseado lo que resulta ordenar, suscitar, ser el motor del deseo y eso, tanto para los goces llamados “parciales” como para el goce genital.

Entonces Lacan pregunta: ¿qué es lo que hace de la madre figura central en la organización del deseo? Responde de una manera completa-

mente diferente a Freud: si, en lo que concierne al deseo, Freud hace recaer en el objeto el valor generador de la separación, no por eso Lacan lo hace recaer en la separación de la madre. Esto es lo extraño en su teorización y espero que un día ustedes me expliquen por qué... Dice que si la imagen materna soporta el deseo para el niño, es por ser la primera imagen a la que resultó confrontado, es decir, es más bien en el dispositivo del estadio del espejo, de la fase del espejo, que [Lacan] ubica el carácter cautivante de la *imago* femenina, de la *imago* materna. Y llega incluso a evocar aquel ejemplo en que, si por diversas razones domésticas el niño ha sido criado por figuras masculinas, así como se daba en algunos contextos coloniales, esto tiene necesariamente incidencias sobre la elección del objeto sexual.

Les señalo esto de paso porque me parece que es un punto particularmente delicado de la teoría y que amerita de parte de ustedes más y mejor atención que el simple borreguismo ordinario, quiero decir, esa insistencia en supuestos argumentos de autoridad, etc. Este punto, con la cuestión de saber por qué Lacan no le adjudica a la fase edípica el lugar central en la organización de la genitalidad que Freud le da —precisaré en otra ocasión cuál— justifica tanto la atención como la reflexión de ustedes. En todo caso, Freud concluye esta conferencia diciendo que la neurosis consiste en el hecho, para un sujeto, de no haber podido acceder a la genitalidad, dicho de otra manera, de permanecer atascado en etapas anteriores, en temores que se organizaron durante el complejo de Edipo y, en particular, el temor al Padre. Por lo tanto, dice que el complejo de Edipo puede ser considerado como el núcleo de las neurosis, que estas resultan ser entonces el fracaso de la culminación del complejo de Edipo, así como en esta frase:

La gran tarea del individuo consiste en desprenderse de los padres y es solamente después de haber cumplido con esta tarea que podría dejar de ser un niño para llegar a ser miembro de la colectividad social.

Ahora, no sé muy bien si esto es muy común, si la famosa tarea que consiste en desprenderse de los padres suele realizarse en términos generales... —tendrán que decirme también qué es lo que se entiende por “adulto”, lo que permite distinguir entre un niño y un adulto— pero, a partir de ese punto, es decir, del carácter organizador del complejo de Edipo en las neurosis, les mostraré rápidamente de qué manera hoy ese dispositivo se presenta de una nueva manera y desmentido.

Voy a ilustrar esto a partir de un suceso del que se enteraron hace quince días y que habría quedado como objeto de la crónica policial de no ser porque el diario más serio de la prensa parisina lo presentó como noticia de primera página, como si fuera un acontecimiento de sociedad de primer orden; estoy hablando del homicidio cometido durante una sesión del consejo municipal de Nanterre, en la noche del 26 al 27 de marzo —¡todos lo vieron!— por aquel joven armado que irrumpió en la reunión y mató a varios miembros de la honorable asamblea, decidido a suicidarse, lo que finalmente logró hacer, como lo saben, luego de ser detenido por los policías.

Una pregunta se impone a todos los que cuestionan este tipo de acto: ¿qué es lo que pasa para que un hombre joven cometa semejante acto? La pregunta es: ¿se trata del acto de un psicótico? y se cierra allí mismo el asunto porque, si estaba loco, enajenado, su acto ya no nos concierne. ¿Era este joven un alienado mental o, más bien, es un prototipo ejemplar de una disposición subjetiva de la que no sería más que un modelo, un representante? En este caso nos interesaría mucho más... ¿cómo es que se llega allí? Y más aún viendo cómo la prensa dio tanta importancia a sus escritos y a su historia —por motivos que evocaré ahora—, podemos ver de qué manera el Edipo que Freud ubicó como organizador de las neurosis se presenta hoy en una forma que él estaba bien lejos de sospechar.

Lo primero que pueden haber notado quienes hayan leído estos documentos, es que no se trata en absoluto de un psicótico; se puede afirmar que en ningún momento, en lo que declaró o escribió, se halla el menor signo de lo que sería una psicosis. En cambio se observa la instalación de un dispositivo psíquico muy clásico y muy simple que es una relación binaria con su madre y otra relación binaria con un amigo, su único amigo. Así se ve, se puede dibujar en el pizarrón, el doble eje de la relación con el Otro y con el semejante, el otro.

Él se la pasa achacándose su propia nulidad, se desprecia a sí mismo y se queja entre otras cosas de lo que es obviamente su incapacidad para asumir una condición viril, para ser hombre; y todo lleva a creer que este desprecio que se dirige a sí mismo viene del Otro, es decir, directamente de su mamá. Conocemos también otros dispositivos psíquicos del mismo tipo pero cuyo resultado es todo lo opuesto, en los cuales la mamá trata a su producto con todos los elogios, alabanzas y amor que le garantizan un narcisismo blindado y a toda prueba —y en ese caso, ¡bien hubiera podido disparar contra sí mismo, nada le hubiera pasado!—. Si le po-

nen cuidado a la manera en que habla de sí mismo, cómo se trata, pueden fácilmente oír la voz materna: por razones que no nos importan, de hecho no se sabe por qué, ella tenía probablemente contra él agravios que eran quizás... ¡bueno, no importa! En todo caso, lo que les estoy diciendo se sostiene con toda certeza.

De igual manera, una relación binaria con su único amigo, un amigo que probablemente se hallaba en la misma búsqueda de una asunción viril. No hablaré de todas esas aventuras picarescas que han podido observar de esos dos personajes, los campos de batalla a los que intentaron acceder para poder inscribirse en una posible acción colectiva heroica, pero el amigo, aterrado por la intensidad transactivista de Richard hacia él, asustado por la intensidad de su demanda, del llamado que le dirigía, termina por esfumarse, por desaparecer. ¡El único amigo!

Pocas semanas después de la ruptura con este amigo, Richard emprenderá su cometido. ¿Tendrá esta empresa un nombre? Pues se llama *acting-out*. Es un *acting-out* en la medida en que se trata de hacer ver, se trata de mostrar: precisa que haya espectáculo y espectadores. Además, así como se informó, dos años antes, él había hecho pasar a su psicoterapeuta un mal momento, exhibiendo un revólver delante de ella, eso fue lo que se contó.

¿Cómo nos interesa esto, y especialmente en el marco de lo que estoy desarrollando con ustedes, a propósito del lugar central que Freud le da al complejo de Edipo como organizador de las neurosis? El hecho es que este caso, el sufrimiento de Richard, no se debe para nada a la presencia de un padre, pues no lo hay. No es tampoco —eso lo habría hecho psicótico— la forclusión del Nombre-del-Padre, aunque en su recorrido —pero sólo tenemos lo que describen y publican los periodistas, lo que consideran interesante— no veamos en ningún momento algo de fijación transferencial sobre una figura masculina. No lo vemos, ¡pero en fin! puede haber existido.

Lo que vemos con muchísima nitidez es la carencia en él de un referente en el Otro que le hubiese quizás permitido, por un efecto identificatorio, oponerse a su madre, no estar tan cautivo y tan entregado a la palabra materna. Dicho de otra manera, este caso puede —y temo que así sea— ser considerado como ejemplar de la situación de hoy, de una disposición psíquica en la que hace falta el referente que hubiese permitido la organización del complejo edípico e incluso de una neurosis registrada —puesto que esta aún no lo es—. Los psiquiatras se inclinarán a clasificarla dentro de las psicopatías o en los *borderline*, lo cual no nos dice

nada. Este caso merece obviamente mucha más y mejor reflexión. Mucha más y mejor porque su gesto se inscribe de manera evidente dentro de una serie muy contemporánea, muy actual, en la que se trata de estallarse para hacerse reconocer. Como si, ante la falta de ser reconocido por el semejante, respetado, apreciado, honrado, de ser reconocido como virilmente capaz —se lamentara entre otras de su incapacidad sexual y era probablemente impotente—, ante la ausencia de esta posibilidad, la solución que se impone es la de una acción espectacular por medio de la cual se muestra cómo, al suprimir su inútil vida, resulta al mismo tiempo validado —validación que en seguida se anula, se ahoga, desaparece en la explosión—, validado aquel que hubiese podido ser.

Cuando escuché por la radio por primera vez esta historia, me hice dos preguntas. La primera fue: ¿le habían recetado *Prozac*? —sabemos que es un producto de los más desinhibidores— y no me sorprendió enterarme de que sí había *Prozac* en su sangre; no había mucho, pero eso confirma que lo tomaba.

N. MAJSTER: *Había tomado dos tabletas justo antes de pasar al acto...*

Gracias Nathanaël, no estaba tan equivocado...

Mi segunda pregunta fue: veamos ahora quién va a ser el siguiente. En el periódico —a veces me da por leer un poco el periódico, no mucho pero lo leo— encontré: “Un agente ha sido asesinado por un hombre furioso en el local de la estación de policía de Vannes; disparó una ráfaga de Kalachnikov después de una atropello con automovilistas”. Estaba bajo el efecto del licor.

Y concluí que al dar semejante lugar a esta historia que es obviamente dramática y muy instructiva, pero que debería supuestamente quedar como una historia singular, al darle ese lugar en primera página, una *primicia*, estaban generando una verdadera incitación a que eso volviera a ocurrir.

Sucede que en mi práctica escucho la simpatía suscitada por la lectura de esos comentarios, tal vez habrá pronto un club con el nombre del muchacho; se lo merece ¿no es cierto? Ahora bien, para no dejarnos impresionar solamente por el contexto regional o muy local —*N'enterre*² pues, el significante está cargado, pero aún así...—, para no quedarnos

2. *N'enterre*, ‘no entierra’. La ciudad donde sucedió el hecho es Nanterre, suburbio de París [N. de T.].

en esto, no podemos ignorar hoy todas esas existencias tan inútiles, de sobra, sin vocación, sin destino, cantidad que es efecto del progreso científico, y que esa cantidad va a seguir creciendo; lo digo independientemente de otras consideraciones y nos veremos llevados a volver a considerar en el complejo de Edipo una disposición *por defecto* que evidentemente Freud no había previsto en absoluto.

Bueno, entonces nos veremos después de las vacaciones. ¡Hasta pronto!

Seminario 20

2 de mayo de 2002

Un montón de informaciones nos caen encima. El asunto es saber cómo nos incitan a pensar, o no, en qué nos permiten, o no, tener algún criterio sobre la situación. Dichas “informaciones” dan fe de la capacidad de apreciación de quien las lee, las oye o las ve, apreciación que no resulta muy grata para él. Creo que los psicoanalistas pueden interrogarse sobre nuestra vulnerabilidad, incluso nuestra debilidad, respecto a todo lo que así recibimos y cuya relación con la realidad de los hechos no es siempre fácil de entender o comprender.

En la reunión anterior, evoqué lo que llamaba la “pauta para pensar”. Es decir que hay un grado cero del pensamiento. No es necesario pensar para tener ideas ¡más aún, claro, si son compartidas! Pero hoy, en el marco de esta introducción, quisiera que se percataran de que no solamente hay “pauta para pensar” en cada uno de nosotros, sino que además hay, de manera mucho más precisa y que me parece más interesante, una *coerción a pensar*.

En cada uno de nosotros está lo que Freud destacó a propósito de la neurosis obsesiva: los pensamientos impuestos. Es decir que todo ser normalmente constituido, cae bien decirlo, se ve como un depositario de pensamientos que le llegan. A algunos, a semejanza del ejemplo del obsesivo, les pueden parecer desagradables, pensamientos que no aceptan y rechazan o que los sorprenden, pensamientos que podríamos decir anónimos pero que los invitan a acatar, a asumir y, por cierto, con algún sentimiento de alivio cuando se asumen, ligado al hecho de estar en acuerdo con el gran Otro. Estos pensamientos impuestos, como trato de hacerlo apreciar por ustedes, por lo menos para que su propio pen-

samiento se desprenda un poco más de este tipo de coerción, revisten dos aspectos que, en mi opinión, no han sido bien individualizados hasta ahora. Es un tema importante, el de los pensamientos impuestos. ¡No hay nada que hacer! Les llegan sencillamente y se siente más bien alivio al acatarlos.

Quisiera primero llamar su atención sobre el hecho de que el significante tiene por sí mismo –Lacan insiste mucho en ello– un carácter de amo. No tendríamos que lidiar con amos, ya sea en el campo político ya sea en el religioso, si estos no fuesen introducidos por el hecho de que el significante se impone a cada uno de nosotros con un carácter imperativo, de mandamiento, cuya expresión más elemental, más simple, se enuncia en cosas como “ahora vas a hacer esto o aquello”; forma de diálogo interior muy banal, pero en general el sujeto no se pregunta por el lugar desde donde viene este mensaje imperativo con el que se puede discutir o del cual se escabulle.

Este comentario nos introduce al interesante asunto de los pensamientos impuestos: la experiencia clínica muestra que esos mandamientos que llegan así del campo del gran Otro, tienen un carácter tanto más abusivo e imperioso en la medida en que el gran Otro no esté amarrado por la castración. La experiencia de las psicosis, al igual que la de la neurosis obsesiva, nos muestra que esos imperativos que llegan del gran Otro y que se dirigen a un sujeto hasta desesperarlo, son tanto más virulentos, imperiosos, acosadores e incluso absurdos cuanto que no están amarrados por la castración, es decir, por aquello que de alguna manera, pacifica el lado imperativo del significante, organizando un real –real que aquí hace límite, borde, obstáculo–, propiciando un espacio autorizado para algo que le pone riendas al poder del significante. Este real, pues, marca el límite del poder del significante sin por ello afectarlo por medio de la castración, y viene a ponerle riendas en la medida en que ese real es el mismo que se presta para dar cobijo a los objetos del goce sexual.

Siempre a propósito de la clínica de las psicosis, les recuerdo la operación de pacificación introducida por la castración: ya evoqué la imagen que Lacan da del falo como siendo el hueso que impide que las fauces del cocodrilo vengán a cerrarse sobre el sujeto y asimismo ese imperativo organiza, respeta, por medio de la castración, el lugar del sujeto en tanto dividido. Esta división, lo comprobamos cada día en la clínica, no es para nada una operación obligatoria. Un sujeto puede estar completamente absorbido, sin distancia, sin ninguna división, con respecto a los significantes que vienen a involucrarlo o asediado. Vuelvo a recal-

carlo, a recordarlo aquí en esta breve introducción: siempre hay en el significante un argumento de autoridad. Pueden tomar la palabra “libertad”, este argumento se impondrá de igual manera, con la misma autoridad, es decir que ni les dejará la más mínima...

Entonces se impone el argumento de autoridad como tal y sin explicación alguna. Siempre buscamos explicaciones para lo que nos pasa, pero allí hay un rasgo propio del significante que prescinde de cualquier explicación, excepto si –y es desde luego una manera de racionalizar: siempre digo que la religión es una empresa racionalista al igual que las que se expresan en el registro profano–, excepto si la autoridad del significante se refiere a aquella instancia que para nosotros se define como la del Padre muerto, por supuesto.

Este punto es para hacerles valer que, en la situación más común, la del neurótico normal (cuando la autoridad del significante remite de esta manera a la instancia que, en lo real, vale como Padre muerto) surgen allí pensamientos que se producen cada vez que la realidad nos parece discordante o que refuta la ley que se refiere a ese Padre muerto. Cada vez que la realidad hace aparecer algo de un desorden contrario a esta ley y a las costumbres, algo de un rechazo de la deuda, se asoman siempre en el sujeto llamado normal pensamientos impuestos que, de esta manera, denuncian este desorden como contrario a lo que debería ser el orden habitual y normal del mundo.

Desde ya haré notar que lo mismo sucede en todos los casos en que surge la figura del extranjero, por lo que el extranjero es una anomalía en el espacio organizado por el Padre muerto: su sola presencia basta para poner límites al poder de este, con un real que no es tan amable como el anterior que es organizado por el goce, sino por un real que en cualquier momento puede parecer hostil, antagónico y conflictivo. Quiero decir con eso que lo que llamamos xenofobia es un elemento común de los pensamientos normalmente impuestos.

Es extraño no reconocer que estos pensamientos impuestos en la posición en que los sitúo (más tarde les evocaré otros más sorprendentes), esos pensamientos tienen que ver muy directamente con lo que llamamos el discurso del amo. Basta con que este discurso encuentre una voz para que tome su plena dimensión, porque de no ser así, estos pensamientos permanecerán silenciosos, tácitos, implícitos. Siempre puedo apartarlos, refutarlos... deshacerme de ellos, decirme “¡No! ¡Cómo se me ocurre tener semejantes ideas, semejantes reacciones, semejantes reflejos!”. Pero basta con que ese discurso del amo encuentre la voz que, para cualquier-

ra, lo *revele* —conviene subrayar este término—, para que tome el valor de discurso colectivo, es decir, organizar una comunidad que comparta este discurso y llamar a filas; por el hecho de ser irrefutable, de estar directamente conectado con aquello que viene del gran Otro, recibe sus fuentes, sus informaciones y sus indicaciones de primera mano, de tal forma que la gente, inmediatamente, lo comprende. ¡No hace falta haber estudiado para eso! Basta con sólo compartir una lengua común. De allí en adelante se vuelve irrefutable y puede llevar a todos los pasos al acto...

Esto da fe, pienso yo, de nuestra fragilidad mental. Vean, por ejemplo, las obras muy documentadas, bien hechas y con mucha ciencia, sobre el ascenso de los dictadores recientes, modernos; jamás ninguno de estos historiadores alude a lo que es la materialidad simple del proceso elemental. En un período de desorden, de crisis social, en un momento en el que justamente el lazo social resulta distendido, los lugares se vuelven confusos y las voluntades dejan de ser colectivas; basta con que haya un individuo lo suficientemente sensible a esta situación para que dé voz al discurso del amo y para que, incluso por vías legales, como bien es sabido, esté en condiciones de tomar el poder.

Las dictaduras no se instituyen sin una retórica que los psicoanalistas pueden individualizar perfectamente, reconocer; es la retórica la que gana, la que hace oír la corneta. Y lo único que toca agregarle a esta retórica, lo que hay que hacer intervenir en ella, es la oralidad que espontáneamente le falta y entonces será capaz de mover multitudes.

Para relajar un poco la atmósfera y hablar un poco de otra cosa, les comentaré lo siguiente. Se preguntan mucho sobre lo que constituiría o no la especificidad de nuestra asociación, esta, la que nos recibe, la que los recibe a ustedes, y es tentador atribuirle el hecho de que se debe a que gravitaría en torno a mi presencia. Lo que todo esto nos permite situar bastante bien es que lo que hace a la especificidad de nuestra asociación es justamente que, en ella, con respecto al Padre muerto, hay una posición que no es la del neurótico y que nunca se ha confundido al psicoanálisis ni a los analistas, ya sea a Freud o a Lacan, con un padre. Por lo tanto, con respecto al tema que estamos interrogando, los pensamientos impuestos y el discurso del amo, está en una posición —por supuesto no faltan azares y albures— más bien fundamentalmente sana. Lo cual la diferencia quizás de lo que sucede en otros grupos donde los sentimientos, ya sean de amor o de odio, los intentos de separarse, de desviarse... todas esas posiciones que conocemos en este sentido, están operando quizás más, están más activas. Siquiera puedo agradecer que, en

nuestro grupo, parece que en este aspecto no estamos tan directamente conectados con los efectos de esos pensamientos impuestos.

Evocaré de paso otra pregunta: ¿qué es lo que produce la consistencia de un pensamiento? ¿Por qué a veces se ven llevados a no ceder sobre un pensamiento, aunque ni siquiera vayan a buscar un apoyo en la instancia que, en el Otro, sirve de referente al discurso del amo? ¿En qué momentos pueden aceptar modificar su pensamiento, pues a fin de cuentas nada les garantiza que estén en lo correcto, y en cuáles podrían jurar que es traición y cobardía?

He aquí, pienso yo, el tipo de preguntas que la elaboración que estoy haciendo permite plantearnos. Me parecería simpático que un día podamos debatirlas, puesto que siempre esperamos de un pensamiento que sea firme... no me atrevo a retomar el término "consistente". Lacan decía que la consistencia de un pensamiento científico era esencialmente del orden de lo imaginario, lo cual no es peyorativo. Sería necesario que los que se refieren a la enseñanza de Lacan, se pongan de acuerdo sobre lo que reconocen como un pensamiento firme, es decir, firme en el buen sentido, no obstinación ni paranoia ni rigor ni rigidez o terquedad. Un pensamiento que se defiende como tal y con razón, lo cual sería el pensamiento adaptado, aquél que va al encuentro de todos los éxitos, en la medida en que el entorno parece esperarlos.

Dejo esto en suspenso, pero espero que algunos de ustedes se animen a reflexionar un poco al respecto...

Entonces estaba diciéndoles que en cada individuo llamado normal se dan pensamientos que le son impuestos y evocaba su carácter particular, muy simple: pensamientos que se le imponen a partir del momento en que una situación de crisis social llega a desmentir el discurso que constituye, hay que decirlo, su amarre fálico, ya sea un hombre o una mujer. Y repito que basta con que exista un individuo que tenga la audacia de afirmar ese discurso para que eso convoque multitudes, incluso ejércitos como ya lo hemos visto.

Les digo todo esto para que apreciemos la dimensión de lo que Lacan intentaba hacer, cuando señalaba que el *sinthome* está organizado por la referencia a ese Padre muerto y de qué manera —ya lo comenté varias veces— trataba de estudiar la posibilidad de una normalidad —todo lo que dije es del orden de lo normal— con las consecuencias que sabemos. Trató de contemplar una normalidad que no sería afectada, mordida por este tipo de síntoma.

Sin embargo existe otro discurso –no ha sido aún articulado y van a tener aquí una primicia que, sin duda, los va a sorprender– otro discurso que puede presentarse de la misma manera que los mencionados pensamientos impuestos, funcionar como ellos, es decir, capaces también de convocar masas, de hacer número, un discurso que nos proponemos estudiar en un próximo coloquio: el de la histeria colectiva.

Hace falta probablemente un poco de audacia –¡y nos sobra!– para mostrar cómo el sujeto, efecto de la división instituida por el discurso del amo, el sujeto S que no tiene voz en el asunto, que no tiene derecho de figurar en el campo de la realidad, este sujeto en sufrimiento [en espera] que sólo puede expresarse dándose a oír y por signos, que llama precisamente al Padre para que constituya o despierte lo que podría autorizarlo, pues la experiencia clínica nos enseña que basta con que exista alguien, uno o una, capaz de dar voz plena a su reivindicación para que fenómenos gregarios por identificación se puedan dar a partir de su llamado, fenómeno cuyos efectos sociales han marcado, de igual manera, profundamente la Historia. El único problema, así sea comprobándolo al leer los matemas de los discursos, es que esta reivindicación subversiva con respecto al discurso del amo instituido y en nombre de lo que debería ser la justicia, lo cual por lo regular es un amo también, pues este discurso que se presenta así en muchos sujetos nada menos que como un pensamiento impuesto, es un llamado al amo, un llamado a que llegue el *verdadero* amo. Y es así como viene a instalarse una lamentable complicidad entre los pensamientos impuestos de los unos con los pensamientos impuestos de los otros.

Quisiera esta noche volver a llamar su atención sobre el carácter radicalmente matricial de la fórmula lacaniana según la cual “el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”. He aquí un tipo de fórmula que ha pasado por el molino de los lugares comunes. Pero, si quieren descifrar un instante estos acontecimientos o circunstancias que nos toca vivir, los invito durante unos minutos a dejarse sorprender, a refrescar esta fórmula y a tratar de apreciar todo el valor que pueda tener para orientarlos en cuanto a lo que sucede.

“El significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”. El significante no representa un objeto, no representa un sentido –ven inmediatamente que no estamos en Saussure, ni en Chomsky–.

“El significante es lo que representa a un sujeto”: es decir que no lo designa ni lo connota, pero lo representa. Lo representa para otro significante y el énfasis está en *otro*. Me extraña a veces que Lacan no haya

dicho que el significante representa a un sujeto para un significante Otro. Pues los dos significantes no están en el mismo espacio. Hay una heterotopía entre S_1 que pertenece al campo de la realidad, y S_2 que pertenece al campo de lo real.

Se acuerdan del artículo magnífico de Freud sobre la *Verneinung*, *La negación*, donde plantea el proceso de la *Bejahung*, aquel momento en que el niño elige entre lo que es apropiado para figurar en el campo de las representaciones y lo que evacúa, lo que no quiere. El niño selecciona todo lo que está fálicamente marcado para reservarlo al campo de la representación, y rechaza lo que le parece carecer de la marca fálica. Son todas las historias que conocen de memoria sobre las relaciones entre los niños y las niñas... Sólo admite en el campo de las representaciones lo que está marcado fálicamente, es decir, lo que está marcado por la castración. S_1 es lo que precisamente es digno de figurar en el campo de las representaciones. Y lo que lo puede anudar con otro significante, con un significante en tanto cualifica lo que se destaca en lo real, lo que lo anuda con él, es el pacto, la promesa, desde luego, de un posible goce. Esa es la intervención pacificadora del Nombre-del-Padre.

Entonces el significante representa a un sujeto no para otro sujeto –y Lacan lo subraya varias veces–. En otras palabras, pueden ver su consecuencia tan deplorable: no hay intersubjetividad. No se puede discutir de sujeto a sujeto, ¡y eso es una complicación! El diálogo que se establece pasará por la instalación de *un* sujeto. Un sujeto para ambos, ¡eso también es lo extraño! En otras palabras, asimismo, un posible deseo común que los reúne, al uno y al otro, donde evidentemente este deseo es de una naturaleza muy amplia.

“El significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”. Pero ¿cuál es el que representa al sujeto para el otro? En efecto, ese sujeto S , ¿es masculino o es femenino?

Es divertido pensar que tal vez sea a partir de esta posición del sujeto que haya podido nacer la categoría gramatical de lo neutro. No es ni lo uno ni lo otro, sólo está representado por el uno para el otro, es decir que este sujeto, de por sí, no tiene sexo. Puede estar representado por S_1 ante S_2 , puede autorizarse del discurso del amo para hacerse valer ante S_2 , pero obviamente no tiene inconveniente para hacerse representar por S_2 ante S_1 .

Resulta que este sujeto *uno*, único, entre S_1 y S_2 , producido por el significante, no es el mismo según se haga representar por S_1 o por S_2 . El juego social habitual, cuya complejidad exige de parte del sujeto adap-

taciones permanentes, supone que pueda hacerse representar de manera alternada por S_1 o por S_2 según las circunstancias. Incluso se dirá que cuando solo puede, cuando solo acepta hacerse representar por S_1 , por ejemplo, presenta una rigidez un tanto sospechosa.

Los invito sin embargo a notar que si se hace representar por S_1 ¡no es para nada el mismo sujeto que si se hace representar por S_2 ! En términos topológicos es el mismo, pero su expresión es completamente diferente, puesto que en el caso de S_1 , resulta —ya les hice observar esto— de una lógica totalmente constituida a partir de lo que ésta define como imposible. El S_1 se apoya en un real que funda ahí un imposible, con toda la serie de las exclusiones necesarias: no se puede hacer que coexistan “a” y “no a”; o es “a”, o es “no a”.

En el caso de S_2 , obviamente, al significante le falta la autoridad, le falta el referente que le permitiría hacer valer su poder de representación y además, hay carencia en ese campo, en ese lugar, de un imposible constituido. Estamos aquí entonces en un campo que no resulta de la lógica, puesto que tanto “a” como “no a” pueden coexistir o sucederse sin que eso implique falla alguna. Pero queda el problema de la autoridad a la que este significante podría referirse para hacerse valer en el campo de las representaciones: no encuentra mejor apoyo que el exceso otorgado a S , ubica su referente en S en el sujeto por producir, por instalar en el escenario como pura hiancia, pura falla, puro achaque, pura dolencia, puro defecto, pura falta, puro hueco; así es como entonces llega a fundar, a asentar la autoridad de la representación independientemente de la conjunción propiciada por el goce —lo que liga S_1 con S_2 — pero se reivindicaría por su autonomía, por el poder del campo que le es propio.

Traigo estas cosas a colación para mostrarles que es precisamente cuando ya no hay, entre S_1 y S_2 , ese *tejido conjuntivo* (¡vaya! ¡qué metáfora tan bonita!), el tejido conjuntivo que por medio del goce sexual asegura la solidaridad entre ellos, es en los momentos en que se da esta disociación que, más que nunca, el discurso del amo puede hacerse escuchar y, al manifestarse, encontrar ecos, resultar multiplicado, repercutirse hasta hacer masa, multitud.

Así pueden ver cómo, por este otro lado [el de S_2], es efectivamente el discurso histérico el que puede revestir la dimensión colectiva de la que hablé hace poco, con un problema y es que al presentarlo así, aparece inmediatamente la solidaridad profunda que los une y esto da cuenta de algo que hasta ahora no ha sido situado en la Historia, el de la subversión en tanto se limita a anteceder al eterno retorno de lo mismo...

Excepcionalmente, por unos pocos minutos, ya que veo tanta perplejidad en sus rostros, ¿tienen alguna pregunta que plantear?

¿Están descontentos? En todo caso, les puedo contar, ya que les cerré el pico, que en Brasil, allí donde me encontraba, me vi ante un auditorio cuya edad promedio era un poco más joven que la nuestra, algo así como veinticinco, veintiséis años, un auditorio numeroso, gente venida de todas partes. Tenía que hablar de las nuevas formas clínicas, asunto que no era fácil porque para hacerlo habría sido necesario ponerse de acuerdo sobre la estructura de las antiguas. Ese tipo de edad es ágil para entender y no les perdoné nada, no más que a ustedes. Me asombró constatar que a doce mil kilómetros de distancia, estas cosas llegaban sin el menor problema, directamente, ¡casi tan bien como con ustedes!

¡Bueno! No les digo “hasta la próxima semana” puesto que vamos a “ascender”, es jueves de la Ascensión. Entonces les digo ¡hasta el jueves siguiente!

Seminario 21

16 de mayo de 2002

Vamos a distraernos hoy retomando, pero esta vez con la luz rasante que arroja la enseñanza de Lacan, estas páginas esenciales de la Conferencia XX de la *Introducción al psicoanálisis* de Freud que ya mencioné aquí de manera informativa. Vamos a retomarlas de la manera en que la enseñanza de Lacan nos permite entenderlas hoy y así apreciar, creo, el paso esencial que se ha dado. En la medida en que esta conferencia es un excelente resumen de las posiciones de Freud concernientes a la vida sexual, es esencial para cada uno de nosotros si queremos descifrar lo que fue su procedimiento sobre este punto y también, claro, respecto a los objetivos de su práctica.

Ya llamé la atención de ustedes sobre esta primera anotación que podría pasar desapercibida y que sin embargo amerita, así sólo sea desde un punto de vista epistemológico, largas reflexiones en las que Freud subraya que en fin de cuentas lo “sexual”, el concepto, “la noción de *sexual* no se deja definir fácilmente”¹.

Es un primer tiempo verdaderamente relevante. Con el positivismo que nos caracteriza, ese término nos parece de los más familiares, de los más evidentes, y no obstante si tratan de definirlo, así fuera trazando los límites de la extensión del concepto... ¿cuál es el campo que se puede calificar de sexual cuáles son sus fronteras? ¿Y cómo nombrar lo que se halla por fuera de estas hipotéticas fronteras? ¿Qué sería?

Al abordar el problema con este enfoque, el asunto del funcionamiento del concepto de lo sexual, al observar que con este concepto no pue-

1. Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, “La vida sexual de los seres humanos”, *op. cit.*, vol XVI.

den delimitar ni un campo definido ni remitir a objetos definidos ni a actividades estrictamente registradas, se van a ver necesariamente llevados a revisar su relación con el concepto en general, porque acerca de este que parece el más seguro, el más familiar, el de “sexual” hablando propiamente, no saben qué quiere decir. Y está claro que lo oyen, por supuesto, pero no se cuestionan, justamente porque... “está claro”, es decir que el malentendido está cuidadosamente organizado por la complicidad de los locutores de acuerdo en compartirlo: cada uno ignora lo que entiende por ese término pero están muy de acuerdo. Y se van a admirar leyendo a Freud al constatar que él sí va a darles la definición concluyente, la más correcta: “Lo sexual, concierne al goce del cuerpo”, a entender desde luego, en el sentido amplio, puesto que solemos apartar de lo sexual un sinnúmero de actividades corporales, cosa que, siguiendo su procedimiento habitual, Freud reintegra. Es por eso —lo señalé en algún momento— que Lacan llegó a dar esta definición del cuerpo que resultaba necesaria, puesto que él también se dirigía a un auditorio (su auditorio erudito, devoto, amoroso y hostil) y les dijo: “¿Y el cuerpo?” “es que en el campo del psicoanálisis, el cuerpo, como bien lo saben o ya se olvidaron, cada vez que no se entiende algo, dicen ‘¡Sí! Pero... ¿y el cuerpo?’”, entonces preguntó a su auditorio: “¿Y el cuerpo? ¿Qué es para ustedes? ¿Qué entienden por eso?”— Y dio esta respuesta que, en la época, les aseguro, pareció absolutamente genial cuando en realidad es freudiana: “Un cuerpo es lo que sirve para el goce”².

Por lo tanto, para quienes esto interesa, el uso de este concepto debería alertarnos de antemano sobre el uso de cualquier concepto, y llevarnos a apreciar lo siguiente: un significante solo intenta responder a las sin salidas suscitadas por lo real y no puede tener otra pretensión que la de tratar de hacer participar este real en el goce sexual, pero sin decirnos nada más sobre lo que es propiamente este real.

Encontrarán luego una expresión que Freud cita de un tal Silberer y de la cual dice que es excelente. Efectivamente Silberer, que debe haber colaborado un tiempo con el psicoanálisis, propone una excelente definición de lo sexual: Lo sexual es “un error por ocultamiento”³.

¡Qué bonito esto! En alemán —fui a buscarlo para ustedes—, *Überdeckungsfehler* podría traducirse también como “una falta por

disimulación”. Supongo que es parte de las faltas a las que uno se expone en confesión, hay faltas por omisión y tal vez también faltas por ocultamiento, por *Überdeckungsfehler*. Es una linda definición del sexo ¿no es cierto?: “error o falta por ocultamiento”, en otras palabras, es lo que siempre olvidamos tener en cuenta. Ahí está nuestro error; quizás no tanto porque lo ocultemos sino porque es fundamentalmente disimulado, puesto que solo hay un concepto para aprehenderlo, con los problemitas que acabamos de ver y, además, la experiencia corporal, con la posibilidad de remitirla, de unir esta experiencia personal del cuerpo con el concepto

“Error por ocultamiento”. No estamos midiendo suficientemente la presencia de este error en el meollo del movimiento normal del pensamiento, puesto que el pensamiento funciona con base en la disimulación del sexo y, allí mismo, de ese error. Se nos dificulta medir cuánto esta situación perjudica el pensamiento, del que sabemos que siempre fracasa. Sólo la formalización es capaz de acertar: las matemáticas. Nunca hemos visto un pensamiento que no yerre su tiro, que no le yerre como habría de ser. El tiro será siempre errado, así como lo sexual, puesto que fundamentalmente hay ocultamiento: ese real escapa a la captura por el significante y en el mejor de los casos sólo se lo puede imaginarizar.

Se nos dificulta medir las consecuencias que haya podido tener ese error para el pensamiento, y especialmente en esa brillante especulación que es la filosofía. ¿Por qué estas lamentables consecuencias y por qué además Lacan no las logró corregir? Es que eso volvió a remitir el sexo a la psicopatología, y fue allí donde el mismo Freud lo cultivó. El sexo en tanto psicopatológico se reintegró a nuestra cultura por ese “error por ocultamiento”, por el hecho de que sus consecuencias no hayan sido pensadas por el pensamiento.

Esto hace, entre otras cosas, que no nos extrañemos de la misma división del sujeto, estamos repitiendo el término de “división subjetiva” aportado por Lacan y estamos contentos. ¿Pero qué quiere decir la división subjetiva? Significa algo temible porque da fe, en cada momento y en cada quien —no en todos—, de la presencia de una duplicidad tal que todo lo que se diga se funda en un “error por ocultamiento” —me encanta esta definición— y que una parte esencial de la existencia, perfectamente dividida con respecto a la existencia pública, tiene que lidiar con dicho error, sin que, en el mejor de los casos, las dos mitades de este personaje miedoso puedan encontrarse.

Si quieren que lo ilustre —ya que tengo que darles referencias que den fe de que no estoy divagando tanto—, los remito a lo que Lacan contó so-

2. *Ibid.*, p. 277: “lo que con el propósito de obtener una ganancia de placer se ocupa del cuerpo”.

3. *Ibid.*, p. 278. La versión francesa habla de “error por disimulación”, la traducción de Echeverry de “error de superposición”.

bre el medio pollo que recordaba de su libro de lectura, para decir que sólo estamos presentes en el mundo bajo la forma de una mitad y ¿por qué no de pollo, por ejemplo? Y en cuanto a la otra mitad, no sólo no es simétrica sino que, al no estar en el mismo espacio, está disimulada y olvidarla es parte de nuestra presencia en el mundo. Y es esta otra mitad, la otra mitad de mi pollo, la que viene constantemente a desmentir la primera, la que es pública.

Son pocos los seres hablantes que resultan ser capaces de avanzar teniendo en cuenta permanentemente esta duplicidad en su propósito, en su pensamiento; es decir, eliminada la duplicidad, otra vez aceptación, como decía Lacan, de caminar cojeando ya que los dos pies son dispares, no están en el mismo espacio y tampoco tienen el mismo ritmo: uno puede echarse a correr mientras el otro se arrastra, condición a veces molesta que nos coloca en situaciones incómodas... Así pagamos el precio por este error por ocultamiento que la filosofía no ha sido capaz de superar a pesar de los destellos de ciertos filósofos, muy pocos, y esto se detuvo pronto para ellos; y esto a pesar del esfuerzo de Lacan para reintroducir en el pensamiento, el lugar de ese real que resulta, en el mejor de los casos, despreciado, abolido, olvidado... No sé si alcanzamos a medir todas las consecuencias tanto éticas como lógicas y desde luego políticas de este asunto del que, créanme, ya no vale la pena burlarse.

El milagro propio de Freud consiste en que, desde el comienzo, siempre tiene esa intuición genial. De entrada, se lanza, nos entrega aclaraciones esenciales que nosotros tenemos hoy que acatar y eso todavía no se ha hecho.

Luego llegará a esta segunda afirmación: "Los síntomas neuróticos son satisfacciones sustitutivas".

Allí también tenemos tendencia a repetir, pero sin saber muy bien en el fondo por qué.

¿De qué manera el erotismo se engancha al síntoma y qué hace que, allí mismo, no podamos soltarlo? El neurótico podría perfectamente defenderse diciendo que tiene el derecho a tener su propio goce, su goce de neurótico, a gozar de sus síntomas tranquilamente, que no vengan a molestarlo.

¿Vamos a considerar aquí al síntoma como siendo del orden de la metáfora? Y, por lo tanto, ¿asegurado por un lazo estricto con lo que viene a sustituir, es decir, con la sexualidad? O mejor, ¿vamos a pensar que el síntoma es lo que, en cada caso, introduce un límite, un borde, o también lo que Lacan llama un falso agujero, y que entonces se presta para el goce? ¿Por qué no gozar de ése, por qué tendría que contentarme con

los orificios "naturales"? Tengo todo el derecho de inventarme orificios, los funcionales por ejemplo, o también, como en el caso de la histeria, bocas aberrantes... ¿Por qué no? Quedémonos, aunque sea como piedra de espera, con esta anotación sobre el rol sustitutivo —en cuanto a la satisfacción— de los síntomas, para llegar a esta otra afirmación que debería hacernos saltar a todos a la vez: "Todos los neuróticos tienen necesariamente tendencias homosexuales".

¿Vamos a aceptar semejante afirmación? ¿Qué quiere decir eso? ¿Por qué "todos los neuróticos"? ¿Se dan cuenta de la fuerza de esta aserción?

En ningún neurótico faltan mociones homosexuales y buen número de síntomas expresan esta inversión latente⁴.

Para descifrar esta observación los remito al Esquema L, el de la constitución del yo a imagen del otro, y a esa situación en la que la relación dual, a imagen del semejante, se presenta como propicia para sostener la instalación de una identidad, de una subjetividad y de la relación con el mundo. Basta con que sea compartida. En casos extremos (y Lacan se interesó en esos casos extremos, por ejemplo con el caso de las hermanas Papin⁵), eso resulta en lo que llamamos el delirio de a dos. La completud y el consuelo que se encuentra con este tipo de distribución pueden permitir esquivar la relación con el gran Otro y allí mismo la castración, y exponerse por lo tanto a un delirio en el que la regla es que uno de los dos elementos de la pareja sea el generador, sea el motor, y que el otro permita, por su adhesión, comprobar sin cesar su vigencia.

La ventaja de este asunto es que este dispositivo protege de aquella dimensión temible llamada alteridad. ¿Será otra banalidad, perogrullada, trivialidad? Pero no crean que nos resulte tan fácil lidiar con la alteridad. Cada quien se inclinará inevitablemente a querer volver al Otro el mismo, es un pensamiento que existe desde las auroras de la filosofía; miren en *El Timeo* de Platón. La alteridad sigue siendo para cualquiera el recuerdo de su castración: su poder no es total, el poder del Padre no es total; el Padre, por más potente que sea, instala necesariamente una dimensión que es la del Otro, cuando no se entra en un relación delirante con él. No es tan universal como lo pretende.

Si el neurótico tiene siempre tendencias homosexuales —y aquí tam-

4. Ibid., p 281.

5. Jacques Lacan, "El crimen de las hermanas Papin", 1933-34, retomado de su tesis *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Siglo XXI, México, 1976.

bién, piensen en todas las resistencias, las dificultades para que un neurótico normal, si puedo decirlo así, para que un buen neurótico pueda reconocer esta cualidad—, si es el caso, es porque obviamente la neurosis se articula en torno a una desmentida de la función del Otro y de la castración, y por lo tanto, de la dimensión de la alteridad y por lo tanto del rechazo a considerarse a sí mismo como Otro. Freud llegará a decir:

Los que se autodenominan homosexuales no son sino los invertidos conscientes y manifiestos, cuyo número palidece frente al de los homosexuales latentes.

¡Ya ven, no nos perdona nada! En un discurso introductorio al psicoanálisis, le dice a su auditorio (imaginario, puesto que este es un texto escrito que no ha pronunciado): “Todos ustedes son homosexuales”. Latentes

La siguiente observación de Freud, que nos detiene y nos asombra, siempre referente a esta homosexualidad latente, tendrá que ver con la paranoia. Allí es donde la luz rasante de Lacan es eminentemente instructiva. Freud dice:

Y aun respecto de una determinada afección que ya no podemos contar entre las neurosis de transferencia, la paranoia, suponemos que por regla general nace del intento de defenderse de unas mociones homosexuales hiperintensas.

Ya ven esta interesante observación que saca a la paranoia de las neurosis de transferencia: no hay transferencia en la paranoia, a no ser, al fin y al cabo, por qué no decirlo así, la que el paranoico opera consigo mismo. Pero también, y en aras de organizar de forma coherente su sistema, su dinámica del aparato psíquico, Freud va a concebir la paranoia, el delirio de grandeza, como una defensa contra la homosexualidad latente. Es la tesis que va a ilustrar con el caso de Schreber⁶: organizar el desarrollo del delirio de Schreber a partir de una defensa contra lo que habrían sido sus pulsiones homosexuales y, en particular, para con su profesor de neurología, el profesor Fleschsig.

El aporte de la lectura lacaniana⁷ nos incita a ver la dinámica homosexual del paranoico no por el lado de una defensa contra esta, sino como

efecto de una posición, de un lugar inscrito en la estructura, lugar eminentemente feminizante, de “empuje hacia la mujer”, que, dice Lacan, sólo puede desencadenar en él los temores, las interpretaciones, las proyecciones que no son más que las consecuencias de una *topología particular de este estado*. La prueba está en que finalmente la cura de Schreber se dará por una reconciliación con este lugar: no por una aceptación de sus tendencias homosexuales que desde luego le causaban la máxima aversión, sino por el hecho de que tenía que constatar que, al querer sostenerse, ser coherente desde un punto de vista subjetivo con su posición en la estructura, no podía sino vestirse de mujer y que, al hacerlo, esto propiciaba la sedación de su delirio y la posibilidad de funcionar fuera del asilo.

Freud prosigue hablando de la neurosis histérica y señalándonos cómo, gracias a ella...

Llegamos a la concepción según la cual todos los órganos del cuerpo, además de sus funciones normales, podrían jugar también un papel sexual erógeno que a veces domina de tal manera que altera el funcionamiento normal. Innumerables sensaciones e inervaciones que, en tanto que síntomas de la histeria, se localizan en los órganos sin tener en apariencia relación con la sexualidad, nos revelan de esta manera su verdadera naturaleza. Constituyen satisfacciones de deseos sexuales perversos para los cuales otros órganos han asumido el rol de órganos sexuales y así tenemos la oportunidad de constatar la frecuencia con la cual los órganos de absorción de alimentos y los órganos de excreción se convierten en portadores de excitaciones sexuales⁸.

Todos los órganos del cuerpo, además de sus funciones normales, pueden jugar un rol sexual. Sería preciso, en este sentido, no esperar la continuación de este texto para señalarles, para recordarles, que el goce sexual se caracteriza por su carácter fuera-del-cuerpo, cosa que subraya Lacan. Fuera-del-cuerpo, es decir que el objeto del goce, lo que hace gozar, esta fuera-del-cuerpo, es decir que pertenece a lo real.

¿Pero, por qué no habría un goce de órgano? ¿Por qué, por ejemplo, la boca no podría gozar de ella misma? ¿Por qué, ya que habla de las funciones de excreción, no pasaría lo mismo con otros orificios del cuerpo? Incluso con los órganos que, por razones diversas pero, entre otras, por el significante que los especifica —el corazón, por ejemplo, y hay otros como

6. Sigmund Freud, *Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (Dementia paranoides) descrito autobiográficamente*, op.cit., vol. XII.

7. Jacques Lacan, *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, Escritos 2, op.cit.

8. Cf. Sigmund Freud, *20ª Conferencia*, op. cit., Vol. XVI, p. 281-282.

la voz—; otros órganos podrían de la misma manera organizarse en torno a un goce que sería específico del órgano mismo. Hay ahí un punto a propósito del goce de órgano que Freud retomará hablando del chupeteo. En efecto, si bien la boca puede satisfacer una necesidad ¿cuál sería el tipo de goce que anima al recién nacido cuando se encuentra visiblemente gozando del simple movimiento de sus labios, de la succión de un objeto, del pulgar o incluso, cosa tan banal, de movimientos de succión esbozados? ¿De qué goce se trata sino de un goce de órgano? La ventaja de este goce de órgano, llamado también por Freud “autoerótico”, es que protege también de cualquier dependencia en relación con la alteridad. Y los síntomas histéricos nos muestran de qué manera la referencia al falo es capaz de recortar u organizar en el cuerpo modalidades del goce orgánico, del goce de órganos, de otra manera desconocidos.

Hay allí un asunto que sólo abordaré aquí de manera tangencial, pero importante desde el punto de vista fisiológico, neurofisiológico. La referencia al falo es capaz de organizar en el cuerpo zonas de goce que resultan no tener relación alguna con lo que la organización natural pudiera prever. A propósito de la histeria, se puede aislar la creación de zonas erógenas a partir de una referencia inconsciente al falo, zonas erógenas o también zonas de perfecta anestesia local, pues el falo es el instrumento mágico que tiene el poder de producir, de un solo movimiento, unas y otras.

Luego, y antes de llegar al último punto que quiero desarrollar esta noche, viene una afirmación de Freud que, obviamente, le ha costado críticas legítimas y al mismo tiempo totalmente injustificadas, esa afirmación de que contrariamente a la sexualidad perversa, la sexualidad normal es la que sólo sirve para la procreación. Y dice: “El carácter común a todas las perversiones es que han abandonado la meta de la reproducción”⁹.

Entonces, dirán ustedes, es una posición religiosa, se trata de honrar el Cáliz sagrado... o es una posición ética que hoy calificarían de “reaccionaria” —sin saber muy bien lo que se dice—. Y se van a emocionar esta noche, puesto que seguimos leyendo estos textos con la ayuda de la linterna de bolsillo que nos dejó Lacan, pues Lacan dice... ¡exactamente lo mismo! Expresó sobre esto una posición que les corresponde a ustedes explicar. ¿Por qué dijo eso? ¿Por qué siempre pensó que la procreación formaba parte de la posibilidad de la relación sexual y que debía ser respetada como tal? Es decir que allí la pareja no tiene ninguna au-

toridad ni derecho de aducir elementos de comodidad y que lo que hay como fuente de beneficios debe cumplirse cabalmente.

Sólo se puede entender esta posición de Lacan en la medida en que se recuerda que si en nuestra cultura la relación sexual implica esa deuda que está inscrita para nosotros en nombre del gran Otro, en tanto que es él quien por su intervención tercera la permite, la hace posible, al mismo tiempo, venimos a absolvernos de esta deuda y en particular de las consecuencias de este acto. Es decir, una posición que sostiene su lugar en el psicoanálisis: por querer producir pequeñas ganancias, eso sale siempre muy caro... Es evidente que decir eso es ir completamente a contrapelo; además él no insistió mucho en eso porque no era provocador, pero en todo caso, sobre este punto era completamente claro, y lo afirmo: por razones propias de lo que es el saber del psicoanalista.

Entonces, no nos sorprendamos demasiado si después de todo la posición de Freud ya era quizás distinta de una posición banalmente religiosa, o ética, o política, y preguntémonos si en Freud no se trataba más bien de una posición inherente a su práctica y a su reflexión.

Por medio de una supuesta operación mediática (una nota escandalosa sobre la vida de Lacan), su historiadora se explayó sobre el hecho de que había que dar a conocer al gran público (¡porque obviamente es esencial!) que en un momento dado dos mujeres quedaron embarazadas de él al mismo tiempo. Eso sí que dio de qué cotorrear en los pasillos... ¡Ya ven el escándalo! Pero realmente el escándalo está en esto: una situación de esta naturaleza, de la cual por supuesto no fue ni el inventor ni tenía la exclusividad, implicaba que hubiera debido hacer abortar al menos a una, si no a las dos. Eso habría sido moral... ¿o no? Eso es lo que se espera, por cierto. Y su actitud fue pues la de asumir la carga de esos dos niños ¡que se lo agradecieron! Lo hizo. Pero ya ven su alto grado de amoralidad que consistió en no “hacer pasar el bebé a mejor vida”.

Una última observación por esta noche: el complejo de castración. Freud dice esto:

Si después el varón descubre la vagina en una hermanita o en una compañera de juegos, primero intenta desmentir el testimonio de sus sentidos, pues no puede concebir un ser humano semejante a él que carezca de esa parte que tanto aprecia.¹⁰

9. *Ibid.*, p. 289.

10. *Ibid.*, p. 290.

Tendríamos que precisar aquí por qué *tanto* *aprecio* y, también, volver a los procesos de la *Bejahung*, es decir, que sólo se encuentran para el niño en el campo de la realidad, en el campo de las representaciones, criaturas fálicamente marcadas, siendo las demás rechazadas. Es un proceso que puede continuarse además hasta bien entrado en edad...

Más tarde siente temor ante la posibilidad que se le ha abierto; y sobre él ejercen su efecto con posterioridad las amenazas que pudo haber recibido antes por ocuparse con demasiada intensidad de su pequeño miembro. Así cae bajo el imperio del complejo de castración, cuya configuración tanto influye sobre su carácter si permanece sano, sobre su neurosis si enferma, y sobre sus resistencias en caso de que emprenda un tratamiento analítico.

Luego ven ustedes la manera en que Freud introduce el complejo de castración; es en un registro que hay que calificar de puramente imaginario pero que abre evidentemente la gran pregunta de saber por qué ese niño tendría que preocuparse tanto. Si hay quienes no lo tienen, ¡peor para ellas, que se las arreglen! Pero no se ve lo que lo debería dejar permanentemente atormentado ante la preocupación de que eso podría desaparecer, de que podrían cortárselo, de que se lo podrían quitar. Es esa la verdadera pregunta. Lo puede constatar cuando quiera... Además, ¿por qué tendría que constatarlo? ¿No es algo adquirido? ¿Por qué no sería adquirido de una vez por todas?

He aquí la pregunta que nos apasiona... y en la cual los dejo para la próxima vez. Está bien, basta por esta noche, pero si tienen respuestas para la próxima vez, serán bienvenidas.

Seminario 22

23 de mayo de 2002

Nos extasiamos, con toda la razón, ante esa fórmula de Freud que nos señala cuán difícil es establecer el contenido del concepto, del *Begriff*, "sexual", puesto que tal como lo señala, uno no podría quedarse simplemente en lo que es su expresión genital y la procreación, puesto que las manifestaciones tempranas en el recién nacido —como el chupeteo, o también en el niño los fenómenos de retención anal—, entran en ese mismo registro de lo sexual. Si esas actividades tienen que ver con el cuerpo —esta es su definición de lo sexual: "lo sexual concierne al goce del cuerpo"—, podríamos, por nuestra parte, introducir otras manifestaciones cuyo origen conocemos en ese mismo registro; por ejemplo el deseo de saber, el deseo de morir —jeso es aún mejor!—, las diversas manifestaciones de la sublimación. Todas esas actividades son desplazamientos de la sexualidad. Si se señala que el deseo de saber, el deseo de morir, la escoptofilia, son goces que se caracterizan por el hecho de no ser corporales, ya se hace más difícil hablar de goces del cuerpo.

Les recuerdo a Anna O., Bertha Pappenheim era su nombre, que llegó a ser una autoridad nacional austríaca del trabajo social, después de lo que fue su experiencia con Breuer, experiencia marcada para ella por la más aguda de las frustraciones. Es claro que su actividad como asistente social vino a reparar su propia frustración, y pienso que nadie puede ignorar o evitar el carácter sexual de esta conversión, puesto que lo que resulta ser el origen es una decepción sexual.

Tendremos, por cierto, un día que retomar el asunto de la frustración, de la *Versagung*, es decir, de la promesa no cumplida, y volvernos a cuestionar sobre lo que hace que, de forma tan frecuente, la frustración sea

una modalidad de la organización subjetiva femenina. Con respecto a esto, señalemos que estamos en cuanto a esta experiencia de la frustración —así como la de Bertha Pappenheim, con la solución particular que ella le dio—, en una situación que hay que calificar de normal; “normal” queriendo simplemente decir que es a partir de disposiciones estructurales ineludibles que una mujer puede organizar su subjetividad en torno a lo que considera como una promesa no cumplida. ¿Promesa no cumplida de qué? Como de costumbre, esto sólo se regula con respecto a lo que parece haber sido prometido y otorgado a otros. Entonces ¿por qué no a ella? Si en el origen, se dio el falicismo inicial de la niña, podemos entender cuán fácilmente se desarrolla en el registro de la frustración puesto que ese falicismo no se confirmará.

Les señalo esto de paso para que nos pongamos de acuerdo en que esas diversas formas de expresión neurótica —tendremos que saber por qué las llamamos neuróticas—, son consecuencia de que lo que no es otra cosa que la normalidad de la estructura en la que una niña es introducida. En este punto, Lacan se separa de esta especie de ideología que pretende oponer la psicopatología a lo que sería una normalidad supuestamente satisfactoria y feliz.

A los que, entre ustedes, han podido enterarse de esto, les recuerdo que Lacan, de una manera no excepcional, al examinar a una paciente en el hospital Sainte-Anne que presentaba ciertos problemas y dificultades, podía concluir que era normal, “lo cual —agregaba— no es en absoluto consuelo alguno”. Quería decir con eso que estaba coaccionada por efectos de estructura sin —¿por qué no decirlo así?— las manifestaciones de defensa contra tales efectos, manifestaciones de defensa que le permitirían justamente no pasar su existencia en el dolor. Lacan rompía de esta manera con esa mitología de una psicogénesis normativa o normalizante para señalar hasta qué punto, por ser el sujeto el efecto de ello, es necesariamente torcido, cuando no es estúpido. De allí la observación de Freud que nos señala que la sexualidad, en la definición que nos ofrece, es “el goce que se ejerce por medio del cuerpo”.

El cuerpo es una entidad, un concepto de una evidencia demasiado simple como para que no insistamos sobre esto: lo que lo constituye en su captura por la organización subjetiva —está concernido por ella— es que ese cuerpo no es más que el cuerpo del Otro con mayúscula. Hablar de goce del cuerpo con Freud es hablar del hecho de gozar del Otro; el *del* debe tomarse aquí tanto en el sentido objetivo como subjetivo. Es decir, intentar asir al Otro como un cuerpo, reunirlo, agarrarlo en lo posible, si

se tienen los brazos suficientemente largos, pues el gran Otro es ilimitado, entonces ¡hay que hacer un esfuerzito!; o bien, entender el *del* en su sentido subjetivo, gozar *del* Otro, es decir, del goce atribuido al gran Otro. Y sabemos cuán frecuentes son las manifestaciones de este goce subjetivo del gran Otro, en particular por ejemplo en lo que concierne al narcisismo. El narcisismo tendría poco asidero si no fuera por el goce de la mirada que se le supone al gran Otro, al alegrarse del espectáculo sin duda magnífico y asombroso que yo le ofrezco.

Entonces el concepto de “sexual” está desbordado por su campo; lo acabo de decir: el gran Otro no tiene límites. Por otro lado, este concepto ignora cuál es su objeto. Aunque conozca el instrumento del goce sexual, demasiado, en cambio sólo conoce el objeto por defecto, lo conoce a través de la falta. Como ya lo señalé, no es sino dar un paso más y vemos que ese desbordamiento suscitado por el campo que contempla vale en realidad para todos los conceptos. Hay sobre esto una o dos páginas de Lacan, creo que al comienzo del seminario *Aún*, a propósito de la relación de los psicoanalistas con sus conceptos, sus *Begriffe*, que en francés nos evocan en seguida las uñas y los rasguños. El desbordamiento del concepto por el campo que le corresponde vale para todos. Me dirán ustedes: ¿Por qué un concepto no vendría a responder a un objeto preciso así no más, sin misterio? Solemos funcionar de esta manera en general. ¿Quién se preocupa por el hecho de que el significado desborde de esta manera al significante, que le haga anotaciones al margen?

Claro que si toman un concepto con vocación positivista, cualquiera sea, que se refiera a un objeto concreto, esta mesa por ejemplo, no podemos decir que esta sea eminentemente misteriosa. No vemos de qué manera el concepto “mesa” vendría, de cualquier forma, a exceder el campo de las mesas posibles y existentes o imaginables. Pero ese objeto “mesa” funciona dentro de una economía psíquica que sí se encuentra regulada por ese sexual que desborda. Es dentro de esta economía psíquica que aquel toma su lugar, y es así como este concepto simple de la mesa llega a decir mucho más cada vez, o hace entender mucho más de lo debido. No voy a molestar, como Lacan lo hace en algunos de sus artículos, comentando los diversos usos de “mesa”, pero les recuerdo simplemente el interés que hay en no ceder a la tentación positivista ante ese objeto supuesto designado por el significante. Es así como, en fin de cuentas, lo haría Saussure; recuerden su famoso “árbol” que representaba el significado de la palabra “árbol” y también la manera graciosa como Lacan mostraba cómo el significado “árbol” desbordaba por todos lados esa representación in-

fantil. Aunque sería insultar a los niños, porque ellos son muy sensibles a este desbordamiento. Un "árbol" tiene valores mucho más ricos y múltiples que los que remiten a su mera representación arborícola.

Finalmente lo que todo concepto tiene como significado es justamente lo que escapa a su captura, lo que le escapa al *Begriff*, lo que lo desborda y que entonces falta. Así sea por el hecho de que, aun multiplicando mis conceptos cuantas veces quiera, no haré más que postergar, apartar o descartar esa falta, la cual siempre quedará allí, falta que sostiene, que alberga al sexo, al deseo sexual. Es por eso, lo recordé en una sesión anterior, que el significante es simbólico —y hace valer esta dimensión tan particular de lo simbólico que sólo vale para la especie humana—, es simbólico de la falta que estoy comentando.

Una objeción se nos impone: el sexo, en última instancia, puede tener también un objeto inmediato como referente; es decir, que no remite solamente a esa falta en lo real, en el Otro, sino que puede tomar directamente un objeto y en particular un objeto del cuerpo, dentro de lo que constituye un goce autoerótico de los orificios del cuerpo —Freud lo señala a propósito del chupeteo del recién nacido—. O también, por supuesto, el goce autoerótico del instrumento, bien conocido. Con esta observación que se nos impone aquí, no podemos decir que se trate de un goce fuera-del-cuerpo; es un goce que es definitivamente del cuerpo mismo, pero del cual hay que reconocer, para ser más precisos, que es un goce de órgano; e incluso un goce del órgano, es decir, que el goce autoerótico de los orificios del cuerpo no hace más que comprometer justamente aquellos orificios de alguna manera sensibilizados por su relación real o imaginaria con el órgano.

Hay entonces un goce posible de órgano. ¿Por qué no señalar que lo que se llama "sexualidad infantil", que obviamente deja en algunos una nostalgia tan fuerte que no logran renunciar a ella y se vuelven pedófilos por ejemplo, que esta sexualidad infantil es un goce de órgano? No es en absoluto un goce fuera-del-cuerpo. Se puede suponer que deja una marca suficientemente fuerte como para que, de todas formas, la nostalgia pueda sustituir su prohibición, como si se hubiese dado un tiempo feliz en la infancia en el que un goce sexual, no necesariamente autoerótico pero posiblemente heteroerótico, fuese capaz de organizarse, no por una relación sexual, sino por un goce de órgano.

A quienes esto pueda divertir —yo mismo lo haré tal vez un día pero no en este fin de año—, podrían ir a buscar entre los autores de la Antigüedad: tenemos muchos testimonios sobre la forma en que fornicaban

entre ellos. Todo sugiere que en esa época se privilegiaba el goce de órgano, y más precisamente, como ya lo dije, *del* órgano, puesto que en esta perspectiva no hay otra posibilidad, lo cual tendría además el mérito de explicarnos el éxito de la homosexualidad masculina en aquellos tiempos. Pero les tocará, a los autores de la Antigüedad tardía, empeñarse mucho en inventar la nostálgica pérdida del objeto deseado, tendrán que ensañarse mucho con esto. Los sucesores estarán a sus anchas con esos textos, pero les costará trabajo inventar la idea de que el objeto que sostiene el deseo pueda acaso estar para siempre o temporalmente exiliado. En todo caso, no encontramos la más mínima huella, y especialmente en las comedias que son documentos estupendos sobre lo que sucedía en esa época, la mínima huella de lo que para nosotros organiza la sexualidad, el goce sexual fuera-del-cuerpo (por supuesto me explicaré en seguida), y que anestesia, digámoslo así, lo que tendría que ver con el goce llamado del órgano. En los textos de la Antigüedad que son extremadamente libres al respecto, en todas partes vemos que lo que se festeja libremente —no voy a retomar aquí los cultos a Dionisos y más tarde a Baco— es que el goce sexual está total, completamente, asegurado por el goce del instrumento. Se trata de hacer gozar a este, de este se trata de gozar y lo demás interesa bien poco.

Entonces, hablando del hecho de que en ese movimiento que desborda el significante de ese significado sexual, haciendo entonces que el goce escape a la captura, al "arañazo" [*coup de griffe* del *Begriff*] y se encuentre fuera-del-cuerpo, queda por plantear una pregunta: ¿qué es lo que sostiene este goce? ¿La pura nada, la pura ausencia? Sabemos desde Lacan que este goce fuera-del-cuerpo está sostenido por una instancia cuyo nombre se nos volvió familiar, aunque Lacan a menudo señala que se debería forcluir este nombre; ya el nombre mismo está de más. Este nombre es el falo. Lo que sostiene el goce fuera-del-cuerpo es, en lo real, aquella instancia fálica que funciona en los famosos tres registros: lo imaginario, lo simbólico —en tanto que esa instancia sólo saca su poder a partir de la falta que mantiene el deseo— y también la dimensión real del Uno, del rasgo unario, del rasgo Uno al que puede reducirse el significante, en tanto que la repetición del latido de ese rasgo *uno*, repetición de los significantes, sólo acompasa lo que nunca deja de desbordar el intento de captura operada por el significante, y así mantiene el deseo constante de escapar, suscitado por el mismo significante.

A ese *uno*, instancia fálica, lo puede también sustituir el Nombre-del-Padre: esta concreción literal que forma *uno*, indiscutiblemente a ima-

gen del falo. A continuación de lo que evocé rápidamente a propósito de la Antigüedad, surge una pregunta: si esa instancia fálica sustituye a los dioses, al panteón antiguo, esto tiene el efecto de organizar la cadena significativa, el tejido significativo alrededor de un borde único, en torno a un borde *uno*, que delimita un real que solo tiene un significado *uno*, el significado sexual. Y eso no da lugar a sorprenderse de que no haya otros significados; en otras palabras: ¡no hay salida! Y si un sujeto, con o sin razón, intenta salirse de allí, es decir quitarse de esta obsesión sexual impuesta por el significativo, ya sabemos lo que le puede costar. En todo caso, nunca se ha visto que alguien invente ahí un significado nuevo. ¡Eso sería divertido! Es como el *beaujolais*¹: ¡deberíamos esperar a que llegue “el significativo nuevo”! Esto se ha pensado en la enseñanza de Lacan

Les hago notar esto para subrayar que lo real, en última instancia, lo que desborda siempre el intento de captura por el concepto, ese real podría no necesariamente portar la significación sexual. En la Antigüedad, era así sin duda: había reales, había bordes. El politeísmo antiguo tenía implicaciones estructurales muy simples pero bastante comprensibles, había dioses favorables, otros desfavorables, los dioses de la vida y los de la muerte (estoy hablando de otras culturas), etc.

La situación que hace que para nosotros lo real esté ligado con lo simbólico y con lo imaginario, que lo real esté agujereado por la falta –falta en la captura introducida por lo simbólico, falta que alimenta y sostiene el sexo y el deseo–, esta situación se la debemos al Nombre-del-Padre. Es decir, que la unión entre real, simbólico, imaginario y Nombre-del-Padre solo se da mediante el fracaso sexual. Es el fracaso sexual –puesto que este objeto escapa necesariamente– el precio pagado por esta unión entre lo real, lo simbólico y lo imaginario con el Nombre-del-Padre; y por eso Lacan hizo el seminario que se llamaría, no es casual, *Le sinthome*. Ya hemos comentado en varias ocasiones esta especie de utopía en él, la de intentar averiguar si –así sea por medio del soporte topológico y por lo tanto inscribible– real, simbólico e imaginario podían sostenerse juntos sin necesidad de esa instancia en lo real, la instancia fálica que implica el fracaso sexual.

Una observación más sobre esto que nos parece una evidencia, pero donde basta con interesarse en la clínica para percibir que una disociación siempre es posible. Es el Nombre-del-Padre lo que hace que el lí-

mite del campo sexual por mí evocado la vez pasada, no se llegue a definir, a trazar, porque, por la gracia del Nombre-del-Padre, incluye al gran Otro. He aquí con qué magia lo que es otro, por estructura, resulta ligado, sujetado, repatriado, hecho presente, introducido en el campo de las representaciones, aunque se trate de instancias ubicadas en el Otro, en lo real. Pues el Nombre-del-Padre es lo que permite el matrimonio entre el campo de las representaciones y todo lo que proceda del Otro en tanto sería bueno para el goce sexual. Es por medio del Nombre-del-Padre que el Otro, además de no ser rechazado, de no ser sistemáticamente expulsado, puede albergar una subjetividad. La vez pasada traté de mostrarles que esta subjetividad entre S_1 y S_2 es una, pero como ya lo señalé, puede ser representada tanto por S_1 como por S_2 . No hay un sujeto femenino o masculino; hay un sujeto, y puede ser representado por S_1 o por S_2 . No entraré en más complicaciones en este asunto, en este punto me detendré.

Ya nos entusiasmos con razón con esa cita de Silberer que trae Freud –sus citas siempre son maravillosas– que decía que: “El sexo es una *Überdeckungsfehler*, una falta por ocultamiento”. No he podido averiguar si se trataba de un término propio de la lengua de la Iglesia: “pecado por disimulación”.

¿Esto no le dice nada en particular, Françoise²?

Lástima para nosotros Pienso que es como los “pecados por omisión”, que en alemán debe decirse no pecado sino *Fehler*, “falta”. *Überdeckung*, es consagrado y retomado por Freud como “recubrimiento” pero “ocultamiento”, el acto de esconder, y *Fehler* es “el error”, pienso que es también “la falta” entendida en el sentido moral, a no ser que se les ocurra otro término el *Sünde*, “el pecado”, es otra cosa...

Silberer, al hablar del sexo en tanto “falta por ocultamiento”, ilustra perfectamente lo que les estaba exponiendo. Se trata efectivamente de aquello que no deja de ser significado, en un lugar que, al escapar a la captura, escapa a la vez a la representación, un lugar efectivamente de disimulación, y por lo tanto sustraído a la realidad. Este asunto de sustracción del sexo de la realidad, nos lleva directamente al punto que dejé pendiente la última vez –me demoré bastante tratando de ubicarme en las diversas acepciones de *Begriff*– y que nos introduce directamente al asunto de la castración.

En la acepción que Freud le da en este texto, es decir, el temor que

1. Nombre de un vino: epónimo de una región del centro de Francia, vino famoso que se toma después de la vendimia y llamado *Beaujolais nouveau* [N de T]

2. Charles Melman se dirige a una psicoanalista francesa, germanista. Su nombre Françoise Bernard.

conservará el muchacho a que eso desaparezca, la sensación de una amenaza que sería permanente sobre su querido órgano, estamos llegando por fin a dar su lugar y su valor a lo que se llama “castración”. Haciendo observar, además, que el deseo sólo se sostiene, sólo logra, digamos, ascender, sólo logra su turgencia, en la medida de lo que escapa a la captura. Asimismo, la operación que es imaginarizada, ese pequeño recorte del órgano sexual que hace Lacan en torno al sexo en la representación humana, es el precio que se paga para sostener el deseo y, por lo tanto, paradójicamente, garantizar la presencia del órgano. Si hay angustia de castración, es porque esta operación pone en juego la omnipotencia de Otro, también aquí con mayúscula, con quien toca estar en paz y a salvo puesto que, en última instancia, nunca hay garantía de su complacencia. En otras palabras, no basta para un sujeto querer para poder, tiene que —usemos aquí las metáforas que quieran—, en el momento oportuno, estar animado por el dios que conviene; el costo de esta garantía pasa por lo que se ha llamado castración. La idea de que el significado sexual se encuentre desplazado a un lugar de ocultamiento, es decir, por fuera del campo de la representación, ilustra lo que debemos entender como el registro de la castración, y por qué esta es normalizante.

La intervención paterna en tanto le prohíbe al niño, notemos aquí que Lacan nunca dice “su madre” (mañana me toca dar una extraña ponencia sobre el incesto³, en Estrasburgo), la posición de Lacan es muy notable al respecto, nunca dice que el padre sería el que le prohibiría la madre al niño. Dice que el padre es el que prohíbe que la madre reintegre su producto, es decir, ese acuerdo con un Otro, esa complicidad, dualidad establecida con un gran Otro, que aseguraría ese tipo de solidaridad, de completud y de felicidad, que el niño puede imaginarizar, pero no por mucho tiempo, durante el puro comienzo de su vida, puesto que el recién nacido se da cuenta muy rápido de que hay cosas que no cuadran; independientemente de los esfuerzos de la madre, de los suyos propios, no se puede estar completamente de acuerdo.

En todo caso el padre, un padre, el que interviene en este asunto nunca se autoriza por sí mismo y, si acaso le da por autorizarse de sí mismo, siempre se presenta un problema, ¡no es ninguna panacea! Un padre solo toma su autoridad en su referencia a la instancia fálica en el gran Otro, instancia que pone al servicio del goce sexual y de la procreación. Por eso mismo Lacan dirá de paso la desconfianza que toca tener respecto

a la educación impartida por autoridades como el profesor, el educador, por la simple razón de que tanto el uno como el otro, así como otros oficios de este tipo, solo pueden fundar su autoridad en sus saberes. No es para nada el caso del padre, bien puede ser un tonto por completo, esto no cambia nada al hecho de que puede perfectamente ejercer su actividad de padre: no solo prescinde de la referencia al saber sino que se refiere a la instancia que descompleta el saber, la que proclama que puede ser muy bonito el saber pero, cuando uno está en la cama, toca pasar a otra cosa ¡Y por supuesto que el niño lo percibe perfectamente!

Por lo tanto, esa “falta por ocultamiento” ha de entenderse a la vez como reveladora de la *Urverdrängung*, de la represión originaria, que marca nuestra relación con el significante, y como vivencia de la falta que resulta ineluctablemente ligada con el ocultamiento, puesto que se trata de una actividad que no nos conviene presentar a la mirada del Otro: se trata de lo que concierne a lo oculto, no sólo para uno sino también para el Otro mismo. Pueden percibir allí toda la metafísica y la metapsicología de lo escondido, de lo que se trama por debajo, de lo que uno no se atreve a mostrar, de lo que no se puede exhibir, todo lo que florece en torno al sentimiento de falta [o de culpa⁴] vinculado con la disimulación.

Este ocultamiento —quisiera esta noche volver a llamar su atención—, esta *Urverdrängung*, es simplemente lo que nos permite hablar entre nosotros. Es porque existe este ocultamiento —lo que se acuerda mantener “por debajo”, así se dice, pero es en lo real— es porque lo acordamos entre nosotros que podemos hacer uso del significante y resultar remitidos a un significado que nos es común y válido más allá de todos los objetos que habitan nuestro mundo.

Este significado nos recuerda dos cosas que son relevantes. Primero, si el significante es siempre lo que desborda, si lo que desborda es siempre para nosotros sexual, todo lo que podemos decir cae fuera del tarro, ¡es vano! Y en segundo lugar, mucho más molesto, lo que se da a oír y no se dice está de cierta manera marcado por la misma vanidad. Les recordaba hace un rato de qué manera es el fracaso lo que organizaba el encuentro sexual. Pues si hay algo por vislumbrar, en cuanto a la ética psicoanalítica, precisamente más allá de la vanidad de lo que enunciamos, más allá del fracaso de lo que demos a entender, es el énfasis en este fracaso. He aquí la verdad. Lacan tiene la notable potencia de no hacer de este fracaso una ley de la naturaleza, sino de considerarlo un efecto del

3. Charles Melman, “A propósito del incesto”, V. Anexo 3 a este libro.

4. *Faute*, en francés, designa tanto la “falta” como la “culpa” [N. de T.].

tipo de relación que establece una cultura con el significante. Y plantea la pregunta (de aquellas preguntas conocidas sobre la posibilidad o no de inscribir una relación que dejaría de ser la relación de pareja con la instancia fálica —pues es la que los reúne, la que se busca en el encuentro de la pareja, la muy famosa instancia que se celebra, la que, de cierta manera, se trata de hacer gozar—), plantea pues la posibilidad, o no, de lo que llama “relación sexual”, que tampoco se debe confundir con el goce de órgano que mencioné hace un momento, pregunta que tenemos el mérito, en nuestro grupo, de dejar abierta sin haber, por ello, progresado notablemente al respecto.

He aquí lo que quería comentar esta noche. Creo que, en el punto al que llegamos estamos avanzando de manera muy propicia en el texto de Freud.

Les digo hasta la semana próxima.

Seminario 23

30 de mayo de 2002

Yo les hablo, mientras todavía es hora, mientras sea aún posible, puesto que las exigencias modernas de la comunicación quieren sustituir la palabra por la transmisión de enunciados, es decir, que sea obliterado lo que hay de enunciación. Cuando estemos reducidos a ese estado, cosa que no está lejos, obviamente nos transmitiremos mensajes, un poco como lo hacen las abejas o las hormigas, con una ventaja sobre ellas: que los nuestros podrán engañar al interlocutor. En ese caso, es fácil ver que lo que hará las veces de enunciación será o ya es la mentira, el engaño. Nos hemos adentrado en la exigencia de una transparencia del sentido, que implica, digámoslo así, la transparencia perfecta del emisor, su identificación. Al yo, *shifter* de la frase, al yo que habla, se sustituye, gracias al mensaje, un ser perfectamente identificado en lo que concierne a su función, su sexo, su etnia. Como esta identificación permite imaginar el listado de los enunciados que puede emitir, ya se sabe más o menos de antemano qué va a poder decir quien pertenece a este registro.

En ese “yo les hablo”, el destinatario, ustedes, resultarían, gracias al mensaje, no menos identificados que el emisor. Supuestamente sé a quién me dirijo y lo que él quiere, lo que se espera de mí. En esta configuración, la palabra tiene menos que ver con el verbo que con un sistema de signos, signo del que les recuerdo la notable definición que da Lacan: “lo que representa algo para alguien”. En el caso del mensaje, también la cosa está claramente identificada y además se confunde con el sentido.

Pero les llamo la atención sobre la mutación del sujeto, del individuo, del “alguien”. Lo que efectivamente diferencia al individuo del sujeto, es que, como su nombre lo indica por cierto, el individuo no está dividido,

se trata de una totalidad. Por el hecho de no estar dividido, se caracteriza necesariamente por su sumisión al significante, al mensaje, sólo tiene la posibilidad de someterse o de rebelarse, pero no tiene alternativa; por el hecho de no estar dividido, no goza de dialéctica. Para poder retomar, discutir o desarrollar un enunciado, es preciso que el receptor disponga de la facultad de estar dividido con respecto al enunciado y encuentre asidero en lo real específico de su enunciado, que es su propio imposible, para que a partir de lo imposible específico de este enunciado, el sujeto, en tanto dividido, pueda retomar la argumentación y tratar el real convocado por el enunciado, ya sea con una nueva vuelta, ya sea por un camino diferente, si el sujeto lo considera insatisfactorio.

El individuo, como su nombre lo indica, no tiene ese tipo de facultad, puede someterse o rebelarse, rebelión que no se puede aquí separar de la acción violenta. La violencia es lo que se da a partir del momento en que la palabra ya no puede hacer pacto, cuando los interlocutores ya no aceptan el pacto de la palabra. Asimismo, lo que le queda al individuo designado por el signo, identificado por el signo, es responder al mensaje sólo con un sí o un no. Señalemos esto: este paso no es asimilable al de la *Bejahung* que Freud ubica en el niño de temprana edad, procedimiento por medio del cual el niño admite en su mundo unos cuantos términos, personas u objetos y rechaza los otros. Les recuerdo que lo que caracteriza lo que está así marcado por la bendición, por la *Bejahung*, la aceptación, la introyección por el niño, es lo que se encuentra para él marcado por el signo fálico y por lo tanto ligado con la castración. En cambio, en el caso que estoy comentando, la *Bejahung* sólo concierne a un objeto que, así como el individuo mismo, sólo vale en tanto totalidad. Y es a título de su totalidad que será aceptado o rechazado.

La mutación del sujeto en individuo es una operación que, una vez que la he evocado, podría parecerles cada vez más perceptible en la evolución social, acompañada por unas consecuencias que no dejan de sorprender tanto al sociólogo como al filósofo. Estos no entienden muy bien de dónde vienen muchos comportamientos aparentemente accidentales o extraños, cuando realmente están estrictamente determinados. La multiplicación del individuo es un fenómeno cuyos efectos comenzamos a sentir.

Lo que caracteriza a la humanidad con relación al animal, lo que hace que no seamos del todo parecidos, no es que seamos animales sociales —existen sociedades de animales, por supuesto—. ¿Acaso sería la risa? La facultad de reírse no es tal vez el rasgo más contundente de nuestra especificidad, ¡mas aún cuando la risa ya no es, por lo visto, tan frecuen-

te! Lo que sí caracteriza a la humanidad es lo que Freud puntualizó en un texto que me permito traer a colación, incluso para los que ya lo conocen bastante bien, el *Proyecto de una psicología...*, texto que dejó en un cajón, donde introduce, de manera inédita, que el recién nacido buscará en el mundo un objeto que se perdió, objeto fundador de su deseo y que no lo encontrará. Hay una especie de axioma, de postulado, puesto al comienzo de este texto admirable, donde Freud tantea un psicoanálisis que quiere científico y riguroso, con gráficos y todo, y una escritura que ya no usa significantes sino letritas, cosa que siempre significa en él un interesante giro. Plantea un principio que tiene el mérito de ser universal, quiero decir válido para cualquier hombre o para cualquier mujer. Señalará también, pero en un texto posterior, que ese momento en que el recién nacido vislumbró el objeto antes de perderlo, es un momento que tal vez ha sido marcado, en quien se volverá obsesivo por un exceso de placer, y por un traumatismo en quien se volverá histérico.

Es divertido ver en la teoría psicoanalítica cómo se organizan las especulaciones sobre la naturaleza de este objeto. ¿Cuál es? Como lo saben, Freud, definió ese objeto como siendo la madre y la prohibición del incesto como organizador del deseo.

Lacan retoma este punto de una manera extraña, les diré en seguida por qué, a propósito de aquel ejemplo que ya se volvió un clásico, un ejemplo de cajón, el juego del carretel, el *fort-da*. El niño va amansando lo que teme, como si se tratara de la partida definitiva de la madre, cuando realmente ella se ausenta en el día en ocasiones muy concretas, muy circunstanciales. Así mismo, el niño prepara con esta aprehensión intuitiva lo que será la renuncia definitiva a su madre, por medio del juego del carrete con el cual juega a perder este objeto y luego a hacerlo volver, este objeto transicional que Winnicott por otro lado, presentó muy bien, y que marcaría pues una etapa observable, en todo caso en ciertos niños, en cuanto a la anticipación de la renuncia definitiva a la madre.

No voy esta noche a debatir con ustedes el asunto de la prohibición del incesto—no es mi intención—. Pero como lo ven, este dispositivo limita el incesto a la relación del hijo con la madre, descartando lo que hay de relación propiamente incestuosa bajo los otros juguetes que pueden ocurrir en el seno de una familia. No encontrarán en ninguna parte definiciones de los límites del espacio incestuoso. ¿Dónde termina el incesto? El matrimonio entre primos, que no es excepcional, ¿no es incestuoso? ¿Y la relación con el suegro que tampoco es una excepción? Ni el código civil ni el código penal mencionan el incesto. Estamos entonces, y

esto ha sido lo que sorprendió tanto a los descubridores del psicoanálisis, ante una especie de ley que sin estar escrita en ninguna parte es sin embargo operante y, más o menos universalmente activa. Las implicaciones teóricas son realmente geniales, porque esta prohibición supuestamente universal hace prever al mismo tiempo un Padre que sería universal. Dicho de otra manera, allí donde la religión fracasa en hacer valer un padre universal, el inconsciente sostiene una autoridad, una instancia que más allá de las diferencias culturales, lingüísticas, étnicas, geográficas, climáticas, las que quieran, sería la misma para todos. ¡Pien- sen hasta qué punto este asunto de la universalidad del incesto ha sido excitante! Aunque hoy ya nadie se interese en eso.

En todo caso, sin precisar aún más la naturaleza de ese objeto prohibi- do, señalemos que, de manera mucho más general, incluso abstracta, lo que caracteriza efectivamente la sexualidad es que está organizada por una prohibición específica hacia tal o cual objeto. De tal manera que nuestra humanidad, que yo definía ahora como compartir la pérdida de la Cosa, está directamente conectada con esta sexualidad marcada, independien- temente del objeto, por la prohibición de lo que no se debe, es decir, por un límite. Lo propio del campo sexual consiste en franquear este límite, es de- cir, ponerse fuera de la ley, ir a buscar lo que es generalmente un sustituto del objeto deseado, el cual permanece habitualmente desconocido.

Este desafío a lo prohibido es efectivamente el modo singular de nues- tra relación con la ley en general, pasar este límite es la condición de la realización del deseo y de la actividad sexual.

En Lacan —a estas alturas ya no tengo que desarrollar mucho este punto— el objeto específico es el objeto *a* que resulta ser la causa del de- seo. En el seminario anterior, creo haber dado muchas vueltas en torno a las explicaciones de esta manifestación.

Quisiera llamar su atención sobre otra instancia que no es menos orga- nizadora del deseo, y que tiene que ver con este mismo dispositivo de sur- gimiento, de eclipse. Esta instancia, ya la conocen, es el falo. Precisamente es interesante relacionar el objeto del cual habla Freud —cuya emergencia, como un relámpago, puede haber causado a la vez la iluminación y el ex- ceso de placer que marcó el devenir del obsesivo y quizás el trauma en la futura histérica— con los diferentes objetos causa posible del deseo.

Les señalo también que la pedofilia es una perversión que está hoy “de moda”. ¿Cuál es el objeto del pedófilo? No se dejen fascinar, no res- pondan tan rápido a las apariencias. El pedófilo no sabe nada sobre lo que le fascina realmente. Busca desesperadamente el surgimiento, el

retorno, la reaparición de ese instante, de ese momento en que, para la criatura inocente, protegida, metida en relaciones que son esencialmen- te de necesidades y satisfacciones, ese momento en que surgirá en esta pequeña criatura virgen, de pronto, por el tiempo de un relámpago, la comprensión del mundo de los fenómenos y su lugar en el mundo. De repente la clave que abre el conjunto de las significaciones se ofrece así, con la instalación de goces sexuales propiamente hablando, puesto que es el falo el que los organiza. Era lo que tanto sorprendía a Freud y que les evoqué la última vez: esa sexualidad infantil en momentos en que el organismo no está en capacidad de responderle. Es decir que aquella sólo puede ser espiritual. ¿Dónde más quieren que esté? No vamos a de- cir que se trata de un asunto de hormonas que inundan el organismo... De allí la fascinación que ejerce para el pedófilo la posibilidad de repetir por medio del encuentro con una criatura inocente, aquel momento re- pentino de complicidad establecida en donde, en medio de lo que era el lenguaje banal de los cuidados y de las necesidades, de repente opera la mutación y todo se organiza, dominado por la relación con esa instancia fálica que —en ese caso, lo digo claro— aparece.

Sería posible, si eso los divierte, pero no lo sé, señalar que Lacan hizo, a propósito de la prohibición del incesto, propuestas absolutamente ori- ginales que pueden parecer bien oscuras. En efecto, separa el incesto de lo que sería su limitación en el campo familiar, así fuera extendido (ya dije que, en última instancia, los límites de este campo para poder ha- blar de incesto, quedan borrosos), para decir que el incesto es lo que se da cuando el acople se realiza entre parejas que pertenecen a genera- ciones diferentes.

De entrada, espero que les conmueva ver la verdadera extensión de este campo, y también lo arbitrario que sería sacarlo del campo familiar. En efecto, esto querría decir, por ejemplo, que lo que sucede entre her- mano y hermana no sería del orden del incesto, lo cual, de hecho, como lo saben los profesionales, no es tan excepcional, y no es tan mal tolera- do. ¿Pero entonces, cómo explican esta aserción de Lacan? Yo estoy se- guro que eso los atormentó cuando lo leyeron...

BERNARD VANDERMERSCH: ¿Dónde es que dice eso Lacan?

¡Helo aquí! ¡Hago una pregunta y me devuelve otra pregunta! ¿Ber- nard, nunca se topó con eso? Estoy seguro que sí, es que a veces la me- moria... ¿Lo podría averiguar con sus compañeros?

BERNARD VANDERMERSCH: ¿En uno de los seminarios?

No basta... ¿Será que no? ¿Una transcripción errada? ¡Bueno, si es así, no se lo diré!

Lo que nos interesa es la interlocución, lo que se produce en el *yo les hablo* cuando resulta posible, es decir, el dirigirse a alguien [*l'adresse*] que instala el interlocutor al mismo tiempo que origina al locutor. La interlocución, hablar juntos, sólo es posible si los al-menos-dos comprometidos en este asunto aceptan compartir lo que falta, ponerlo en común, sin rechazar el sentido fundamentalmente sexual que esta falta anima, sostiene. Si necesitasen una prueba, la tendrían ampliamente ilustrada por el comportamiento de la histérica en la interlocución. Esta tiene lá sensibilidad particularmente fina, desarrollada, atenta para hacer oír rápidamente su posición —por lo menos la del momento porque no es necesariamente la posición definitiva—, ante la invitación a compartir una falta planteada como común y que, lo vuelvo a decir, alimenta en última instancia, un sentido inevitablemente sexual. Podrá entonces aceptar ese compartir, a veces yendo derecho al sentido sexual con sus conocidas “provocaciones”, esa manera de decir “dejemos de hablar pavadas y pasemos a cosas serias”, lo cual siempre tiende a callar al *partenaire* porque él necesita preliminares, no puede lanzarse así de una. Así entonces puede aceptar compartir esa falta, pero igualmente puede expresar que la rechaza, que no tiene nada que ver con eso, que ella está en otro lugar. O también puede, ocasionando situaciones un poco más desagradables, apropiarse de la falta para quejarse de sus efectos en ella: frustración y privación, y también desigualdad que inevitablemente resultan de ello. Con la evidencia de que en ese lugar de servidumbre al que está invitada, encuentra, sin haberla buscado, una posición de dominio absoluto. En efecto, su modo de participación o de rechazo basta para que el juego empiece o para que, al contrario, se cancele. No hago sino recordarles lo frecuente que es esta posición de dominio que, en esta ocasión, se ejerce por parte de *ella*.

Ella se autoriza con tanta más prudencia a compartir esa falta cuanto que, desde el punto de vista estructural, una mujer, se lo recuerdo, ahí no es toda. Puede, de manera completamente legítima, autorizarse desde un apoyo tomado en otro lugar, en el Otro, y sostenido por un goce que también es Otro. Ya lo comenté en otras ocasiones, una mujer es ejemplar de la disposición que permite andar por el mundo con un pie mientras el otro está en otro lugar. Dicho de otra manera, está invitada a un juego

que no es del todo el suyo propio, un juego al que pertenece parcialmente y para el cual, si le da la gana, puede considerar que tiene todas las cartas, pero, en ese caso, la puede aburrir, dejar de interesarle, si sabe que ganará todas las partidas, el juego obviamente ya no vale la pena; o, por el contrario, puede estimar que al no tener los ases en la mano, su participación se vuelve un sacrificio y sólo lo hace para complacer.

Estoy tratando de establecer para nosotros esta pequeña matriz —¡es afortunado el término!— muy simple pero al mismo tiempo compleja porque le debe todo a las elaboraciones lógicas y a las escrituras lógicas de Lacan. Verán que este punto nodal permite desarrollos que no son del todo esperados. Por ejemplo, en el dispositivo de interlocución organizado por la falta que se acepta compartir, la pregunta que se plantea respecto al *yo les hablo* es: si lo hemos diferenciado del ser del individuo, ¿quién es ese *yo* [*je*] y dónde se ubica? ¿Quién habla? ¿Quién es *yo* en este caso?

Es fácil notar que el lugar desde donde *eso* habla es precisamente el espacio que distribuye a los locutores, a los interlocutores en torno de esta falta. Es desde de allí que *eso* habla. Eso habla en cuanto *eso* que allí resulta hablando está a cargo o no del locutor, a título de un *yo*, por medio del cual asume *eso* que viene a hablar en él. En efecto, si supiera de antemano lo que se va a expresar... pues, ninguno de ustedes llega a una interlocución con el libreto escrito en el bolsillo, ni conociendo previamente el dispositivo de lo que se articulará. No voy a repetir las banalidades sobre el hecho de que lo que se articula en la palabra se origina en un lugar que escapa al mismo locutor, bien sea cuando la asuma o no la asuma a título del *yo*. Puede suceder que *eso* diga cosas y luego las desmienta, que diga “¡No, eso me llegó pero yo no fui quien pudo haber dicho esas cosas!” que anule lo que resultó diciéndose, que no lo reconozca. En el caso más frecuente de interlocución, [el locutor] se hace cargo a título de *yo* de lo que se dice allí, en él, a partir de la falta y que —es lo que muestra la experiencia, la práctica analítica— está organizado por un deseo y por un objeto del cual, si no es perverso, lo ignora todo. El incluso si es perverso, pues ignora la causa de su perversión.

Por estas razones uso a menudo esta fórmula: “la comunicación es lo que se establece entre alguien que no sabe lo que dice y otro que no sabe lo que oye”. Es así como entramos en relación. Y en seguida esta observación suplementaria y muy desagradable —siento mucho tener que dejarlos con algo poco grato, ¡sumamente injusto!—: entre esos dos que convinieron compartir una falta común, sólo puede haber, aunque sean dos, un solo sujeto. Para que sigan siendo dos, para que sigan juntos, para

que no se disocien en el acto, sólo puede haber *una voz*, organizada por un objeto, es decir, por un fantasma, y el interlocutor está invitado a tomar lugar en este fantasma, a venir a compartirlo.

Lo que llamamos “intersubjetividad” y que se encuentra al comienzo de los *Escritos* de Lacan (sí, ¿ve dónde, Bernard...?), es una noción traída de otra parte, del campo filosófico ¡pero eso no importa! es un lenguaje de sujeto a sujeto. ¡Eso sería estupendo! El problema es que no se puede; no se puede hablar de sujeto a sujeto porque eso querría decir que cada uno vendría a organizar el espacio del encuentro a partir de su propio fantasma, que por lo tanto, no habría espacio común para el encuentro, que no habría falta común que permitiera un enganche posible de los temas entre ellos. Se daría lo que es el caso más simple y frecuente: la discordancia de los temas y de ahí la ruptura del encuentro.

“Entonces —me objetarán ustedes—, ¿es una injusticia inadmisibile! ¿Nos quiere decir que uno puede acceder al estatuto de sujeto mientras el otro queda confinado en la mudez del objeto?”

Primero, no es mudez. Aunque la mudez desde hace mucho tiempo, se viene evocando como una especificidad femenina, ¿no es cierto? Y por eso es que las mujeres son habladoras, a causa de la mudez fundamental de la cual... etc. Pero realmente, y creo haberlo introducido en una sesión anterior, no es para nada excepcional que el agente en este asunto, el que viene allí a proponer su fantasma invitando al otro a participar de él, sea una mujer. Tendríamos sin embargo, que aceptar esta evidencia —es lamentable observar nuestro atraso al respecto—: nunca es el sexo anatómico el que hace la realidad del sexo psíquico. Cuando decimos “los hombres” y “las mujeres”, no sabemos lo que estamos diciendo. ¿De qué conjunto estamos hablando? Mejor dicho, cuando se habla de un conjunto un tanto auténtico, sería más bien el de los hombres anatómicamente hombres que no tienen más preocupación que la de deshacerse de su virilidad y delegarla a sus compañeras, a la comunidad llamada femenina anatómicamente que garantiza la función de la que el cónyuge, el *partenaire*, sólo pide librarse.

¿Acaso dije algo que...? ¿No? ¿Están de acuerdo?

En todo caso, terminaré con eso esta noche, antes de las dos reuniones que nos quedan durante las dos primeras semanas de junio. Espero que hayan percibido cómo el punto de partida de esta comunidad que pone a funcionar la interlocución, comunidad fundada en la falta compartida y propia del intercambio de lenguaje, cómo la puesta en acción de esta matriz antecede todo estatuto dado al lenguaje. Como Saussu-

re lo dice muy bien: “No sabemos nada de eso, solo lo que se efectúa en la palabra”.

Allí la palabra ha de tomarse en su alcance práctico efectivo, es siempre palabra dirigida a otro, es en esta relación que la palabra toma su virtud, su fuerza, su poder, y le permite a quien esté comprometido en ella descubrirse, no en el soliloquio ni en la autobiografía, sino en la palabra efectiva dirigida a un interlocutor y le permite enterarse de lo que es, incluso las particularidades de lo que exige, de lo que quiere y también de qué manera se ubica en la escena de las representaciones eso que llamamos de manera un poco enfática “el teatro del mundo”.

Este planteo tiene la ventaja de romper radicalmente para nosotros con el desarrollo tradicionalmente seguido desde Aristóteles y retomado por la teología: la idea de la relación con el mundo producida por un alma definida por su relación con Dios. La relación con el mundo se organiza a partir del dirigirse a otro, a un interlocutor.

En las dos reuniones que nos faltan veremos de qué manera el tercero a poner en cuestión aquí es la figura del gran Otro y todo el dispositivo clínico que viene a alimentarse a partir de ese *suceso*, no puedo llamarlo de otra manera, de ese acontecimiento originario, es decir, el hecho de dirigirse [*adresse*] al otro.

Esto por hoy..., hasta la semana próxima.

que no se disocien en el acto, sólo puede haber *una voz*, organizada por un objeto, es decir, por un fantasma, y el interlocutor está invitado a tomar lugar en este fantasma, a venir a compartirlo.

Lo que llamamos “intersubjetividad” y que se encuentra al comienzo de los *Escritos* de Lacan (sí, ¿ve dónde, Bernard...?), es una noción traída de otra parte, del campo filosófico ¡pero eso no importa! es un lenguaje de sujeto a sujeto. ¡Eso sería estupendo! El problema es que no se puede; no se puede hablar de sujeto a sujeto porque eso querría decir que cada uno vendría a organizar el espacio del encuentro a partir de su propio fantasma, que por lo tanto, no habría espacio común para el encuentro, que no habría falta común que permitiera un enganche posible de los temas entre ellos. Se daría lo que es el caso más simple y frecuente: la discordancia de los temas y de ahí la ruptura del encuentro.

“Entonces —me objetarán ustedes—, ¿es una injusticia inadmisible! ¿Nos quiere decir que uno puede acceder al estatuto de sujeto mientras el otro queda confinado en la mudez del objeto?”.

Primero, no es mudez. Aunque la mudez desde hace mucho tiempo, se viene evocando como una especificidad femenina, ¿no es cierto? Y por eso es que las mujeres son habladoras, a causa de la mudez fundamental de la cual... etc. Pero realmente, y creo haberlo introducido en una sesión anterior, no es para nada excepcional que el agente en este asunto, el que viene allí a proponer su fantasma invitando al otro a participar de él, sea una mujer. Tendríamos sin embargo, que aceptar esta evidencia —es lamentable observar nuestro atraso al respecto—: nunca es el sexo anatómico el que hace la realidad del sexo psíquico. Cuando decimos “los hombres” y “las mujeres”, no sabemos lo que estamos diciendo. ¿De qué conjunto estamos hablando? Mejor dicho, cuando se habla de un conjunto un tanto auténtico, sería más bien el de los hombres anatómicamente hombres que no tienen más preocupación que la de deshacerse de su virilidad y delegarla a sus compañeras, a la comunidad llamada femenina anatómicamente que garantiza la función de la que el cónyuge, el *partenaire*, sólo pide librarse.

¿Acaso dije algo que...? ¿No? ¿Están de acuerdo?

En todo caso, terminaré con eso esta noche, antes de las dos reuniones que nos quedan durante las dos primeras semanas de junio. Espero que hayan percibido cómo el punto de partida de esta comunidad que pone a funcionar la interlocución, comunidad fundada en la falta compartida y propia del intercambio de lenguaje, cómo la puesta en acción de esta matriz antecede todo estatuto dado al lenguaje. Como Saussu-

re lo dice muy bien: “No sabemos nada de eso, solo lo que se efectúa en la palabra”.

Allí la palabra ha de tomarse en su alcance práctico efectivo, es siempre palabra dirigida a otro, es en esta relación que la palabra toma su virtud, su fuerza, su poder, y le permite a quien esté comprometido en ella descubrirse, no en el soliloquio ni en la autobiografía, sino en la palabra efectiva dirigida a un interlocutor y le permite enterarse de lo que es, incluso las particularidades de lo que exige, de lo que quiere y también de qué manera se ubica en la escena de las representaciones eso que llamamos de manera un poco enfática “el teatro del mundo”.

Este planteo tiene la ventaja de romper radicalmente para nosotros con el desarrollo tradicionalmente seguido desde Aristóteles y retomado por la teología: la idea de la relación con el mundo producida por un alma definida por su relación con Dios. La relación con el mundo se organiza a partir del dirigirse a otro, a un interlocutor.

En las dos reuniones que nos faltan veremos de qué manera el tercero a poner en cuestión aquí es la figura del gran Otro y todo el dispositivo clínico que viene a alimentarse a partir de ese *suceso*, no puedo llamarlo de otra manera, de ese acontecimiento originario, es decir, el hecho de dirigirse [*adresse*] al otro.

Esto por hoy..., hasta la semana próxima.

Seminario 24

6 de junio de 2002

Ya podrán conseguir en librerías el número de *La célibataire*¹ que al fin se publicó, cuyo tema es “La identidad como síntoma”; la demora en la publicación obedece a mi propias dificultades para encontrar una perspectiva más o menos correcta del asunto, y además no estoy seguro de haberlo logrado, pero en todo caso ya pueden conseguir este número que es muy rico y diverso.

Este asunto de la identidad no puede ser eludido en esta introducción al psicoanálisis. Se figurarán que se nos presenta como un enigma: ¿Qué es lo que hace que mantengamos o que seamos mantenidos por esta permanencia extraña que casi nos garantiza que somos, por muy poco, el mismo a lo largo de este recorrido de la existencia? Y sin querer, con esta observación inicial, prestar la más mínima atención al asunto de las patologías de esta identidad, de las personalidades múltiples, etc., aceptemos de entrada que lo que permite esta permanencia nos sorprenda. Porque (casi no se necesita recordarlo) el significante solo vale por ser pura diferencia, es decir, que no conlleva en sí mismo nada que haga identidad; y esta diferencia va hasta el punto en que un significante es diferente de sí mismo: al repetirlo, ya no es el mismo. Hay ejemplos. Podría también retomar los de Lacan, creo que este es suyo: “guerra es guerra”, formulación que no podría de ninguna manera pasar por tautología. Podría darles muchos otros, pero les basta servirse de este tipo de muestra para percibir inmediatamente, intuitiva o explícitamente, de qué manera, así sea sólo al repetirse, el significante difiere de sí mismo.

1. Charles Melman, “Comme je même”, *La célibataire* No. 6, “La identidad como síntoma”, E. D. K., París, 2002.

El único elemento que aparentemente, digo bien aparentemente, es vector, es portador de algo idéntico en el funcionamiento de la cadena significante, es lo que provoca la repetición del síntoma o bien, de manera más general, la manera como se repite nuestro fracaso en su relación con el deseo y con la realización del deseo. Si existe en la conducta del ser hablante un elemento que pesa por su mismidad, es justamente lo que se aísla en ese juego de la repetición y que situaría del lado de lo real lo que para nosotros sería, de entrada, lo idéntico, teniendo cada uno de nosotros siempre relación con lo mismo. Eso le confiere, junto a esto último, una cierta familiaridad: sabe bien que ¡ahí está!, que se estrellaba siempre contra el mismo muro, que tropieza con la misma piedra, que fracasa en la misma relación, etc.

En otro momento tuve la oportunidad de señalar que si nos apoyamos no ya en el juego inmediato del significante sino en la teoría de conjuntos, en el estudio de las relaciones que los elementos del conjunto tienen entre ellos, hay un teorema que dice que en un conjunto cualquiera de elementos, habría por lo menos uno cuya exclusiva propiedad sería la de estar en relación consigo mismo; es el teorema de Brouwer: por lo menos un elemento; recuerden el tipo de bucle que hace la flechita cuando se ilustra todo eso, la flechita que parte del elemento y que, en lugar de terminar en otro elemento, retorna sobre el elemento mismo. Este elemento en relación consigo mismo se excluye del conjunto de los demás cuya propiedad es la de estar relacionados los unos con los otros. Éste solo tiene relación con él mismo (es un autista decidido, por vocación). Ven cómo, por la simple aplicación de la teoría matemática de conjuntos, llegan a ver de qué manera un elemento, al-menos-uno, llega a aislarse, a separarse del conjunto de los demás, es decir, a excluirse.

Aquí me gustaría hacer avanzar un poco este asunto para nosotros. ¿En qué se reconocerá este elemento que de alguna manera se significa a sí mismo? De ninguna manera se significa por la relación con otro elemento, sino que se significa por la relación consigo mismo. ¿Sabemos, tenemos una idea, tenemos un significante que de alguna manera tenga la propiedad de significarse a sí mismo? Existe uno que tuvimos la dicha de encontrar aquí: me refiero al nombre propio. El nombre propio no tiene más significación que él mismo, al punto de que no importa que sea impronunciable e incluso podríamos decir que, al contrario, justamente este posible defecto de vocalización es la clara ilustración de cuán radicalmente se distingue de todos los demás.

Tenemos que replantear nuestra pregunta: si el sujeto está dividido, ¿qué es lo que sin embargo lo hará *uno*? Entonces un poco más arriba, respecto de la repetición, al automatismo de repetición propio de las neurosis, evoqué el síntoma, pero el síntoma está organizado por una *diacronía*, por una sucesión de conductas, por una sucesión de intenciones y no puede dar cuenta del efecto eminentemente sincrónico de la identidad. La identidad no espera que el recorrido discursivo se efectúe para afirmarse, la identidad es preliminar, antecede al recorrido discursivo.

Después de renovar la pregunta y de evocar lo que en la teoría de los conjuntos ilustra o permite aislar ese al-menos-uno, podemos recordar aquí con una relativa seguridad que es el significante, pero en la medida en que sea tratado como *uno*, es decir, el significante contable, a partir de ese al-menos-uno cuyo establecimiento fue evocado antes, es el significante tratado como *uno* el que llega a sostener lo relativo a la identidad en cada uno de nosotros.

Aquí llegamos a lo que sostiene la palabra de cada cual, gracias al significante amo S_1 , en tanto que este S_1 tiene para cada cual una modalidad de relación muy singular con el al-menos-uno que le sirve de referente. La identidad depende de la singularidad de la relación del S_1 —a entenderse aquí en su sentido pleno, es decir, *uno* contable—, con el al-menos-uno. Es por la modalidad, por la singularidad de la relación con el al-menos-uno que se sitúa para cada uno de nosotros esa identidad que nos intriga. Lacan se alegró mucho de haber encontrado en Freud, en su capítulo VII de la *Psicología de las masas...* dedicado a la identificación, ese término de *Einzigzug*, que tradujo por “rasgo unario”, que es una buena traducción. Es el “rasgo *uno*”, donde Freud sitúa lo que concerniría a la *identificación simbólica*.

Quisiera por mi parte dar como ilustración para este raro asunto, una correlación de este cuestionamiento de la identidad, aparentemente resuelto por esa evocación del rasgo unario en tanto contable, en tanto rasgo *uno* (el rasgo *uno* se repite y, para Lacan, señala los golpes de nuestro fracaso); daré el seminario y la página a quienes esto puede interesar.

Lacan da el ejemplo de una costilla de animal que por supuesto distinguió de inmediato en el *Musée préhistorique de Saint-Germain*, adonde tenía acceso especial, porque como de costumbre las salas están tan llenas de polvo que prefieren cerrarlas, ya que nadie va a verlas. Excepto Lacan, quien enseguida captó, vio, tras una vitrina cerrada que, claro, pidió abrir, vio sobre esa costilla marcas, muescas que él muy sabia-

mente interpretó de manera clásica por lo demás, como el número de animales que el cazador había logrado abatir.

“¡Un momento! —dirán ustedes—, ¡esas muescas vienen cada una a marcar un triunfo!”

Pero Lacan continúa evocando ya no recuerdo qué pasaje de Sade —no está entre sus relatos, deben ser notas—, donde Sade cuenta de qué manera marcaba cada uno de sus golpes personales, los inscribía justamente con una pequeña muesca, suponiendo que en su caso, a pesar de sus talentos y habilidad, la presa seguía huyendo, corriendo.

Creo que es interesante para nosotros señalar que si el significante es el símbolo de un puro vacío, el rasgo-unario por su parte, vacila entre ser el símbolo del *cero* o ser el símbolo del *uno*, es decir, del *cero* tratado como *uno*. Lacan insistía en que en las cuentas que nos viéramos llevados a hacer, pensáramos siempre en incluir el *cero* como *uno*, y este año, lo digo otra vez como anécdota, aún hasta en la extraña constitución de los carteles que supuestamente contienen, cada cual, un *uno* de más; es decir, ser llevados a situar su organización, no ya relacionada con la acostumbrada terapéutica que le concedemos al simbolismo que nos vale el significante —es decir, la forma como tratamos el síntoma por la conminación en el real de ese *uno* que sería el de Dios o el del Padre. Pero hay que tratar el cartel mismo de modo contable para que pueda referirse a esta oscilación, a este equívoco constante: la presencia en lo real de ese *uno* que fija el sentido, pero que, además, apenas se da vuelta revela también su naturaleza de *cero* que anula este sentido y relanza la búsqueda; dicho de una manera muy laica: relanza el trabajo llamado intelectual.

Hasta aquí esa identidad, que tenemos que llamar imaginaria, es la de la fase del espejo. Pero en un primer tiempo se necesita ya el *uno* contable para que esta imagen se cristalice, para que no conforme miembros disyuntos, para que la cabeza esté bien atornillada al cuerpo, etc. Pero en todo caso esa identidad, que ilustra la fase del espejo, es imaginaria.

Hay una identidad real que, por mi parte, tendería a situar del lado de la realidad del aparato biológico del cuerpo. En última instancia, no vemos cómo podríamos desconocer el hecho de que también hay una identidad real. Cada uno de nosotros llega con un material genético, por ejemplo, que inscribirá ciertas propiedades o particularidades en las reacciones, los humores, etc. No podríamos desconocer lo que pertenece a esta realidad que la biología hoy descubre. ¿Por qué descartar la constitución genética del organismo?

Y además una identidad que está tan cerca de la identidad del síntoma (eso se escribe entre otras cosas con el mismo Σ , tan cómodo), tan cerca que basta con que el símbolo, aquí entre el significante y el *uno* contable, se refiera a un al-menos-uno en lo real para que al mismo tiempo el desatino se convierta en nuestra ley moral y guía de nuestro deseo y de nuestras conductas.

Extrañamente pasé por alto lo que pensaba decirles sobre la justificación clínica que entiendo darle, por mi parte, a este asunto del rasgo unario, del carácter contable del *uno* que aquí se le da al significante. Lo conecto, con frecuencia, con la *lengua materna*. Para saber cuál es la lengua materna en un ser hablante (éste no siempre lo sabe) propuse —quedará para la Historia como *la prueba de Melman*— que es suficiente con pedirle que cuente. La lengua en la que cuenta, es su lengua materna. Fenómeno aparentemente extraño, excepto si lo relaciono con lo que estoy evocándoles: la manera como el *uno* contable se organiza a partir del al-menos-uno, soporte de la función paterna. La lengua materna es simplemente la lengua en la cual el sujeto es contado. Es él quien cuenta, claro, pero si él cuenta en esa lengua, es porque es la lengua en la que es contado, es decir, la lengua en la que se inscribe en una generación. Entonces ¡al parecer es lo suficientemente fuerte para ser tan fijo, tan constante!

Es inevitable señalar al respecto que la identidad resulta relacionada con lo que es, para cada uno de ustedes, la particularidad de su lengua, de su “lengua materna”, como se dice. Las diversas lenguas existentes son las que van a (iba a decir, “sugerir”; sí, la palabra no está mal porque es un efecto de sugestión), sugerir la relación de esta lengua con un ancestro fundador, un ancestro originario. Finalmente sólo existe aquél que inevitablemente es instaurado por una lengua; y, de hecho, cuando una lengua no lo tiene, no evocaré de nuevo aquí el problema de las lenguas que no han realizado aun esta mitificación, pero siempre se encontrarán hablantes de estas lenguas que quieran inventar este mito de un ancestro originario común, que quieran crearlo, cuando esta lengua está hecha, como todas las lenguas, de trozos y de pedazos que provienen de muchas partes. La constitución de las lenguas ilustra muy bien, en el tipo de remiendo que constituyen, que ese ancestro originario debía ser... un híbrido temible, en todo caso ¡un solemne bastardo! Pues bueno, ¡semejante bastardo es quien fundará la idea de la pureza de las razas!

Un comentario más que creo que vale la pena, aun cuando les parezca un poco fuerte, sobre el aislamiento en lo real de esta presencia origi-

naria y fundadora. El tipo de creencia religiosa, contrariamente al tipo de creencia laica, hace el esfuerzo, gracias a la teología, de estipular la heterogeneidad de los lugares. Quiero decir que Dios permanece desconocido y Otro. Muy raros son aquellos que habrían tal vez visto su rostro. Pero si pasamos a la *identidad nacional*, esas consideraciones ya no cuentan, el ancestro al cual nos referimos está en lo real, es de una presencia inmediatamente evocable, y que además tiene la propiedad (ese es el apego a las lenguas llamadas maternas) de hablar la misma lengua, ¡claro! No es una lengua Otra.

Este dispositivo, es decir, la seguridad de que existe en lo real un *Uno* fundador, es un dispositivo al cual hay que dar su nombre: es un dispositivo paranoico. Cada vez que estipulan ustedes que hay algún *Uno* en lo real, que lo estipulan con esta oscilación, con esa mutación que la *laidicidad* le hace experimentar a la operación, a partir del momento en que ustedes piensan que hay en lo real algún *Uno*, ya se lo suponga benévolo o malévolo, no deja de ser un dispositivo paranoico. La paranoia se caracteriza por ideas de grandeza, de celos y de reivindicación. Cada vez que tenemos la suerte de compartir este tipo de identificación, tenemos la posibilidad de ser inevitablemente portadores de ideas de grandeza, de celos y de reivindicación.

Está claro que la instancia psíquica que estoy evocando nos es más familiar bajo su nombre freudiano, que es el de "superyó", *Überich*. ¡Es él, ahí está! *Uno* contable que tiene además la ventaja, en este ordenamiento, de ser el *uno* totalizador, que Lacan diferencia (en un seminario, cuyas coordenadas les daré después).

Lo más simpático —estamos atrapados por fenómenos que son tan comunes que ya no nos sorprenden, lo cual es normal pero hay que subrayarlo—, es que la palabra se ejerce habitualmente ¿desde dónde? Se ejerce, si tienen en cuenta ese S_1 que evocaba antes, a partir del yo, pero en tanto que una parte está ligada al superyó; es el yo en tanto que hace referencia, que se apoya, que toma autoridad en el *Überich*, el yo en tanto que habla en nombre de todo lo que tiene. Es decir, el goce del que hemos *estado* —¡cae bien decirlo así!— dando cuenta es obviamente el goce fálico.

Y esto, si quieren, nos conecta con lo que evocaba la vez pasada. Para entenderse, para que los interlocutores puedan entenderse, conviene que compartan la misma tajada, y el lugar de esa repartición solo se puede situar en un Otro, un gran Otro, aquel al cual los dos interlocutores tendrían la dicha de referirse, *tajada* que se encuentra explícitamente musicalizada, especificada tanto por la religión como por la cultura, la reli-

gión de alguna manera para celebrarla y prescribirla, y la cultura para ofrecer los medios para gozar de esta. En todo caso, aquí estamos en el registro eminente del goce fálico.

A propósito, les hago una pregunta muy general pero que puede ser remitida al mismo tiempo a una simplicidad de estructura bastante notable: ¿en qué reconocen ustedes que hay un decir histérico? Por intuición reconocen ustedes cuándo un decir no sale del yo, que sale de otro lugar y que es histérico. ¿Qué les hace decir, pensar o intuitivamente sentir que es un decir histérico? El decir histérico se caracteriza por el hecho de evocar siempre (digo muy claro: siempre), lo que se hallaría por fuera del poder fálico, es decir que vendría primero a demostrarle al amo que se autoriza de aquel y luego al falo mismo que es *no-todo*, que también existe todo lo que esta instancia y ese poder desconocen y ante lo cual resultan im-po-ten-tes.

Di estos ejemplos, hay tantos más, tantos como quieran, en esas Jornadas que tuvimos sobre las *Histerias colectivas*. "Y la muerte... ¿Qué hacen con la muerte?". Una noche estuve en una reunión absolutamente estrambótica, y en el auditorio no podía faltar la asistente que decía: "¿Y ustedes los psicoanalistas, qué hacen con la muerte?". Decía esto en una mesa en donde la edad promedio era bastante avanzada, lo que agregaba una nota cómica: "¿Y la muerte?". ¡Eso les cierra el pico! Les cierra el pico porque la muerte, desde luego, supuestamente escapa, *supuestamente* escapa al poder fálico. En el campo de las representaciones sólo podemos pensar lo que está marcado por el índice fálico. Pero la muerte parece hacerle *pito catalán* al poder fálico. Gracias a lo que voy a decir, el número de suicidios va a descender radicalmente... porque la muerte no le hace en absoluto *pito catalán* al poder fálico. Eso era lo que Freud pensaba, creía. No voy a retomar Eros y Tánatos. Lacan ilustra el hecho de que, para nosotros, la muerte está inscrita, que nuestro modo de transmisión sexual incluye la muerte del individuo, incluso si está al servicio de la conservación de la especie —algo de lo que no siempre se preocupa uno necesariamente...—.

O esta otra pregunta que he escuchado plantear... ciento veintisiete veces en las reuniones de psicoanalistas: "¿y el cuerpo?", suponiendo que el cuerpo es lo que escapa al control. No pueden pretender ser amos absolutos de su cuerpo, incluso si hay tal cantidad de actividades y de tiempo que se invierte para aproximar este género de experiencia del control corporal, sin contar las técnicas orientales, extremo-orientales, etc. Así es como reconocemos de inmediato la objeción histérica.

¿Por qué? Por esta razón, que va parecerles evidente una vez que se la haya recordado o dicho: el sujeto $\S$ sujeto del inconsciente, su estatuto, tanto topológico como óntico, es fuera-del-falo. Óntico simplemente porque el falo se sostiene del *Uno* materializado, del significante *Uno*, del *uno* del significante elevado al estatuto de divinidad, del amor del *Uno*. ¿El $\S$ de qué se sostiene? ¿Cuál es su estatuto óntico? No tiene; es la pura falla, el puro corte. Bien quisiera venir al Ser... Luego el $\S$ sostiene una ex-sistencia que el falo, en su ex-sistencia misma, le objeta. Allí hay una ex-sistencia, una vida que objeta la primacía del falo, incluyendo su poder genésico además ¿Qué tal esta vida?

Al punto que esta ex-sistencia (y es aquí que Lacan dio también un paso que para nosotros resulta considerable) muestra estar animada por un goce que no es el goce fálico, por un goce que es el goce de objeto, el del objeto a , de tal manera que ese corte que sostiene la ex-sistencia tendrá, frente al falo, los dos ejes de conductas en las cuales puede reagruparse la *pseudo*-diversidad de las manifestaciones histéricas. Algunas están allí para discutir la validez y la pertinencia del falo; las del otro grupo están hechas para fortificar ese falo, manifestaciones generosas de entrega, oblativas, de sacrificio: se trata de lograr que el falo sea lo bastante fuerte como para resolver el sin salida que suscita esa ex-sistencia.

Entonces, ¿cuál es la identidad de esa ex-sistencia? No tiene nombre, no tiene nombre propio, no tiene referente, no tiene padre, no tiene voz, sólo puede, como lo anotaba la vez pasada, darse a oír, hacer señas, hacer tonterías, lapsus, actos fallidos, chistes. Esta es pues una ex-sistencia —los filósofos la han especificado bastante bien— fundamentalmente desafortunada, que hemos dejado yacer, como diría nuestro maestro (en el seminario... etc.).

Es decir, que cuando esta existencia convoca a Aquel que vendría a autorizarla, no recibe respuestas. Y es por esto que será suficiente (fue el punto que intenté exponer durante las Jornadas sobre “Las histerias colectivas”²), con que los portadores de esas ex-sistencias, aquellos cuya palabra no puede ser ejercida por diversas razones a partir del *Ich-Überich*, cuya palabra no puede autorizarse de este referente, y que por lo tanto no tienen otro soporte que ese $\S$ desfalleciente, en crisis, que nunca puede articular más que la privación, el sufrimiento de la privación y de la frustración, basta con que los portadores de este tipo de ex-sis-

tencias se encuentren juntos por razones circunstanciales cualesquiera, para que puedan imaginarse una voz común y así encontrarse legitimados en sus reivindicaciones por la referencia al Ancestro que se trataría al fin de hacer advenir, aquel que estaba a la espera, detenido, ignorado, escarnecido, pisoteado, negado, rechazado, etc. Se trataría de hacer surgir así la fuerza naciente, a reforzar incesantemente, de esa autoridad que estará tanto más legitimada para ir en contra de otro, que, según donde se sitúe, sólo puede generar criaturas que escapen a la castración, es decir, autorizadas completamente en su comportamiento, a partir del momento en que están hechas por el interés y en nombre de ese fundador, así fundado.

Les diré una banalidad, una banalidad porque muchos de los que han trabajado sobre el asunto lo han más o menos abordado, pero sin decirlo tan claramente como yo lo articularé esta noche para ustedes, a riesgo de sorprenderlos. El fascismo no es para nada una ideología. Es un afecto. Es desolador tener que decirlo, y sin embargo hay que decirlo: es un afecto. Lo es en la medida en que es la manera de permitir el surgimiento de esa instancia llamada, anhelada, cuyo retorno figura en las utopías mejor articuladas, y cuya manifestación íntima, en cada uno, viene en adelante a animar un decir, a dirigir un decir que cae de su peso. No hay duda en cuanto al mensaje que viene del Otro, ese $\S$ que se encontraba a la espera encuentra de un solo golpe su ser, su apoyo, su asidero en la identificación a este al-menos-uno. No hay en adelante por qué extrañarse por el tipo de poder, de fuerza, que adquieren los significantes que emanan de ese lugar, por su carácter apremiante, absoluto. No me detengo en el hecho de que este resurgimiento pasará necesariamente por el pago de una deuda colectiva de sangre. Si consideran la historia de Europa de estos últimos años, verán que lo que introduce en cada ocasión es el pago colectivo de una deuda de sangre, que cava el lugar adonde va a poder llegar este tipo de referente, de instancia.

Las histerias colectivas son pues un tema que merece nuestro interés, inclusive si no tenemos una práctica individual en este tipo de manifestaciones. Tenemos un cierto número de otras experiencias, y hemos de recordar esta formulación de Lacan: “Cuando un síntoma se ha vuelto colectivo, ya no hay nada más que hacer”.

¿Cuándo se produce habitualmente este tipo de histeria colectiva? Cuando la autoridad desfallece. Si uno tiene que vérselas con una autoridad bien emplazada, fuerte, no se da ninguna manifestación de histeria colectiva, e inclusive las histerias singulares se calman. En un régimen

2. Charles Melman, “Lacan et la psychologie des foules”, en *La célibataire* No. 7, E. D. K., París, 2003.

autoritario, créanme, las histerias colectivas no existen, nada de eso, e incluso las histerias singulares parecen políticamente incorrectas, no son bien vistas. Comento con frecuencia la historia de los convulsos de San Medardo, quienes fueron comidilla de la Historia en tiempos del jansenismo. Luis XV trató esto con mucho cuidado, con una gran inteligencia de la terapéutica: envió a sus dragones. Todas esas manifestaciones en el cementerio de la iglesia de San Medardo sobre la tumba de un cura, todas esas manifestaciones que fueron verdaderamente de gran belleza, muy impresionantes, iban creciendo, toda la nobleza parisina venía a verlas y poco a poco participaba en la cosa, que tenía, como se debe, un carácter político. Eso fue tratado con dos golpes de... no conozco el instrumento que se usaba en la época, pero funcionaba, al parecer.

Entonces quisiera concluir esta velada con un comentario que puede llegar a parecerles un tanto pesimista, pero que les permitirá objetar, lo cual ya es algo. Nuestra vida política oscila entre, primero, cuando se tiene una identidad, denigrar de la autoridad; la historia de los grandes poderes políticos es evidentemente la del denigrar, que va creciendo hasta el momento en que se derrumben, o se desfonden del denigrar de la autoridad por un llamado a la dictadura, lo que no parece ser la perspectiva más seductora. Pero si ponen un poco de atención a la manera como eso circula, como eso vira, verán que este recorrido un tanto fuerte, un tanto breve, no es falso.

Les digo pues hasta la semana próxima. Si a algunos les anima encontrarse con *psy* norteamericanos que vienen de Boston, nos veremos aquí el domingo a partir de las cinco de la tarde para discutir con ellos. ¡Información transmitida!

Seminario 25

13 de junio de 2002

Henos aquí en la velada de conclusión de nuestro recorrido, y para propiciar que se grabe en su memoria, al contrario de lo que habitualmente son las conclusiones, la presentaré con lo que las preguntas que nos resultan esenciales dejan incompleto, abierto. Estas preguntas ameritan que ustedes se enganchen y continúen su elaboración para tratar de responder a estas cuestiones esenciales que quedaron pendientes.

Comencemos por esa afirmación de Freud que decía que él había triunfado allí donde el paranoico fracasa. ¿Cómo entienden esta formulación? ¿Qué puede querer decir eso sino que el dispositivo de la cura instala para el analizante, en el lugar del Otro, una autoridad, una instancia, un saber, que se encuentran sostenidos, representados, por la persona del analista? La certeza de una instancia que en el Otro, en el gran Otro, conduciría el juego para el sujeto, es una certeza de tipo paranoico; ya he tenido la ocasión de abordar este punto con ustedes rápidamente. Esta certeza nada tiene que ver con la creencia religiosa. El fenómeno de la fe o de la creencia es en esencia diferente al de la certeza, tanto la del paranoico como —en última instancia, por qué no decirlo— la de las sectas religiosas. La estructura paranoica de las sectas religiosas es un rasgo que merece señalarse. Si Freud dice que triunfó allí donde el paranoico fracasó, es sin duda señalando la manera en que le fue posible, a Freud, resolver el problema de la transferencia en la cura; es decir, no dejar al analizante detenido sobre la verificación de esta presencia en el Otro de una instancia supuestamente conductora del juego pues, de última, es claro que es el analizante quien conduce ese juego. Posibilidad pues de resolver la transferencia de tal manera que efectivamen-

te el analista sería capaz de aprobar su propio estatuto, de no confundirse con esa instancia imaginizada así en el gran Otro, de no tomar por ejemplo el estilo de un Fliess, de quien Freud pudo señalar que se habría quedado en el camino; es posible que el camino de Fliess ya estuviera marcado desde el comienzo por la presencia de esta paranoia: la certeza que tenía de haber descubierto los grandes misterios ocultos de la naturaleza y del universo. En Freud había pues esta sensación de haber así triunfado.

Formulación retomada de manera muy distinta por Lacan cuando dice que “la cura es una paranoia dirigida”. Una paranoia dirigida, es decir, el intento tanto de hacer valer el crédito que puede otorgársele a esta instancia en el Otro —que el analista se ve llevado a encarnar por el solo hecho del ejercicio de la palabra singular que el dispositivo de la cura envía al gran Otro— como la facultad del analista para dirigir esta paranoia con, por supuesto, el proyecto de resolverla. Es notable —lo subrayo de paso— que esta solución es todo menos cierta, es todo menos comúnmente confirmada. Quiero decir con esto que es cotidiano constatar en la historia del movimiento psicoanalítico o en la vida de los grupos, hasta qué punto fracasa la dirección de la cura por el analista, fracasa tanto sobre aquello que llamamos el amor como sobre el odio de transferencia; sobre este punto los invito a comprobar cómo la historia del movimiento psicoanalítico ilustra esta situación. Para quedarnos en sucesos bastante distantes (a fin de no herir a nadie), lo que pasó en torno a Freud da fe de que el triunfo del que se vanagloria no fue confirmado siempre, más bien poco.

Están entonces invitados a reflexionar sobre la solidez de ese síntoma que Lacan llamaba *sinthome*, sobre la solidez y la resistencia de ese *sinthome* que no puede resolverse en la vacuidad del campo del Otro, en esa soledad que es la del sujeto en el mundo, en esa exigencia a la que viene a responder aquel a quien tan espontáneamente se le dirige la palabra, y a quien ésta atribuye ese lugar eminente. Esto para señalar entonces hasta qué punto, a pesar de todas las proclamas de *laicidad* que tanto se hacen, la religiosidad es sin duda lo más difundido, lo más común, lo más banal en el ser hablante.

El proceso de la cura —esto puede explicar aquello— sólo puede llevar al analizante, justamente, a no aceptar concluir, contrariamente a lo que yo mismo estoy haciendo esta noche, a no aceptar concluir sobre, hay que decirlo, la *hiencia* en la cual puede llegar a abrirse el final de la cura. Para una mujer: la frustración, que le es propia, puesto que hay

una promesa original que no se cumple en su caso, frustración de la que evidentemente ella se queja al mismo tiempo que la protege y se defiende de todo aquello que pudiera llegar a resolverla; de ahí el mantenimiento de la queja, como posible soporte de la existencia, y en la medida en que esta queja no podría sostenerse si no tuviese destinatario; es necesario que haya uno, pues en caso contrario el eje de la queja resultaría sumamente debilitado. Y en el hombre: lo que sabemos que es del registro de la castración; el hecho de que su deseo, su deseo sexual, sólo puede realizarse con la condición de aceptar las mutaciones de las representaciones del objeto, al igual que el hecho de encontrarse expuesto a lo que sin duda es menos una insatisfacción que una reactivación permanente de las representaciones capaces de mantener su deseo.

Disposición, pues, que explica el privilegio dado a ese síntoma que con razón se llama paranoico, es decir, la voluntad de mantener una instancia de llamado en el gran Otro, donde la pregunta es —se la dejo para que la mediten— ¿por qué medios una dirección de la cura podría propiciar la afortunada purga de este tipo de encostradura?

No seré yo quien se los enseñe; ¡en este punto Lacan no tuvo más éxito que Freud! En lo esencial, la historia de sus alumnos está organizada por el lugar que se le da a ese síntoma, ya se trate de manifestaciones llamadas de amor o de manifestaciones de odio. Y aquí me permito una vez más señalar —pero lo haré con todo derecho y sin engreimiento alguno— que lo que seguramente hace específica a nuestra Asociación es, en este sentido, estar particularmente tranquilos, que no estorbe el *pathos* respecto a Lacan. Ya se trate de reivindicaciones de amor o de denuncias de odio, eso no nos interesa mucho...

Una palabra más sobre esto. Pueden ver hasta qué punto lo que llamamos normalidad, es decir, el hecho de hallarse conforme a las leyes del lenguaje, a la estructura, hasta qué punto la normalidad lleva a este tipo de sin salidas. Tenemos que desconfiar de todo aquello que viene a organizarse bajo el rubro de “normalidad” en la medida en que ¡la normalidad nos lanza al síntoma con los pies delante! Por más que Lacan haya tratado de hacer valer al final de su vida la posibilidad de hallarle una salida, y que Freud por su lado haya intentado, con su *Moisés y el monoteísmo*, romper el encanto propio de esa situación, todo esto pasa inadvertido en el conjunto y en particular en nuestro universo cultural.

Tenemos que vérsola con el inconsciente freudiano. El inconsciente freudiano, me permito recordarles, no es la suma de lo que escaparía a la conciencia sino el lugar donde busca hacerse reconocer el sujeto de

un deseo ignorado por el locutor mismo. Es por lo tanto un inconsciente eminentemente especificado por su estatuto clínico. Lo que puede interesarnos en el campo de la ética es comprobar que es sujeto de un deseo ignorado por su locutor, que de esta manera busca hacerse oír, tiene una estrecha relación con su verdad pero también —es con todo increíble—, ¡con la *verdad* a secas!

No voy a adentrarme en una reflexión o en un recuento histórico-filosófico sobre la noción de verdad, salvo para subrayarles que la verdad es aquello que hoy en día los científicos y los lógicos han abandonado; no les interesa de manera alguna porque reivindican la noción de modelo, afirmando con eso que la ciencia solo es capaz de ofrecer representaciones en revisión constante de la constitución y la organización del mundo. En todo esto, la verdad resulta siendo un valor obsoleto que, de todas formas, ya no interesa. También en el campo filosófico es un valor que ya no tiene vigencia.

Es pues bastante notable que sea desde el interior del psicoanálisis que resurja esta noción, a partir de una exigencia íntima que además Lacan no celebra por su simple apariencia o su *chic*: la verdad como un valor superior a los demás. Lacan lo refiere como esa tendencia a la exigencia de una autenticidad del alma, exigencia singular que él reporta como un fenómeno, un rasgo contemporáneo, ¡exigencia del sujeto de poder hablar desde un sitio que sí sería el suyo! Tendríamos, a quienes esto entretenga, que preguntarnos por lo que pudo haber pasado para que hoy en día la autenticidad del alma nos parezca perdida hasta el punto de sentir la necesidad de poder restituirla.

El domingo en la tarde tuvo lugar en este sitio una reunión con un grupo de psicoanalistas norteamericanos en ruptura con la institución oficial. Entre las primeras preguntas que estos psicoanalistas quisieron plantear estaba esta: ¿Qué es un rol? ¿Lo que define al sujeto no es sostener un rol?

Pueden ver ustedes cómo este planteamiento, poner el rol en el centro, llegó de entrada a darle valor y a extinguir al mismo tiempo esta exigencia de la autenticidad del alma, porque si nos preguntamos por el rol que tendríamos que sostener en el juego social, familiar, de amor u otro, vemos muy claro que esta pregunta está animada por un interrogante más profundo; el asunto del rol perfila toda la especulación clásica norteamericana sobre el falso *self*, “falso *self*” que da a entender que habría uno verdadero; podríamos tener un falso *self*, pero podríamos al mismo tiempo buscar la realización del que sería nuestro verdadero *self*. Pero

ahí tenemos que hacer valer que ese sujeto del deseo inconsciente no es un falso *self*, ni siquiera uno verdadero. No es para nada un *self* porque es Otro, y la cuestión de lo mismo no podría ser abordada de esta manera; uno no podría ser idéntico a sí, porque sí es Otro.

El asunto del deseo ignorado que habita al locutor al tiempo que es desconocido por él mismo, nos interroga necesariamente sobre el hecho de saber si lo que lo funda no es, según las expresiones que tenemos de este deseo, sencillamente lo que es rechazado por la moral, es decir, atenerse a esta definición que da Freud del inconsciente en su análisis del Hombre de las Ratas: “Lo inconsciente es lo malo en nosotros”¹.

Nuestro yo es bueno debido a la presión social, y está entonces obligado a renunciar a los sentimientos que esta prohíbe y en última instancia, ¡el deseo inconsciente no es más que el negativo de las manifestaciones de la voluntad y de la conciencia!

Es una gran sorpresa ver cómo aquí Freud es engañado por la neurosis obsesiva de su paciente en la medida en que, lo que le llega a ese paciente son, primeramente, mandamientos. No es un deseo que como el deseo inconsciente, sería ignorado por él mismo, son mandamientos supremamente precisos, claros, obscenos, sacrílegos, criminales, asesinos, ofensivos, humillantes, parricidas, ¡todo lo que quieran! Pero son primeramente mandamientos y sabemos cómo le repugna al obsesivo tener que endosar estos pensamientos como suyos. No podríamos hacer del inconsciente, de su contenido, simplemente el negativo de la moral, de los mandatos morales. ¡Hay una relación, por supuesto! y por eso mismo, si hay una relación habría cosas que decir, y los invito a pensarlo por su lado: cómo y porqué.

Un comentario que merece también trabajo personal de ustedes: ¿por qué, entre más activa sea la represión, sus manifestaciones están mucho más presentes y son más numerosas en la conciencia? ¿Por qué la represión fracasa de manera tan notable y dramática? ¿Por qué no puedo, de últimas, deshacerme de esos pensamientos o esas conductas que son para mí odiosas? ¿Y por qué, entre más hago esfuerzos, dignos, morales, honrosos, valientes, más me persigue eso de lo que busco liberarme? Esta es otra particularidad, otra especificidad más de nuestro funcionamiento, a la cual ustedes tendrán que poder responder.

¿La finalidad de la cura es autorizar las manifestaciones de este de-

1. Sigmund Freud, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (“El hombre de las ratas”), op. cit., vol X, p. 141: “La persona ética es lo conciente, la mala es inconsciente” y agrega Freud en nota: “Nada de esto es correcto, sino en una primera aproximación”.

seo inconsciente? ¿Será que uno estimaría que alguien está curado a partir del momento en que lo que estaba reprimido en él, la represión que padecía, se libera? Hay una interpretación del desarrollo de la cura en muchos analistas que efectivamente consideran que el alivio psíquico bien vale las eventuales infracciones de la moral social, privada, religiosa u otra, que pueda implicar ese deseo inconsciente. Es un punto sobre el cual cada uno de ustedes está invitado a responder. De igual manera, es frecuente ver de qué forma el privilegio dado a las expresiones de este sujeto hasta allí contenidas pueden, también para él, parecer una realización exitosa de la cura. A partir del momento en que me autorizo lo que, hasta entonces por razones neuróticas, me estaba prohibido, ¡listo, estoy curado! No por azar Lacan pudo puntualizar la canallada como pudiendo formar parte del equipaje con que queda un analizando al final de la cura... ¿Qué tendríamos contra el aprendizaje de la canallada? ¿En nombre de qué tendríamos algo que decir en contra de la canallada? Después de todo, si adoptamos un punto de vista de este tipo, esencialmente hedonista, es decir, donde el fin de la cura consiste en asegurar la tranquilidad y el funcionamiento psíquico libre, y lo más espontáneo del analizante... ¿Ustedes tienen algo en contra de la canallada? ¿A nombre de qué?

No parecen muy decididos a responder. Dudan, no saben si estoy o no en contra...

Consideren esta frase de Lacan que sigue dejando a sus alumnos en problemas: "La ética del psicoanálisis consiste en no ceder sobre su deseo"². ¿No es ésta una proposición que va justamente en el sentido de autorizar que se exprese la canallada, si con esta se pone fin al juego y al ejercicio de mi deseo? Si tengo ganas, si el placer mío consiste en estafar a mi prójimo, ¿qué tipo de ética podría en el psicoanálisis emitir sus reservas? Como los psicoanalistas saben que las trabas puestas al ejercicio del deseo solo pueden provocar la neurosis y por lo tanto envenenar la existencia, ¿no sería mejor envenenar... la existencia del prójimo y no la propia, por ejemplo?

Parece que estuviera bromeando —claro que bromeo— pero, verán que todo lo que les comento aquí lo podrán verificar en su recorrido por hacer, y de qué manera serán problemas muy precisos con los que tendrán que vérsela en la vida social de los grupos.

¿Por qué Lacan se atreve a decir "la ética del psicoanálisis es no ce-

der sobre su deseo"? Ante todo está esa fisiología del deseo, que es que si cedo sobre mi deseo acepto la enfermedad neurótica. Noten esto: si el deseo está organizado por la pérdida de un objeto, ceder sobre su deseo quiere decir instalar un orificio pulsional marcado, organizado, vectorizado, no solo por la pérdida de ese objeto, sino también por los significantes del deseo que este objeto suscita. Es dar a ese deseo un mayor dinamismo, porque ahí, lo que tendría por perder ya no sería sólo el objeto sino que tendría igualmente que amputarme, con este, significantes representativos de mi deseo hacia él.

En realidad, esta aserción de Lacan apunta a esto: el límite del deseo no obedece a la acción de las prohibiciones ejercidas por alguna autoridad familiar, política o religiosa, sino que el juego de la estructura es organizar el deseo sobre esta pérdida. Al querer, como es legítimo, ir al cabo de su deseo, uno solo puede resultar enfrentado, no tanto a la emergencia de la estatua del Comendador, sino al mero dolor provocado por la emergencia del objeto. La manera que tenía Lacan de resolver este asunto era diciendo ¡andá viejo, no tengas miedo!

¿Podríamos decir que el objetivo de la cura no consistiría tanto en la realización del deseo inconsciente o en una exaltación del sujeto $\$$ a la manera histérica, sino en *permitirle al sujeto* —aquí creo ofrecerles una propuesta original pero que me parece posible, que se sostiene, que tenga lugar de alguna manera— *encontrar una división respecto a ese sujeto de lo inconsciente, este mismo dividido*? Es decir, ser menos su fiel servidor, incapaz de dialectizar la secuencia que lo anima, porque es así como se caracteriza la expresión del deseo inconsciente, y poder estar dividido respecto a este deseo inconsciente, y por lo tanto disponer de una especie de distancia, de repliegue que puede parecer tanto más decisivo cuanto que esa división no se encuentra sostenida por ningún objeto, porque el $\$$ sólo se sostiene por la caída del objeto a ; es la caída del objeto a la que hace corte en la cadena e instala entonces al $\$$. La división que aquí evoco no implica la organización por un nuevo objeto, sino simplemente, y es aquí donde me afirmo, la constatación de la nada en el gran Otro, a la cual el objeto a vino a responder para taponarla, es decir para dar un sentido sexual, responder con el sexo y con el goce sexual a ese silencio, a esa ausencia en el gran Otro.

Esa cosa extraordinaria, ese síntoma que adoro, el del estudiante frente a su hoja de examen, Lacan lo señala varias veces, está frente a la hoja en blanco y cuando no sabe qué responder, se produce para gran sorpresa suya una eyaculación, que es precisamente una expresión de

2. Jacques Lacan, *El seminario, Libro VII, La ética del psicoanálisis*, lección 24, "Las paradojas de la ética", Paidós, Buenos Aires, 1988.

esa respuesta que sería posible ofrecer a la vacuidad propia del gran Otro. ¿Qué otra cosa es, sino precisamente el goce sexual?

Esta división de la que les hablo podría parecer una posibilidad que tenga lugar al final de la cura con el asunto de la solución de la transferencia. Esa división no sería otro corte, sería el mismo que el que instauró el objeto *a*, no sería un corte duplicado sino la percepción de que dicho objeto sólo está allí para responder a esa vacuidad angustiante del gran Otro; y que en última instancia es la *nada*, el objeto último de la organización del deseo, y que es para responder a esta nada, casi podríamos decirlo así, que está lo sexual. Otros dicen que es para ocupar el tiempo, lo cual es exactamente lo mismo...

¿Esperaban conclusiones triunfantes? Bueno, ¡ahí las tienen!

Me quedan todavía tantas cosas sobre las cuales habría querido llamar su atención, pero me contentaré con retomar la pregunta que supuestamente debían desarrollar algunos ilustres representantes de esta disciplina: ¿existe una unidad del psicoanálisis?

Hubo, por supuesto, un representante de una escuela completamente desenfocada que se precipitó a ir a buscar del lado del *Uno*. Unidad, es lo *Uno*, ¿todos de acuerdo? Lo *Uno*, es la unidad. Está sin embargo la siguiente observación esencial de Lacan: una disciplina sólo encuentra su característica y su unidad en el objeto que la especifica. Cada disciplina, si tiene fundamento científico, tiene su objeto, y ese objeto, señala Lacan, puede cambiar en el curso de la historia de la disciplina. Es en el marco de este asunto que se funda el objeto del psicoanálisis: el objeto *a*.

Ven cómo recaemos en el asunto de la transferencia. Lo que constituye la unidad de la disciplina no es el *Uno*, instancia de la transferencia de la que les hablé al comienzo. Lo que constituye la unidad de la disciplina es el objeto *a*, sobre el cual Lacan desarrolló ampliamente cuán refractario era a la colusión con el *Uno*, justamente.

Notan ustedes enseguida que si bien esta disciplina se caracteriza por un objeto, el objeto *a*, evidentemente hay según las escuelas varias formas posibles, ya sean explícitas o implícitas, de relación con éste. Es decir, que no se puede creer que las escuelas existen así, o que los reagrupamientos son circunstanciales o por azar. En general son elecciones contundentes y profundas en cuanto al tipo de relación que ha de tenerse con este objeto *a*, que los organizadores o los mismos participantes ignoran. Por el camino, de una manera supuestamente humorística, les señalé ciertas sin salidas. En efecto, hay entonces diversos modos de pensar la cura y su desenlace. Y si entre los analistas las maneras son

amables y hay un respeto por el semejante, resultaría muy instructivo hacer evidentes estas diferencias de apreciación respecto a la finalidad de la cura, es decir, al modo de relación con este objeto *a*.

Esto nos lleva pues al asunto de saber qué se puede esperar del psicoanálisis. Lacan dijo en cierto momento que es “para permitirle al sujeto que las cosas le resulten bien”, algo así... Un día, cuando se le recordó esta definición, pareció avergonzarse bastante, no estaba contento de haberla dicho... Evidentemente, porque él mismo subrayaba que no podía existir el *bonheur*, la felicidad, que no había una manera más satisfactoria que otra de toparse con lo real, y que la *tukhé*, el encuentro con el objeto fundador del deseo, el reencuentro del objeto *a* sólo podía tener, en el mejor de los casos, un efecto de catástrofe. Luego el asunto de la *felicidad* [*bon-heur*] estaría regulado dentro de esta conceptualización.

¿Entonces el psicoanálisis nos invitaría a una posición estoica? Gran escuela filosófica con una lógica y una lingüística notables. ¿Tendríamos que resignarnos y decir “¡pues bueno, es así!, las cosas están mal, hay que aceptar al igual que los estoicos poniéndose de acuerdo con lo que está mal, ya que no hay más que hacer, es preferible estar de acuerdo con lo que está mal, es decir, con el orden del mundo, en vez de oponérsele en nombre de movimientos que no lograrían triunfar jamás”? Esta no era tampoco la posición de Lacan, porque él subrayaba que nuestra interpretación de las leyes del significante estaba obligatoriamente fechada. Imaginaba la posibilidad de escrituras nuevas de estas leyes, capaces de resolver eventualmente las sin salidas, y particularmente las de la sexualidad —sin dejar de señalar, claro, que se abren otras *sin salidas*, pero en otra parte, en otro lugar diferente a ese—. Es decir que Lacan no hacía de la castración la regla universal capaz de organizar nuestra actividad. Esto para invitarlos a desprenderse de la idea de que el psicoanálisis es un campo en donde las conclusiones están establecidas de una vez por todas, y que les basta con un recorrido bien orientado para llegar ustedes mismos a ellas.

Lo único que hago es tocar ligeramente las grandes preguntas, pero bueno, no podía quedarme en esto todo un año porque entonces la depresión de ustedes hubiese sido masiva. Pero me parece que conviene que sientan que los asuntos esenciales de nuestro campo no están cerrados, que ustedes no vienen a pasearse en un campo en donde sólo habría que llegar a admirar la calidad de los jardineros y la belleza de las plantas

que estarían ahí para encantarnos. ¡Nada de eso! Aquí se pasean ustedes en un ámbito donde, en cuanto a los puntos esenciales, tienen que responder. Ustedes tienen que trabajar para tratar de dar a estos puntos una respuesta mejor; esto tanto para su beneficio privado como para su beneficio social, porque la vida de los grupos en donde ustedes se encuentran depende estrictamente de las apreciaciones que se hacen de estos problemas. Les aseguro que he podido comprobar muchas veces cómo, para ciertos analistas eminentes, un comportamiento pícaro se consideraba un indicador de una terminación en cierta forma interesante de la cura... es decir, ¡“el combate por la vida”, la defensa de sus intereses, la capacidad de desprenderse de las pequeñas reglas de la moral! A partir del momento en que se tenían aseguradas la satisfacción personal y la protección personal, el resto se volvía secundario.

Tendremos, un día no muy lejano, que realizar una o dos Jornadas dedicadas a elementos de lo que fue la conducta de Lacan para que puedan sorprenderse de cómo un personaje eminentemente libre de sí mismo y de sus deseos pudo ser no obstante, hay que decirlo, de una alta moral. Esto no es de ninguna manera antagónico. Siempre escrupuloso en sus relaciones con los otros, en particular en sus relaciones con sus alumnos, y no obstante esto no le impedía ser responsable y fiel a sus deseos. Era un tipo de combinación lo bastante rara como para sorprender por supuesto, para convertirse en enigma: ¿cómo estaba hecho? Todo eso que se comentaba o se escribía... que era perverso... Todos los que lo conocieron saben que esas son apreciaciones de portero. No hay en eso ninguna realidad. Pero ver aparecer una figura digna, tanto en su relación con la moral como con el sexo, ameritaba suscitar una reflexión —era una figura original—, reflexión que invita a ir más allá, a verificar cómo se validaba esa posición. Me dirán ustedes que se trata de la tan conocida figura del libertino en la historia. Precisamente será fácil mostrar, cuando un día hagamos esto para distraernos, que era bastante diferente a la figura del libertino, es decir, de quien necesita de una filosofía para autorizarse. Era muy otra cosa.

Esta es pues una manera... —lamento que no les haya parecido más alegre—, de concluir este año.

El próximo año no haré seminario. Reservo mi tiempo para otros trabajos. Que tengan felices vacaciones.

Anexos

ANEXO 1

Lo público y lo privado¹

Ante todo quiero pedir disculpas por no hablarles en su lengua, pero intentaré hablar lenta y claramente. Agradezco profundamente al profesor Pío Sanmiguel el haberme invitado a hablarles. Me conmueve la juventud del auditorio y espero no decepcionarla.

Les hablaré de lo público y de lo privado subrayando primero que no hay comunidad humana posible sin que exista en su seno un bien común, público, y del que puedan sacar provecho todos los miembros de la comunidad. No hay sociedad humana sin que exista en su seno un bien público; y el primero que nos han revelado los antropólogos es el tótem. Es un bien público esencial porque es, para cada uno de los miembros del grupo, el signo de su humanidad. Notarán enseguida que ese bien común impone sacrificios, es decir, exige a cada cual la renuncia a un cierto goce, de tal manera que podría decirse que lo que le permite a los miembros de esta comunidad reconocer su humanidad, es compartir el mismo sacrificio. Por supuesto, ese tótem llegará a ser, para nosotros, la figura del ancestro, y es nuestra relación con un ancestro hipotético la que se convertirá en índice de nuestra humanidad. Digo “ancestro hipotético” puesto que no hay argumento histórico alguno que demuestre que este ancestro pudo existir realmente. No obstante, también allí, nuestra relación con éste va a imponer sacrificios, y cuando este ancestro llega a ser aquel que se llama una patria, el sacrificio exigido podrá ser el de su propia vida, es decir, ser capaz de dar su vida por el amor a la patria.

1. Conferencia en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, el día 21 de febrero del año 2002. Publicada en *Palimpsestus*, Revista de la Facultad de Ciencias Humanas - Universidad Nacional de Colombia, número 2, “Exclusión, nomadismo y destierro”, Bogotá, 2002, pp. 40-44. Traducción de P. Eduardo Sanmiguel.

Avanzo rápidamente para que noten que, en nuestras democracias, ese bien público pudo tomar una forma mucho menos mítica y llegar a ser absolutamente positivo. Por ejemplo, cuando se estima que en una democracia, la educación, la salud, las comunicaciones hacen parte de los bienes públicos, tenemos que reconocer no solamente su importancia real, práctica, sino también su significación poderosamente simbólica. En efecto, esos bienes públicos dicen que, en esta comunidad, lo que es reconocido es la humanidad de cada ciudadano, independientemente de su estatus social, de su riqueza o de su pobreza. Lo que es reconocido es su humanidad ya que se le reconoce el derecho a la salud, el derecho a educarse, y porque es una manera de reconocer su lugar en la ciudad. Pero (y es aquí donde llego a una parte menos antropológica y más psicoanalítica), me veo llevado a hacerles notar que nuestro bien público máspreciado es la lengua. Es la lengua porque le permite a los locutores reconocer su humanidad recíproca, es decir, que la lengua es la que organiza ese bien común esencial, puesto que es capaz de establecer entre los locutores ese pacto esencial que me permite reconocer, al que comparto este idioma conmigo, como un semejante: lo reconozco como perteneciente a una humanidad común.

Se introduce aquí una complicación esencial sobre la que quisiera llamar su atención. Espero que tengan a bien acogerla primero con benevolencia, pero luego verán cuáles son sus incidencias, sus consecuencias.

La lengua, en efecto, que me permite afirmar mi identidad y reconocer mi semejante, introduce entre ambos una desigualdad esencial. Eso es lo dramático: a partir del momento en que se habla, los dos interlocutores resultan atrapados en un reconocimiento que no obstante los hace desiguales, el uno respecto al otro. Esa es una formidable injusticia sobre la cual tenemos que reflexionar por un instante.

Primero me dirán que no es exacto y que hay circunstancias en que se puede hablar entre iguales, pero pongan atención al hecho siguiente: tomen dos amigos o dos hermanos, aún gemelos; por más justos que intenten ser, siempre se instalará entre ellos una sorprendente y extraña desigualdad. Uno estará del lado del dominio, del mando, de la decisión, y el otro tendrá que luchar por hacerse reconocer. Ahora bien, dije que la lengua era el gran medio para establecer un reconocimiento común entre los locutores y ahora les llamo la atención sobre el hecho de que instala entre ellos una disimetría fundamental, una desigualdad, y que uno de ellos tendrá que buscar hacerse reconocer, hacerse amar, hacerse admitir. Si a algunos de ustedes les resulta difícil admitir lo que propon-

go, me apoyaré en la autoridad de un filósofo del que todos han oído hablar, Hegel, que muestra cómo la organización social está dominada por la lucha entre el amo y el esclavo. Pero en lo que nos concierne, tenemos que preguntarnos de dónde proceden esas dos grandes figuras históricas. ¿Por qué la comunidad humana se organizó sobre esas dos grandes figuras históricas? En ese punto es que tenemos que tener en cuenta las tan asombrosas e inesperadas leyes del lenguaje, a fin de reflexionar sobre la manera de tratar correctamente dichas leyes.

En efecto, sabemos que en ese dispositivo inicial, el que está en posición de amo buscará captar en su semejante ese objeto que lo hace un semejante (aún cuando es un semejante desigual); buscará captar en él ese objeto para apropiárselo y así lograr, cuando se lo haya apropiado, negar la humanidad de su semejante.

Como saben, un gran teórico que se llamaba Marx llamó a este objeto: la plusvalía. Lo que le da valor a mi semejante es este objeto que él posee, el mismo que quien está en posición de amo busca poseer. Esta disposición, que marca la evolución de nuestra historia, acarrea consecuencias que todos vivimos de una manera u otra. Desemboca en la instalación, por una parte, de una sociedad de amos: formamos parte de una comunidad con un bien común y nos encontramos con esta extraña privatización donde los que se encuentran en posición de amos organizan ahora una sociedad aparte. La sociedad de los amos es una sociedad muy particular porque en ella ya no hay bien común; entre los amos sólo hay competencia, ya no hay solidaridad, no hay reconocimiento del otro como semejante y, para esta sociedad de amos, ya no hay ley. Por otra parte, están los excluidos, los excluidos de la comunidad, los excluidos de lo que era un bien público, es decir, aquellos cuya humanidad es denegada.

Resulta impresionante constatar entonces de qué manera nuestra evolución histórica buscó resolver esta desigualdad que produjo la lengua en toda sociedad, constituyendo por una parte una comunidad donde todos son semejantes, todos son idénticos, la sociedad de los amos, y por otra parte aquellos a quienes se les rehúsa el reconocimiento, el derecho a compartir lo que antes era un bien común: los excluidos. Es una situación tanto más difícil cuanto que aún no conoce solución, menos aún cuando la insurrección de los esclavos, la insurrección de los excluidos logró derrocar el poder de los amos y tuvimos la dolorosa sorpresa de constatar que esta insurrección no restableció la comunidad anterior de los bienes sino que estableció una nueva comunidad de amos. Creo que éste es el destino más dramático para nosotros y el que nos obliga a

reflexionar sobre las condiciones que hacen que seamos prisioneros de un proceso de este tipo, y que vemos por doquier.

Actualmente, el asunto consiste en saber qué tipo de palabra, qué tipo de discurso... El discurso es un concepto lacaniano, lo que significa que la palabra concierne siempre a algún semejante porque instaaura un semejante, y la noción de discurso en Lacan muestra que el número de posibilidades de esta palabra no es ilimitado; es decir, que sólo puedo dirigirme a mi semejante bajo un número muy reducido de formas prescritas, que Lacan llama los discursos. El asunto que merece destacarse en el campo del psicoanálisis consiste en saber qué tipo de discurso podría evitar que seamos tan víctimas de las leyes, a pesar de ellas, que rigen tales discursos y que les escapan. En otras palabras, ¿es posible hacer valer discursos que nos hagan menos serviles del goce? Todos somos siervos del goce. Este nos gobierna y nos hace funcionar. Es el que hace que nos levantemos por la mañana para ir al trabajo; el que hace que nos reunamos en comunidades. Pero también la búsqueda de este objeto de plusvalía en mi semejante es la que conduce a las difíciles situaciones sociales que conocemos.

Y si los discursos políticos no han logrado modificar este hecho, ¿será capaz el psicoanálisis de aportarnos algunas luces al respecto?

Por lo menos es capaz de mostrarnos que si somos tan esclavos de este goce de los objetos, si devastamos el planeta para poblarlo con los objetos destinados a satisfacer nuestro goce, es por una razón que puede hallarse en la organización psíquica de cada cual: nuestro loco amor por los objetos. Nunca se ha visto a un animal interesarse por objetos; hay que ser animal humano para adentrarse en esta extraordinaria fabricación de objetos. Esta situación tan particular del animal humano se relaciona con lo siguiente: en ese sacrificio del que hablé antes, que organiza tanto la comunidad como el bien común, lo que se sacrifica es un objeto primordial, un objeto primero, al que nos vemos llevados a renunciar y toda nuestra fabricación ulterior de objetos, nuestra loca búsqueda de objetos se destina a paliar ese objeto inicial, primero, que siempre buscamos. Fue Freud quien lo dijo, en un texto notable aun cuando él mismo no lo publicó, que es el *Proyecto de una psicología para neurólogos*, donde cuenta cómo el bebé se adentra en busca de un objeto primero que ha perdido y cómo esta búsqueda es la que organiza en él el deseo y su inteligencia.

Los psiquiatras infantiles saben que cuando un bebé no puede conocer esta pérdida de un objeto inicial, por razones particulares, se vuelve-

rá un niño privado de inteligencia y privado de deseo. De esta manera la paradoja consiste en mostrar que lo que gobierna nuestro deseo es un objeto, un objeto perdido que busco reencontrar, y si aquí les traigo a colación ese proceso que Lacan considera como organizador en cada cual de su fantasma, es para explicarles por qué esta división social producto del lenguaje lleva a quienes detentan la posición de dominio a intentar capitalizar esos objetos esenciales que porta el prójimo.

Se podrían hacer muchos comentarios pero a mí me gustaría hacer uno más: sólo la lengua es capaz de fundar para nosotros un pacto social, es decir, capaz de instaurar ese bien común, que es el que permite la organización de una comunidad viva, viable y aceptable. Pero es justamente nuestra ignorancia sobre las leyes del lenguaje y de sus incidencias sobre nuestra subjetividad la que conduce a través de esta acción de privatización, de esta acción de colocación del bien de un solo lado, a nuestro malestar social. Por eso es que los psicoanalistas, a pesar del carácter singular de su práctica que sólo concierne a *un* paciente, más *un* paciente, más *un* paciente, se ven llevados no obstante, por el hecho de formar parte de esta vida social, a llamar la atención de sus semejantes respecto a esas leyes que son esenciales. Parece que actualmente, en casi todo el mundo ese pacto simbólico entre locutores ya no tiene mucho valor. Parecería que en casi todas partes la fuerza real hubiese venido a sustituir ese pacto simbólico.

En mi intervención, lo habrán notado, evité constantemente hablarles de la vida sexual. ¡Sorprende cuando se trata de un psicoanalista! Pero apliquen por un instante a la organización de la pareja y de la vida conyugal los comentarios que les hice y verán cómo, esos datos aparentemente abstractos, los conocen ya todos y todas. Todos y todas conocen las singularidades de nuestra vida conyugal; cómo a pesar del amor del uno por la otra, a pesar de su voluntad de ser iguales, se crea entre ellos una desigualdad, y todo el problema consistirá en saber si aceptarán esta diferencia en nombre del goce que comparten y que constituye su bien público, el de ambos, o si habrá uno que querrá privatizar, es decir, estimar que sólo él tiene derecho al reconocimiento y a la dignidad humana y que el otro es un excluido. En ese momento el pacto simbólico entre ellos se rompe, y sólo deja campo a la violencia; es decir, que ya no son las leyes del lenguaje las que regulan la relación entre ellos sino la fuerza real. Entonces, con este ejemplo familiar y privado podemos ver que las leyes que nos competen merecen ser esclarecidas. Se trata siempre de la Filosofía de las Luces. Hay que esclarecer las leyes que nos go-

biernan y poder actuar después, no como ciegos o como sordos, sino intentar actuar siempre de manera coherente con esas leyes, de una manera que nos permita tal vez (lo digo aún a título de pura utopía) salir de este destino tan difícil, tan duro, tan penoso que es el nuestro. Posiblemente nos merecemos algo mejor, pero tenemos que demostrarlo.

Gracias por su atención. ¿Comentarios?, ¿preguntas?

*
* *

Pregunta sobre una mayor posibilidad de ruptura del pacto social cuando la tensión entre los sujetos aumenta ¿Cómo el psicoanálisis interpreta la diferencia entre los valores de los esclavos y los de las sociedades de amos?

Sí, por supuesto.

No soy yo quien podrá enseñarles (yo lo descubrí en los Estados Unidos) que antes había fronteras exteriores; hoy hay fronteras interiores. Digo que vi en los Estados Unidos cómo en un país, unido, como su nombre lo indica, hay zonas aisladas donde viven ciudadanos privilegiados y donde hay una verdadera frontera custodiada entre esta zona y el exterior. Yo creo que no hay más bella ilustración de lo que es la ruptura del lazo social y del pacto social. Fue en Estados Unidos donde lo vi por primera vez.

¿Por qué los Derechos del Hombre no pesan lo suficiente para regular el goce en la desigualdad de nuestra sociedad? ¿Cuál es el lugar del objeto cuando los Derechos del Hombre, a pesar de su intención, no regulan sino legitiman en cambio una situación de irregularidad?

Es justamente nuestra paradoja: las constituciones de los grupos son limitadas. Ninguno de nosotros puede inventar un lugar nuevo, un lugar que no quede de un lado o del otro. ¿Cómo puede ocurrir que nos veamos llevados forzosamente hacia un lado o hacia el otro? El valor del esclavo es evidentemente ese objeto que Marx pudo aislar como plusvalía, y que es también el objeto del saber, porque Lacan subraya que el saber está del lado del esclavo. Él sabe cómo transformar la materia, él sabe cultivar la tierra, él sabe construir. Por lo tanto este objeto es también el del saber, del cual se quiere apropiarse el amo. Se dirá entonces: si el va-

lor está del lado del esclavo, incluido el saber, ¿tiene el amo algún valor? Hay diversos tipos de amo. No siempre fueron los mismos. Había amos antes del desarrollo del capitalismo que lo único que poseían era el haber acaparado las insignias de la dignidad humana. En ocasiones hasta eran pobres. Pero habían acaparado la insignia de la dignidad humana y por esa razón, sin duda, el siervo llegaba a respetarlo. El amo capitalista es muy diferente: se burla de la dignidad humana, ya no la necesita para ser un amo, le basta con haber acumulado todos esos objetos que constituyen el capital. ¿Por qué obedece el esclavo? ¿Porque necesita vivir! Y digo también: ¿Qué le queda? ¿Qué puede inventar?

En 1930, el dólar adquirió la dimensión del poder, ¿cómo la especulación del dólar constituye una apropiación del amo con la cual ejerce el poder?

Como la pregunta de nuestro amigo Arturo no lo es en realidad, y es más bien un complemento interesante, me permitiré responder la pregunta sobre los Derechos del Hombre. A mí también me inquieta esa noción de los Derechos del Hombre. No obstante, constato que hasta los Derechos del Hombre, es decir, hasta finales del siglo XIX, a los tenedores, a los aristócratas, les estaba reservado el derecho de explotar a los semejantes. Los Derechos del Hombre le dieron a todo el mundo el derecho de explotar a los semejantes. Es la gran mutación política. La victoria no solamente de la burguesía sino del capitalismo naciente. Ya no era necesario ser aristócrata para poder explotar a su semejante. A pesar de esta afirmación de la igualdad de todos los ciudadanos, sabemos que la especificidad de esta explotación consiste en no conocer límite. Después de la declaración de los Derechos del Hombre está todo el siglo XIX. Entonces, todos nosotros, partidarios de los Derechos del Hombre, no podemos olvidar esta incidencia histórica. Lamento no poder dar una respuesta más agradable y simpática.

Parecería que cierta parte del discurso del psicoanálisis aporta una especie de constatación del fracaso de los seres humanos ante las cosas que todos tenemos o que deseamos tener. En la Oficina de los Derechos del Hombre nos hallamos confrontados con que la denuncia de lo privado ante lo público choca con un nuevo problema de los Derechos del Hombre. ¿Podrá el psicoanálisis ser una instancia conciliadora ante los procesos de los desposeídos?

Pregunta sobre los que pretenden crear reglas y restricciones para alcanzar un ideal, de salud por ejemplo.

Sólo quisiera que notaran una cosa. Lo que nuestra máquina orgánica necesita es muy poco. ¿Cómo puede ser, y esta era la pregunta que yo planteaba al empezar, que tengamos deseos tan ilimitados, si para satisfacer nuestras necesidades bastan dos mil quinientas calorías y a veces menos según la edad? Nuestros objetos de deseo sólo se constituyen por ser los objetos del otro, porque el otro los tiene. Es porque el otro los posee que yo los quiero. Cuando llegaron aquí los conquistadores ¿qué les interesaba? Los indígenas no podían comprender qué les interesaba. ¿Por qué esos metales, esas piedras minerales constituían objetos para ellos? Ahora bien, noten esto: esos minerales o esos objetos metálicos sólo tenían valor para los conquistadores porque eran objetos de intercambio, es decir, que se instaure un cierto pacto sobre el hecho de que lo que uno desea es lo que el otro desea, pero no es una ley natural; es una ley en la que hay que reflexionar para mostrar que podemos sacrificar nuestra existencia para adquirir objetos únicamente porque son los objetos del deseo del otro. He ahí un tipo de paradoja sobre la cual pueden reflexionar sólo los psicoanalistas e invitar a pensar un modo de relación con el semejante que ya no se funde sobre el deseo de poseer un objeto porque él lo tenga. Todos pudieron darse cuenta que en ese deseo de poseer un objeto que el otro tiene, estoy hablándoles de la vida conyugal. ¡Poseer el objeto que el otro posee! Únicamente porque es él quien lo tiene y no yo. Lo digo para que noten hasta qué punto una regla tan simple puede tener consecuencias tan considerables. No somos simplemente animales preocupados por satisfacer sus necesidades y sus deseos sexuales. En los animales el deseo sexual no plantea problema alguno, tienen los medios precisos para identificar al *partenaire* correcto y no se plantean problemas sentimentales; pero los animales humanos no pueden contentarse con satisfacer sus necesidades y están comprometidos en la búsqueda de satisfacción de un deseo que jamás, ¡jamás se realiza! Y si alguna vez llegan a encontrar alguien que parezca haber realizado perfectamente su deseo, tengan la amabilidad de mostrármelo.

Pregunta sobre los desposeídos y los excluidos que se vuelven un problema público.

Pregunta sobre el amo y el esclavo respecto a la presentación de un sistema que haría posible una vida pública.

Varios comentarios y preguntas en torno al asunto de lo público y lo privado y a la oposición entre ellos, que da como resultado el fenómeno de la exclusión y la expropiación.

Me gustan mucho sus preguntas porque demuestran que no están contentos. Yo tampoco. De esta manera no estoy excluido respecto a ustedes.

En lo que concierne a la presencia de excluidos en los espacios públicos, le responderé diciéndole que, al ocupar los espacios públicos, los excluidos los privatizan. Y con justa razón, porque es lo único que les queda para privatizar.

Ahora bien, de verdad, ¿por qué siempre se trata del amo y del esclavo? A la larga resulta fastidioso, pero creo que habrá que otorgarle un gran premio a quien pueda mostrar cómo escapar de este desesperante binario. Aquél será un benefactor de la humanidad.

¿Es obligación sacrificar? Como ya intenté subrayarlo hace poco, un bebé sólo podrá desarrollarse a condición de un primer sacrificio; cuando no acepta, por ejemplo, sacrificar el seno materno o que la madre no esté siempre a su servicio, cuando se da cuenta de que su madre no sólo se interesa en él sino también en su padre. Entonces en el asunto del sacrificio, no hay un punto de vista antropológico ni se conoce sociedad humana en donde éste no se manifieste de una manera u otra... Pero también ésta es una ley del lenguaje, y por eso intentamos comprenderla.

Hablemos ahora de las relaciones del individuo con el Estado. Escogió usted términos excelentes, porque el Estado es otra cosa: no se interesa en los sujetos, sólo en los individuos; es decir, en quienes quedan inscritos en las estadísticas y en los censos. El objetivo del Estado consiste en hacer que los individuos sean bien juiciosos. Ese es el objetivo del Estado. No siempre lo logra, justamente porque un ser humano no es sólo un individuo; es también sujeto de deseos, y éstos son los subversivos que señalan que en toda sociedad hay algo que no funciona.

No sé si entendí bien pero parecería que el problema es que cuando no se tiene un objeto que ofrecer para la explotación, esto provoca exclusión.

Al igual que usted, creo que la exclusión consiste en manifestarle al semejante que ni siquiera puede servir para la explotación, es decir, que ni siquiera tiene un objeto que pueda interesarme, lo cual, evidentemente, constituye la peor de las deshumanizaciones.

ANEXO 2

El complejo de Moisés¹

Esta noche les voy a contar algunos secretos. Uno de ellos trata de algo que fue un límite de Freud, un límite que él trató de franquear al final de su vida sin que lo hayan entendido.

En efecto, cuando organizó la subjetividad por el complejo de Edipo, es decir, por lo que constituía la pérdida del objeto, se le escapó, puedo decirlo así, un punto esencial: para el niño, el padre aparece como ideal (esto es reconocido como normativo), pero, al mismo tiempo, como un ideal que posee el objeto perdido. Como si el padre hubiera logrado escapar a la castración, lo que no haría más que mantener una reivindicación hacia la figura paterna: "Si lo tienes (es decir, el instrumento que permite acceder al objeto deseado), ¿por qué me lo quitas? No me lo puedes quitar sólo por que tú lo tienes, lo guardas".

Hay entonces en el complejo de Edipo un paso en falso, así no sea más que por esto: el complejo de Edipo no organiza para nada la subjetividad en la relación del sujeto con el ideal. Hay siempre un límite infranqueable entre este ideal y él. El corte que separa al sujeto del objeto, separa también al sujeto del ideal.

¿En qué obra, en qué trabajo aborda Freud este problema? En un trabajo que, en mi manera de ver, no ha sido tomado como debería ser y que

1. Apartes del Seminario del 14 de Mayo de 1998 realizado en el Hospital Sainte-Anne de París. Texto publicado en el Boletín de la AFI, N° 78. La versión española corresponde a Charles Melman, "El complejo de Colón y otros textos, clínica psicoanalítica y lazo social", Cuarto de Vuelta Ediciones, Bogotá, 2002, pp. 212-220. Traducción de Luz Angela Casas.

suscita las mayores pasiones, las mayores exasperaciones, las mayores incomprensiones, pero que siempre hace hablar, hace polemizar: su último trabajo sobre *Moisés y la religión monoteísta* que se llama en realidad *Moisés el hombre, novela histórica*. ¡Que no se vaya pues, a endilgar a Freud el hecho de haber escrito desatinos! Nunca pretendió otra cosa que la escritura de una novela histórica.

El problema para nosotros es saber por qué al final de su vida, en un período tan difícil —puesto que esta obra fue comenzada, en sus dos primeros capítulos, en Viena en 1936; y el último en Londres en 1939—, por qué al final de su vida, se dedicó a publicar un conjunto de afirmaciones que no tienen ninguna validez histórica —ninguna, la única que hay es que Moisés es un nombre egipcio, ¡es la única!—. Aparte de eso, ustedes pueden buscar en el sentido que quieran y si les divierte, a manera de orientación, les aconsejo el número de 1997 de la *Revista de ética y de teología moral*, editada por CERF con la supervisión del padre Durand, eminente especialista en derecho canónico. Él dedicó un número de esta revista a debates que hubo sobre Moisés en la revista *Passages*, llegó incluso a publicar una página mía, y debo decir que esto es una audacia de su parte, publica mi artículo al final del volumen, separado de los otros, pero al fin y al cabo lo publica. Yo estoy puesto afuera... y también adentro: es la figura bien conocida de la exterioridad interna. Es un artículo que se llama “Sobre los orígenes religiosos del nacional socialismo” y es evidente que es bastante valiente publicar un trabajo que hable de eso e interprete una obra de Freud

Freud no dice solamente que Moisés era egipcio y que los judíos lo mataron. ¡Dice mucho más que eso! Dice, para comenzar, que el monoteísmo era egipcio, que provino del faraón Akenatón y, por otra parte, que ciertos valores como la justicia, el derecho, el orden y la verdad eran valores propios de la religión monoteísta impuesta por Akenatón. Menciona el hecho de que Moisés habría sido un príncipe egipcio, habría tenido que partir del reino tras la muerte de Akenatón, negándose a aceptar el regreso del politeísmo que se dio ¡porque a nadie le parecía divertido el monoteísmo! ¡A nadie le hacía mucha gracia! Moisés habría rechazado el regreso del politeísmo, o tal vez se habría sentido amenazado por haber compartido las posiciones de Akenatón o Iknatón. Habría, pues, llevado con él una población de semitas inmigrantes. Habría sido muerto por ellos cuando trató de imponerles reglas que ya eran caducas en el reino.

De otro lado, el grupo que sacó de Egipto debió encontrar en las orillas de la península del Sinaí a otras poblaciones semitas que se habían

quedado en esa zona, poblaciones que compartían la religión de un dios local, Yahvé, un dios de los volcanes, un dios de la guerra, un dios sanguinario. Y de la fusión de estos dos grupos y de estas dos corrientes religiosas habría salido la religión hebraica; otra figura central fue asumida por un sacerdote de Jethro, un sacerdote medianita (otra vez un no judío) que tomó el nombre de Moisés para proseguir la obra de su predecesor.

Ustedes ven que la tesis de Freud es desde el punto de vista histórico (y cronológico, ya que sería muy difícil precisarle a esto las posibles fechas) una tesis extravagante, y una de las personas que participaron en el debate y que figura en el prólogo de la revista, la señora Christiane Desroches Noblécourt que dirige el departamento de antigüedades egipcias del museo del Louvre, esta mujer con toda su ciencia, vuelve añicos las afirmaciones de Freud diciendo que de todo eso no hay el más mínimo rastro, que la única cosa que hay es el nombre de Moisés, que es indiscutiblemente un nombre egipcio —a esto podemos agregar que, si el mito acaso fuera cierto, es decir, el de un niño sacado de las aguas del Nilo y bautizado por una princesa, ella no podía sino haberle dado un nombre egipcio—. Obviamente no iba a darle un nombre hebreo—. Entonces, de todas maneras y hasta en el mito, él debía tener un nombre egipcio.

Pero el problema es que ese mito de un niño llevado por las aguas y sacado de ellas, es en general el de un niño de la realeza, un niño príncipe que es acogido, sacado de las aguas y educado por una familia pobre, cuya verdadera identidad real se revela más tarde, es un mito muy frecuente, muy corriente (¡viene al caso...!). ¡Cómo darle validez histórica a un mito que circulaba tan fácilmente en la región!

En todo caso hay una especie de voluntad en Freud, en un momento tan crítico políticamente, de romper con la idea de una posible filiación divina. Dicho de otra manera, tratando de mostrar por los mitos, la novela que él acaba de inventar de que entre el padre muerto, entre el antepasado muerto y los hijos hay un corte irreductible porque este antepasado es un Otro. Esta aseveración que no pudo apoyar sino en una novela histórica (y no en rasgos de estructura que después de Lacan se volvieron perfectamente claros), Freud la enunció en un momento de locura en la historia en que todo un pueblo justificaba su barbarie en la afirmación de una filiación certera con un ancestro hipotético e inventado por ese “grupo indoeuropeo”, que nunca existió, como tampoco existió el grupo llamado “semita” (fue un invento de científicos, nunca ha existido como tal). Y en ese momento tan difícil llegar a decir que lo que es-

taba en juego era un fantasma de filiación; que entre el sujeto y el ancestro hay un corte irreductible, haga lo que haga, porque el antepasado es, de todas maneras, Otro.

Freud trata de hacer valer esta alteridad con lo que tiene a mano. No puede hacer de él sino un extranjero, ¡lo que no es obviamente la misma cosa! Si no fuera más que un extranjero, este ancestro sería en Freud una posición banalmente neurótica. Pero con la forma misma que da a su historia, desbarata completamente el mito para enseguida introducir dónde está el monoteísmo, una duplicidad constante, puesto que hay dos pueblos, dos dioses, dos Moisés, en fin, ahí donde uno cree agarrar el monoteísmo, él introduce la duplicidad, no hay uno, hay dos.

Yo por mi parte, interpreto con mis propios medios este esfuerzo de Freud como un intento por responder a la locura que comenzaba a hacer de las suyas en Europa en nombre de la afirmación de tal filiación, es decir, la posibilidad de alcanzar el ideal, de asumirlo, de darle al fin sus verdaderos hijos cuando, según Freud, eso no es posible.

Este trabajo de Freud, el más enigmático, constituye en mi opinión la corrección que él da al complejo de Edipo, al introducir el hecho de que el sujeto está cortado no sólo de su objeto sino también de su ideal. Por esto mismo propondré llamar “complejo de Moisés” a este hecho de estructura cuyas consecuencias, como se ve, no son cualesquiera. ¡Incluso para los analistas mismos! Recordemos que el fin del análisis fue propuesto por los ingleses como la identificación con la persona del analista y también, como lo saben, en la historia del movimiento analítico todas esas guerras entre alumnos, cada uno interesado en afirmar que el verdadero hijo, es él. Hasta el punto que —lo hice notar de una manera no muy astuta pero bien acertada—, finalmente, esos que ganan son, efectivamente los “verdaderos” hijos ya que pueden jactarse diciendo: “¡Los más verdaderos, somos nosotros! ¡Nosotros, los que sin duda somos nosotros, estamos inscritos en el registro civil, y ustedes no pueden discutirlo!”.

El complejo de Moisés merecería tomar un lugar en nuestra clínica, exactamente al mismo nivel que el complejo de Edipo y creo que tiene consecuencias aun más decisivas. Esto nos remite a lo que fue muy pronto, en el fondo, la fascinación de Freud por las antigüedades egipcias, es decir, el presentimiento de que el Otro no habla nuestra lengua. El Otro está tal vez estructurado como un lenguaje, pero no habla nuestra lengua y existe, sin duda alguna, el anhelo de que el Otro hable nuestra lengua porque así podríamos entendernos con él y podríamos, por fin, saber lo que él quiere y al mismo tiempo lo que nosotros mismos queremos.

Estas observaciones conciernen, pues, a la vida de los grupos de analistas, su manera de conducirse y los compromisos de cada uno. Y quizás, para retomar mi pregunta sobre el adulto, pues el adulto es aquel que acepta ese hecho de estructura en la cual, en el lugar del Otro no hay figura sobre la cual uno pudiese apoyarse en el nombre de una filiación, porque este Otro es por definición heterogéneo. ¡Heterogéneo!

Si Lacan pudo decir esta frase que fue mal comprendida, “el analista sólo se autoriza por sí mismo”, fue para decir que nadie en el Otro podrá darle la autorización de ser analista. Y menos aún un Padre, puesto que el Padre no se revela sino para ocuparse de su propio lugar, de su propia figura, es decir, de la prohibición que lo instala en su lugar. Pero lo dijo también para el deseo.

Hay un punto que yo quería tratar, que acabo de pasar por alto y que tiene que ver con la manera de comprender *Tótem y tabú* en esta historia. Si el padre está en posición de ideal y los hijos están separados de él por un corte, como es el caso, todos los hijos pueden considerarse estar en relación con el Padre en una posición Otra. No es que el padre sea Otro, sino que los hijos se considerarían como siendo Otros con relación al padre. Es decir, que ellos se pueden sentir feminizados, castrados por el padre. De ahí el mito de *Tótem y tabú*: “Vamos a matar a papá y así dejaremos de ser castrados”. Pero ese mecanismo lo instituye el complejo de Edipo. Freud manejó eso como dos vagones diferentes, pero es ahí donde uno ve que se enganchan.

Y Lacan, que tenía además cierta inteligencia política y desconfiaba de lo que sería la unión de los hijos, se dedicaba con el talento que lo caracterizaba a introducir sólidos desacuerdos entre ellos. Eso lo tranquilizaba. Lo hacía de manera profiláctica porque una vez que ese tipo de fuerza se dispara, ¡pararla no es tan fácil! Entonces, se ocupaba en cruzar las personas, era, no digamos maquiavélico, era “político”. ¡Eso es!

En la Asociación eso no se hace pero en fin... ¡Ya veremos! Recuerden, pues, guarden eso en sus portafolios, el “complejo de Moisés”, no hablen más del complejo de Edipo sino del complejo de Moisés... ¡Y estarán del lado de los ganadores!

A propósito del incesto¹

Cuando mis colegas de Estrasburgo me invitaron –invitación hecha en gran medida en nombre de la amistad– ¡no sabían que a la vez invitaban a un especialista en el tema del incesto! Especialista involuntario en la medida en que mantuve durante muchos años una actividad de supervisor de las trabajadoras sociales de la ciudad de París. A lo largo de nuestros encuentros ellas venían a plantearme los difíciles problemas que encontraban en su práctica y, para mi sorpresa, constaté en primer lugar el gran número de problemas de este tipo ante los cuales se veían confrontadas y, en segundo lugar, una especie de compromiso personal muy vívido, muy violento, muy pasional, para que los culpables fueran castigados.

De esta manera, de forma muy tímida, me vi obligado a interrogarlas sobre el devenir del niño en ese trance, y acerca de la manera en la que testimoniamos de nuestro interés por él y su futuro, en particular su futuro de adulto y su participación en la vida sexual. ¿Acaso castigar al culpable podía constituir el término o la modalidad más acertada de respuesta? Subrayaba que nuestra preocupación principal debía ser el futuro del niño ya que, después de todo, tenemos un rol que debe ser terapéutico antes que el del justiciero.

Fue entonces con ellas que conocí en gran parte el clima de lo que se desarrolla actualmente en nuestro país (no solamente en nuestro país),

1. Intervención realizada en Estrasburgo, Francia, en mayo de 2002. Traducción de Pablo Peusner. Revisión de Tania Roelens.

y que con seguridad llama a nuestra reflexión, a vuestra reflexión. Todas las contribuciones, necesariamente divergentes –no se ve por qué ellas serían comunes respecto a este problema– resultan valiosas. Entonces, me permito en este registro y en esta diversidad, aportarles las mías.

Perdónenme si evoco problemas generales acerca de los cuales ustedes ya han debatido, pero les recordaré que los psicoanalistas hemos sido concernidos muy tempranamente por esta cuestión, debido al carácter tan general de la prohibición del incesto. Eso resultó una gran sorpresa y tuvimos la impresión de haber hecho el gran descubrimiento de la existencia de una ley general propia a la humanidad, una prohibición que era común a todos los humanos. La consecuencia de esto llega lejos puesto que si hay una prohibición general, no me animo a decir “universal”, es que hay también un padre universal. Pero aquí es donde podemos constatar que hay un fracaso de las religiones en lo concerniente a la universalidad del padre; podríamos constatar que había una prohibición compartida por todos y que suponía una ley que resultaba tanto más notable cuanto no estaba escrita, que no había sido revelada y que resultaba activa *ad hoc*, por lo tanto una ley inconsciente, no sabida por los mismos que la habían instaurado, ley que hacía de esa prohibición un elemento mayor de la organización familiar y social.

Esa prohibición –voy rápido, no voy a retomar lo que ustedes ya abordaron– Freud la destacó como concerniendo electivamente a la madre para el hijo, siendo esa prohibición la condición de acceso a la genitalidad del hijo. Para que el hijo tenga una vida sexual posible, una identidad masculina posible, hace falta que se opere para él la renuncia a lo que sin embargo es el objeto más querido, el cual, en algunos casos, se lo devuelve por igual. Es necesario que renuncie a eso, no tiene elección porque es así. Es extraño, a menudo lo señalo, que esto no se vea nunca en el reino animal donde el *partenaire* sexual es reconocido por algunos rasgos físicos, pero jamás por el hecho de tener que renunciar al objeto más querido. Pero, para el humano, no solamente se debería renunciar al objeto más querido sino que, a la vez, eso significa que toda la vida sea un fracaso (ustedes renuncian para poder vivir su sexualidad), un fracaso fundamental. Entonces, entran en un mundo estructurado por el fracaso y como sabemos, nuestras vidas sexuales están inscriptas bajo el signo de lo que no funciona.

Para Freud, entonces, limitación de la prohibición del incesto para con la madre –paso por alto lo que pasó en Roma, en Egipto, los esquilmales (donde el papá entrega a la hija antes de que se case... ¡bueno!)

dejemos todas esas excepciones de lado– y una constatación clínica que lleva a esta conclusión sorprendente: los casos conocidos de incesto del hijo con la madre conducen a menudo a transformaciones psíquicas de tipo psicótico. Eso vuelve loco. Entonces, mediante la higiene y la buena salud tenemos una especie de validación de esa prohibición del incesto del hijo con la madre.

Esto implica en seguida una consecuencia extraña: que si el incesto está limitado a esta relación, eso quiere decir que otros casos que podrían suceder en el seno del círculo familiar, e incluso eventualmente extendido, no tendrían que ver con ello. En realidad los incestos hijo-madre no son muy frecuentes por razones que sería interesante estudiar. Debo decir que jamás atendí este tipo de casos entre mis pacientes privados. No sé si otros analistas los habrán encontrado, sólo atendí un caso cuando ejercía como psiquiatra. No me parece muy frecuente. En cambio, las relaciones sexuales entre los otros miembros de la familia no son excepcionales.

Observen en seguida de qué manera la relación padre-hija –si sigo la línea freudiana no la llamo incesto– aparece temprano en la historia del psicoanálisis bajo la forma de la neurosis traumática, de la histeria traumática. Con un debate que algunos siguen sosteniendo hasta estos últimos días, si la joven alega así haber sufrido relaciones... ¿es en su fantasma o es verdad? Yo no voy a hacer comentarios sobre eso, no es el centro de nuestro interés. Es una pregunta difícil, pero se encuentran en la clínica muchos casos en los que una mujer joven tiene la sensación de haber sido introducida a la sexualidad sin saberlo por una acción violenta perpetrada por el padre sin saberlo cuando ella dormía. Es una situación o un fantasma que no es nada excepcional, que evidentemente tiene consecuencias importantes sobre el desarrollo de la existencia aunque según las apariencias o los recuerdos e informaciones expresadas, nada haya pasado. Es decir que el fantasma como tal, inclusive con la incertidumbre que puede subsistir en la joven, el fantasma como tal tiene sus efectos. En todo caso, no conduce a la psicosis, sino a la sensación de haber sido víctima de una arbitrariedad, víctima de la autoridad, y de haber padecido lo que no era deseado, es decir la introducción a la vida sexual, el ser habitada por el sexo –lo que supuestamente le ocurrirá en el mejor de los casos a cada uno de nuestros hijos–, el haber sido habitado por el sexo de un modo interpretado como violento, siendo el padre obviamente el acusado. Esto no impide que un gran número de casos sean efectivamente auténticos. Pero nos inclinamos a decir

eso que merecería interrogarnos a todos: haya sido eso real o fantaseado, probablemente su efecto es el mismo.

Actualmente en mi práctica, recibo a una mujer joven para quien esta es toda su historia, es decir la idea de que cuando ella era pequeña, en el lecho de sus padres, pasó algo, ella no sabe qué, no tiene ningún recuerdo, pero ha debido pasar algo. Efectivamente, hace falta explicar de qué manera ella pudo descubrir un día que estaba habitada por la sexualidad. ¿De dónde le llegó eso? ¿Cómo es que eso pudo entrar? Hay que responder a este tipo de pregunta.

Noten ustedes también que “el incesto” (entre comillas) hermano-hermana es frecuente. No se puede afirmar que eso resulte siempre mal tolerado. Conozco incluso hoy en día el caso de un hombre que ya no es tan joven, cuya vida entera estuvo marcada —en un modo que no es el de la descompensación sino el de una organización neurótica— por el hecho de relaciones sexuales que tuvo con su hermana en su juventud. Eso produjo un muchacho eminentemente inteligente, simpático pero que pasa su tiempo *surfeando* la existencia. No puede comprometerse con nada, no puede penetrar ningún ámbito, se la pasa viajando, los viajes ocupan una gran parte de su actividad, él no ocupa lugar alguno, ni siquiera en su trabajo que es un trabajo intelectual, tiene siempre la impresión de permanecer en la superficie y se puede considerar a este síntoma como la consecuencia inesperada de la culpabilidad ligada a sus relaciones con su hermana.

Esto nos incita a prestar atención a la manera original con la que Lacan aborda la cuestión. En efecto, él no evoca lo que sería una prohibición de la madre, sino una oposición ejercida por el padre a que la madre reintegre su producto². No es para nada lo mismo. No es funcionar en el mismo registro, en el mismo fantasma. Puesto que es cierto que todos nos quedamos con la nostalgia de ese período de nuestra infancia en el que podíamos tener la sensación de un acuerdo perfecto con un ser que nos amaba, que amábamos, de que sí existió una edad de oro: la de una congruencia, de una connivencia realizada, incluso de una lengua secreta compartida. El padre sería quien viene entonces a romper definitivamente esa armonía. Por otra parte, la concepción de Lacan en cuanto al incesto es extrañamente extensa puesto que ya no concierne solamente a los miembros de la constelación familiar sino que consiste en decir, por razones de estructura que no voy a desarrollar, que el incesto es lo que

se da cuando las relaciones sexuales ocurren entre personas que pertenecen a generaciones diferentes. Dicho de otra manera: es cuando se va a buscar en la generación siguiente o en la anterior al *partenaire* que no debería ser el suyo por el hecho de la sucesión ordenada de las generaciones. Es en todo caso la posición de Lacan y la dejo planteada sin desarrollarla para que, si tienen ganas, reflexionen sobre ella.

Sea como sea, supongan que tengamos que definir hoy en el contexto que estoy exponiendo lo que es un incesto, sabiendo que a esto la ley no lo nombra con el mismo término, lo que quiere decir que para la ley no se trataría de un delito como tal, la ley no define absolutamente cuál es la extensión del campo, dónde comienza ni dónde termina. Tendríamos que intentar decir qué es para nosotros, psicoanalistas, un incesto. Está la respuesta de Lacan a la que acabo de referirme, está la respuesta de Freud que también produce efectos específicos. Nosotros podríamos también notar que hoy, pienso yo, de manera muy libre, no hay vida humana que no esté organizada por una prohibición, lo que especifica a la vida humana es que ella está organizada por un objeto prohibido, un objeto que es rehusado. Y resulta que esta prohibición es congruente con lo que ocurre allí con el deseo, con la organización del deseo y del diálogo de la genitalidad y la sexualidad. Hay obligatoriamente un objeto, al menos un objeto que está impedido para uno. Es la fórmula que da Lacan del fantasma cuando intenta mostrar que el sujeto del inconsciente está organizado por la pérdida de un objeto esencial que llama objeto *a*, ¡o como sea!, el caso es que hay siempre un objeto prohibido. Si no hubiera esa prohibición, si por ejemplo no la compartiéramos, no podríamos entendernos. Si podemos entendernos al menos un poco, es porque compartimos este rasgo. Incluso si para cada uno de nosotros el objeto no es el mismo, no obstante hay una prohibición.

Haré de paso una observación para mostrar por qué las mujeres son menos sensibles, menos vulnerables a este problema del incesto. Es que una mujer funciona en un campo que le es propio y donde justamente la cuestión de la prohibición puede no ser evidente, yo diría, mucho menos tajante, precisa, que en el caso del *partenaire* masculino. Es decir que una mujer, al respecto, tiene un pensamiento mucho más libre, y probablemente sería por eso que ante al incesto, resulte psíquicamente menos vulnerable. Después de todo, para aquellos de ustedes que hayan conocido casos de incesto hijo-madre, la regla es que sea la madre quien esté en posición de *partenaire* activo. Creo que es absolutamente excepcional ver al hijo en posición de agente y si ustedes retoman el caso lí-

2. V. Jacques Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, sesión del 7-5-1958.

mite fundador, verán que Yocasta, por ejemplo, tiene una posición muy fina, muy sutil, muy cariñosa, muy inteligente; en todo caso, ella parece no haber ignorado en ningún momento lo que pasaba.

Entonces, en tanto participamos de la comunidad humana, se nos plantea la pregunta acerca de lo que nos está fundamentalmente prohibido y qué hace, a la vez, que el deseo sea lo que transgreda la ley. Con todo eso, hace falta que seamos un poco menos bárbaros y un poco menos salvajes para reconocer finalmente que el deseo es lo que está prohibido y cuya realización implica sobrepasar cierto límite. Hay un momento en el que... ¡jupa! uno no puede quedarse siempre en ese borde. Es agotador, pero hay que transgredir. Es por eso que me permito decir que a mi criterio, hay dos formas de inhumanidad: por un lado están aquellos que, a veces con cierto coraje y cierto brillo, quieren ir al extremo de su fantasma, llegar a la captura misma de ese objeto perdido, los hay entre nosotros; y están aquellos que desconocen a tal punto nuestra humanidad —la que quiere que nuestro deseo franquee el límite aunque sea fallando el objeto— que vuelven de antemano un asunto de policía o de justicia lo que es uno de los rasgos de la humanidad.

Como es sabido, los “culpables” niegan siempre, y cuando reconocen no se puede decir que sea un progreso. ¿Por qué niegan siempre? Porque lo que sucedió no puede ser simbolizado. Lo que sucedió no puede salir a la luz del mundo de las representaciones. Lo que sucedió ocurrió en otro espacio que el de las representaciones o del diálogo y la interlocución. El culpable sólo viene a ocupar el otro espacio en forma totalmente intermitente, en el momento del arrebató de locura que constituye la captura por el deseo. Él puede alegar que “¡no!, francamente, ¡por quién me toman!”. Ese no es el yo de él. No es él tal como se lo conoce, con su dignidad, su seriedad, su probidad, etc. Si alguien hizo eso, fue algún otro. Ustedes pueden reconocer en ese dispositivo, no tanto lo que se conoce bajo la noción de denegación como la división propia de la subjetividad humana. Cada quien está fundamentalmente escindido entre una parte que funciona en el campo de las representaciones y otra que funciona en otro espacio, parte esencial puesto que allí se expresa el deseo. Es por lo que Lacan decía que sólo se camina rengueando puesto que los dos pies no están en el mismo espacio, ni se mueven al mismo ritmo, ni se gobiernan necesariamente uno al otro, ellos pueden ser perfectamente independientes uno del otro.

Una observación viene en seguida al respecto. Uno de los factores facilitadores del incesto, que se dan dentro de la célula familiar es el alco-

holismo. Esto no es raro, el alcoholismo es un intento del bebedor para franquear las prohibiciones que limitan el goce, para ir hasta el final, hasta el término, hasta ese límite que implica el eclipse de la consciencia. E indiscutiblemente un cierto número de actos y de delitos se cometen en este estado en que el culpable puede decir que, por último, él no estaba ahí. Penalmente sí estaba, pero subjetivamente no estaba.

Todo esto nos conduce a la pregunta de saber por qué lo que era un problema de casos individuales hoy en día se ha convertido en un problema de la sociedad, es esto lo sorprendente, el hecho novedoso. ¿Los casos individuales? En principio, han existido siempre. No se trata sin embargo de legitimarlos, evidentemente, sino de notar que han existido en todos los tiempos. El problema es saber por qué este asunto, reservado hasta ahora a los medios especializados, se ha vuelto de repente un problema social. Si se formulan hipótesis para saber por qué se volvió así un elemento de nuestra modernidad —¡es extraño, por cierto!— podemos dar respuestas, algunas de las cuales corren el riesgo de parecer chocantes, provocadoras. Se puede señalar que ingresamos a una economía social que es la de la permisividad, puesto que todas las perversiones están permitidas, e incluso legalizadas y defendidas por la ley. Evidentemente, esta permisividad se infiltra en el medio familiar, y si hasta aquí la vida familiar era el crisol en que el niño era introducido a la ley, a la regla y en particular a esa prohibición de la que hablaba, hoy en día lo que el niño —y también sus padres— acarrearán en el medio familiar son obligatoriamente las incidencias de esa permisividad social. Resultaría fácil señalar que finalmente el abuso del goce, el exceso, la *hybris* están por todas partes, se las encuentra a la vuelta de la esquina, yendo al cine, abriendo una pantalla, encendiendo la radio. No podemos sorprendernos de que tengan una incidencia familiar. Mientras que anteriormente la célula familiar preparaba al niño para la vida social que ella misma había instituido haciendo compartir dicha prohibición, lo que hoy parece organizar nuestra comunidad es el hecho de compartir el exceso, la *hybris*. Ahora, lo que nos junta, lo que nos reúne, es el plus de goce. No se trata del goce banal, que ya parece insulso, que le falta un suplemento. Entonces, si es cierto que hoy en día los casos parecen más numerosos, ¡no hay que tomarlo como la propagación de un virus o de una modificación genética! Es que estamos viviendo de otra manera.

En este contexto, observemos también que se suele aludir a la figura paterna, quiero decir denunciarla, en tanto se ha vuelto sospe-

chosa. Aquí también tenemos que tener en cuenta la mutación cultural que conocemos, y que efectivamente hace del padre la figura cada vez más desprestigiada de la organización familiar pero, en este caso, más específicamente sospechosa. Sospechosa al punto que, como saben todos aquellos que trabajan con estos casos, los habituales gestos de ternura dados por el padre a su niño pueden ser etiquetados, catalogados, como sospechosos, lo cual crea un clima bastante especial al respecto. Pienso que ustedes han tenido en mano ese "Pasaporte de seguridad" (así se llamaba) establecido por la Educación Nacional, que entregaban a los niños. Era para explicarles cómo debían desconfiar constantemente y que si había un problema en la calle, en los medios de transporte o en su casa, contaban con un número de teléfono..., etc. ¡No sé cómo un niño al que se le pone eso entre manos no se vuelve paranoico, perseguido por el sexo! Hay riesgo de ver eso en todas partes. Está dicho especialmente en ese papelucho que si un adulto les ofrece un caramelo, antes que todo... ¡no deben aceptarlo! No me voy a explayar acerca de las razones que hacen que se haya vuelto un problema de sociedad, en el que me parece que las preocupaciones políticas prevalecen sobre las preocupaciones morales. Se trata de mostrarle a la población que hay vigilancia. Mientras vivimos en medio de las perversiones públicas más ostentosas, totalmente vistosas, lo que estaba oculto, al margen es... Es así, no se trata ni de fomentar ni de quejarse, se trata de mostrar que el gobierno vigila, cuando se sabe que los *chicos* entran en la vida sexual a edades cada vez más precoces de lo que era habitual. Evidentemente, eso también forma parte de nuestro clima.

La pregunta que, creo, es la de los terapeutas, los educadores, los docentes, las trabajadoras sociales, los psicólogos, etc., es la de saber si nuestro problema es castigar o si es, caso por caso y a partir de lo que se sabe, poder imaginar y decidir en función de lo mejor para los intereses del niño. Resulta muy evidente que hay niños que por haber denunciado a su padre y por haber contado la historia a los jueces, tendrán una vida imposible. ¡Esto no es anodino! ¿Acaso esto quiere decir que hay que dejar todo el asunto quieto, dejar que continúe? ¡Por supuesto que no! Hay que acatar la dimensión humana de lo que hacemos. ¿Somos máquinas o bien somos sensibles a la cuestión del devenir del niño? ¿Vamos a comportarnos con él de la misma manera bruta del pariente que lo violentó? ¿Vamos a actuar de igual manera?

Ahora bien, estaba recordando ciertos casos que, en mi práctica, atiende este tipo de problema, tanto en la actualidad como en el pasado. ¿Qué vemos?

Por ejemplo, el otro día llegó una señora de 45 años, completamente perdida, azorada, abatida. ¿Qué le pasaba? Se percató de que su hija de 12 años fumaba, le hizo un reclamo diciéndole que eso no era para alguien de su edad. Y su hija de 12 años le dijo: "Cuando voy a lo del abuelo, él me toca y me pide que lo toque" —dicho de otro modo: "para el abuelo yo soy grande". Entonces, esta madre... ¡llega en un estado! Era de su padre de quien se trataba, iba a decir *evidentemente*, un ex militar (¡es tonto!), lo cierto es que es un ex militar. Entonces, ¿qué es lo que debo hacer? Antes de volver a verme, ella lo había denunciado a la policía, a su papá... El problema es que la decisión se tomó sin preocuparse del todo por su hija, quien fue llevada a contar la historia y a dar su testimonio a los policías, al juez. Le brindarán asistencia psicológica... Está claro que se trata aquí de la venganza de esta mujer, y que eso prevalece sobre el resto. Entonces, he aquí una manera de tratar el problema —yo diría— que es igual a la del abuelo, es decir sin ocuparse de la *chica*, siempre uno atiende sus asuntos propios.

Pienso en otra mujer joven que vino a verme para hacer un análisis. Lo que marcó su juventud fueron las relaciones sexuales con su padrastro. Incluso tuvo un embarazo y un aborto. Supuestamente su madre no sabía nada. Esta joven reconocía muy bien... en fin, ella cuenta de qué manera provocaba a su padrastro y cómo ella no sólo había consentido plenamente, sino que tomaba parte en el asunto. ¿Qué consecuencias psíquicas tiene esto? En ella, porque en ningún caso se puede generalizar, no tuvo ninguna. Ella tiene un compañero, un amigo con quien lleva una vida sexual perfectamente normal, cumple con sus difíciles estudios de forma absolutamente normal, y ahí quedó.

Atendí a otra mucho mayor, cuya infancia también estuvo marcada por relaciones con su padrastro. Ella era mucho más joven, tenía 12 o 13 años. El carácter traumático del asunto con el padrastro radica en que de entrada la madre estaba enterada y lo dejaba hacer para conservar a ese hombre en casa —es un caso que, como ustedes bien saben, no es extraño, no es excepcional—. Para ella, esa era la dimensión traumática. No se trata de inculpar a la madre, supongo. No obstante, es así y esto no sorprende a nadie cuando se cuenta una historia como esta... ¡historia humana!

Para concluir voy a contarles un último caso que seguramente es el que más me ha tocado al principio de mi actividad profesional. Yo ha-

bía atendido a una madre de unos 30 años acompañada de sus dos hijos, un varoncito de 10 años y una chiquita de 11 años, quien vino a decir que, de manera intempestiva, el padre había violado a ambos. ¿Qué hacer? Entonces, recibí a los dos *chicos*, los atendí aproximadamente tres meses a cada uno, separados, los puse a dibujar, hablamos y, al cabo de unas semanas, considerando lo que pasaba en sus dibujos y en sus palabras —el padre había sido apartado del hogar—, me vi llevado a decirles lo siguiente: a veces a los adultos les da un arrebatado de locura pero eso no impide para nada que aquel a quien le pasó eso siga siendo su padre. Esto fue lo que creí deber decirles. Quizás él se trastornó o quien sabe qué, pero igual seguía siendo su padre. Luego nos despedimos en buenos términos los tres, los cuatro, y por supuesto me quedé con la pregunta de lo que pasó después y no me enteré de nada. Pero como debo tener un buen ángel, resulta que más o menos dos años después, recibí un llamado telefónico de una señora que me preguntó: “¿Es usted el que ejercía en tal año en tal lugar?”. Sí. “Seguramente usted no me recuerda pero yo le llevé a mis dos hijos”. Comencé a cavilar. “Había pasado algo con el padre, etc. Yo quería que usted supiera lo que ha pasado con ellos”. Yo estaba más bien inquieto. Ambos tenían una vida perfectamente normal, ambos estaban casados y tenían niños, tenían una actividad profesional y una vida sentimental aparentemente como la de cualquiera, común y corriente. No había pasado nada especial, habían seguido el recorrido más clásico y ella tenía que hacérmelo saber. Y yo también tenía que hacérselo saber a ustedes. Hasta aquí no más.

*
* *

EL MODERADOR: *¿Puede usted decirnos por qué Edipo no es loco?*

El problema de Edipo es que él quiere saber, como nosotros queremos saber. Y bien, es ahí donde se equivoca, es ahí donde peca, es decir que ahí donde hubiera sido conveniente arrojar un velo, Edipo quiere saber, él también quiere ver y saber. Tiresias le dice: “Mantente quieto”, pero él quiere ir hasta el final, es decir, él es exactamente como nosotros, o más bien, nosotros somos como él. Nosotros queremos verlo todo, queremos ver todos los fondos, todo lo que está escondido, todo lo que se nos disimula, todo lo que pasa tras los bastidores, en los pasillos, incluso en

los de la Casa Blanca. Yo creía que lo que interesaba a la Casa Blanca eran las decisiones políticas tomadas por el Presidente, pero, ¡de ningún modo! Lo importante en la Casa Blanca es lo que pasa en los pasillos, eso interesa a todo el mundo y tiene consecuencias que no son para descuidar. Entonces, es así como le responderé: Edipo anticipa de ese modo lo que será nuestra propia *hybris*, y no por su gesto del cual es inocente. Yocasta era la mujer de otro, él no tenía ninguna razón a priori para pensar que pudiera ser su madre, y acerca del que mató, él tampoco sabía que era su papá. Bien, es así que por el placer de escribir una tragedia, se ha ido demasiado lejos...

LILIANE GOLDZSTAUB: *A propósito del caramelo y del manual del niño que viaja por la ciudad, se le indica a la persona el sentido de todo acto y de toda palabra. Sólo queda la ley escrita (...) y me planteaba la pregunta de saber ¿cuál es la influencia sobre lo simbólico?*

Gracias. Usted tiene toda la razón. Incluso esto se volvió en un elemento esencial de un discurso que nos concierne a todos y que es el discurso político, en el cual la denuncia de lo que tiene que ver con el sentido, la ilustración del sentido, el desciframiento, ya se ha vuelto la pauta. No se invita a leer un programa, se invita a leer un desciframiento. En otras palabras, lo que sería su sentido oculto y que se propone. Es una mutación que tiene efectos, consecuencias, aunque solo fuera porque ella también va en el sentido del exceso del que hablamos hace un rato.

Es normal que el sentido de una palabra, de una declaración, de un escrito, pueda seguir siendo un equívoco desde el momento en que no es científico. El equívoco es un componente normal, que marca nuestros intercambios, mientras que la exigencia de una encomienda del supuesto sentido, del verdadero sentido —es decir, de lo que se quiere dar a entender—, es una empresa de oscurecimiento. El exceso de luz es una manera de deslumbrar y por lo tanto de oscurecer paradójicamente, ya no se ve nada. Y ya no se puede pensar nada, esto ya no deja lugar al pensamiento, se piensa por ustedes y se les dice cómo hay que pensar. Esto es desde luego un gran rasgo contemporáneo. Yo estaba leyendo la otra noche en un gran diario nacional, “el gobierno Raffarin descifrado”, descifrado, ¿no es cierto? Se les introduce lo que está disimulado en los pequeños escondrijos, en las cuevas. Lo más interesante, sea quizás lo que nos compromete... No, no, ¡es lo que hay que descifrar!

Ahora bien, lo que usted dice respecto a la ley es evidentemente muy importante. El problema de la ley escrita es que ella se enuncia desde ninguna parte —¿quién es el enunciador?—, ella se extiende a todos sin excepción, es decir que necesariamente la ley escrita implicará una casuística, afortunadamente además, ya verán. Es como lo que comentaba sobre esos niños, eso debería suscitar una casuística, no imponernos reglas y conductas generales. Pues bien, esta ley, que se impone a todos, que no sale de ningún lado y que no admite excepción puesto que toda excepción es censurable, es una ley totalitaria; mientras que la ley en tanto revelada instala la dimensión real, es decir la palabra en tanto real y que ha venido allí a enunciarla. Si hubiera que desarrollar nuestra reflexión acerca de estas cuestiones, podríamos señalar que a partir del momento en que hay palabra, ya no es necesario que enuncie la prohibición del incesto. Por el solo hecho de la palabra, ya existe la prohibición que mencionábamos y que nos interesa. Es algo que resulta haciendo borde, haciendo límite y será pleonismo, tautología (o autofagia), siempre y cuando la palabra viene a denunciar; basta con que la palabra se plantee como tal.

PIERRE KIEFFER: (inaudible)

Sí, gracias, estoy totalmente de acuerdo con usted. Ese fantasma inicial que usted señala, es un fantasma típicamente obsesivo: estar amparado en un recinto cerrado, casi cerrado con una abertura para protegerse contra las sacudidas del exterior, en una relación perfectamente armoniosa que carece de todo misterio con el entorno. Dicho de otro modo, lo que sería —usted lo decía muy bien— la realización del incesto: ser a la vez el niño de su madre y hacerle ese niño.

Se puede observar también al respecto que, en filigrana —y esto retoma la pregunta que Liliane hizo hace un momento—, la ambición de nuestra escritura es también la de entregar todo el sentido, es decir de agotar lo que tiene que ver con el misterio del significante e inclusive el misterio de nuestra existencia. Sobre esta aspiración incestuosa, o sea la nuestra, podemos decir que también está en construcción en lo que recién, de forma paródica, yo designaba bajo la noción de desciframiento y que forma parte de nuestro pensamiento colectivamente asumido, el de un informe que agotaría la pregunta, es decir, lo real que la suscita. Por eso es que, a todos los que tienen un pensamiento cabalmente “riguroso”, el estilo de Lacan, que evidentemente no es ese, les resulta insopor-

table, intolerable, es decir poético. ¡Como si no fuera con ese tipo de poesía que nos acercamos mejor a lo real!

Recuerdo a este respecto un debate, era justamente a propósito del Centenario del psicoanálisis, con un eminente biólogo que explicaba cómo cien años después la biología estaba en condiciones de resolver los obstáculos en los que el psicoanálisis se había detenido. No pude sino decirle que su poesía era para él ciertamente muy interesante, pero que una poesía no equivalía siempre a otra, que podían ser más o menos buenas pero que en todo caso, por biólogo que fuera, no podía desconocer que los términos que usaba sólo eran metáforas y metonimias, y que él mismo estaba atrapado por una retórica y por fenómenos de estilo, etc. Que no había escrito en la pizarra fórmulas de las cuales no hubiera nada que decir después, y que por lo tanto su ponencia que daba cuenta de fenómenos psíquicos mediante la biología, era una forma de poesía entre otras. De poesía (¿por qué no decirlo así?) con propósito incestuoso. A partir del momento en que se pretende captar lo real mismo y —como decía Marc Morali ayer—, querer copular con ese real, se trata de la empresa incestuosa por excelencia. Por eso mismo, esto tiene consecuencias y para algunos científicos, las hay. Cuando llegan a eso, como se sabe, hay recorridos subjetivos que resultan totalmente trastocados por el éxito de su operación. De allí la extensión que tendríamos que dar finalmente a ese término de actividad incestuosa, mostrando cómo, ya que justamente usted evocaba el fantasma obsesivo, es claro que está particularmente apegado al intento de realizar la perfección de un acuerdo con el Otro, el gran Otro; cómo estar, con él, pegado, al punto de provocar esa dificultad de contacto. Entonces creo como ustedes que la cuestión del incesto merecería ser abordada en su campo, el que trasciende el de los accidentes de la vida familiar, escolar, educativa o religiosa, tal como se puede observar.

Se descubre que sacerdotes, es el escándalo actual de la Iglesia norteamericana, tienen actividades pedófilas... Eso se supo siempre. A partir del momento en uno se ocupa de los niños, eso quiere decir que se los ama. En el mejor de los casos, es un amor sublimado pero, como todos los amores sublimados, ocurre que eso se sale del carril. Entonces, cuando eso es así, no hay que alentarlos pero ¿por qué tratarlos de repente como si fueran criaturas monstruosas que habría que eliminar de la humanidad? Ahí es que las cosas no están bien, que hay una regresión, es decir al no atreverse a reconocer en tales figuras a las figuras eminentes de la humanidad porque son víctimas de un proceso que es de todos. No es

porque nosotros, en general, seamos tímidos y reservados, no es porque no vamos hasta el final que no existen quienes estén tomados por esas locuras que los lleven a ir hasta el final. Terminaré de contestarle con esta información, espero no les choque, ustedes saben que en Japón se comercia con la ropita interior de las jovencitas, bombachitas que sólo valen a condición de no haber sido lavadas (ustedes sabían eso, no es una información que les doy yo, no quiero ser perseguido por incitar al impudor y ¡vaya a saber qué otra cosa!), existe ese comercio que muestra que los japoneses comercian con cualquier cosa, no lo exportan, pero no ten que eso podría ocurrir en cualquier momento. Entonces, lo que quería decir y que digo cuando me encuentro con las autoridades competentes, es que nuestra manera de exhibir esos problemas familiares, etc., es nuestra manera de poner en primera plana de los diarios o de los espacios televisivos las bombachitas de las niñas, la expresión de nuestros problemas es nuestra manera tan impúdica como la de los japoneses, y eso no es menos perverso.

Hay que dejar esos fenómenos a los medios que están destinados a tratarlos y no fascinar al gran público con temas que sólo pueden —quienes están en el medio *psi* deberían señalarlo— suscitar más incitaciones. Porque las cosas son así, es por la oferta que se provoca la demanda, y esta oferta es aún más valiosa cuando está prohibida, cuando hay prohibición. Por eso tenemos realmente la impresión de que lo que se juega a ese respecto en el tejido social es una regresión del pensamiento y de la moral. No es menos impúdico exponer esos asuntos al público que venir, como esos japoneses perversos, a interesarlos. Son los mismos tipos, entonces ¡hay que decirlo! Resulta evidente que bajo la forma de la denegación y de la denuncia, puedo llegar a contarles las peores bajezas (pero, ¡en fin!, el psicoanálisis conoce eso desde hace cien años), y mientras tanto me hago el perfecto inocente, vengo a denunciárselas, se las cuento, les explico...

Leía ayer en una sección de nuestro diario favorito un escándalo imaginario que sólo tenía interés publicitario: un desconocido había escrito en su diario íntimo consignas antisemitas. Eso armó un alboroto que, como todos comprenden, favorece las ventas de un autor que hasta allí probablemente no había sido leído, pero que a partir del momento en que es escandaloso, es interesante. Leía en el pasquín del jueves, ayer, que ese tipo vuelve y juega (porque sus ventas habían caído) y el diario retoma sus acusaciones, sus alegatos antisemitas y los expone diciendo “¡Ustedes se dan cuenta de lo que ha dicho!”. Esta historia de publi-

cidad concedida a ese tipo, desde luego es del mismo orden —digo banalidades—, eso permite a alguna gente gozar del asunto a partir del momento en que se denunció. Sin riesgo.

MARC MORALI: *Podemos identificar en el flujo mediático actual un movimiento que empuja a la denuncia de los actos incestuosos, en una confusión sorprendente entre violencia delictiva y prohibición simbólica, y sin tener en cuenta las consecuencias que algunos procesos pueden tener sobre las mismas víctimas.*

Su planteamiento, que relaciono con trabajos que usted ya ha publicado, me conducen a formular una hipótesis: el incesto está en la raíz de la constitución de la realidad. Nosotros sabemos que la realidad no se construye sin un Saber que preexiste —como lo dice Lacan— a la aparición en ella del pequeño hombre. Resulta entonces interesante señalar que ese movimiento de exacerbación surge en un contexto en que el saber de la ciencia se ve recubierto por la técnica, que instala una nueva pauta de lectura, de explicación y de tratamiento, allí donde el acto incestuoso mismo no encuentra otra prohibición que la que se inscribe en la palabra de las generaciones anteriores.

“¡He visto mater nudam!”. Con esta simple frase, Freud nos recuerda la dificultad para delimitar el incesto, al no poder decir la desnudez de la madre sino en una lengua extranjera, la del Saber, en latín.

Esta irrupción de un pseudo nuevo pensamiento no es inocente, ella conserva una confusión en la construcción de la realidad, confusión que no es sin relación con una cierta ideología, que promete, que promueve la promesa de una cópula posible con lo Real. ¿Piensa usted que esta hipótesis sea aceptable?

Yo creo, Marc, que usted da la definición más apropiada del problema con el que lidiamos, y habría que meditar las consecuencias de los desarrollos de la técnica que usted evoca aquí tan bien, en tanto que aseguran para nosotros lo que también es el dominio de lo Real —el dominio perfecto, puesto que llegamos incluso a dominar el sexo, llegamos a dominar la reproducción, logramos desexualizarla, llegamos en ese campo a ser nuestros propios amos—. Pues bien, en la medida en que la técnica asegura esa captura sensacional y sin precedente sobre lo Real, parecería casi normal ver difundirse las conductas de tipo incestuoso o tipos de raptos o clubes de intercambio sexual, etc. Creo que sería muy interesante y apropiado, como usted acaba de hacerlo, desarrollar eso, mos-

trar que se trata de una consecuencia directa del poder fascinante de la técnica y cómo sólo podríamos sentirnos en falta al respecto, respecto de sus exigencias, si nosotros nos quedamos así en nuestras timideces, en nuestras reservas, en nuestro pudor.

Resulta evidente que hoy en día el impudor está en todas partes, no voy a caer en perogrulladas pero... ¿qué es el *reality* "El loft" sino alarde del impudor?! Esto es interesante porque, después de todo, la vida de la gente es poco apasionante, pero si es la parte impúdica la que se exhibe eso puede, en el límite, hacer subir el *rating*. Y la congruencia de los medios técnicos utilizados en esta ocasión, lo que se juega en esas cuñas, con esas cámaras, esos micrófonos y ese desarrollo técnico, hace posible la realización de una vivencia que en sí misma depende y está organizada totalmente por esa posibilidad técnica. Entonces Marc, el asunto merecería que usted consintiera en desarrollarlo.

ANEXO 4

Estudio clínico y teórico de las histerias colectivas¹

Constato que en la Asociación son perezosos los sábados por la mañana... Peor para quienes no estén aquí porque se perderán unos comentarios que, creo, merecen cierta atención, tanto como... ¡que se levanten más temprano!

Entonces ¡la histeria colectiva! Los analistas no la encuentran en sus divanes, ya que es excepcional que reciban varias personas a la vez... y evidentemente quedan en una situación delicada si se ven obligados a hablar de ese gran fenómeno social que los sociólogos mismos desdeñan, porque no pueden sino integrar esos fenómenos en sus sistemas conceptuales, y allí la histeria no tiene cabida, por supuesto.

Entonces querría decir —espero que Jean Garrabé pueda luego moderar mi comentario, que es lo que se acostumbra entre nosotros— que nos hallamos ante un campo que, en definitiva, más bien es desatendido. Desatendido aunque su importancia, tanto desde el punto de vista de la economía psíquica como desde el de sus repercusiones sociales, merece —evidentemente— que se le preste cierta atención.

Freud evoca la histeria colectiva en su capítulo acerca de "La identificación", que es el capítulo VII de *Psicología de las masas y análisis del yo*; allí señala un tercer rasgo de identificación que tiene lugar —y este es

1. Intervención en las Jornadas *Les hystéries collectives* del 1º de junio de 2002 desarrolladas en el Hospital Saint-Anne de París. Traducción: Pío Eduardo Sanmiguel.

el ejemplo que da porque siempre se dan ejemplos en esos casos— cuando en una colectividad femenina, una de sus miembros (lo cual no debe decirse... ¡pero hoy sí!) recibe cierta información de su novio que la entristece, y cuando ese humor se propaga entre sus camaradas, provocando así una manifestación colectiva que, desde una posición de exterioridad ingenua, no puede menos que sorprender bastante. ¿Qué es este asunto? ¿Cómo es que a las compañeras les concierne de igual manera, y a veces sobremanera, la pesadumbre de su amiga? ¿Cómo les concierne esto? ¿Por qué es necesario que le den una expresión que exagera el fenómeno y que a veces lo desborda de manera inesperada?

En este breve repaso se encuentran, bien ocultas aunque sin embargo presentes, las disposiciones esenciales de la histeria colectiva. Primero, el hecho de que se trate de una comunidad femenina: son mujeres; además, se trata de un colegio, de una colectividad, de un conjunto ocasional, circunstancial, de una comunidad que no tiene más sostén ni más soporte que el hecho de ser una reunión arbitraria de elementos que de otra manera estarían separados; y todas esas mujeres resultan concernidas por la presencia en una de ellas de un fenómeno de privación o de frustración.

Si retenemos esos tres elementos —mujeres, colectividad, privación o frustración—, reunimos la pequeña trinidad que afortunadamente nos conducirá por el camino de un progreso conceptual al que ustedes asistirán...

Noten que esta colectividad femenina concernida por la privación o la frustración se opone de manera simétrica, aunque invisible, a la comunidad masculina marcada en cambio por la castración; colectividad masculina cuya relación con la castración le permite celebrar el culto fálico, compartir en esa alegre camaradería y en ese compañerismo que caracteriza a las colectividades masculinas el hecho de ser los miembros preferidos y felices del dispositivo... De manera simétrica aunque invisible, tenemos la organización femenina —que no lo es, porque un conjunto femenino tiene la particularidad de no poder compartir esa especie de exaltación de pertenencia, esa especie de satisfacción narcisista que caracteriza a la colectividad simétrica—.

Pero esta comunidad femenina encuentra cómo organizarse compartiendo un rasgo doloroso: el de la privación y el de la frustración. Esta comunidad femenina encuentra así la manera providencial de referirse a una instancia, de instalar de su lado, de ese lado no organizado, de ese lado no-todo, un *al-menos-uno* (puramente hipotético hasta aquí), una

instancia en cierta forma fundadora, cuyo privilegio es estar marcada también por esos rasgos de frustración y privación.

¿Frustración de qué? ¿Privación de qué? Frustración, privación de reconocimiento; esta instancia no es reconocida en razón de su debilidad, por supuesto, y además justamente porque está privada, y frustrada porque está privada.

Los fenómenos de colectividad se relacionan necesariamente, instalan necesariamente un al-menos-uno que viene a justificar, a dar fundamento, a dar base, asiento, orden, a esa reunión, y los hace pasar entonces del no-todo o del no-toda, a lo contrario, a la idea de una totalidad realizada: ¡todos juntos!

Segundo punto de mi introducción: ¿Cómo es posible eso? ¿De qué manera llega a concernir la subjetividad *de cada uno*?

Por el momento lo presento arbitrariamente, para simplificar, para dar una imagen y para quedar bien, como una oposición entre la colectividad masculina y un conjunto de mujeres no organizado como colectividad, porque hay un *todo* $\varphi(x)$ y un *no-todo* $\varphi(x)$. Hago uso de esta distribución, demasiado evidente aunque expresiva y eficaz, para sustentar mi comentario.

Pero introduzco enseguida esta restricción: en primer lugar, la histeria colectiva no se eternizará en modo alguno como privilegio de los conjuntos femeninos; en segundo lugar, nos concierne a todos en nuestra subjetividad. Después de todo, podríamos asistir a tales manifestaciones como espectadores, como cuando se asiste a un espectáculo en un teatro: a uno le interesa o no le interesa. Todos estamos concernidos íntimamente por ese tipo de expresión, por ese tipo de manifestación.

¿Entonces por qué? En todo caso, esto nos concierne hasta las entrañas. ¿Por qué? ¿Por qué eso a veces llega a producir miedo? ¿Por qué nos atemoriza? Cuando es masiva, la histeria colectiva deja en ocasiones una sensación de impotencia; no hay fuerza capaz de oponérsele... ¿Por qué esto entonces?

Yo creo que hay que precisarlo ahora: lo que caracteriza al sujeto del inconsciente, a $\$$, es que no puede hacerse reconocer. Busca hacerse reconocer pero no puede ser reconocido. Su particularidad, su especificidad, es justamente la de estar por fuera del campo; es inconsciente. Si se llegara a producir en la escena, ya no sería el sujeto del inconsciente. Entonces el sujeto del inconsciente sufre por no ser reconocido. Todos com-

partimos este tipo de sufrimiento: que lo que tiene para decir de verdad —y que además él no conoce— ¡no se lo escucha!

Se lo escucha tanto menos cuanto que ese sujeto del inconsciente no tiene voz, carece completamente de voz. Puede tratar de darse a entender, puede hacer breves signos, cometer lapsus, hacer chistes (si los tiene), hacer estupideces... pero más allá no tiene ningún poder de ventrílocuo. Ustedes no tienen la capacidad de hacer hablar a ese sujeto del inconsciente. Podrían intimarlo tantas veces como quieran, pero él no cuenta con los medios. Es en verdad... un perrito simpático que mira con sus ojitos y que intenta, así, con diversos ruidos, hacerse comprender, hacerse escuchar, hacerse apreciar, hacerse reconocer, hacerse amar.

El problema es la relación de ese sujeto del inconsciente, de ese \$, con el falo en el *Uno* que está ahí, en el inconsciente. Porque si ese sujeto quiere tener voz, sólo puede hacerlo pasando por el *Uno*, es decir anulándose, llegando a desaparecer y ordenándose obligatoria y definitivamente en el campo del imperativo. Él, que fundamentalmente es doloroso y quejoso, cuando quiere tener voz, ¡sólo puede hacerlo mandando y tomando la voz de Otro! En sentido fisiológico es justamente la peor de las alienaciones, la peor que podamos considerar, porque lo que tendría que decir, su queja, resulta enteramente metamorfoseada por ese paso, por esa captura en el discurso del amo.

Si no, ese sujeto del inconsciente, en lugar de hacerse representar por S_1 como acabo de plantear, se hace representar —lo cual le está permitido y es posible, por supuesto— por S_2 . En cuyo caso no se encuentra menos constreñido, en esta ocasión por hallarse en primer lugar sin voz: se busca ciertamente lo que sería una voz específicamente femenina; se la querría cultivar, se la querría amar, se querría que fuera específica, armónica, pero sólo hay una voz; pasa lo mismo que con la libido ¡es lo mismo! Se la puede modelar entonces, se la puede hacer musical, todo lo que quieran, pero resulta que está marcada fundamentalmente por su relación con el falo. Hasta tenemos un fragmento donde Lacan (estoy seguro que Bernard nos dirá cuál) dice que no hay mejor representante del falo que la voz; que la presentificación del falo en nuestro mundo es la voz.

Ese sujeto del inconsciente puede ser representado entonces por S_2 sin por ello lograr tener voz, y al mismo tiempo resultar comprometido, alienado simétricamente en la alienación precedente pero con una modalidad de expresión diferente; resultar alienado en lo que ya no puede ser sino expresión del defecto de ese *Uno* que debería estar ahí puesto

que, en su pretensión totalitaria, ha de realizar su trabajo y garantizar también a las mujeres su participación en esta totalidad, en este conjunto. ¿Por qué se organizan ellas así, en un grupo sin soporte, sin referente, sin autoridad propia o común?

Entonces si ese sujeto del inconsciente se apoya en S_2 resulta reducido a la mudez y queda forzosamente atrapado en el registro de esa ausencia, de esa privación y de esa frustración del *Uno* que podría darle voz. En otras palabras, no tiene elección, y tampoco puede hacer más que quejarse, no tiene otro registro ¡eso es lo más divertido!

Esto hace que el sujeto del inconsciente sea aspirado por cuanto busca hacerse reconocer en su especificidad. Es aspirado inevitablemente por la histeria colectiva. Cada vez que haya circunstancias sociales que lleguen en cierta forma a hacer presente una comunidad cuya pertenencia no sea reconocida, no sea legitimada, no sea aceptada —una comunidad a la espera, a la espera de respeto y de reconocimiento— esta provocará inevitablemente un fenómeno de identificación, por simpatía, del medio circundante.

Sin embargo hay que subrayar que nuestra identificación espontánea, la identificación espontánea del sujeto —esto viene a dar tanta razón a lo que les cuento— nunca es una identificación con el amo, es siempre con la víctima; el sujeto siempre toma por ese lado. ¿No les parece extraño? ¿No los sorprende? *A priori*, hablando en buena economía, es mucho más cómodo identificarse con el amo... Pues bien ¡de ninguna manera! El sujeto apenas ve que pasa una víctima... ¡Zas! ¡Hay que aprovechar! Es abuso de la víctima... es cierto. Somos cómicos ¡hay que decirlo!

El problema que nos compete de manera más seria, es que ese amo al que aspira esta comunidad en espera de amo, esta comunidad cuyo amo está aquejado de frustración, de privación, que no es reconocido, el amo que esta comunidad puede hacer llegar al poder, tendrá la característica de ser —contrariamente al precedente que es denunciado, denunciado porque deja un no-todo y por lo tanto es un amo de opereta— será uno *de verdad*, un verdadero amo.

Hay que dejar de consolarse, creo que eso ya se hizo...

Todos sabemos de qué manera los movimientos colectivos organizados por las mejores razones, con las más objetivas razones, los movimientos más justos y que uno no puede dejar de apoyar, terminan por lo común su recorrido estableciendo un amo infinitamente más feroz que el anterior, más feroz que el denunciado y que fue denunciado porque no era de verdad, porque no era un representante del mando. Mientras que en

ese caso se requiere uno de verdad, que esté en continuidad directa, que no esté separado de su comunidad por un límite sino que esté directamente conectado con esta.

¿Cuándo se produce este tipo de fenómenos, entonces? Hay que llamarlo claramente *histeria colectiva*, independientemente además de la validez de sus razones, pero recordando que la conclusión será ineluctablemente molesta para esta valerosa colectividad, que no le será provechosa —es así como funciona nuestra historia—. ¿En qué circunstancias se desencadena? Las circunstancias son más o menos conocidas: es cuando aquel que hace las veces de amo falta a su función, decae, no la ocupa, no la asume, no la garantiza.

Me dirán ustedes que esto es bastante trivial: quiere decir sencillamente que cuando el amo es débil por razones diversas, en ese momento algunos aprovechan...

¡De ninguna manera! El asunto es menos trivial. Porque lo que quiere decir es que lo insoportable, y que forma parte también de nuestra comicidad, es que no haya alguien que aguante. La tarea que se plantea entonces, el deber, es resucitarlo y, en última instancia, esa insurrección que puede expresar la histeria colectiva se presenta como el ejercicio de un deber social —notarán ustedes que este deber escapa a toda dialéctica—. Justamente este deber la rechaza, porque la dialéctica estipula el lugar de una oposición legítima, en cambio esta exigencia rechaza toda oposición; se trata de anularla.

Por eso yo diría que los grandes medios de expresión en ese caso son el grito, el aforismo —lo que no es lo mismo que la dialéctica— y el pasaje al acto. Contra este tipo de manifestaciones es indiscutible que uno es impotente.

He aquí pues introducidas, al comienzo de nuestras Jornadas, algunas anotaciones que anticipan lo que tendrán a bien aportarnos nuestros colegas, sabiendo que aquí respetamos todas las oposiciones y que no estamos particularmente apegados a las manifestaciones de masa. Además, a esta hora de la mañana son discutibles, no son evidentes...

Obras publicadas de Charles Melman

SEMINARIOS

- Nouvelles études sur l'hystérie (1982-1983), Ed. Joseph Clims, Denoël, Paris, 1984.
- Nouvelles études sur l'inconscient (1984-1985), AFI, Paris, 1990.
- Refoulement et déterminisme des névroses (1989-1990), AFI, Paris, 1992 [édition revue et augmentée, ALI, 2004].
- La nature du symptôme (1990-1991), AFI, Paris, 1994.
- Les structures lacaniennes des psychoses (1983-1984), AFI, Paris, 1995.
- Questions de clinique psychanalytique (1985-1986), AFI, Paris, 1997.
- La névrose obsessionnelle (1987-1989), AFI, Paris, 1999.
- Retour à Schreber (1994-1995), AFI, Paris, 1999 [édition revue et augmentée, ALI, 2003].
- Étude critique du Séminaire R.S.I. de Jacques Lacan (1981-1982), ALI, Paris, 2002.
- Les paranoïas (1999-2001), ALI, Paris, 2004.
- Pour introduire à la psychanalyse aujourd'hui (2001-2002), ALI, Paris, 2005.
- La linguisterie (1991-1993), ALI, Paris, 2008.

OTROS LIBROS

- Clinique psychanalytique. Articles et communications (1973-1990), AFI, Paris, 1991.
- Clinique psychanalytique et lien social, AF de Belgique, 1991.
- L'homme sans gravité, Denoël, 2002.
- D'un Autre à l'autre, Deuxième tour, ALI, Paris, 2007.
- Entretiens à Bogotá, Paris, ALI, 2007.
- Lacan et les anciens. Trois leçons de Charles Melman, ALI, Paris, 2008.

LIBROS TRADUCIDOS AL ESPAÑOL

- Nuevos estudios sobre histeria, Nueva Visión, Buenos Aires, 1986.
- El complejo de Colón y otros textos, Cuarto de Vuelta Ediciones, Bogotá, 2002.
- El hombre sin gravedad, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 2005.
- Seminario 1987-1988 y 1988-1989, La neurosis obsesiva, editorial Síntesis, Madrid, 2005.
- Nuevos estudios sobre el inconsciente, Editorial El Conejo, Quito, 2008.

Esta obra se terminó de imprimir durante marzo de 2009
en los Talleres Gráficos "Planeta Offset", Saavedra 565,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

El ascendiente de Charles Melman se sostiene no solamente de su perfecto conocimiento de los textos de Freud y de Lacan, sino también de la fuerza original y siempre despierta de su elaboración, y de la manera a partir de la cual, en tanto analista, se deja cuestionar regularmente por la clínica en el sentido más amplio del término. En el seminario que aquí presentamos aborda una minuciosa lectura de las *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis* de Freud, en una puesta al día sorprendente, rigurosa y absolutamente provocadora. Se trata de un recorrido que atraviesa los conceptos fundamentales del psicoanálisis en una actualización sin precedentes y una articulación clínica esclarecedora.

Durante más de veinte años Charles Melman sostuvo su seminario, el que resultó esencial para la mayoría de sus seguidores y discípulos –muchos de ellos han sido publicados en francés, algunos en español y otros aún quedan por publicar–. El 13 de junio de 2002, Charles Melman anunció con serenidad que no proseguiría su seminario al año siguiente. Desde entonces, no lo ha retomado.

Aquella noche, dijo a su auditorio: “Henos aquí en la velada conclusiva... y para permitir que ella les deje un cierto recuerdo, se la presentaré, contrariamente a lo que son habitualmente las conclusiones, con lo que las cuestiones que nos son esenciales dejan de incompleto, con lo que dejan abierto. Ellas merecen que ustedes mismos se enganchen y continúen su elaboración para tratar de responder...”.

Con este acto puso fin a un modo de enseñanza como un final de cura. Y dejó una huella trazada, podríamos decir, para introducir al psicoanálisis, el día de mañana, a las generaciones por venir.

