

PSICOANÁLISIS 1 EN LA UNIVERSIDAD

ISSN 2591-2844

PSICOANÁLISIS en la UNIVERSIDAD

AÑO 1 - Nº 1 - AGOSTO de 2017

Departamento de Psicoanálisis
Facultad de Psicología UNR
Universidad Nacional de Rosario



UNR

Psicoanálisis

en la Universidad

Departamento de Psicoanálisis
Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Rosario



UNR

PSICOANÁLISIS EN LA UNIVERSIDAD

AÑO 1 - Nº1 - 2017



AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE PSICOLOGÍA

DECANO: Psic. Raúl Gómez Alonso

VICE DECANO: Psic. Fernando Re

SEC. ACADÉMICA: Psic. Verónica Minnicino - Psic. Carla Gaido

SEC. DE RELACIONES INTERNACIONALES: Psic. Eugenia Piazza

SEC. POSGRADO: Psic. Viviana Zubkow

DIRECCIÓN DE PROFESORADO Y ESTUDIOS DE POSTÍTULO: Psic. Fernando Re

SEC. DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA: Psic. Romina Cattaneo

SEC. DE EXTENSIÓN: Psic. Patricia Meroni

SEC. ASUNTOS ESTUDIANTILES: Sr. Lautaro Flores

SEC. FINANCIERO: Antrop. Marta Abonizio

SEC. INFORMÁTICO: Ing. Analía Ferrer

SEC. DE PRENSA Y DIFUSIÓN: Sr. Sergio Pifferetti

SEC. ADMINSTRATIVO: Sr. Pablo Banterla

SEC.TÉCNICO: Psic. Melisa Mandolesi

Diseño y Diagramación: Germán Armando

Revisión general: Gonzalo Chialvo

Editorial de la Universidad Nacional de Rosario

Dirección: Nadia Amalevi

Urquiza 2050 PB - 0341 4802780

info-editora@unr.edu.ar

<http://www.unreditora.unr.edu.ar/>



REVISTA

Psicoanálisis en la Universidad

Departamento de Psicoanálisis

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, UNR

AÑO 1 / NÚMERO 1 / AGOSTO 2017

DIRECTOR

Prof. Dr. Carlos Kuri

Facultad de Psicología. UNR

CO-DIRECTORA

Prof. Mg. Silvina Garo

Facultad de Psicología. UNR

COMITÉ EDITORIAL

Psic. Jorge Ceballos

Facultad de Psicología. UNR

Mg. Valeria Decorte

Facultad de Psicología. UNR

Psic. Olivia Di Nardo

Facultad de Psicología. UNR

Dr. Antonio S. Gentile

Facultad de Psicología. UNR

Dra. Cecilia Gorodischer

Facultad de Psicología. UNR

Mg. Carolina Rovere

Facultad de Psicología. UNR

CONSEJO ASESOR

Dr. Jorge Assef, Coordinador Académico de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, UNC.

Dr. Alejandro Bilbao, Doctor en Psicopatología fundamental y Psicoanálisis, Universidad de Paris-Diderot (Paris7). Director programa de doctorado en psicoanálisis, Universidad Andrés Bello, Chile.

Dr. Marcelo Casarin, Doctor en Letras Modernas por UNC y Profesor del Centro de Estudios Avanzados de la misma universidad. Actualmente dirige los programas Escritura, difusión y publicaciones científicas, y Nuevos Frutos de las Indias Occidentales (estudios de la cultura latinoamericana).

Prof. Rithee Cevasco, Coordinadora Ediciones del Centro de Investigación Psicoanálisis y Sociedad, Barcelona, España.

Dr. Raúl Courel, Profesor regular Adjunto de la cátedra "Psicoanálisis: Escuela Francesa", UBA.

Dr. Osvaldo Delgado, Analista miembro EOL y AMP, miembro del Comité Académico de la Maestría en Clínica Lacaniana, UNC. Prof. Titular Psicoanálisis: Freud I, UBA. Miembro de la Comisión de la Maestría en Psicoanálisis, UBA.

Dra. Estela Eisenberg, Profesora adjunta regular UBA, docente del doctorado en Psicología, UBA.

Mg. Martina Elizalde, Psicóloga y Magister en Psicoanálisis graduada, UNR. Docente de grado y de posgrado. Codirectora de la Maestría en Psicoanálisis, UNR.

Dra. María Laura Frucella, Doctora en Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra, Barcelona.

Dr. Emiliano Galende, Director del Doctorado Internacional de Salud Mental Comunitaria, UNLa.

Prof. Dr Federico Galende, Director del Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile.

Dr. Alberto Giordano, Profesor Titular de Análisis y Crítica II en la Facultad de Humanidades y Artes, UNR. Investigador Independiente en CONICET.

Dra. Mariana Gómez, Directora de la Maestría en Teoría Psicoanalítica Lacaniana, UNC. Profesora Titular cátedra Psicoanálisis.

Dr. Rolando Karothy, Psicoanalista, Doctor en Psicología, Analista miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Ex profesor titular de Teoría Psicoanalítica en la Facultad de Psicología de la UNLP, Director de la Carrera de especialización en Fundamentos del psicoanálisis, en la Carrera de Psicología, UCP.

Dr. Damian Krauss, Doctor y Magíster en Psicología Clínica por el Núcleo de Estudios e Investigaciones de la Subjetividad de la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil.

Dr. Sérgio Laia, Magíster en Filosofía de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil. Doctor en Estudios Literarios de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil.

Prof. Néstor Macías, Licenciado en Psicología y licenciado en Letras por la UBA. Profesor Adjunto de la materia Filosofía, UMSA.

Prof. Dr. Carlos Márquez, Dr. en Cs. Sociales, Universidad de Caracas. Profesor Asociado de Metodología de la Investigación. Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Central de Venezuela.

Dr. Javier Montejo Alonso, Doctor en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Profesor y Coordinador en el Máster de Psicoterapia Psicoanalítica, y profesor del Máster de Teoría Psicoanalítica, Título Propio de la UCM. Profesor del Máster Oficial de Psicoanálisis y Filosofía de la Cultura de la UCM.

Dra. Soledad Nivoli, Doctora en Ciencia Política, directora del Centro de Estudios Periferia Epistemológica (CEPE-UNR) y miembro del equipo de investigadores del Laboratoire Torunant (París 8).

Dr. Eduardo Rinesi, Politólogo y filósofo, investiga y enseña en la Universidad Nacional de General Sarmiento. Director del Instituto del Desarrollo Humano (2003-2010). Rector (2010-2014). Dirige actualmente la Carrera de Especialización en Filosofía Política.

Juan Bautista Ritvo, Psicoanalista, Profesor de Teoría de la lectura, Filosofía, UNR. Actualmente es docente de la Maestría en Psicoanálisis, UNR. Miembro del consejo editor de las revistas *Conjetural* y *Redes de la Letra*.

Dr. Daniel Mario Rubinsztein, Doctor en Psicología por la UBA, profesor regular adjunto de la cátedra: Escuela Francesa 2, Docente Investigador categorizado.

Dra. Sandra Valdetaro, Posdoctorada, UNR. Doctora en Comunicación Social (UNR). Magíster en Ciencias Sociales (FLACSO). Licenciada en Comunicación Social. Profesora Titular (UNR). Docente Investigadora Categoría I. Directora del Centro de Investigaciones en Mediatizaciones (CIM). Directora de la Maestría en Estudios Culturales en el Centro de Estudios Interdisciplinarios (CEI-UNR).

Dra. Sara Vassallo, Licenciada en Letras, UBA y Doctora en Letras por la universidad de Aix-Marsella. Docente UBA y UNR.

REVISTA

Psicoanálisis en la Universidad

Departamento de Psicoanálisis

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, UNR

ISSN 2591-2844

La *Revista Psicoanálisis en la Universidad* es una publicación semestral del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario. Su objetivo es la publicación de artículos inéditos, en los cuales los autores desarrollan sus reflexiones e interrogantes sobre su ejercicio clínico, proponen los resultados de sus investigaciones académicas y aportan desde el psicoanálisis al debate en relación a las modalidades de malestar y sufrimiento en la cultura contemporánea. Los temas son escogidos en función de la pertinencia con las asignaturas que componen el Departamento de Psicoanálisis, contribuciones de producciones de especialistas de otras disciplinas con las que el psicoanálisis se articula y debate, e incluye reseñas de las producciones de posgrado, ya sea de Maestría como de Doctorado.

La *Revista Psicoanálisis en la Universidad* está dirigida a psicoanalistas, académicos de disciplinas diversas y estudiantes de la carrera, con el propósito de fomentar la lectura crítica y articular las elaboraciones teóricas, la indagación clínica y las reflexiones concernientes a los vínculos sociales.

Esta publicación recibe textos en español, francés y/o portugués. Los artículos que se propongan para su publicación en *Psicoanálisis en la Universidad* deberán ser originales y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra publicación.

El Comité Editorial tendrá los siguientes criterios para la selección general de artículos:

- :: Pertenencia al campo del psicoanálisis y otras disciplinas afines
- :: Calidad del artículo

REVISTA

Psicoanálisis en la Universidad

Departamento de Psicoanálisis

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, UNR

ISSN 2591-2844

The Magazine Psychoanalysis in the University is a biannual publication of the Psychoanalysis Department of the Faculty of Psychology of the Rosario's National University. Its goal is the publication of novel articles, in which writers produce fresh insights into their clinical practice as well as framing their queries about it, report their research pieces' findings and make their contributions from the outlook of psychoanalysis to the debate regarding the modes of discontent and suffering in contemporary culture. The topics are chosen according to the relevance they bear to the subjects that are part of the Psychoanalysis Department, contributions by specialists from other disciplines with which the psychoanalysis is linked and debates. The topics also include works related to postgraduate courses, both from a Master and PhD.

The Magazine Psychoanalysis in the University is targeted at psychoanalysts, academics from various disciplines and students of the Psychology course of study. It seeks to encourage critical reading and interweave the theoretical formulations, the clinical explorations and the reflections related to social bonds.

This publication receives texts in Spanish, French and/or Portuguese. The articles submitted for their publication must be original and to that end, they cannot be submitted for another magazine.

The Editorial Council will take the following criteria into account in order to select the articles:

- :: Correspondence to the psychoanalysis field and to other similar disciplines
- :: Quality of the article presented

ÍNDICE DE CONTENIDOS

NOTA EDITORIAL

Condiciones de escritura	
Kuri, Carlos	11

HOMENAJE

Palabras de homenaje a Jorge Ernesto Belinsky Abramoff	
Garó, Silvina	15
Sujeto y subjetividad: los límites menguantes	
Una aproximación a las nuevas configuraciones del sujeto en el psicoanálisis	
Belinsky, Jorge	17

A 100 AÑOS

El acontecimiento de la escritura. La enunciación de Sigmund Freud	
<i>The event of writing. The enunciation of Sigmund Freud</i>	
Fernandez, Ángel	31

CONCEPTOS: SOBRE LA MIRADA Y LA VOZ

La voz de una carne desconocida y secreta (La voz y el instante de la angustia)	
<i>The voice of an unknown and secret flesh. (The voice and the instant of angst)</i>	
Beretta, Alejandro	53
El cogito y la conciencia. Lo escópico y las particularidades del mundo onírico	
<i>The Cogito and consciousness. The scopic field and traits of the oneiric world</i>	
Carignano, Bruno	71

CLÍNICA Y SUBJETIVIDAD

Clínica de la histeria masculina	
<i>Clinic of male hysteria</i>	
Lutereau, Luciano	93
Neurosis y subjetividad de la época	
<i>Neurosis and subjectivity of the time</i>	
Ferrero, Miguel	107

POLIS

Puchos y cucarachas. El estatuto de lo residual en la subjetividad y la política	
<i>Stubs and cockroachs. The status of the residual in subjectivity and politics</i>	
Rinesí, Eduardo	119
«Entrexto» de lo Real: del Dr. Ramón Carrillo a Alain Badiou	
<i>«Entrexto» of the Real: from Dr. Ramón Carrillo to Alain Badiou</i>	
Areta, María Clara	133

CLASES

La Bejahung y sus destinos. Locuras, sujeto y enunciación	
<i>The Bejahung and its destinies. Madness, subject and enunciation</i>	
Coirini, Damián	143
Normas para la presentación de trabajos	165

Nota editorial

Condiciones de escritura

Carlos Kuri

...hay el amor a la palabra como objeto material

J-P. SARTRE

La pregunta del título de Freud de 1919: “¿Se debe enseñar psicoanálisis en la universidad?”, podemos transcribirla y replicarla hoy en ¿Se debe escribir psicoanálisis en la universidad? De inmediato, de manera polifónica, hay que decir que mientras las dos preguntas siguen vigentes, y provocando consecuencias diversas, existe el psicoanálisis en la universidad, y penetrado con otra pregunta por sus efectos.

Una revista de psicoanálisis en la universidad, con las condiciones que la época de la academia ha impuesto sobre las investigaciones, de modelos de restricción formal y de control burocrático concomitante, nace con todas las posibilidades de caer en un nido de trampas. Sabemos de la selva de confusiones que precede y envuelve al psicoanálisis en la universidad; desde el doble movimiento freudiano que requería la entrada del psicoanálisis y la defensa simultánea al psicoanálisis lego. No deja de mantener ese tono paradójico el hecho de que actualmente siga operando una fuerza centrífuga, que temerosamente procura impedir que la universidad fagocite al psicoanálisis. ¿Cómo cuidar al psicoanálisis de la aceptación e incorporación universitaria? Si bien Freud planteaba que la formación del analista podría prescindir de la universidad (sin desconocer que justamente parte de ese planteo era correlativo a la exclusión que el psicoanálisis sufría), la idea respondía (y responde) en términos generales a la incompatibilidad de la práctica con cualquier título. Que esta revista sirva probablemente para que profesores de la Facultad de Psicología, que son (o trabajan -para no abusar de la ontología- de) psicoanalistas, consigan un recurso académico y administrativo para sus concursos y carrera docente no debiera empujarnos a identificar esto con una resignación o retroceso del psicoanálisis ni tampoco, querría, a un descuido por la escritura, por el amor a la palabra como objeto material.

Por otra parte, el ejercicio lacaniano de intervenir con el inconsciente (esto es, con los cuatro discursos en el giro del discurso universitario) a la institución universitaria, ha congestionado nuevas contradicciones y fomentado nue-

vas paradojas de resguardo: salvarse de ser universitario para ser psicoanalista (¿de escribir como universitario para escribir como psicoanalista?). Fobia que viene con la superstición de que la exterioridad a lo académico preserva de la confiscación del discurso psicoanalítico en manos del idioma de “ciencia y tecnología”. Como si el discurso pudiera disciplinarse con requisitos institucionales, en lugar de observar el movimiento indócil con que performa lugares, acciones y escrituras. Sin embargo, la aprensión del lacanismo, con un sesgo de hipocresía, ha sancionado la impropiedad de la escritura psicoanalítica en el territorio académico, confundiendo discurso y territorio. Esto no equivale a desconocer las razones que advierten de las trampas que acechan al psicoanálisis en la universidad; pero no debiéramos confundirnos en la idealización de un campo, institucional o existencial donde el psicoanálisis viva, investigue y escriba en estado ‘natural’. No es difícil percibir la alienación universitaria de las Escuelas de psicoanálisis, o, al revés, considerar incluso —tal la concepción de Irene Friedenthal en ocasión de unas jornadas de psicoanálisis— a la Facultad de Psicología como Institución psicoanalítica.

La escritura que invoca el psicoanálisis y que lo constituye, interroga las condiciones de su escritura, y en este caso resulta difícil no considerar uno de los rasgos de este tipo de revistas: el sistema de referato. Mantener el secreto de los nombres, quién escribe, quién lee evaluativamente; por supuesto las consecuencias pueden bifurcarse: secreto para que el nombre no incida sobre la lectura de la evaluación ni eclipse la enunciación, que pueda leerse sin la subjetividad, para oír algo del sujeto que nace del escrito (el autor foucaultiano en definitiva). El sistema de doble ciego -ni autor ni evaluador deben saber del otro-: ¿hay que estar doblemente ciego para leer mejor? No deja de mantener latente la duda, y hay que trabajar con ella, sobre cuánto afecta de alteración perniciosa la versión de la alteridad que es el otro como réferi.

La revista, que convoca a psicoanalistas y a intelectuales (ojalá no sean rasgos excluyentes) vinculados de una u otra manera con la universidad, ofrece, y esta es una de sus singularidades, ocasión para diferentes combates. En cuanto a la escritura misma, con lo que se mezcla de escribiente —que refleja procedimientos académicos de investigación—, y de escritor —que constituye al mismo tiempo indagación y estilo. Pero con esa tensión ‘escrituraria’ vienen otras ¿por qué no pensar la revista como caja de resonancia de las disputas clínicas contemporáneas que hallan en la Facultad una especie de neutralidad? Recordando los argumentos de Freud ante aquella universidad, al advertir que la enseñanza médica era lagunosa por dejar de lado los factores psíquicos, de la anatomía, la física y la química, podemos hallar ahora el retorno invertido de aquella controversia. Las derivaciones psicoterapéuticas de las neurociencias se han dedicado a eliminar directamente el nombre del sujeto, con su sede atópica en el lenguaje. Se ha creído poder suprimir la pregunta del sujeto sobre la causalidad abismal del sufrimiento, como la medicina suprimió la tuberculosis o la lepra (invoco,

claro está, la conocida refutación al presagio médico que Foucault hace en *Historia de la locura*).

Habría que incluir en este repertorio de tensiones, la remisión e interferencia entre habla y escritura. Los analistas que enseñan en la universidad ¿dejan en sus textos, los aquí publicados por ejemplo, la huella de la voz áulica? ¿Encontramos en los textos, la escritura de aquello que no pasó la prueba de la enseñanza? ¿Los tropiezos de la pedagogía prosiguen en estas páginas, como la causa de estos ensayos? (el punto extremo sería aquí la publicación de una clase escrita). De suceder algo de esto, podríamos interpretar la afirmación de Lacan: lo no-enseñable se encuentra en la raíz de la escritura, y que en este caso compone una revista derivada principalmente de cátedras de psicoanálisis.¹

Digamos finalmente, como apuesta, como anhelo, que la revista pueda tramitar esta serie abierta de conflictos, ofreciendo la contingencia para una escritura que provenga del ‘sentimiento de pérdida de sentido’ del mundo psi, ensayos exteriores a cualquier Baedeker psicoanalítico, exteriores a la parodia de revista científica compuesta por textos guías de nuestra práctica.²

1 Estoy pensando en la dinámica de diferencias superpuestas -escritura, matema, decir, dicho, enseñanza- que Lacan hace en *L’etourdit*. “Así, un decir tal como el mío, es por existir al dicho que él permite su matema, pero no hace para mí matema y se plantea así como no enseñable antes que el decir se haya producido, como enseñable solamente después que yo lo he matematizado según los criterios menonianos que sin embargo me lo habían certificado”.

2 “Yo no soy en modo alguno partidario de fabricar cosmovisiones. Dejémoslas para los filósofos, quienes, según propia confesión, hallan irrealizable el viaje de la vida sin un Baedeker (guías turísticas publicadas en Alemania por Karl Baedeker) así, que dé razón de todo”. S. FREUD, “Inhibición, síntoma y angustia”, *Obras Completas* (Vol. 20), Amorrortu, Buenos Aires, 1977. También: JINKIS, J., “Discursionarios” en *Revista Conjetural* 47, Ed. Sitio, Buenos Aires, 2007.

Homenaje

Comenzamos este primer número de la Revista sumando al Acto fundacional de este espacio de producción, enseñanza y transmisión del psicoanálisis en el ámbito académico, un Acto de homenaje al Profesor Jorge Ernesto Belinsky Abramoff (Rosario, 1941 - Barcelona, 2017) profesor honorario de nuestra Universidad Nacional de Rosario.

Desde 1972 a 1975 fue Profesor Titular de la materia “Formaciones Sociales y Estructuras Psíquicas” y en “Psicología Profunda I”. Su enseñanza y transmisión en esos años, estuvo orientada por la formación en Grupos de Estudios que llevó a forjar una generación de analistas bajo la marca del pensamiento crítico, en épocas convulsionadas y a la vez fecundas. La oscura dictadura cívico-militar interrumpió su permanencia en el país y lo llevó a continuar su enseñanza en Barcelona, donde residió desde ese momento.

Si bien no pertenecí a esa generación que tuvo la oportunidad de formarse con él, sí tuve el gusto de compartir un panel sobre “Nuevos desafíos de la clínica psicoanalítica” en el Primer Congreso Internacional de Psicoanálisis de nuestra facultad. Presencia destacada por su ponencia audaz y desacartonada que sedujo no sólo a un público de jóvenes analistas practicantes y estudiantes sino que fue el reencuentro, de quienes fueran sus discípulos, con el estilo de quien tomó de Freud, Lacan y otros maestros, la elección de una posición intelectual audazmente profana.

Invité a Jorge Belinsky, a quien puedo nombrar irreverentemente “el Flaco”, gracias a lazos entrañables con él y su familia, a formar parte del Consejo Asesor de la revista. Sabíamos, no solo del prestigio que otorgaría contar con su nombre entre quienes arbitren las producciones intelectuales de la misma, sino fundamentalmente contar con su entusiasmo, su capacidad y su tiempo que tan generosamente comprometió para la lectura de los artículos.

Va nuestro homenaje en la publicación, fuera de las normas del arbitraje, del texto póstumo corregido por él y revisado por su amigo Edgardo Dobry, de esa fantástica conferencia con la que nos deslumbró, siendo además su última intervención pública, y que fue ofrecida desinteresadamente para su publicación por su compañera de la vida Nora Catelli. Queremos destacar que esta conferencia es el resultado de una investigación teórica y de una práctica clínica a la que le dedicó sus últimos años de trabajo.

Dedicamos entonces a Jorge Belinsky este, el primer número de la Revista Psicoanálisis en la Universidad.

Mg. Silvina Garo
Co-Directora de la Revista



Jorge Belinski [Rosario, 1941 / Barcelona, 2017]

Sujeto y subjetividad: los límites menguantes

Una aproximación a las nuevas configuraciones del sujeto en el psicoanálisis

Jorge Belinsky

1. LO REPRIMIDO, LO NO PENSADO Y LO IMPOSIBLE DE DECIR

En *El antropólogo como autor*, Clifford Geertz señaló que los antropólogos deben probar que han penetrado en las culturas de sus trabajos de campo y que se han dejado penetrar por ellas. Pero, añade Geertz, han de probarlo ante sus colegas, lejos ya de aquellas culturas. Esa operación se hace posible por el milagro de la escritura. Algo semejante ocurre en psicoanálisis y en este caso la escritura opera el milagro de trasladar lo vivido en la soledad del despacho a las discusiones y al bullicio de las reuniones de pares. El trabajo que presento se mueve en esta línea, aunque es todavía un indeciso borrador; más un protocolo de investigación que su resultado.

La mejor forma de entender lo que ocurre en la clínica psicoanalítica, como resultado de los cambios operados en la subjetividad, entendida en su sentido cultural y social mas amplio, es explorar las variaciones que ha experimentado la práctica ante las exigencias planteadas por estas modificaciones.

Tomaré el período 1975-2015, el que abarca mi práctica. Este lapso se divide para mí en dos etapas claras; una hasta 1990, la otra hasta el fin de siglo. Queda una tercera, la de los últimos años (2000/2015), en los que se dibuja algo que podríamos describir como un paulatino borramiento de las fronteras entre lo privado y lo público. Es decir, entre el ámbito del individuo y el del funcionamiento social y también el de la evanescencia de las fronteras entre lo humano y lo no humano (en lo esencial, por la cada vez más notoria intrusión de la técnica y la máquina en el cuerpo).

Desde el punto de vista de la historia de la cultura, el resultado sería una redistribu-

bución de aquello de la subjetividad que el individuo controla y que pierde espesor en beneficio de lo que está más allá del campo del sujeto. Puesto que si el sujeto supone la subjetividad, la inversa no es exacta. En el límite puede existir una subjetividad sin sujeto; dicho de otra forma, una pura alteridad sin que ningún sujeto responda a su llamado.

Con los límites que toda experiencia personal supone, hasta 1975, quien yo abordaba en mi clínica, era el paciente clásico, con un aparato psíquico de fronteras firmes y definidas, compuesto por sistemas interrelacionados, cada uno con su propia legalidad, y una reconocible sobredeterminación en última instancia desde lo inconsciente, según la comunidad psicoanalítica la ha definido en general. Esta sobredeterminación indica que la alteridad se sitúa en lo inconsciente, y que así se hace —se construye— lo otro del sujeto y de la consciencia. Indica también que el mecanismo fundante, tanto en lo que se refiere al proceso de constitución del sujeto, como en el de las neurosis, es la represión, definida en lo esencial como un “mantener a distancia de la consciencia” (FREUD, 1984, p.142) tal como la describió Freud en *La represión*. En estas condiciones, por último, el campo analítico consiste en el trabajo que analista y analizante hacen para lograr una cierta reescritura de la historia de éste. En tal trabajo, las herramientas del analista son múltiples, aunque las interpretaciones y las construcciones dominan esa labor.

Alrededor de 1990, comencé a detectar la presencia de un tipo inesperado de patologías. El rasgo fenomenológico más destacado era la insensibilidad del sujeto (por decirlo de un modo aproximativo) a las interpretaciones y a las construcciones,

con una cierta permeabilidad, en cambio, a intervenciones dialogadas. Esto ofreció una primera apertura de intelección: estas patologías no entraban en la clásica definición del trauma como efecto de, al menos, dos tiempos: el tiempo del acontecimiento y el tiempo de la significación (aunque tal vez sería mejor decir ‘sentido’). La estructura era, o se presentaba, como mono- temporal (únicamente consistía en un acontecimiento). En este sentido, estas manifestaciones se emparentaban con las neurosis traumáticas, pero no presentaban el acontecimiento con la fuerza arrolladora de aquellas neurosis.

La búsqueda del primer acontecimiento, reprimido y por tanto de naturaleza inconsciente, faltaba aquí. Las herramientas clásicas parecían inútiles porque no había nada que poner a la luz detrás del acontecimiento a cuyo alrededor se formaba el relato. Entonces, ¿en qué consistía el hecho traumático? Mi respuesta tentativa fue la siguiente: se daba, desde luego, una consciencia de los hechos, pero no el sustrato inconsciente de la neurosis clásica. No es que lo inconsciente no formase parte del aparato del alma (para usar los términos de Freud), pero los elementos constitutivos no parecían poseer relación directa con el acontecimiento que el paciente relataba, aunque, desde luego, no se podían excluir vínculos indirectos.

En su definición canónica el aparato psíquico supone que la trama de los sucesos es de naturaleza simbólica: los sucesos son reprimidos, pero sólo pueden serlo si han sido pensados e inscriptos en lo simbólico. Si esto no ocurre, lo en su momento no simbolizado ya no puede serlo más tarde porque ha operado la preclusión. Esta canónica definición lacaniana encierra tres puntos de gran importancia. Uno

es de naturaleza temporal: la preclusión sólo opera hasta los dos años de vida del niño. Otro es de contenido: esa preclusión sólo afecta al nombre-del-padre. El último, por fin, es de índole instrumental jurídico, ya que la preclusión es un concepto que proviene del derecho y que, en la acepción corriente que el psicoanálisis adoptó, establece su carácter irreversible.

Ahora bien, hay un dato esencial en esto que he denominado nuevas configuraciones. O mejor dicho, en la relación que allí se establece entre acaecer del acontecimiento y el discurrir de su historicidad. Parecemos encontrarnos ante elementos excluidos de la subjetividad individual (del aparato psíquico, de lo inconsciente), como si nunca hubiesen formado parte de esa subjetividad, es decir, como si nunca hubiesen sido simbolizados. Lo cual no significa que el impacto que tienen en el aparato psíquico sea menor que lo simbolizado inconsciente. Es como si el sujeto dijera: *algo me ocurrió pero yo no estaba ahí*. Recordemos aquí la observación de J.B. Pontalis a propósito de la noción de “agonías primitivas” de Donald Winnicott. Este carácter —de exterioridad desde el inicio— requería revisar parcialmente el concepto de preclusión; no servían otros como exclusión, escisión o similares pues estos suponen, en la génesis del suceso traumático, una anterioridad en la que determinado suceso formó parte de lo inconsciente o, mejor dicho, que se vinculó a otro acontecimiento con el cual modulaba la génesis a dos tiempos. Por eso, al volver sobre la preclusión, advertí que esta idea, en la perspectiva lacaniana, se hacía susceptible de una cierta reformulación.

2. UNA MATIZACIÓN SOBRE EL CARÁCTER IRREVERSIBLE DE LA PRECLUSIÓN

Elementos no simbolizados nunca. En términos de Wilfred BION (1962): pensamientos no pensados por el aparato de pensar. ¿Cómo proceder frente a lo precluido?

Cabe revisar el concepto de preclusión previamente a su incorporación al discurso psicoanalítico, es decir, en su campo específico: el derecho procesal. Concebida como pieza esencial en esta rama del derecho, Lacan la trasladó al psicoanálisis. Al hacerlo la acotó a un segmento breve del proceso de constitución del sujeto y, sobre todo, insistió en su total irreversibilidad. Como he señalado antes, lo irreversible tiene que ver con la edad: la preclusión sólo es efectiva en los dos primeros años de vida y sobre un material específico: el nombre-del padre.

Es evidente que el planteo de Lacan era perfectamente suficiente en el momento de su formulación, hacia la década de los años cincuenta. Era por completo persuasiva. Creo no obstante que las nuevas condiciones exigen una cierta reformulación de la preclusión en psicoanálisis, reformulación que vuelve a aproximarla más a sus diversos usos en el derecho, de donde Lacan la extrajo. Allí, la preclusión se aplica a todos los procesos y, sobre todo, es revisable en condiciones excepcionales. En el derecho penal no hay sentencia que no pueda revisarse. El ejemplo más conocido se ha dado con el desciframiento del código genético: el ADN.

Si aceptamos esta reformulación o ampliación de la preclusión y hacemos de este mecanismo el central de las nuevas manifestaciones —dentro de unos límites establecidos que no permiten incluir las psicosis o la perversión— podremos apuntar

algunas características básicas que marcan una diferencia con el modelo clásico de neurosis. Y que nos permiten así imaginar, ayudándonos con los términos de una preclusión no del todo definitiva, qué criterios utilizar cuando no funcionan las herramientas tradicionales ni el modelo de trabajo es de naturaleza narrativa.

¿Por qué volver a reflexionar sobre ese término prestado por el derecho? ¿Qué aperturas se producen entonces en el trabajo clínico? Quizá porque en ese momento de la labor se nos presenta, con fuerza y de otra manera, la razón por la que Lacan recurrió al derecho en este caso. Recordemos que en el modelo clásico, la alteridad está representada por el Otro de lo inconsciente. En esta variación o configuración, aquí donde la figura del sujeto se adelgaza y la subjetividad social se ha vuelto volátil, la alteridad no se presenta como formando parte del aparato psíquico, sino que más bien se construye, episódicamente, según las necesidades de la relación analítica y se encarna en la figura de un supuesto juez, en un sentido preciso que en seguida veremos; ya que de esa figura depende nuestra reflexión.

En las neurosis clásicas, la clínica psicoanalítica se mueve entre dos historicidades, la de lo inconsciente y la de lo preconsciente-consciente. Ambas son continuas, puesto mantienen la línea del pasado-presente-futuro. Pero mientras en lo inconsciente estas coordenadas se presentan simultáneamente, en sincronía, en la consciencia se dan de manera sucesiva, en diacronía. Al reescribir los diversos sucesos de la narración que se despliega en el espacio analítico, dichos sucesos adquieren nuevos significados, a veces de manera recurrente (cuando el porvenir alumbra el pasado, *nachtraglichkeit*), y se

van inscribiendo según la línea temporal reconocida.

A diferencia de estas dos historicidades, la de lo precluido presenta rasgos singulares que se sintetizan en la separación de un fragmento de la historia pasada que se transforma en un presente-pasado, tal como lo expone Reinhardt Kosselleck. Es decir, en un presente que no termina de cristalizar porque está abierto —en lo imaginario del sujeto— a un futuro. Dicho de otro modo, mientras en la temporalidad cotidiana la frase que define al pasado es el monosílabo del perfecto (“fue”), aquí se manifiesta en una perífrasis durativa: “está siendo”. Mientras perdure este último modo de historicidad, el suceso es inabordable por la vía de intervenciones analíticas; precisamos otra estrategia para abordar una historicidad también singular, acaso nueva.

Las modificaciones del encuadre y del acceso al material son tentativas que han resultado útiles, aunque tal vez su exposición suene sorprendente. Sin embargo debe tenerse en cuenta que en lo esencial esta peculiar historicidad —ajena al aparato de pensar y a la simbolización— tiene una incidencia muy grande en el sujeto, a la manera de aquellas agonías primitivas descriptas por Winnicott según la frase de Pontalis ya glosada: es algo que le ocurre al sujeto sin que ese sujeto esté presente como tal en los acontecimientos.

Lo primero que hay que hacer entonces es interrogarse por el lugar que ocupamos frente algo que nunca se inscribió en lo simbólico y que se enfrenta a la preclusión —vista ahora como reversible al menos en parte— del momento en que aquella inscripción debió verificarse. Esa inscripción es esencial porque, así como nadie puede ser vencido en absentia o en

effigie (Freud), ninguna intervención interpretativa es posible en una historia ajena al aparato psíquico.

Como ya hemos señalado, según el derecho procesal en su vertiente específicamente penal, la preclusión puede revisarse en su sustrato material cuando acontezca un suceso extraordinario que haga necesaria esa revisión. Este es el punto general en que podemos alejarnos de la doctrina lacaniana tradicional.

Como psicoanalistas necesitamos de la inscripción, paulatina en general, del fragmento precluido para que se integre así a lo simbólico. Hay pues un tiempo en el cual dejamos de actuar como analistas para situarnos en el papel de un abogado que busca resolver un problema que afecta a su analizante, convertido ahora en interlocutor momentáneo.

El procedimiento es discursivo: en una primera fase, se trata de explicar al sujeto lo que, a mi entender, está ocurriendo. El punto decisivo es la respuesta del sujeto en relación con la hipótesis de ese “está ocurriendo”. Esa repuesta es el equivalente, en esta situación, al insight clásico. Si la repuesta nos orienta hacia la idea de que, efectivamente, estamos ante algo precluido, se plantea el problema del “acontecimiento extraordinario” y de quién puede autorizar la revisión.

Enfrentado a ese problema postulé, en primer lugar, por el modelo de constitución del sujeto, la necesaria existencia de una alteridad diferente —desplazada— del Otro inconsciente. Mientras ésta es la parte fundamental de la realidad psíquica, la alteridad sin cabida en lo Otro inconsciente tendría que formar parte de la realidad material, en el sentido preciso en que ocupa ésta, desde muy temprano, en el pensamiento freudiano.

A esa alteridad propia de la realidad material, la he pensando, provisoriamente, como una suerte de juez creador (es decir, el Otro en la realidad material), tomando el término en el sentido de Gómez Sámano (2012). De ese juez depende evaluar los acontecimientos extraordinarios. En cuanto a esos acontecimientos extraordinarios, estos pueden ocurrir en el campo del analizante o en el mío; y toda la cuestión radica en saber si, evaluado —es decir, puesto bajo el cristal de la alteridad en la realidad material—, es capaz de reiniciar el proceso congelado por la preclusión.

Sé que esta heurística suena extraña y que sus términos parecen agotarse en el sentido figurado de las expresiones usadas. Pero puedo argüir a su favor dos razones de diferente nivel. Por una parte, su utilidad para modificar situaciones hasta entonces inmutables. Por otra parte, y en lo tocante al sentido figurado, ¿no son acaso sentido figurado las expresiones corrientes que usamos en psicoanálisis en cualquiera de sus corrientes (objeto interno, analizante, superyó, por citar solo tres al azar)?

Freud anticipó estas cuestiones con su habitual penetración: dijo que, por supuesto, el psicoanálisis emplea un lenguaje metafórico, pero, añadió, lo mismo hacen la física y la química. Sólo que las metáforas son en este caso más antiguas y consagradas por el uso. (FREUD, 1913)

He hablado hasta aquí de lo reprimido y de lo precluido. No he abordado en cambio “lo imposible de decir”, porque mis ideas acerca de su naturaleza son todavía muy incipientes. Creo que se trata de una fantasmática a la vez conocida y desconocida, que opera de un modo difuso en un aparato psíquico que se enfrenta a la ausencia del suelo fundante de la alteridad, sea en el campo de la realidad

psíquica, sea en el campo de la realidad material. Huérfano de ese elemento vital y acosado por un sujeto menguante, sospecho que sólo puede encontrarse alteridad en el campo de lo que se denomina lo virtual, tomando un término a la vez clásico y actual. Pero esta es ya otra historia.

3. LOS LÍMITES MENGUANTES ENTRE SUJETO, SUBJETIVIDAD Y EXPERIENCIA DE LA TEMPORALIDAD

Como he señalado, mi objetivo no es presentar una investigación ya cerrada. Al contrario, quiero compartir con ustedes el camino de una investigación en curso acerca de las variaciones del sujeto de nuestra experiencia clínica como efecto de los cambios históricos de la subjetividad.

Por consiguiente no hablaré de nuevas patologías, sino de nuevas configuraciones del sujeto como resultado de esos cambios que producen, ante todo, reordenamientos colectivos espacio-temporales.

En lo espacial las modificaciones afectan ante todo las fronteras entre los diversos sistemas de la conocida tópica de Winnicott que me parece la mejor para dar cuenta de la subjetividad en este aspecto: mundo real, aparato psíquico, y espacio transicional-potencial. Ante todo vale la pena destacar que las fronteras cumplen dos importantes funciones: protegen al sujeto y regulan sus intercambios con los otros. No son funciones fáciles porque los individuos están interrelacionados entre sí (toda subjetividad es intersubjetividad) dentro de una red de poder y dominio.

Con el tránsito de la modernidad plena a la tardía y a la que laxa pero persistentemente llamamos postmodernidad, esas fronteras se difuminan y, por consiguiente, la intimidad y lo privado a la vez se expan-

den y disuelven, y al tiempo se reducen. Menos visible pero más impactante es que esta expansión y disolución produzcan efectos en la arquitectura de la vivencia individual de eso íntimo y lo privado.

Sobre esa arquitectura se asientan las modificaciones en la temporalidad; para mostrarlas acudo, según he anticipado, a dos categorías de Koselleck que él considera fundamentales: el espacio de experiencias y el horizonte de expectativas. (Koselleck, 1979)

Las experiencias son la materia prima del pasado; mientras las expectativas son la medida de la distancia que hay con el horizonte, más allá del cual se ocultan otras experiencias posibles en un denso tejido de esperanzas y temores.

Espacio y horizonte giran alrededor del eje clásico del tiempo pasado-presente-futuro. El presente, corte fugaz en un sentido, es capaz, sin embargo, de extenderse hasta abarcar la totalidad del tiempo.

En suma, un espacio delimitado y un tiempo compacto y ordenado alrededor del eje rector de lo presente son propios de la era a la cual pertenecen las históricas de Freud. Al decir *eje rector de lo presente*, quiero señalar que se trata del presente de las cosas pasadas, presentes y futuras, según lo recogemos en las Confesiones de San Agustín, en su libro XI. En este aspecto, observa Koselleck, toda historia es historia del tiempo presente, diacrónico en el discurrir de la consciencia o sincrónico en la historicidad de lo inconsciente. ¿No hay pues otra historia que no sea la historia del tiempo presente, aunque éste sea remoto en un sentido o el otro? Koselleck muestra otras posibilidades; y a dos de éstas quiero referirme ahora.

Con la modernidad tardía aparecen nuevas formas del pasado; formas que es-

tán fuera de la temporalidad clásica. Koselleck las llama presentes-pasados porque aunque pertenecen por supuesto al pasado se manifiestan como modalidades de un presente abierto, no clausurado y susceptible por tanto de definir una temporalidad independiente (abierta) en lo que a su ayer y a su mañana se refieren.

En este ámbito surgió la idea de sujeto lacaniano, hijo de la discursividad estructuralista y cuya subjetividad cultural reposa en la consciencia, hasta entonces impensable, de las vinculaciones férreas entre individuo y poder estatal y colectivo que los totalitarismos produjeron. Otros pensadores de la época —basta pensar en Michel Foucault o en Claude Lefort desde ángulos muy diversos— propusieron esos nexos con perspectivas a veces enfrentadas.

Más allá de esta leve contextualización, debida a Koselleck, podemos indicar que en esas condiciones el destino de las experiencias es convertirse en recuerdos (reprimidos o no), sólo que determinadas experiencias no se resignan a devenir recuerdos (goce, dolor). Cuando una experiencia no se transforma en recuerdo, en lugar de ser simbolizada en lo psíquico queda precluída en lo real: no se percibe como algo que fue, sino como algo que está siendo.

Del perfil y las consecuencias del presente-pasado que serían característicos de la modernidad tardía pasamos ahora a la indagación acerca de qué ocurre con ese presente-futuro, modalidad temporal de nuestra época.

Este presente-futuro se presenta como una constelación particular, relativamente frecuente, independiente de las estructuras clínicas, y con un secreto antagonismo entre angustia (¿qué pasará mañana?) y tedio (pase lo que pase será lo mismo).

En mi reflexión sobre esta presencia del futuro me ayudaron un filósofo, un psicoanalista y un poeta.

En *Diferencia y Repetición*, en un año tan significativo para el estructuralismo como 1968, aunque señalando ya las incógnitas que dejaba su ortodoxia, Gilles Deleuze propuso una modalidad específica de la repetición en la cual “el presente es el repetidor, el pasado la repetición misma, pero el futuro es lo repetido”. (DELEUZE, 1998)

Esta enigmática afirmación conecta con un trabajo póstumo de Winnicott -The fear of breakdown (El miedo al derrumbe). Su punto central es que lo que el sujeto teme como amenaza del futuro puede que ya haya tenido lugar en los inicios de la vida. Si es así, el individuo necesitaría recordar aquello que ocurrió: pero ¿cómo recordar algo que, aún habiendo sucedido ya, no ha sucedido aún, porque el paciente no estaba ahí para que efectivamente sucediese, porque “Sólo a partir de la no-existencia puede la existencia comenzar”?

Winnicott habla de una cosa pasada y futura, de algo que ha sucedido ya y no ha sucedido aún. Se trata de la repetición vinculada a los traumas más tempranos donde el futuro es lo repetido (y aquí volvemos a la ayuda de Deleuze) en la tensión entre el sujeto naciente y la sombra anticipada por los genitores que lo aguarda (como lo formulara Piera Aulagnier).

La tensión termina por proyectarse a un porvenir que Fernando Pessoa definió de manera inolvidable:

Ya lo he visto todo, hasta lo que nunca he visto, y lo que nunca veré. Por mi sangre corre hasta el mejor de los paisajes futuros, y la angustia del que tendré que ver de nuevo es para mí una monotonía anticipada. (PESSOA, 2003, p. 409)

En esta época difícil de definir a la que nombramos una y otra vez como postmodernidad, en esta época marcada por una ansiedad encubierta y teñida del tedio de la monotonía anticipada de Pessoa, se ve al sujeto enfrentarse a un porvenir demasiado lleno como para permitir los vacíos que se necesitan para que algo pueda advenir.

El destino de las expectativas es proyectar al futuro posibles experiencias y componer con ellas una historia y un destino. Esto sólo puede hacerse en un espacio de transiciones, que allanen el movimiento de potencialidad, de eso que, quizá con Winnicott, tal vez llamemos futuro.

Si en ese espacio no funcionan -o no existen- esas experiencias, nacidas al calor de temores y esperanzas, y en lugar de estar gobernadas por el tal vez sea (o no sea), se cristalizan en la fijeza de una fórmula donde se conjugan el desconocimiento (angustia) y la certidumbre (tedio): lo que sea será (porque ya es).

El último punto de este trabajo en marcha quiere detenerse en las consecuencias de esa imposibilidad de convertir la experiencia en promesa. La más importante es que en esta época que exalta al yo a la vez que fomenta su fragmentación en múltiples personajes internos (que la cultura popular ha consagrado como “avatares”), las identificaciones desempeñan un rol de extrema importancia. Sobre todo cuando conviven con las elecciones de objeto. Aunque en general *ser* y *tener* sean semánticamente conceptos excluyentes, parecería que a veces pueden converger. Si el ámbito de las elecciones de objeto es lo real, el de las identificaciones es lo virtual. Ambos ámbitos se interrelacionarían en lo transicional, que se convertiría en una suerte de garantía de movimiento.

En este estadio la alteridad fundante (toda subjetividad se funda en la alteridad) oscila entre lo Otro (indeterminado) y los otros (múltiples). Indeterminación y multiplicidad se corresponden con los muchos personajes que pueblan la psique. Esos personajes a veces (y cada vez más) comparten con el yo lo que es su función principal: sostener el sentimiento de identidad, el juicio de realidad y la consciencia de sí. Y estos nuevos yoes reabren el debate acerca de la posible existencia de personalidades múltiples en el sentido filosófico-sociológico de Remo Bodei. (Remo BODEI, 2002, pp. 22-28)

Mi investigación busca cernir esta problemática, que define, a mi juicio, un aspecto fundamental de lo que sucede cuando el pasado no pasa y las experiencias no se simbolizan como recuerdos, cuando lo real entra en escena y a esa escena, la de lo precluido, tenemos que acompañar a nuestro paciente.

Muy diferente es lo que ocurre actualmente con la experiencia del futuro. En un pasaje de su correspondencia con Fliess, Freud dice que la sexualidad llega demasiado pronto o demasiado tarde. Si en lugar de sexualidad ponemos porvenir y cambiamos la disyunción por una conjunción, podremos decir que el porvenir llega demasiado pronto y demasiado tarde, porque el horizonte de las expectativas claudica en su función: se aleja o se aproxima demasiado y entonces lo virtual –la danza de las identificaciones– se hace dominante.

Cuando llega demasiado pronto, no deja margen para jugar (recordemos que lo virtual es una expresión de lo transicional y éste tiene en el juego su principal función), todo parece ya fijado y una profunda sensación de monotonía se apodera del sujeto. Cuando llega demasiado

tarde todas las expectativas se vuelven misteriosas y la angustia se abate sobre el individuo.

Estamos en un pliegue de la posibilidad de lo transicional, donde quedan inscriptas las identificaciones bloqueadas (tal vez por factores traumáticos); sobre todo las vinculadas a las elecciones de objeto.

En el esquema clásico el analista y el analizante comparten un espacio en común. En el caso de lo precluido ese espacio en común se extiende a lo real. Pero ¿cómo llevar el diálogo y nuestra intervención a la promesa de un movimiento a través de lo virtual, a través del juego, si aceptamos la matización acerca de lo precluido como no siempre irreversible?

Para desplazarse hacia un diálogo virtual se debe cumplir una condición: que sea un diálogo entre dos desconocidos distantes,¹ ¿Dónde están esos fragmentos de identificaciones no cumplidas? Sin ser desconocidos para el sujeto (ni reprimidos ni precluidos), tampoco podríamos decir que éste los conoce de modo claro, más bien los intuye entre el goce y el miedo. Y los considera, en general, como algo inconfesable, a la vez valioso y abyecto: hemos llegado a lo imposible de decir.

En casos en que los pacientes pudieron hablar, lo poco que dijeron provocó ansiedades paranoides y no pudimos avanzar en la elaboración. Estaba claro que se necesitaba de una zona que atenuase la ansiedad. Esta puede ir desde un desconocido imaginario (una especie de alter ego o personaje interno que funciona como el amigo imaginario de la infancia) a un popular y a la vez sofisticado avatar de una plataforma virtual o una ficción cualquiera.

De este modo el analizante, amparado en esta zona, podría establecer conversa-

ciones acerca del material en cuestión para luego decidir qué aspectos quería traer al análisis.

No es nada fácil manejarse en lo virtual sin un diálogo directo con el analista y sobre todo, sin advertir que, con la introducción de este diálogo directo en lo virtual, la relación analítica queda, en este aspecto, mediatizada.

Éste es el punto en el que se encuentra actualmente mi reflexión: favorecer el acceso a esas zonas dentro del espacio analítico, para lo cual no sólo tienen que cambiarse ciertas coordenadas, sino que, y esto es lo difícil, convertir en ocasiones a analista y paciente en dos desconocidos.

Semejante tarea se enfrenta a las exigencias –y a la riqueza proliferante– de la transferencia y por ello termino volviendo a Freud en *Dinámica de la transferencia*:

Es innegable que domeñar los fenómenos de la transferencia depara al psicoanalista las mayores dificultades, pero no se debe olvidar que justamente ellos nos brindan el inapreciable servicio de volver actuales y manifiestas las mociones de amor escondidas y olvidadas de los pacientes; pues, en definitiva, nadie puede ser ajusticiado *in absentia* o *in effigie*. (FREUD, 1986, p.105)

NOTAS AMPLIATORIAS:

1 Durante el diálogo, una colega, Nancy Rossi, aportó interesantes observaciones acerca de su trabajo en el ámbito específico del teatro, especialmente con títeres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BION, W. (1962). “Una teoría del pensamiento” en *Volviendo a pensar*. Buenos Aires, Argentina, Horme-Paidós.

BODEI, R. (2002). *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*. Buenos Aires, Argentina, El cuenco de plata.

DELEUZE, G. (1968). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

FREUD, S. (1915). “La represión” en *Obras Completas*. Vol (14). Buenos Aires, Amorrortu.

_____. (1912). “Sobre la dinámica de la transferencia” en *Obras Completas*. (Vol. 12). Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1913). *Obras Completas*. (Vol. 13). Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

GEERZ, C. (1989). *El Antropólogo Como Autor*. Barcelona, España, Paidós.

GOMEZ SOMANO, J. (2012), Juez creador de historia en *Revista del Instituto de la Judicatura Federal*. Número (34), 69-95.

KOSSELLECK, R. (1979). *Futuro pasado*. Barcelona, España, Paidós.

PESSOA, F. (1982), *El libro del desosiego*. Barcelona, España, Seix Barral.

WINNICOTT, D.W. (1957), “Los recuerdos del nacimiento, el trauma del nacimiento y la angustia” en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona, España, Paidós.

_____. (1974) Fear of breakdown. *International Review of Psychoanalysis*. Vol 1, 103-107. Recuperado de <https://www.pep-web.org/document.php?id=irp.001.0103a>



A 100 AÑOS

El acontecimiento de la escritura

La enunciación de Sigmund Freud

The event of writing
The enunciation of Sigmund Freud

Ángel Fernández

RESUMEN:

En este artículo se propone una lectura del ensayo “De guerra y muerte. Temas de actualidad” de Sigmund Freud que pone el foco en la enunciación freudiana, a partir de una serie de preguntas: ¿Qué es lo que hace Freud al producir este escrito? ¿Qué hace con lo que escribe?

A diferencia de las hipótesis de lectura realistas que interpretan el ensayo anterior como una toma de posición del psicoanálisis respecto de la Primera Guerra Mundial, es decir, que lo leen como un análisis de los hechos del momento y por lo tanto, como un “texto de actualidad” ligado al momento de producción; aquí se propone otra vía de acceso que reconoce una operación de anudamiento entre el acontecimiento que inicia el siglo xx y el descubrimiento del inconsciente, en la que ambos (de maneras muy distintas e incluso opuestas) dejan a la luz problemas similares.

Para desplegar dicha hipótesis de lectura, se organizó la escritura del artículo en una serie de fragmentaciones argumentales que mencionaremos a continuación. Ellas son: Atmósfera / Crisis / Sospecha, Super-yó /Cuerpo, Estilo / Padre.

SUMMARY:

This article proposes a reading of Sigmund Freud’s ‘Thoughts for the Time of War and Death’. Such essay places the focus on the Freudian enunciation from a series of questions: What is it that Freud does when presenting this article? What does he do with what he writes?

Unlike the reading hypotheses from a realist view which propose an interpretation of the mentioned essay as a stance of psychoanalysis towards World War I, that is to say, as an interpretation of the facts from that moment and, therefore as a ‘current text’ connected to its moment of production, what is proposed here is an alternative approach which acknowledges an operation of knotting between the event that opens the 20TH century and the discovery of the unconscious, in which both (in different and even opposite ways) bring to light similar problems.

In order to put forward this reading hypothesis, the article is organized in a series of argumentative fragmentations, namely: Atmosphere / Crisis / Suspicion, Supergo /Body, Style / Father.

PALABRAS CLAVE:

Sigmund Freud - *De guerra y muerte.*
Temas de actualidad - Enunciación
freudiana - Inconsciente

WORD PAD:

Sigmund Freud - *Thoughts for the Time*
of War and Death - Freudian enunciation -
The Unconscious

INTRODUCCIÓN

De guerra y muerte. Temas de actualidad es el título que reúne dos ensayos de Freud escritos en 1915. Seis meses después de que la Primera Guerra Mundial, en palabras de Eric Hobsbawm, marcara el inicio del siglo xx. Volver sobre ellos, ahora que estamos profusamente informados sobre los horrores que le dieron forma a nuestra época, implica no sólo constatar cierta lucidez premonitrice sino también la *virtud indicativa* de la prosa freudiana. Esta relectura es una ocasión para recordar la vocación de futuro del psicoanálisis y la vigencia de ciertos conceptos que nos resultan fundamentales para entender los callejones sin salida del malestar contemporáneo. Por otra parte, el “(...) ensayo es lugar más apropiado para reunificar razón y estilo: donde el instrumento más idóneo para pensar es, a la vez, el más estilizado” (ALFÓN, 2016, p.9). Es justamente en este modo de decir y de pensar en el que nos encontramos con las preguntas que surgen de la impronta ensayística en Sigmund Freud. Particularmente, esa interrogación polémica y virtualmente inextinguible: ¿cómo leerlo?

A diferencia de los textos mayores de la doctrina analítica y el arduo trabajo de interpretación que requieren, los dos ensayos de los que nos ocuparemos parecieran poder interpretarse con facilidad ya que abordan temas sobre los que todo el mundo estaría al tanto. Nos sumergen así en una ilusión de transparencia. Sin embargo, no debemos dejarnos engañar por esa primera impresión. Porque si bien es cierto que hay momentos en los que Freud escribe ceñido a los títulos que propone, existen otros en los que utiliza los temas

de actualidad, para seguir desplegando tesis fundamentales de psicoanálisis. En esta línea, plantea tres cuestiones centrales que recorren de una u otra manera toda su obra: *la crítica a las ilusiones, la formación de la eticidad y el peso de la moral cultural*. La particularidad que presenta en esta ocasión el tratamiento de estos temas, que serán abordados hasta sus últimos escritos, es que la Primera Guerra Mundial aparece como el telón de fondo sobre el que se despliegan. La hipótesis de lectura es que lejos de ser casual, ello responde a un cálculo retórico que pretende articular e incluso sincronizar, el psicoanálisis y la guerra. Como si tanto uno como la otra, de modos completamente diferentes, vinieran a derrumbar los mismos ideales. Como si las tesis del psicoanálisis vinieran a ser confirmadas por los horrores de la guerra y Freud dijera que aunque los círculos intelectuales lo nieguen, lo real está de su lado.

En estrecha relación con lo anterior, es interesante destacar el contraste que plantea la posición de “De guerra y muerte. Temas de actualidad” respecto de la posición de un sabio indignado por la incultura de la humanidad. Dispuesto a hacer propuestas elevadas, a dar sermones y a hacer apelaciones a los buenos sentimientos, o por el contrario, a lamentarse por la maldad intrínseca del hombre. Por el contrario, Freud no parece en ningún momento sorprendido ni rendido argumentativamente, por lo que está ocurriendo; sino que por el contrario, convierte el acontecimiento catastrófico en materia de reflexión psicoanalítica. Pero no es suficiente, va más allá y lejos de mostrarse como un hombre piadoso, le quita a los desilusionados el derecho a estarlo que les facilitaba la vida con engaños.

En lugar de detenerse en analizar los hechos para ofrecer tentativas de solución, Freud, describe la atmósfera de crisis, sospechando que su límite no se alcanza a percibir con claridad. De este modo, convierte el contexto en texto recordando tanto las pulsiones destructivas que habitan al hombre como la fragilidad y la dependencia del intelecto. En otras palabras, vuelve a ensayar un discurso sobre su teoría de la libido y la articulación con el problema de la percepción y el sentido. Por último pero no por ello menos importante, sin necesidad de explicitarlo, en su argumentación se lee la pregunta por el padre, en un tiempo caracterizado por la caída de los semblantes y la inminencia correlativa de un empuje al goce, en el que el concepto de superyó dinamiza las elucubraciones sobre la pulsión de muerte.

Una lectura que permite ejemplificar de manera concreta y pertinente lo que acabamos de mencionar es la carta que Albert Einstein, con fecha del 30 de julio de 1932, le envía como representante de la Liga de las Naciones y del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual en París, a Freud a los fines de proponerle un debate cifrado en esta pregunta: “¿Hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra?” (FREUD, 2013). Si bien no nos detendremos en ella porque nos desviaríamos demasiado del tema que nos convoca, no obstante, tampoco podemos dejar de señalar dos aspectos que pueden contribuir con nuestra lectura. En primer lugar, pareciera ser que Einstein no está muy al tanto de lo que Freud había escrito diecisiete años antes sobre el tema que lo ocupa. En segundo lugar, la posición del científico con respecto a la cuestión a tratar es completamente diferente a la del psicoanalista. La condición de representante

de un organismo internacional y el voluntarismo fatalista de Einstein contrasta¹ con la sobria actitud de Freud, en los ensayos de 1915 así como también, en la carta que Freud le responde en setiembre de 1932.

El contraste anteriormente mencionado nos permite poner aún más en cuestión la ilusión de transparencia explicitada al comienzo de este trabajo. Incluso, podríamos reconocer un principio de opacidad como hilo orientador de nuestro análisis. Ahora bien, partiendo de esta idea, lo que leeremos a continuación seguirá la lógica del gesto freudiano consistente en tomar la Primera Guerra Mundial no como tema, sino como ocasión. Una ocasión significativa más para abordar preocupaciones teóricas cruciales del psicoanálisis que aparecen en otros textos fundamentales (*Tótem y Tabú* o *El porvenir de una ilusión*). Por ello, leeremos *De guerra y muerte. Temas de actualidad* como la ocasión para hacer puntuaciones temáticas que posibilitan su lectura. En ese sentido, consideré oportuna la fragmentación argumental en ocho aspectos que agruparé en tres series. A continuación, desarrollaré brevemente cada uno de ellos.

En primer lugar, la serie *atmósfera-crisis-sospecha* tiene por objeto ubicar la importancia de este texto en tanto funciona como una radiografía de nuestra época que muestra una especie de diagnóstico del clima ético y de las tensiones morales que se avecinan. A su vez, intentaremos pensar el lugar de la crítica a las (des)ilusiones que localiza Freud, así como también, definir en qué posición se encuentra la crítica dirigida al mismo psicoanálisis. En segundo lugar, proponemos el par *cuerpo-superyó* como otra referencia ineludible para nuestra lectura (más allá de que no se los mencione en el texto), debido a

que operan en el horizonte de la reflexión freudiana en la medida en que el primero es el gran protagonista de la guerra mientras el otro, encierra el núcleo de la pulsión de muerte y amenaza con convertirse en el nuevo amo que augura un estado permanente de compulsión generalizada. En tercer lugar, la serie *estilo-padre* abre la indagación acerca de algunas peculiaridades de la escritura freudiana con la idea de promover —a contrapelo de los discursos que la ubican como pasada de moda— una renovación de los estudios freudianos. Sobre todo, donde la cuestión del padre cobra relevancia teórica a través de procedimientos retórico-conceptuales que reponen, al interior de la literatura analítica, lo que otros discursos desechan. El estilo y el padre se encuentran íntimamente vinculados con la caída de los semblantes y el valor de la falla estructural que vehiculizan.

Primera serie

ATMÓSFERA

En su libro, *Sugestión: potencia y límites de la fascinación política*, Andrea Cavaletti realiza un profundo análisis de la *nouvelle* de Thomas Mann, *Mario y el mago* en el que plantea que “Si es cierto que el sentido de todo relato se encierra, entonces, en una sola palabra, es posible que no haya un relato que, como Mario y el mago, se halle al mismo tiempo tan concentrado y tan disperso en las letras y en el significado del adverbio *atmosphärisch*. Es posible que no haya otro relato que (...) sepa ser nada más que un recuerdo, pero un recuerdo muy cercano, que nos rodea como un aire o un clima. Y no hay por lo tanto un relato que sea, como este, algo más que un recuerdo, ni un recuerdo del cual sea

más difícil librarse. La ‘trágica experiencia’ de ese viaje a Italia, en los comienzos del fascismo, resiste aún, suspendida y amenazante, en nosotros y fuera de nosotros”. A continuación recuerda que suele interpretarse este texto bajo el signo de la potencia de la alegoría: “(...) en el mago sugestionador cavaliere Cipola se reconoce sin duda a Mussolini, y el ejercicio de la hipnosis colectiva que él practica con los habitantes y los turistas de Torre di Venere es la metáfora perfecta del poder autoritario.” Pero insiste en que se trata más bien de lo que él llama “tomar cuerpo de una atmósfera”. (CAVALETTI, 2005, p.8)

La palabra atmósfera que, según Cavaletti, encierra el sentido del texto de Mann, resulta significativa para la lectura que se propone aquí de la escritura de Sigmund Freud y su fina sensibilidad literaria. Es sumamente conocida la admiración que el psicoanalista profesaba por el escritor. Pero también, el gusto por la literatura en sí que lo resguardaba de creer ingenuamente en la realidad.

La referencia al clima, al aire, a la atmósfera de un escrito, reside precisamente en lo que “De guerra y muerte. Temas de actualidad” ofrece como retrato de un momento histórico determinado (el nacimiento del siglo xx) bajo una expresión contundente que encontramos al final del primer párrafo: “la maldad de nuestra época” (FREUD, 2013, p.277). En la frase anterior podemos observar lo que ya notamos —recordemos la carta que mencionamos en la introducción de este trabajo— de la escritura freudiana; lejos de una postura idealista o sabia, abre y delimita el campo de operaciones del psicoanálisis como movimiento político y cultural haciendo precisiones sobre los límites de la posible intervención del psicoanalista.

Vemos repetirse en “De guerra y muerte (...)” el gesto de Freud respecto de su *Traumdeutung*, ligando así, la fecha de publicación al inicio del nuevo siglo, con el escrito que nos convoca, publicado quince años después. En este texto pareciera querer sintonizar nuevamente con los tiempos que acontecen, a través del tratamiento que lleva a cabo de esos “temas de actualidad”. No podemos dejar de señalar que la operación freudiana consiste justamente en que el acontecimiento que significa esa guerra debe quedar, para él anudado al acontecimiento que significa el descubrimiento del inconsciente.

En sus escritos, Freud insiste y afirma en ese escribir, una actitud que derrumba las acusaciones que piensan las tesis psicoanalíticas como caducas. Muy por el contrario, de lo que está hablando es precisamente del porvenir. Del tiempo que inaugura la guerra, de los ideales que viene a conmover y de las consecuencias simbólicas que tendrá en el futuro. El verdadero tema del ensayo parece ser la atmósfera del siglo por la desilusión y la reacción contra la desilusión. A su vez consiste también en un agudo cuestionamiento de nuestra actitud hacia la muerte.

No debemos dejar pasar, en esta línea de lectura, una referencia sesgada que Freud realiza con respecto a las sospechas que los individuos empiezan a tener con respecto al Estado y al monopolio de la violencia que instala en la sociedad, puesto que este clima de desconfianza generalizada va impactar también y quizá de manera fundamental, en la política y en el problema del estatuto de la autoridad.

Esta transferencia negativa a escala mundial, este sospechar de algunas de nuestras certezas (que hasta hace muy poco estaban firmemente arraigadas) y

las consecuencias que tendrá en la civilización, configura lo que llamamos *atmósfera del siglo*. Campo de operaciones en el que el psicoanalista deberá calibrar una ética, una técnica y las políticas necesarias para sostener su intervención. Este clima tendrá como protagonista principal a un estado permanente de crisis al que habrá que empezar a descifrar en sus paradojas, conjurar en sus efectos y entender en su presencia obstinada, ya que dejará de ser excepcional para convertirse en la regla forzada del orden de posguerra.

CRISIS

En pocas palabras y con notable contundencia argumental, Martín Cerda conecta de manera indisoluble al siglo pasado con un persistente sentimiento de crisis: “La historia del siglo xx resultaría, en rigor, incomprensible y, por consiguiente, parcialmente irrelatable, si excluyéramos de ella ese continuo sentimiento que, desde los mismos inicios de la centuria, ha tenido el hombre de vivir en una constante crisis” (CERDA, 2005, p.186). Distingue además, entre aquellos cambios que *ocurren en el mundo* y para decirlo en palabras de Ortega, los *cambios del mundo*. Estos últimos, de los cuales los hombres suelen pecararse un poco tarde y que afectan las creencias colectivas, nos dejan a la intemperie, desorientados y atrapados en una aporía, vocablo “(...) con que se denominó el problema, la cuestión, la dificultad, es decir, aquello que se presenta a la mente obliterado, que no deja paso a nuestra comprensión” (CERDA, 2005, p.189). No podría describirse de manera más precisa y sintética, la experiencia del mundo de los habitantes de ese tiempo, de esta atmósfera a la que alude Freud en “De guerra y muerte. Temas de actualidad”.

Una vez más, mientras que la guerra pone en crisis el sistema de creencias que funcionaba hasta el momento en lo irrefutable de su presencia horrorosa; el psicoanálisis por su parte, también lo hace pero bajo la forma —mucho más amable— de la argumentación racional de una experiencia ética inédita que es comandada por la hipótesis del inconsciente, y sostenida por el deseo del analista, que parecía ser indistinguible del propio deseo de Freud en esta época. Y esto en la medida en que abogaba por la apertura de “otra escena” en el discurso, de otro modo de alojar la demanda del sufriente —diferente con respecto a otros dispositivos —sacerdote, médico, pedagogo, por solo mencionar algunos— en los cuales siempre se dispone de antemano de un Bien universal que funciona eficazmente como ideal colectivo. Así, la invención freudiana del psicoanalista pone en suspenso la cuestión del bien, no sin redirigirla a la singularidad y articularla con la brújula que supone el malestar en la cultura. Como si el malestar mismo fuera la vía regia para la pregunta por el bien de cada uno.

Poner en crisis la suma de los prejuicios de una época tiene un alto costo para el psicoanálisis. Su propio mensaje le volverá bajo la forma de un intento sistemático de poner en crisis al psicoanálisis mismo. De este modo encontraremos todo tipo de argumentos revisionistas y anexionistas que buscan socavar la credibilidad de una práctica precisa mientras predicán la credulidad hacia otras difusas.

Es justamente en este clima de incertidumbre y de sospecha, en el que el discurso freudiano hace su apuesta de elucidación, sin esperanza y sin pesimismo. Puesto que este clima enrarecido e inestable, extrañamente y contra todos los pronósticos, pue-

de ser el campo fecundo tanto para instalar la certeza del inconsciente como para convertir la adversidad de la crítica en un aliado impensado.

SOSPECHA

A menudo, nos encontramos con una larga serie de reproches dirigidos al psicoanálisis, provenientes de los más diversos lugares teóricos. Hay uno en particular, que está marcado por el cientificismo posmoderno y referido a la caducidad de los conceptos freudianos para abordar la complejidad de las problemáticas que presenta el mundo actual, que ha cobrado especial relevancia en estos tiempos.

Esta misma línea que critica, también hace referencia a nuevos modos del malestar en la cultura que no estarían contemplados en la reflexión inaugurada por “La interpretación de los sueños”. Además, se ataca a ciertos modelos del pensamiento freudiano que habrían sido refutados por los avances producidos en el campo de las ciencias humanas y de la ciencia en general. Incluso algunos psicoanalistas insisten, cada tanto, en arrojar dudas sobre Freud y preguntar si, en realidad, no quedó encorsetado en los límites de la estructura de la histeria, no pudiendo captar así otras derivas de la subjetividad contemporánea. Ahora bien, el análisis minucioso que requeriría cada una de estas críticas excede ampliamente los alcances de este escrito. Razón por la cual, solo presentaremos una breve y somera lectura de estos argumentos adversos para así poder ubicar en qué posición se encuentran respecto de la letra freudiana.

Sin embargo, nadie propone dar una vuelta de página respecto al psicoanálisis para pasar a otra cosa. Sólo una pequeña proporción promueve *olvidar* el psicoaná-

lisis. Es sumamente difícil encontrar algún discurso que no contenga, aunque sea, una referencia tácita al mismo. ¿Entonces? ¿Cuál es la posición de la crítica? ¿Es posible ubicar al menos una? ¿Y cuál sería su utilidad?

Jacques Lacan propuso una cifra de su relación con Sigmund Freud bajo el significativo *debate*, poniendo el acento en la exposición de las preguntas y las diferencias que apuntaban a la construcción de una red argumental clara y distinta de los supuestos en juego. En oposición al vínculo religioso que los psicoanalistas de la IPA mantenían en relación a la letra freudiana y que los conducía a hacer un respetuoso silencio resguardado en la suficiencia del saber supuesto. “Las Suficiencias no hablan” ironizaba Jacques Lacan refiriéndose a los mismos que decían que su formación era *insuficiente* para poder dedicarse a la enseñanza en la institución oficial. Hecho que dió argumentos a los “suficientemente” formados, para prohibirla.

Este rodeo por las políticas internas del psicoanálisis nos habilita a volver con un interés renovado a nuestras preguntas, ya que permite situar dos cuestiones articuladas que abren una perspectiva precisa para entender nuestro tema. Por un lado, Lacan le reprocha al Maestro vienes la estructura religiosa de la institución analítica y plantea que hay algo en el deseo de Freud que no está analizado. Por otro, dice encontrarse en un estado de transferencia negativa, es decir que, el texto freudiano se encuentra para él, bajo sospecha. Este es el aspecto que me interesa en este trabajo.

Al revés de la posición de Paul Ricoeur que ubica a Freud como un “maestro de la sospecha”, en la posición lacaniana el sospechoso es el mismo Freud. Entiendo

ésta como la posición general de la crítica: la transferencia negativa, es decir, el psicoanálisis bajo sospecha. Este es el punto en el cual, después de un largo rodeo, podemos volver a nuestro texto. Como si se tratara de un caso de defensa anticipada, en el que el escritor prevé las críticas futuras y trata de disiparlas antes de que aparezcan, el énfasis de la cadena de razonamientos que la escritura freudiana pone en marcha, presenta un acuerdo relativo respecto a lo que está en juego en el aire de la época: se trata de la sospecha, sin duda, como derrumbe de las ficciones simbólico-imaginarias que lo real de la guerra viene a plantear.

En discrepancia con la posición de Ricoeur, en la que pareciera que es el psicoanálisis el que sospecha y la posición de Lacan en que es el psicoanálisis el sospechoso, nuestro texto muestra que la sospecha recae ahora sobre la cultura misma. Lo que significa que todo el mundo pone en duda a todo el mundo. Pero hay una vuelta de tuerca más: este clima de confiada desconfianza generalizada no se contradice, y no se contradice en absoluto, con la irrupción de certezas inamovibles. Estas certezas nunca son ajenas al rechazo del cuerpo. Si leemos con paciencia, vamos a ver que todo el tiempo Freud está hablando del cadáver (del enemigo o del ser querido), del intelecto autónomo (del cuerpo) como centro del individuo, del olvido de las raíces afectivas del pensamiento, de las ilusiones que proporcionan un confort precario y ruinoso. En otras palabras, no cesa de hablar del cuerpo y de las múltiples formas de rechazo de la que es objeto. Como si dijéramos que a la célebre fórmula del primer Heidegger de “Ser y Tiempo” alrededor del “olvido del ser”, debiéramos anexarle la también

temprana fórmula freudiana del “olvido del cuerpo”.

Segunda serie

CUERPO

La escritura freudiana siempre supo que sufriría un rechazo ancestral heredado. Así, nació y se desplegó, bajo el signo de la ojeriza de los poderes constituidos, sabiendo que la hostilidad hacia sus teorías no solo no se atenuaría con el paso del tiempo y el avance de su argumentación, sino que incluso se volvería más intensa en el futuro. Sigmund Freud anticipándose a una larga lucha para legitimizar las tesis del psicoanálisis, mediante “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, hace posible entender algo complejo: no es el psicoanálisis el que tiene mucho que decir sobre la guerra sino exactamente al revés. Es ella, en acto, la que dice.

Por eso, en estrecha relación con lo anterior propongo tomar distancia de las interpretaciones que se inclinan por leer este texto como una toma de partido de Freud hacia la realidad de su época y su obvia preocupación por el estallido de la Gran Guerra. De modo que los conceptos vertidos allí responderían a una coyuntura precisa vinculada al clima general de beligerancia que se vivía en 1914.

Sin embargo, esta lectura presenta un problema. Deja en las sombras el trabajo textual que el creador del psicoanálisis pone en escena. En efecto, a mi entender, es menos un escrito de época que un manifiesto analítico disfrazado de actualidad. Desde el título mismo hay un juego con la ambigüedad del vocablo “actualidad” como “aquello que pasa en tiempo presente” o “el suceso que llama la atención”. Y

si seguimos el hilo de la su escritura, también podemos deslizarnos hacia “lo que (del pasado) se actualiza en un presente determinado”.

Pero también, en la primera parte del título de este trabajo advertimos una interesantísima operación metonímica. Si bien anuncia de manera clara y contundente que nos va a hablar de dos temas de ineludible actualidad que interesan a todo el mundo (guerra y muerte), apenas comenzamos la lectura —y esto se hace cada vez más notorio conforme avanzamos en ella—, advertimos que en realidad el tema que domina de punta a punta la elocuencia formal del texto es el psicoanálisis.

El “timbrado de los títulos” que recordaba Oscar Masotta en referencia a “Radiofonía y Televisión” de Jacques Lacan, no debe hacernos olvidar que la argumentación avanza en un territorio desplazado donde, de modo magistral, la “joven ciencia” queda anudada nada menos que a la guerra y a la muerte. Como si estas dos realidades humanas pusieran a cada uno frente a una verdad a la que descubre aquella.

A esta altura, ya no se trata de las resistencias contra el psicoanálisis, sino de lo que viniendo de lo real no nos permite sustraernos a su influjo. Como el dolor de muelas que nos hace olvidar el amor. Lo que este texto trabaja es aquello a lo que en principio no podemos oponerle nada. Es más bien lo contrario: es “eso” lo que opone una tenaz resistencia a la insidiosa necesidad de nuestras ilusiones. Todo el hilo argumental se inclina a mostrar la profunda conmoción que la guerra produjo en nuestras certezas y la puesta en evidencia de nuestra actitud ante la muerte. Lo que significa que no se trata de una teoría como entramado simbólico-imaginario

que intenta ceñir algo de lo real sino que, insistimos, es exactamente lo opuesto. Algo que se presenta como una irrupción inesperada, pero sobre todo inasimilable, que desbarata nuestras teorías sobre nosotros y sobre los otros. Ahora, decepcionados, notamos que bajo nuestros pies, el suelo tiembla.

En ese sentido, es evidente que este texto no está de ningún modo desvinculado de otros que vehiculizan preocupaciones similares. Por lo que forma parte de aquellos que apuntan al señalamiento de un despertar a una realidad (teórica) desde siempre rechazada. “Esta guerra —le escribe a Frederik van Eeden— hace que me atreva a recordarle dos tesis sustentadas por el psicoanálisis que indudablemente han contribuido a su impopularidad.” En el párrafo siguiente recuerda que “(...) el psicoanálisis ha llegado a la conclusión de que los impulsos primitivos, salvajes y malignos de la humanidad no han desaparecido en ninguno de sus individuos sino que persisten, aunque reprimidos, en el inconsciente (para emplear el término de nuestro lenguaje), y que esperan las ocasiones propicias para desarrollar su actividad.” Continúa: “Nos ha enseñado también que nuestro intelecto es una cosa débil y dependiente, juguete e instrumento de nuestras inclinaciones pulsionales y afectos, y que todos nos vemos forzados a actuar inteligente o tontamente según lo que nos ordenan nuestras actitudes (emocionales) y resistencia internas.”

Ambas tesis, deben su “impopularidad” al hecho de poner en cuestión dos ideales convergentes. Por un lado, aquel que pretende declarar el triunfo pleno de la cultura sobre el individuo en la implantación de los valores morales que lo vuelven bueno y apto para la vida en sociedad. Por otra

parte, se trata del ideal de autonomía del intelecto y de la omnipotencia de la razón. Notemos que tanto uno como el otro dejan fuera de juego un pensamiento sobre el cuerpo, o más exactamente la intervención del cuerpo en el orden del pensamiento.

En este punto es importante recordar el lugar que la filosofía moderna le otorgará a la razón. Reflexión desvinculada del cuerpo que culmina con Descartes y que había iniciado San Agustín, proponiendo una interioridad del sujeto que alojaba al pensamiento como actividad espiritual. Aquí el debate filosófico —y Jacques Lacan es un ejemplo a seguir en ese sentido— es de suma importancia para el psicoanálisis. Sin internarnos en la complejidad del mismo, recordemos simplemente las objeciones de Schopenhauer a esta cuestión con su noción de Voluntad como esencia del mundo. Pero también, y de manera particular, el conocido escolio a la proposición 2 de la Tercera parte de la Ética donde Spinoza plantea lo siguiente: “[...] a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, lo que puede un cuerpo [...] Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo” (SPINOZA, 2005, p. 113). Esta última expresión con sus múltiples resonancias va a encontrar un contrapunto en el *Trieb* freudiano. Ese concepto fundamental del psicoanálisis que conecta y separa lo psíquico y lo somático, lo animal y lo humano, el lenguaje y el goce.

Una indagación genealógica que reponga la arquitectura de los debates en el interior de la filosofía sobre este punto, abriría una zona posible de debate fecundo con la historia del movimiento analítico que permitiría esclarecer el lugar que se le otorga al cuerpo en el discurso. Este elemento expulsado de la reflexión teórica es lo que retorna con la guerra, con la muerte (del

otro) y con el psicoanálisis. También, debemos apuntar —si bien no es el único— a Nietzsche, en su trabajo crítico de la moral ascética y el correlativo desprecio por este mundo.

Recapitulando, se vuelve aún más claro lo que venimos observando: lo que se encuentra bajo sospecha *por el rodeo que el psicoanálisis ofrece*, es en verdad, esta *fábrica del cuerpo* a la que lúcidamente alude Spinoza. Por su parte, Sigmund Freud cifra y descifra lo rechazado del discurso por la doble vía de la elaboración teórica más repulsiva para sus contemporáneos bajo el título de pulsión de muerte y el trabajo onírico que conduce al deseo indestructible.

Ahora bien, si hay un concepto psicoanalítico que opera como representante (irrepresentable) simbólico, imaginario y real de las potencias del cuerpo y a la vez de su anulación, es precisamente el de superyó. Su voz inaudible y atronadora siempre susurra lo mismo: ¡Goza! que en el límite es un ¡Muérete! Fragmento de cuerpo que se ha vuelto contra sí mismo. El superyó es la novedad freudiana. No se trata de rechazos que proceden del exterior. No se trata de dispositivos disciplinarios ni de aparatos de control, sino de algo mucho más efectivo. Se trata de la interiorización del rechazo. Se trata de que el cuerpo se rechace a sí mismo.²

SUPERYÓ

El concepto de superyó, a pesar de sus resonancias caricaturescas y el imaginario de cómic que sugiere, ocupa, al igual que el síntoma y la pulsión, un lugar central en el campo analítico. No solo en el ámbito de la reflexión freudiana sino también en la historia del movimiento analítico y

su —como diría, otra vez Paul Ricoeur— conflicto de interpretaciones. Actúa como un verdadero centro de gravedad que atrae hacia sí las más diversas articulaciones teóricas y las distintas vías de acceso a los conceptos fundamentales del psicoanálisis. El superyó es uno de los nombres secretos del descubrimiento del inconsciente en la medida en que es la forma freudiana de decir en una palabra algo que reúne varios problemas a la vez. Entre ellos hay que ubicar la falla de ley, el problema del (sin) sentido de los síntomas y la (in) satisfacción que contienen y por último, aquello que constituye el Bien del sujeto en su singularidad. Más precisamente hay que decir que superyó es el nombre que Freud inventa a falta de un concepto que logre ceñir lo que no funciona: de la ley, del sentido, de la satisfacción y del bien en el mundo humano.

¿Pero qué es un mundo humano? En un sentido ideal sería el producto del perfecto funcionamiento de las cuatro cuestiones anteriores. Por supuesto, porque nos educamos en una idea de humanidad que implica el funcionamiento armonioso de la ley regulatoria de la relación entre los seres y a su vez, de cada uno consigo mismo. Una humanidad plena de sentidos plenos y estables compatibles con una satisfacción lograda y bien adaptada al medio social en el que se realiza. En suma, el mundo humano es un mundo en el que hay un Bien que vale para todos y cada uno se orienta por y hacia él.

Es precisamente este ideal de mundo humano el que queda profundamente dañado después de Freud. Y sin, duda es este daño el que provoca las formas más variadas del rechazo hacia el psicoanálisis. Ese mundo humano tan laboriosamente construido a largo de los siglos empezará

a ser inhumano e inhumano pero a la vez algo completamente nuevo. Y como toda novedad alcanzará lo más antiguo de la civilización para promover una subversión: comenzar a entender lo humano a partir de aquello que no anda o de aquello que anda mal. Esto es: comenzar a interpretar al hombre a partir del síntoma, a los ideales a través de la segregación renegada que producen y a la cultura a partir del malestar en la misma.

Pero, detengámonos un momento para formular una simple pregunta. Este ideal de un mundo humano cuestionado por las tesis analíticas, ¿no es exactamente el mismo que la Primera Guerra mundial viene a destruir? Veamos lo que pasa con un ejemplo tomado de la literatura. Mishima, en un breve pasaje de su novela *Música*, dice:

El psicoanálisis destruye la cultura tradicional japonesa. La idea oscura y densa de la frustración mancilla la simple y sana vida espiritual de los japoneses. La prudencia de esta cultura siempre ha evitado entrar de forma indiscreta en el corazón humano. Por el contrario, la sucia y vulgar doctrina del psicoanálisis, que afirma liberar de la represión encontrando represiones sexuales en todo comportamiento, que es un pensamiento derivado de la degenerada e infima mentalidad occidental. Tú eres el lamepiés de un hebreo, un moscardón que pone sus sucios huevos sobre el ánimo noble y puro de la humanidad. ¡Hijo de puta! (MISHIMA, 1964, p.90)

“Cultura tradicional japonesa”, “simple y sana vida espiritual”, “prudencia” para rematar con “el ánimo noble de la humanidad”: son expresiones que ironizan sobre un origen cierto y puro al que hay que custodiar puesto que está amenazado por un mal al que es preciso destruir

a cualquier costo: el superyó, empuje criminal (LAURENT, 2013) que jamás es ajeno a la postulación delirante de un origen puro, cierto y sin falla. “La idea de bandera no cuaja con la de mancha”, decía Oscar Masotta.

Ahora bien, aquí es donde se hace imprescindible una breve reflexión sobre el estilo en la medida que nos ayudará a orientarnos en la pregunta clave que sostenemos en este artículo: ¿cómo leer a Freud?

Comencemos por apuntar lo que ya habíamos señalado más arriba respecto a la distancia que la escritura freudiana toma tanto del presente, como de la realidad. A diferencia de la posición del sabio que funda su discurso precisamente en los hechos, ésta distancia propone una temporalidad descalibrada y una perspectiva desenfocada. Para Freud —en 1915, cuando era prácticamente imposible sustraerse del presente y de la realidad— parece tratarse menos de producir un texto para hablar de “lo que está pasando” que abrir una escena de lectura para que lo real inasimilable suelte lo que viene a decir con su presencia horrorosa.

En ese contexto, llamaremos estilo al ligero desplazamiento que en la escena del texto convierte la ingenuidad de ver y hablar de “objetos de la realidad” en un discurso que realiza los objetos —teóricos— necesarios para objetar la realidad efectiva como ilusión y afirmar la “otra escena” en la que se mueve la lógica pura y dura en la que se sostiene la estructura.

Tercera serie

ESTILO

Los títulos de Freud son siempre, sin excepción, altamente significativos. Es sufi-

ciente una lectura minuciosa de ellos para hacerse una idea de la compleja trama de su obra. También sus textos breves, como por ejemplo, “Sobre la psicología del coleccionista” —alejados de la densidad argumental y teórica de los escritos mayores— como “La interpretación de los sueños” o “Inhibición, síntoma y angustia” presentan una importancia diferencial que es notable, ya sea para un estudio profundo o para una lectura ocasional.

Títulos, textos breves y escritos doctrinales conforman una serie. Desde el comienzo, los títulos no sólo funcionan como un indicador temático sino que, esbozan la tesis a desarrollar que implica siempre una novedad teórica, una refutación del estado de conocimiento en que se encuentra el tema tratado. En cambio, en los textos breves encontramos aproximaciones a la literatura. Anécdotas personales que disparan las reflexiones teóricas y salen del ámbito de lo particular hacia lo universal. O más precisamente, se trata de una escritura que alcanza, en palabras de Sartre, “lo universal-singular”.

La clave está en el tono. Si bien Freud habla desde el lugar del analista que desea compartir la novedad de sus descubrimientos y usa la primera persona para reforzar la construcción de la verosimilitud del relato, deja que se oiga al neurótico sorprendido, hastiado, horrorizado por el “decurso demoníaco de su vida psíquica”. Es esta huella de la neurosis enmarcada por un análisis, esta huella de una experiencia desbordante para el sujeto, de la que consigue producir un efecto de sonorización de la dificultad y se espera obtener una ganancia de saber, por la vía de la escritura.

Dificultad de la neurosis y dificultad del psicoanálisis que resuenan en lo es-

crito. Esa resonancia entre las letras le otorga realidad a la singularidad del descubrimiento freudiano. Es una forma sutil de hacer sonar el estatuto ético del inconsciente. Tal como afirma Jacques Lacan, semejante estatuto no es óntico —no pertenece al registro de los entes intramundanos ni al ontológico, ni tampoco, al onto-teo-lógico. El estatuto del inconsciente es ético y este estatuto ético se deja oír en el tono de la escritura freudiana hasta el punto de formalizar un estilo. Es ese estilo, precisamente, el que invita a la elucidación de las formaciones del inconsciente a la vez que echa luz sobre el trabajo del análisis.

Este tono incrustado en la escritura será un legado para el discurso analítico que siempre operará sobre el quiasmo entre el registro opaco del sufrimiento sin razón y el registro pseudo-matemático de las razones del sufrimiento. Este legado —incrustación en la escritura de *un tono*, que a su vez formaliza un estilo y articula sufrimiento y razón— es lo que convierte a esa *manera de decir* que tienen los textos freudianos, en una pieza exquisita para cualquier lector. Por ello, jamás falta, en los escritos doctrinales —que presentan las articulaciones conceptuales que habilitan una lectura orgánica del corpus analítico conforme a la experiencia del inconsciente— el compromiso racionalista de los títulos ni la sutileza de los textos breves.

Habría que agregar a esta serie la correspondencia que Sigmund Freud mantuvo a lo largo de su vida con los más diversos interlocutores. Este territorio de lectura ha sido poco explorado en principio, por parecer inabarcable. Cartas que abordan los temas más diversos, desde pequeñas notas de viaje que dan detalles sobre el clima de una pequeña ciudad, noticias sobre el estado de salud de un ser

querido, pasando por pequeñas confidencias que hablan de la posición teórica de Freud y de lo que él consideraba desviaciones de la misma; hasta llegar a esos comentarios precisos, que afectan y comprometen la ética, la técnica y las políticas del psicoanálisis. La segunda razón por la que no se ha emprendido un estudio sistemático de la correspondencia freudiana reside en que se la ha leído con cierto prejuicio, creyendo que sólo se trata de una serie de anécdotas y cuestiones personales que no revisten valor teórico alguno. La refutación de este prejuicio se encuentra nada menos que en el intercambio epistolar inaugural de Sigmund Freud con Wilhem Fliess en donde encontramos indicaciones clínicas preciosas que ayudan a leer los textos canónicos.

Por las razones antes explicitadas, debemos entender y aceptar que la correspondencia de Freud no es sólo una exquisita pieza de literatura analítica sino también y fundamentalmente, un punto de apoyo para entender el psicoanálisis más allá de hipnotizarse con sus dificultades.

Ahora bien, si regresamos a la potencia de los títulos freudianos, podemos observar que la noción de superyó, falta curiosamente en “El yo y el ello”. Sin embargo, la ausencia de la palabra de lo que, en este caso, constituye la materia misma del escrito, pareciera ser un gesto típico del psicoanalista. Tal vez el punto sea comenzar a preguntarse el por qué de esa falta. Si seguimos la hipótesis del compromiso racionalista de Freud, su inclinación por la exactitud y la precisión en el uso deliberado de la lengua, podemos fácilmente aceptar una astucia, una “*virtud indicativa*”, en la que la ausencia de un vocablo *dice* lo que no diría su presencia. En efecto, el superyó —y ésta es una definición

provisional mínima— es precisamente, lo que no aparece como tal. O mejor dicho, lo que parece no estar ahí. Es una presencia éxtima y susurrante. No es casualidad que Jacques Lacan busque en la psicosis los puntos de anclaje de su interpretación del superyó freudiano particularmente en la voz áfona. Esa voz que mientras menos suena más difícil es sustraerse a ella.

Hay otro texto de los que podemos llamar breves que opera de modo inverso al que solemos estar acostumbrados. Me refiero a “Un trastorno de la memoria en la Acrópolis”. Allí nos encontramos con que en lugar de proponer una tesis para, a continuación, proceder al despliegue de las cadenas argumentativas pertinentes, lo que hace es alojar una historia personal en el interior de una carta dirigida a un amigo. De ella extrae una conclusión universal que expone brevísimamente sobre el final del texto como quien comenta al pasar una sospecha, una intuición, una ligera y amable advertencia.

Contra esa forma de censura consistente en dar algo por ya sabido para desentendernos de la profunda perturbación que nos provoca su irrupción, la táctica freudiana teoriza, no sobre lo cotidiano sino sobre el borde en el que lo cotidiano se interrumpe —no la memoria sino su trastorno— para avanzar hacia la elucidación de los atolladeros del deseo humano. Por eso, recién sobre el final de la carta, Freud formula su tesis: *lo que impide ir más allá del padre es un sentimiento de piedad*. Retoma así un señalamiento de su amigo y discípulo Sándor Ferenczi quien indicaba que en la clínica psicoanalítica todo ocurría como si se tratara de ir más allá del padre y de la dificultad que presentaba, para cada uno, dicha empresa.

PADRE

¿De qué hablamos cuando hablamos del padre y fundamentalmente qué es lo que hacemos al hablar de él? En primer lugar debemos recordar la ecuación —subrayada por Lacan— función paterna/superyó y la economía en juego en ella. Mientras más presente se encuentre una, más ausente se hallará el otro. Este esquema de + y – nos permite situar un resorte clave de nuestro texto en cuestión: si bien lo que aparece en primer plano es la caída de ciertas referencias simbólicas que producen una atmosfera generalizada de desilusión, ésto no implica que accedemos a un levantamiento de antiguas creencias que redundará en una mayor libertad para el individuo y para la sociedad. Al contrario, —otra vez emerge la tesis impopular que recordaba Freud— este clima de falta de referencias simbólicas, esta época líquida diríamos hoy con Bauman, puede encaminarse hacia un reforzamiento de la ferocidad superyoica. Del mismo modo que todo lo sólido al desvanecerse en el aire deja paso al frío cálculo utilitario, la conmoción de las ilusiones que Freud anota en *De guerra y muerte. Temas de actualidad* puede conducir al imperio de la compulsión y el sacrificio a los Dioses Oscuros.

Esta ecuación y su economía son inherentes a la teoría y la práctica del psicoanálisis. Es imperioso decir que nadie detenta ningún saber acumulado sobre el padre en su lugar de falla estructural y menos aún los analistas, que son precisamente los que han debido dejarse enseñar del discurso analítico esta verdad: es en la relación de un sujeto con las fallas del saber, en la disfunción de la palabra, en el fracaso de la intención donde cobra importan-

cia cualquier reflexión sobre el padre en la teoría. De modo que el espesor de la argumentación no equivale a poseer ninguna sabiduría sino más bien, a esa constante preocupación y cuidado de Freud por el múltiple interés que tiene el psicoanálisis para otras disciplinas teóricas, pero principalmente para los “temas de actualidad” que le dan forma a nuestra época.

Entonces, hablar del padre es hablar del lugar del discurso en todo lo que hace a la cuestión del sujeto. Parafraseando a Lacan podemos decir que el padre, como la verdad, tiene estructura de ficción. Pero, por otro lado, también es indicar al discurso como el lugar donde ocurren las operaciones que hacen del padre una metáfora del acceso de un hijo a su historia sexuada. Por ello, el lugar del discurso y el discurso como lugar son sin duda las dos indicaciones preliminares a todo tratamiento posible de la cuestión del padre. Por esta razón, debemos apartarnos de cualquier perspectiva sociológica y/o sustancialista que se oriente hacia un realismo del padre, que lo imagine como un objeto productor de predicados, como una entidad positiva de la que pueden inferirse una serie encadenada de atribuciones.

Es justamente a la inversa, debemos investigar cómo y por qué el psicoanálisis localiza en la función/defunción del padre la posibilidad/imposibilidad de que haya alguien, alguna realidad, cierto orden de objetos o cierto “morar en el mundo”, en sentido sartreano, de lo que la filosofía llama del orden del ente. Dicho con premura, no se puede hablar del padre sin recordar que lo que decimos y el hecho mismo de decir, está profundamente marcado por su referencia. El padre, aparece de este modo, menos como objeto de estudio que como condición misma de la palabra.

A la vez debemos reconocer que funciona como un nombre para la investigación sexual infantil. Toda búsqueda es la marca de un corte que inaugura el valor de una falta y toda investigación está tomada en “el enigma del padre”. Por esta razón, insistimos en que, después de Freud, es aquello que nos encamina por los desfiladeros de un derrumbe. No es un objeto de investigación sino el efecto de abismo que se produce cuando el objeto se desvanece, cae a pique, se hunde en esa decepción fundamental que es condición de la emergencia del deseo. De allí que en el orden de la argumentación esté, en consecuencia, determinado por las figuras surgidas de la investigación de una ausencia. Es decir, de una ausencia espectacular, que el ojo registra y no registra a la vez. Decimos ausencia pero también, corte, separación, distancia, abismo, derrumbe. ¿De qué modo ordenar este inventario?

¿Y su relación con el malestar en la cultura? Aún nos falta situar esta cuestión. Ello acarrea más y nuevos problemas en torno al modo de ordenar la dispersión de las referencias y a la aparición de relaciones inesperadas. Para decirlo sin vueltas: hablar del padre —promoverlo como objeto de investigación, situarlo como problema, promocionarlo como significativo y hasta agitarlo como provocación— es no hablar de la biología como etiología del malestar en la cultura.

De ningún modo hay que pensar esta oposición en términos de rivalidad especular. El psicoanálisis justamente se constituye como el señalamiento de la heterogeneidad radical de ambos órdenes. Para decirlo en términos del Sartre de *Lo imaginario*, pertenecen a dos órdenes distintos de existencia.

A los fines de apaciguar algún arrebató biologicista o la simple inercia del sentido común es preciso recordar que Sigmund Freud siempre tuvo en su horizonte el ideal de las ciencias naturales como límite a las “visiones del mundo”. Pero la explicación físico-química del trastorno mental se desencuentra con la tesis freudiana de la enfermedad como trabajo de restitución nada menos que de la función del padre.

Por otra parte, el argumento progresista-conservador de la declinación del padre y de su necesaria eventual restitución elude plantear el problema difícil y nada tranquilizador del imperio de la madre. Lo que los discursos nostálgicos e indignados ocultan es la pregunta por el lugar actual del poder y sus consecuencias. En otros términos, de tanto hablar de la decadencia del padre se olvidan de preguntarse por aquello que se encuentra en su apogeo, aquello que funciona perfectamente bien, incluso cada vez mejor. *Globalización* es solo una palabra para empezar a balbucear los contornos de esa potencia para nada ajena a la concentración de capital, que tiene como uno de sus rasgos sobresalientes lo que podemos llamar una notable infantilización generalizada.

Sin embargo, sería simplista y hasta liviano, considerar que los vínculos —para decirlo rápidamente— entre capitalismo y neurosis sean obvios. El frenesí editorial por conectar a Marx con Lacan tampoco ayuda a esclarecer y ahondar en dichos vínculos. Muy al contrario contribuye a oscurecer casi todo, incluso aquellas cosas que habían comenzado a ser despejadas por los textos inaugurales.

Por último, insistamos en que el padre no es estrictamente hablando un concepto, sino más bien el horizonte del concepto.

Por lo tanto, entendemos que los temas que se proponen a nuestra reflexión pueden adoptar el aspecto de algo ajeno a nuestra investigación, sin embargo, nos resultan ineludibles para la elucidación de nuestro tema central en tanto el mismo está hecho de esas ajenidades. Me refiero, desde luego, al papel del deseo de la madre y de la sexualidad femenina, del Falo y la diferencia de los sexos —del sexo como diferencia—, del complejo de castración y el Edipo, de la articulación entre inhibición, síntoma y angustia, de la Pulsión y la elección de neurosis, del Deseo y la Ley.

Por fin, hablar del padre es estar por entero situado en el campo de investigación abierto por la reflexión freudiana y como está bien dicho, si no hay un texto único dedicado a la paternidad es porque esta cuestión hilvana todos los textos que conforman el corpus teórico del psicoanálisis y hasta nos invita a pensar que el mismo psicoanálisis no es sino una investigación sobre el padre.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La lectura de los ensayos “De guerra y muerte. Temas de actualidad” nos condujo hacia la lógica del fragmento y la sugerencia. Hemos optado por un salto hacia las resonancias del texto en lugar de orientarnos hacia una disciplina del comentario. La elección pretende recuperar algo de la enunciación freudiana. En ella subrayamos una posición alejada de la sabiduría de los notables. Muy por el contrario, en lugar de entregarse a la elegancia ingenua al estilo de “¿Por qué la guerra?” (EINSTEIN, 1932), Freud se asume, en una lectura de su época lúcida y comprometida, como el portador de las malas noticias.

Por otro lado pero en estrecha relación con lo recientemente expuesto, hemos destacado que la astucia freudiana consiste no tanto en tomar a la guerra como objeto de reflexión sino más bien en hacerle decir su verdad. En este sentido los títulos de ambos ensayos son elocuentes: “La desilusión provocada por la guerra” y “Nuestra actitud hacia la muerte”. Lo dicho hasta aquí, nos respalda cuando decimos que nos oponemos a la interpretación usual que hace de Freud un escritor de su época y subrayamos la atemporalidad de su escritura. ¿De qué actualidad habla? ¿Acaso es obvio? ¿Es que hubo algún tiempo en el que los temas mentados no hayan sido de actualidad? ¿Cuál ha sido ese tiempo en el que la humanidad no guerreaba ni moría?

Entonces el verdadero tema de actualidad es el psicoanálisis mismo. Paradójicamente, mientras es resistido por los círculos intelectuales, es confirmado por la realidad de la guerra. Como si algo que viene de lo real defendiera las tesis analíticas que se orientaban, desde hacía más de quince años, a cuestionar con argumentos teóricos, la noción de progreso indefinido de la humanidad.

La Primera Guerra Mundial muestra que el yo que no es amo en su propia casa. Ocasión que Sigmund Freud aprovecha con agudeza analítica, para convertir el contexto en texto. De allí que sea digno de notar el coraje de la enunciación freudiana al poner en serie el acontecimiento inaugural de la guerra de 1914, con ese otro acontecimiento de su autoría que es el descubrimiento del inconsciente. Ambos abren un nuevo horizonte de interrogantes que aún hoy estamos lejos de clausurar.

Por otra parte, su lectura también es notable. En ningún momento se promueve

como un sabio salvador de la humanidad sino por el contrario, en la agudización del tono ensayístico que mantiene a lo largo del escrito, insiste en el análisis racional de los problemas teóricos de los que ya se venía ocupando, pero esta vez, bajo la luz enrarecida de la guerra

Es por eso que podemos considerar este texto como un esfuerzo de estilo que recrea la atmósfera moral de crisis permanente y de sospecha generalizada en la que se moverá tanto el mundo como la acción analítica a partir de ese momento. En ese contexto, los temas psicoanalíticos y la reflexión que conllevan pasarán a ocupar un lugar decisivo en las encrucijadas del porvenir en la medida en que, tanto la cuestión del padre, las paradojas del superyó —por tomar sólo algunos aspectos de este artículo— pero también el resto de los problemas fundamentales del psicoanálisis, van a reponer el lugar del cuerpo en la teoría. Esta reposición está plagada de consecuencias. Recordemos para terminar, que hay una pregunta que recorre *De guerra y muerte. Temas de actualidad*: “¿Cómo es imaginado, en verdad, el proceso por el cual un individuo humano alcanza un nivel superior de eticidad?” (FREUD, 1893, p.82) Esta pregunta de genealogista acentúa el modo en el que la imaginación humana produce los ideales. En esa producción queda excluido el cuerpo. Cuestión que la guerra repone de manera horrorosa y el psicoanálisis al revés, bajo el orden del concepto. Esta reposición teórica del lugar del cuerpo en la cultura es un acontecimiento correlativo al descubrimiento del inconsciente. En esta operación Sigmund Freud deja deslizar una afirmación hacia el porvenir: a partir de ahí habrá que pensar casi todo de nuevo.

NOTAS AMPLIATORIAS

1. Parte de estas diferencias está recogida por James Strachey en su nota introductoria al texto, en la que recuerda, en las palabras que dirige a Eitingon en una carta, la falta de entusiasmo que le producía a Freud operar como interlocutor: “(...) había terminado esa correspondencia tediosa y estéril a la que se dio en llamar discusión con Einstein” (JONES, 1957, p. 187).
2. Para una mayor comprensión de este problema véase *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar* de Remedios ÁVILA, Trotta 2005, pp. 103-129.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFÓN, F. (2016). "Introducción", *La razón del estilo: ensayos anglosajones en torno al ensayismo*. Rosario, Argentina, Nube Negra Ediciones.

AVILA CRESPO, R. (2005). *El desafío del Nihilismo*. Madrid, España, Trotta.

CAVALETTI, A. (2005). *Sugestión: potencia y límites de la fascinación política*. Buenos Aires, Argentina, Adriana Hidalgo Ed.

CERDA, M. (2005). *La palabra quebrada: Ensayo sobre el ensayo*. Santiago de Chile, Chile, Tajamar Editores Ltda.

FREUD, S. [1932-1936] (2013). "¿Por qué la guerra?" en *Obras Completas* (Vol. 22) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1893) *Primeras publicaciones psicoanalíticas en Obras Completas* (Vol. 3). Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

LACAN, J. (1984). *Seminario 3: Las psicosis*, texto establecido por Jacques-Alain Miller. Buenos Aires, Argentina, Paidós.

LAURENT, Eric (2010). *El goce sin rostro. Psicoanálisis y política de las identidades*. Buenos Aires, Argentina, Tres Haches.

MISHIMA, Y. (1964). *Música*. Madrid, España, Alianza.

SPINOZA (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España, Alianza.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

ÁNGEL FERNÁNDEZ (1970) es psicoanalista. Psicólogo, UNR. Docente de la Facultad de Psicología, UNR, Jefe de Trabajos Prácticos de la Cátedra Discursos Psicológicos Contemporáneos.

Presidente y Director de enseñanza de La Biblioteca (Investigación y Docencia).

Conferencista. Ensayista. Dictante del Curso Anual de Psicoanálisis de La Biblioteca (Investigación y Docencia) de forma ininterrumpida desde 2012. Creador de distintos micros radiales donde se trabaja la articulación del psicoanálisis con la cultura popular en diferentes emisoras (Rock & Pop, RED TL, Planeta Cabezón, Vortex). Co-director del CEPDEC (Centro de Estudios de Psicoanálisis y Debates Culturales) - Facultad de Psicología-UNR.



CONCEPTOS: SOBRE LA MIRADA Y LA VOZ

La voz de una carne desconocida y secreta

(La voz y el instante de la angustia)

The voice of an unknown and secret flesh
(The voice and the instant of angst)

Alejandro Beretta

RESUMEN:

En este trabajo se indagan las relaciones entre la noción de voz, tal como es formulada por Jacques Lacan, es decir, caracterizándola como alteridad al decir y ubicándola como objeto *a*, y otros conceptos psicoanalíticos. Principalmente se destaca la conexión entre la voz y la angustia en la articulación del nombre y la función del padre. En el punto de angustia se precipita la tensión entre *lalangue* —*lalangue*— y la lengua. En ese punto se conjugan una proliferación de voces que resuenan en el cuerpo y la escritura del nombre propio que trata de morigerarlas. Entre la continuidad, como simultaneidad de voces anónimas e invasivas, y la discontinuidad correlativa a la represión. La angustia se sitúa en el límite donde se vislumbra un continuo que no avanza ni retrocede y que hace que distintas voces, distintos deseos se conecten entre sí y que parezcan ramificarse al infinito.

PALABRAS CLAVE:

Voz - angustia - instante - nombre - función del padre

SUMMARY:

This paper tackles the relations among the notion of voice, as defined by Jacques Lacan, i.e., characterized as otherness from saying and placed as object *a*, and other psychoanalytic concepts. What is mainly highlighted is the connection between voice and angst in the articulation of the name and the function of the father. The tension between *lalangue* and language thickens in the point of angst. In this point a proliferation of voices resounding in the body merges with the writing of the proper name trying to restrain them. Between continuity, as a simultaneity of anonymous and invasive voices, and the discontinuity correlative to repression. Angst is located in the boundary where a continuum is discerned, neither moving forward nor backward, and making different voices, different desires connected to one another and looking as if they ramify ad infinitum.

WORD PAD:

Voice - angst - instant - name - function of the father

I-EL LLAMADO AL OTRO

En los *Seminarios 10* y *11* al comentar la articulación de la pulsión con el campo del Otro, Lacan acentúa la intervención de un movimiento de llamada que apunta a la respuesta del Otro. En la clase xv del *Seminario 11* después de revisar los distintos objetos de cada pulsión plantea que:

¿Qué nos revela este sobrevuelo? ¿No parece que en esta vuelta que representa su red, la pulsión al invaginarse a través de la zona erógena está encargada de ir a buscar algo que, cada vez, responde en el Otro? No remitiré a la serie. Digamos que al nivel de la *Schaulust* es la mirada. Sólo lo indico para tratar más adelante de los efectos en el otro de este movimiento de llamada. (Lacan, 1963 a, p.201)

El llamado al Otro se conjuga, en dichos seminarios, con los mecanismos de alienación y separación, y también con esa pregunta fundamental que Lacan (1960) en el texto *Subversión del sujeto* ubica en la relación del sujeto con el Otro: *Che vuoi?* —¿Qué quieres?— que viene de la boca del Otro. Esta pregunta alude al superyó y también alcanza una dimensión de interrogación con respecto al significativo y al deseo. El llamado al Otro recibe como respuesta esas dos dimensiones que evoca el “*Che vuoi?*” (LACAN, 1960).

El llamado al Otro, inexorablemente imbricado al tema de la enunciación, involucra dos instancias fundamentales: la voz y el tiempo.

En relación al circuito de la pulsión, ese movimiento de llamada fue leído por algunos analistas como “la cara invocante de toda pulsión” (GLASMAN, 1993). Esta idea da una pista de la fuerte incidencia de la problemática de la voz en la articulación de la relación del sujeto y el Otro. En

la clase xx del *Seminario 10*, Lacan plantea que la voz no resuena en ningún vacío espacial, resuena en el vacío del Otro, *el vacío de su falta de garantías*. “La voz responde a lo que se dice, pero no puede responder de ello. Dicho de otra manera, para que responda, debemos incorporar la voz como alteridad de lo que se dice” (1962, p. 298). La respuesta del Otro involucra una voz muda como alteridad correlativa al decir. Una voz que concierne al lenguaje que a la vez es siempre exterior a él. Voz que Lacan caracteriza distinguiéndola de las sonoridades:

La verdad entra en el mundo con el significativo, antes de cualquier control. Se experimenta, se transmite mediante sus ecos en lo real. Ahora bien, es en este vacío en donde resuena la voz como distinta de las sonoridades, no modulada sino articulada. La voz en cuestión es la voz en tanto que imperativo, en tanto reclama obediencia o convicción. Se sitúa, no respecto a la música, sino respecto a la palabra. (Lacan, 1962, p.298)

La voz como resto que se incorpora en la relación con el Otro, adquiere en la argumentación de Lacan el estatuto de objeto a. La respuesta del Otro involucra al sujeto en la incorporación de lo inasimilable, operación que Lacan distingue de la introyección kleiniana que presupone una positividad a introyectar. La voz como alteridad al decir solo se circunscribe, como respuesta del Otro, en el movimiento de espera y desaparición, y tal como señala Blanchot “nos hace mudos del habla que le debemos” (BLANCHOT, 1990, p.30).

Ya en el campo de la lingüística se genera una paradoja con la voz como indica Dólar, “puede no haber una lingüística de la voz, y sin embargo la no-voz que representa a la voz no domesticada por la

estructura no es externa a la lingüística” (DOLAR, 2006, p.45).

La voz como objeto a que resuena en el vacío del Otro tiene una conexión decisiva con los afectos, en especial con la angustia. La voz es correlativa al corte que introduce la angustia. Corte que Lacan caracteriza en estos términos:

La angustia es ese corte —ese corte sin el cual la presencia del significante, su funcionamiento, su surco en lo real, es impen-sable—, es este corte que se abre y deja aparecer lo que ahora entenderán ustedes mejor, lo inesperado, la visita, la noticia, lo que expresa tan bien el termino presentimiento, que no debe entenderse simplemente como el presentimiento de algo, sino también como el *pre-sentimiento*, lo que está antes del nacimiento de un sentimiento. (LACAN, 1962, p.87).

La voz pulsada como un eco por la repetición repercute en el cuerpo como afecto, como aquello que la memoria no alcanza a inscribir ni a olvidar. En este sentido se puede leer todo el trabajo de argumentación que realiza Lacan sobre el *shofar*, en el capítulo XVIII (1962, p.264) del *Seminario 10*. De un modo rapsódico va comentando un artículo de Theodor Reik sobre el uso religioso de este instrumento. Lacan va correlacionando el sonido del shofar en los ritos religiosos, con el acto y con la repetición, en estos términos:

La cuestión tiene mucha importancia, porque nos conduce al terreno en que se dibujó en su forma más fulgurante, en el espíritu de Freud, la función de la repetición. La función de la repetición, ¿es únicamente automática y esta exclusivamente asociada al retorno, al necesario carreteo de la batería significante? ¿O bien tiene otra dimensión? Me parece inevitable encontrar esta otra

dimensión en nuestra experiencia, si es que esta tiene algún sentido. Esta dimensión nos da el sentido de la interrogación de la que es portador el lugar del Otro. Para decirlo todo, ¿acaso aquel en quien en este caso se trata de despertar el recuerdo, de hacer que se acuerde no es el propio Dios? (Lacan, 1962, p. 271)

El sonido del shofar, según Lacan, en la tradición judía conmemora el pacto con Dios —el diálogo con Moisés que nadie presenció—, su función se manifiesta “en esas fiestas anuales en tanto que ellas mismas se refieren a la repetición y la rememoración de esa alianza” (LACAN, 1962, p.271). El sonido del shofar evoca la voz inaudible de Dios, voz irremediamente perdida.

Además y elípticamente, en su argumentación Lacan hace una referencia al afecto en relación con el shofar, en estos términos:

Quienes se hayan regalado o se regalen esta experiencia darán testimonio, creo, del carácter —digamos, para permanecer dentro de límites que no sean demasiado líricos— profundamente conmovedor, inquietante, de esos sonidos. Con independencia de la atmósfera de recogimiento, de fe, incluso de arrepentimiento, en la que se manifiestan y resuenan, surge una emoción nada habitual por las vías misteriosas del afecto propiamente auricular que no pueden dejar de conmover, en un grado verdaderamente insólito, a todos aquellos que se ponen al alcance de oídos. (LACAN, 1962, p.267)

La referencia a la voz, como objeto a que se separa a partir de la relación con el Otro, es correlativa a la aparición del afecto. Lacan comenta que algo sucede en el cuerpo, que *surge una emoción por las vías misteriosas del afecto auricular*.

La repetición convoca la intervención de esa voz muda en el instante donde todavía no hay saber, voz que no está hecha para el recuerdo, ni para el olvido, pero que repercute en el cuerpo. En la fenomenología del análisis esto surge en algunas ocasiones como la inquietante y extraña imposibilidad de recordar la voz paterna o también como angustia ante el superyó en términos freudianos.

En relación con esa voz se articula la relación del superyó con la angustia. Para Lacan el superyó es un imperativo de goce, “el lugar de la angustia surge después que el deseo del Otro ha adquirido la forma de mandamiento” (LACAN, 1963).

Lacan también acentúa que, tanto la culpabilidad como el sacrificio a los dioses, se enmarcan en el movimiento del llamado al Otro, apuntan a la intervención del objeto a en el campo del deseo del Otro, que la angustia señala.

Con respecto al sacrificio plantea que: “El sacrificio significa que en el objeto de nuestros deseos intentamos encontrar el testimonio de la presencia del deseo de ese Otro, que aquí llamo el Dios Oscuro” (LACAN, 1963 a, p.278). El sacrificio intenta invocar y a la vez atemperar los rastros de la voz del “Dios oscuro”, es decir, apaciguar la angustia. En cuanto a la culpabilidad sostiene que a partir de la instauración del superyó, la angustia se puede resolver como culpabilidad mediante la función del nombre del padre.

La culpa encubre y sostiene ese lugar de falta inicial en el deseo del Otro, la culpabilidad cubre a la angustia. Al respecto Lacan comenta que:

Que el deseo sea falta, diremos que es su fallo inicial, en el sentido de que hace falta. Cambien el sentido de esa falta dándole un

contenido —¿en la articulación de qué?, dejémoslo en suspenso—, y he aquí lo que explica el nacimiento de la culpa y su relación con la angustia. (LACAN, 1962, p.299)

La voz como objeto a se ubica así entre el goce y la responsabilidad, en ese sentido Lacan hace referencia a la voz de Sócrates: “Piensen en Sócrates. La pureza inflexible de Sócrates y su atopía son correlativas. Interviniendo en todo momento ahí la voz demoníaca. ¿Dirán que la voz que guía a Sócrates no es el propio Sócrates?” (LACAN, 1963 a, p.262).

La voz demoníaca de Sócrates es una voz interior, no fonemática, es esencialmente imperativa, pero sin un contenido preciso, es una voz muda por lo tanto en varios sentidos del término. Una voz ligada a la responsabilidad y a lo demoníaco.

La voz como *alteridad a lo que se dice* remite a esa voz muda anterior al dicho, pero que en el movimiento del decir se constituye como resto. Voz también ligada a la escritura y a la problemática del nombre propio. Por esto Lacan se pregunta: “¿Dirán que la voz que guía a Sócrates no es el propio Sócrates?” (LACAN, 1963 a). Lo intraducible del nombre propio remite a aquello que se pierde como voz. La voz, como alteridad al decir surge como lo no nombrado de la escritura y como lo no escrito de la fonetización.

En el esfuerzo del significante para nombrar al ser viviente, el eco de esa voz inaudible se instala como una grieta mortal, ese es el terreno del nombre propio. El nombre propio, en tanto letra, se constituye como la marca del límite que la voz impone al significante. En este sentido el decir como acto inscribe algo, deja una marca que para constituirse en escritura requiere de una voz muda que la funde. La problemática de la escritura en la obra

de Lacan se vincula al rasgo unario. Como advierte Ritvo:

La paradoja de la escritura es que por no tener voz, en el sentido de *phoné*, fonación, fonetización, adquiere finalmente voz, porque tiene que inventarla. La escritura inventa la voz que no tiene. En una escritura surgida así, en los límites de la privación, lo que hay que interrogar es lo que permanece mudo en la fonación, precisamente porque esa mudez es ya voz. (...) La escritura inventa la voz que no tiene. Esta función es tan desbordante que le otorga a la escritura la posibilidad de plantear problemas de suplementación respecto a la lengua de la que parte. (Ritvo, 1994, p.88)

Si la problemática del nombre propio se enlaza con la pregunta ¿Qué soy yo?, Lacan en *Subversión del sujeto* ensaya una respuesta:

¿Qué soy yo (*je*)?

Soy en el lugar desde donde se vocifera «que el universo es un defecto en la pureza del No-Ser».

Y esto no sin razón, pues de conservarse, ese lugar hace languidecer al ser mismo. Se llama el Goce, y es aquello cuya falta haría vano el universo. ¿Está pues a mi cargo? –Sin duda que sí. Ese goce cuya falta hace inconsistente al Otro, ¿es pues el mío? La experiencia prueba que ordinariamente me está prohibido, y esto no únicamente, como lo creerían los imbéciles, por un mal arreglo de la sociedad, sino, diría yo, por la culpa del Otro si existiese: como el Otro no existe, no me queda más remedio que tomar la culpa sobre Yo (*Je*), es decir creer en aquello a lo que la experiencia nos arrastra a todos, y a Freud el primero: al pecado original. (LACAN, 1960, p.800)

Lo invocante de la pulsión se despliega “en el lugar donde se vocifera que el uni-

verso es un defecto en la pureza del No-Ser”, lugar inherente a la responsabilidad y al goce que el lenguaje propone al decir. En relación con esto, Dolar, indagando en la historia de la metafísica, contrapone dos tendencias en las concepciones de la voz: una como portadora del logos, del sentido y de la Ley, y otra tendencia que conecta a la voz con el goce, la femineidad y la otredad. Entonces, plantea que existiría una “lucha” entre voces, una lucha de “la voz contra la voz” (DOLAR, 2006, p.71). Al respecto se pregunta si:

¿Difiere sin embargo por completo esa voz inaudible, pertinente al logos, de la voz maldita que acarrea goce ilimitado y decadencia? ¿Es el goce que la ley persigue como su alteridad radical otra cosa que el aspecto de goce pertinente a la ley misma? ¿Es la voz del Padre una especie por completo diferente de la voz femenina? (DOLAR, 2006, p.71)

Al respecto dirá que “ambas son la misma, es que no hay dos voces, sino solamente el objeto voz que se escinde y barra al Otro en una misma inalienable extimidad” (DOLAR, 2006, p.71). Este desdoblamiento de la voz da cuenta de las dos caras del superyó freudiano, una conectada con los ideales de la cultura tras la cual se encuentra la otra cara demoníaca.

En los impases del deseo, la voz se manifiesta como voz infernal que toma cuerpo y toma al cuerpo en el momento de la angustia, cuando el objeto a está adelante y no funciona como causa. En ese tiempo sin sujeto, donde hay sujeto por venir y objeto por faltar, el objeto es la Cosa que antecede al sujeto

La voz como voz exterior al lenguaje está en la raíz y en la consecuencia del decir, marcando con su impronta las crea-

ciones que instituye el orden simbólico. La creación ex-nihilo es un tema recurrente en Lacan, por ejemplo en relación a la voz argumenta que:

La más simple inmisión de la voz en lo que se llama lingüísticamente su función fáctica —se cree que ésta se sitúa en el nivel de la simple toma de contacto, cuando se trata ciertamente de otra cosa— resuena en un vacío que es el vacío del Otro en cuanto tal, el ex nihilo propiamente dicho. La voz responde a lo que se dice, pero no puede responder de ello. (LACAN, 1962, p.293)

La nada como antecedente es la que el decir en acto inventa como precedente. Como señala Borges, el creador literario inventa sus precursores (BORGES, 1974). La creación del poeta deja escuchar los ecos de otras voces infernales que balbucean en su propia voz.

Si Lacan correlaciona al Goce con el no-ser, esa es la nada de la que parte la creación, ese es el material que transforma e inventa cada vez el poeta. El creador reescribe en nombre propio el conflicto entre las pulsiones de vida y la pulsión de muerte.

En este sentido, el texto *El malestar en la cultura* es la reescritura de *Más allá del principio del placer*. Si Freud (1939) pretendía que su texto sobre Moisés fuera leído como una novela histórica, es porque quizás presentía los ecos de otras voces en su propia voz.

Freud, en el *Creador literario y el fantaseo*, utiliza la metáfora del deseo como un collar que en la fantasía engarza las tres dimensiones temporales. Escribe que: “pasado, presente y futuro son como las cuentas de un collar engarzado por el deseo” (FREUD, 1907, p.130). En cuanto al creador, se pregunta de dónde obtiene sus materiales y cuál es la clave del trabajo, de su

arte. Con respecto a los materiales plantea que son los mismos con los que se enfrenta la represión: las mociones pulsionales. Freud, creador y arqueólogo a la vez, en el texto sobre Moisés (1939), juega, escribe, con las ruinas y los distintos tiempos de la historia, en el medio del clamor y el rumor de esas voces que sin encenderse ni apagarse constituyen la tradición del pueblo judío.

La voz, en el instante de la angustia, surge en el punto límite en donde la pulsión, todavía no tomada por el tiempo del síntoma, puede sofocarse por las vías de la sublimación. La sublimación es el tiempo del objeto pulsional en tensión con el ideal, pero procesado por una vía distinta a la del síntoma. La sublimación le da un tiempo al coro de esas voces infernales que configuran la obra de arte.

El instante de la angustia es el tiempo del llamado al Otro o también el llamado del tiempo, el momento en donde el tiempo adviene como donación.

Derrida plantea “que la diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da el tiempo (...) pero ese don del tiempo es asimismo una petición de tiempo” (DERRIDA, 1995, p. 47).

Acerca del tiempo como donación Derrida plantea que:

Un don no podría ser posible, no puede haber don sino en el instante en que una fractura haya tenido lugar en el círculo: en el instante en que toda circulación haya sido interrumpida y a condición de ese instante. Y, además, dicho instante de fractura (del círculo temporal) ya no debería pertenecer al tiempo. Por eso hemos dicho “a condición de ese instante”. Esta condición concierne al tiempo pero no le *pertenece*, no depende de él, mas no por ello es ésta más lógica que

cronológica. No habría don sino en el instante en el que el instante *paradójico* (en el sentido en que Kierkegaard dice que el instante paradójico de la decisión es la locura) desgarrar el tiempo. En este sentido, jamás habría el tiempo de un don. En cualquier caso, el tiempo, el “presente” del don ya no se puede pensar como un ahora, a saber, como un presente encadenado a la síntesis temporal. (DERRIDA, 1995, p. 19)

El llamado al Otro, como decir desdoblado por la voz, supone que a partir del decir, con el circuito pulsional y el objeto a se empieza a poner en juego el tiempo. Tiempo que se articulará en la retroactividad del síntoma con un objeto que elude el presente. El instante de la angustia, elidido en el fantasma, coincide con el llamado al Otro, es el punto donde la voz resuena en el cuerpo.

En el texto *Kant con Sade*, Lacan partiendo de su concepción del objeto a, cuestiona la concepción del tiempo como forma pura. Después de plantear que el objeto a como agente del tormento en el fantasma sádico está ahí “develado como Ser-allí, *Dasein*” (LACAN, 1963 c, p.751), sostiene que el objeto se devela, conservando su opacidad. Al respecto plantea que:

No sin conservar la opacidad de lo trascendente. Pues ese objeto está extrañamente separado del sujeto. Observemos que el heraldo de la máxima no necesita ser aquí más que punto de emisión. Puede ser una voz en la radio, que recuerda el derecho promovido por el suplemento de esfuerzo que ante el llamado de Sade los franceses hubieran aceptado, y la máxima convertida para su República regenerada en Ley orgánica. Tales fenómenos de la voz, concretamente los de la psicosis, tienen efectivamente este aspecto del objeto. Y el psicoanálisis no es-

taba lejos en su aurora de referir a ellos la voz de la conciencia.

Se ve lo que motiva a Kant a considerar ese objeto como hurtado a toda determinación de la estética trascendental, aun cuando no deja de aparecer en algún chichón del velo fenomenal, ya que no carece de lugar, ni de tiempo en la intuición, ni de modo que se sitúa en lo irreal, ni de efecto en la realidad: no es sólo que la fenomenología de Kant falle aquí, es que la voz incluso loca impone la idea del sujeto, y que no es preciso que el objeto de la ley no sugiera una malignidad del Dios real. (LACAN, 963 c, p.751)

Lacan plantea que el tiempo adviene a partir del objeto a, a partir del impacto de esa voz exterior al lenguaje que se separa del sujeto, y que además es por el llamado al Otro, en el decir, que se temporaliza el instante. Instante que elude el presente, como lo señala Deleuze, el instante sin pasar por el presente se dirige a la vez al pasado y al futuro (DELEUZE, 2005). Por este motivo no se puede concebir al tiempo como forma pura.

La voz infernal entre el goce y la responsabilidad se conecta con el tiempo en el instante de la angustia para modelar el lugar de la pulsión. Es el tiempo que incide en el cuerpo como afecto. La angustia se caracteriza como tiempo de espera que es a su vez espera del tiempo, una petición de tiempo, de temporización en la cual el objeto escapara al presente. Si la angustia no es sin objeto, también el tiempo no es sin objeto. Los afectos son los rastros en el cuerpo del encuentro entre el objeto y el tiempo.

2- EL INSTANTE DE LA ANGUSTIA

El instante de la angustia conjuga el encuentro del tiempo y la voz. La voz como

alteridad al decir se desdobra entre la proliferación de voces anónimas y la escritura del nombre propio. Esas voces que no se inscriben en la partitura del deseo resuenan en el cuerpo traducidas como angustia. Más allá del recuerdo y del olvido, el eco de esas voces es tensión por venir que irrumpe con el decir. Tensión que, a su vez, se redobra entre el autoerotismo y el objeto, entre el yo y las pulsiones parciales.

Lacan sitúa el instante de la angustia como tiempo previo del deseo, tiempo del sujeto en vías de constitución. También Freud ubica a la angustia como premisa del síntoma. Para ambos, la angustia es fundamentalmente expectativa. En *Inhibición, síntoma y angustia*, comentando el caso del pequeño Hans, Freud señala a propósito de la angustia: “se trata de una determinada expectativa angustiada: el caballo lo morderá” (FREUD, 1926, p.97).

En el instante del llamado al Otro, surge esa voz muda que al conjugarse con el tiempo es latencia sin consistencia que se sustrae a las determinaciones. Es el punto donde la pulsión parcial es tendencia sin finalidad que se hurta a las representaciones y que será necesario ligar desde el deseo para que no aparezca como angustia. La angustia señala aquello que no tiene lugar en la memoria pero que insiste tenso por el tiempo en la repetición, como insistencia de lo indeterminado en el juego de las determinaciones.

Según Lacan el objeto *a* está adelante en la angustia y detrás en el circuito del deseo oficiando como causa (LACAN, 1962). Entre el delante y el detrás hay salto sin mediación ni transición, hay repetición que hilvana un acto que constituye al sujeto y que introduce dos órdenes heterogéneos.

Con la repetición se produce un corte

entre un antes y un después que no constituyen una continuidad, es decir, no están en el mismo tiempo. La repetición repite lo que antes no estaba ahí: la división del sujeto en acto, que se concreta como la huella de su desaparición en la cadena significante, y también actualiza la confrontación con la tensión del objeto *a*, es decir, la presión sincopada de la Cosa en el desfallecimiento del significante.

La angustia surge cuando está suspendido el orden del deseo, entonces el objeto *a* se articula como amenaza por venir, como expectativa. La angustia es la inminencia del objeto *a* en el momento previo a que éste oficie como causa de deseo. Como señala Kuri:

[...] sin la temporalidad sería imposible articular con rigor el vínculo de la angustia con la castración. En sentido estricto no es la castración lo que angustia (no es el complejo de castración que involucra la falta en el Otro), es la castración por venir. [...] La temporalidad requerida para situar a la angustia de castración hace indispensable no confundir la castración propia del acto de instauración del deseo, de la castración como presentimiento elaborada en la angustia. (KURI, 995, p.187)

El instante de la angustia se da con la repetición que permite la inscripción psíquica, o mejor dicho, con la reinscripción tal como plantea Freud en la Carta 52 a Fliess, es decir, de tanto en tanto se hace necesario, en el límite de dos épocas, una nueva traducción del material psíquico, repetición que involucra la castración como porvenir, y no como algo logrado. La repetición, en términos kierkegaardianos, genera su inmanencia posterior, en ese sentido la castración se involucra con la falta en el Otro.

En el trabajo de apertura y cierre del inconsciente, la repetición conjuga el antes propio de la angustia con el velo de un después ya en el orden del deseo. Lo no logrado de la represión interviene como expectativa muda, como monto de afecto que excede a las determinaciones inconscientes, como latencia eterna de la voz que la represión no logra domeñar.

La pulsación temporal, entre la apertura y el cierre del inconsciente, confronta lo atemporal —la eternidad en espera o lo inmemorial— con el tiempo. En la repetición el inconsciente se conecta con lo real, con el objeto a, de manera fallida desde el deseo y el ámbito de la representación y como manifestación corporal en la angustia. En ambos planos se evidencia una dinámica temporal en la intervención del objeto a. En el deseo, el objeto a se hurta al presente, y en la angustia, la presión del tiempo es expectativa sin finalidad, tiempo fuera de sus goznes, proliferación de voces resonando en el vacío del Otro.

Cuando el significante engendra el mundo, el mundo del ser que habla es una red de huellas. El paso de un ciclo a otro en ese mundo se da con el decir y el corte que produce la angustia, sin ese corte, para Lacan, el significante no trazaría su surco en lo real (LACAN, 1963 a). El decir cuenta con el tiempo para realizar sus inscripciones. La voz entre un ciclo y otro resuena como anticipación de lo real en el cuerpo, como lo que el significante no logra inscribir y se traduce como angustia. Entre un ciclo y otro, en el corte de la circularidad del tiempo, con el instante se introduce el tiempo, el desorden del tiempo. El impacto del objeto a no se da sobre un marco temporal previo, el tiempo impacta con el objeto en la angustia. El objeto es una

petición de tiempo. El impacto del tiempo marca que el sujeto está precedido por una certeza siniestra que concierne a lo real. Como señala Lacan a propósito de la duda del obsesivo:

La angustia no es la duda, es la causa de la duda (...) La duda, los esfuerzos que invierte, todo ello no es sino para combatir la angustia, y precisamente mediante engaños. Es que se trata de evitar lo que en la angustia es certeza horrible. (LACAN, 1962, p.88)

El antes de la angustia o la precedencia del a se vislumbra como procedencia horrible desde el síntoma. Lacan acentúa “que el significante es la huella del sujeto en el curso del mundo” (LACAN, 1962, p.89) y también que la angustia escapa al juego de engaños o de ficciones que propone el significante. El curso del mundo puede leerse como metáfora temporal, equiparable a lo que Freud denominaba como la corriente de la vida (*Strom des Lebens*). En el curso del mundo, con la repetición como encuentro fallido con lo real, emerge el instante, siempre antes y después de sí mismo, el tiempo a destiempo de la corriente de la vida, en el límite de la angustia.

En el orden del deseo lo real insiste como causa fuera del curso del mundo. Real que en el despertar en el sueño de los cirios conmueve al padre, en el “punto más cruel del objeto” (LACAN, 1963 a, p.69). La angustia en el despertar es certeza horrible del encuentro entre “la voz de aquel que siempre duerme con aquel que se ha dormido para no despertar” (LACAN, 1963 a, p.69).

El doble sentido del despertar, que por un lado conecta al sujeto con lo real, con esa voz que irrumpe y trastoca la corriente de la vida, y por otro lo vuelve a situar en

la realidad, en el curso del mundo, es ejemplar para pensar el lugar de término medio de la angustia entre el deseo y lo real. El salto, sin transición, entre un orden y otro, interrumpe la corriente de la vida para volver a retomarla.

El tiempo de la angustia es el instante del salto, el punto de la irrupción de un tiempo fuera de sus goznes, puro devenir sin finalidad ni origen, que compele a la creación o al espanto. Instante que, como señala Deleuze, corresponde a un “tiempo que se ha liberado del Yo, del Mundo y de Dios” (DELEUZE, 1983). Tiempo que se ha liberado de la representación, pero no del decir.

3- LA VOZ Y EL NOMBRE

En el punto de angustia se precipita la tensión entre *lalangue* —*lalangue*— y la lengua. Entre esa proliferación de voces que resuenan en el cuerpo y la escritura del nombre propio que trata de morigerarlas. Entre la continuidad, como simultaneidad de voces anónimas e invasivas, y la discontinuidad correlativa a la represión. La angustia se sitúa en el límite donde se vislumbra un continuo que no avanza ni retrocede y que hace que distintas voces, distintos deseos se conecten entre sí y que parezcan ramificarse al infinito. A propósito del neologismo *lalangue* una de las ideas que Lacan sugiere sobre este término es la siguiente:

Una lengua entre otras no es sino la integral de los equívocos que su historia ha dejado persistir. Es la veta en la que lo real (el único que es para el discurso analítico motivo de suceso: lo real de que no hay relación sexual) ha dejado su sedimento en el curso de los siglos. (LACAN, 1971, p.11)

La manera en la que deja sus sedimentos es a través del decir, de la repetición que borra sus huellas para conservarlas en el límite de lo siniestro. La referencia al cálculo infinitesimal —la integral— en la especificación del término *lalangue* se conecta con la idea de infinito, con la amenaza de la proliferación asfixiante y terrorífica de los equívocos y sentidos dispares que se sedimentan en el curso de los siglos. Referencia urdida en la repetición del llamado al Otro con el curso del tiempo.

La amenaza de la ramificación infinita de todos esos dichos y equívocos dispersándose en un tiempo fuera de sus goznes debe ser conjurada para que la lengua sea habitada. Los ecos de distintas voces resuenan en el decir, mortificando al cuerpo con el peso de sus pasiones.

El instante de la angustia concierne entonces a la presión de *lalangue* sobre el decir.

Cuando Lacan sobre el final del *Seminario 10, La angustia*, comenta los distintos niveles del objeto a y lo pulsional, al tratar el nivel invocante se interesa en el término introyección conectándolo con la función auditiva y también con el funcionamiento del nombre del padre (LACAN, 1962).

Con respecto a la función auditiva se puede plantear que el oído, al carecer de escansión, es el sentido más ineficaz para filtrar el efecto intrusivo de la palabra del Otro. En el nivel auditivo la insistencia de la voz, como alteridad del decir, es presión intolerable del tiempo que puede ser aliviada por la función del nombre.

En relación con la función paterna Lacan se pregunta si hay algo más en el mito freudiano del padre que la normalización del deseo en las vías de la ley. A lo que responde:

¿Eso es todo? La propia necesidad de mantener el mito junto a lo que nos indica y nos hace perceptible la experiencia, incluso en los hechos que tantas veces sopesamos de la carencia de la función del padre, ¿acaso no atrae nuestra atención hacia algo distinto? —hacia lo siguiente, que en la manifestación de su deseo, el padre por su parte sabe a qué a se refiere dicho deseo. (LACAN, 1962, p.364)

Lacan, como es remarcado por sus comentaristas y tal como lo menciona en esta clase, comienza a teorizar sobre los nombres del padre en plural en vez de en singular, pero conservando para esta función el estatuto de mito, acentuando que con respecto a lo real todo abordaje es mítico. El mito del saber sobre el deseo es el mito correlativo a reintegrar el deseo a su causa. Es decir, de ubicar el a en el lugar de la causa. Lacan sostiene que:

Contrariamente a lo que enuncia el mito religioso, el padre no es causa sui, sino sujeto que ha ido lo suficientemente lejos en la realización de su deseo como para reintegrarlo en su causa, cualquiera que ésta sea, a lo que hay de irreductible en la función del a. Esto es lo que nos permite articular, en el principio mismo de nuestra investigación, sin eludirlo en forma alguna, que no hay sujeto alguno que no deba situarse como objeto, un objeto finito del que penden deseos finitos, los cuales sólo adquieren el aspecto de infinitizarse en la medida en que, al evadirse los unos de los otros cada vez más lejos de su centro, alejan al sujeto cada vez más de cualquier realización auténtica. (LACAN, 1962, p.364)

En esta argumentación, Lacan insiste en que el sujeto debe situarse como objeto en el campo del Otro. El objeto a, comen-

ta Lacan, en tanto real y como tal inalcanzable por el deseo, constituye “nuestra existencia más radical” (LACAN, 1962, p.365). Situar el a en el campo del Otro es una fórmula compleja. ¿Cómo situar en el campo de los nombres algo que no puede ser nombrado? Lacan hace referencia a que “no sólo es que deba ser en él situado, sino que es situado en él por cada uno de nosotros y por todos” (LACAN, 1962, p.365). La expresión *cada uno de nosotros y todos* pone énfasis en que se trata de un acto, más que de una operación abstracta. Situar el a en el campo del Otro es una operación singular y no generalizable, que excede al saber. Rápidamente Lacan la conecta con la posibilidad del despliegue de la transferencia, es decir del trabajo de la sustitución.

En ese marco, situar el objeto implica la confrontación con la angustia. Para Lacan, no “hay superación de la angustia sino cuando el Otro se ha nombrado” (LACAN, 1962, p.365). Nombrar al Otro en un sentido es indicar a quién se dirige el sujeto, pero además es fundamentalmente un acto, que engendra el nombre propio.

La función del nombre se articula fundamentalmente en relación con el objeto a. Pronunciar un nombre, para Lacan, produce “la huella de algo que va de la existencia del a a su paso a la historia” (LACAN, 1962, p.365). Esta fórmula permite pensar el salto entre esas voces que tienden a infinitizarse en el límite de la angustia y el síntoma que postula esa palabra, que es un dicho siempre por decir en un insistente futuro anterior. Palabra que irradia su tensión en la órbita del saber.

Hay así un salto entre la existencia más radical “*en el lugar desde donde se vocifera que el universo es un defecto en la pu-*

reza del No-Ser” (LACAN, 1960, p.800) y el paso a la historia donde el *a* surge como causa que hace languidecer al ser.

El *a* en su encuentro con el tiempo pasa de la existencia a la historia. En la re-escritura del nombre propio, los nombres del padre ejercen la función de ubicar al *a* en el lugar de la causa, donde el objeto elude el presente. En cambio, en la angustia el objeto es voz sin nombre, presionada por un tiempo sin historia.

Es interesante que Lacan destaque en la función del padre la idea de que “el sujeto deba situarse como objeto finito del que penden deseos finitos, los cuales sólo adquieren el aspecto de infinitizarse en la medida en que alejan al sujeto cada vez más de cualquier realización auténtica” (LACAN, 1962). Esta idea introduce la problemática de la decisión en el término acto. La angustia en tanto constricción, en tanto objeto *a* como petición de tiempo, precipita una decisión, un salto sin justificación ni saber previo. Ya en el *Crátilo*, Platón presenta la problemática más general de la arbitrariedad o la motivación del nombre relacionada con la idea de una decisión injustificada. Como señala Ritvo:

La noción *a* mi juicio central de “acto analítico” es inconcebible sin el privilegio que posee la palabra insustituible “decisión”. La dimensión del acto excede a la decisión, pero sin esta última el acto es una parodia de acto y acaba por rechazar la lección de la angustia, que es inminencia-tiempo de inminencia- de algo que, a la vez, puede salvarme y puede también perderme; algo que reclama una decisión e instala el suspenso del recurso del sujeto para sostenerse: “¿Podré?”. Ése es el grito vertiginoso. (RITVO, 2010, p.3)

También en la fórmula sobre el nombre como huella de algo que va de la existencia del *a* a su paso a la historia hay que remarcar el término huella. La huella se constituye en el pasaje a la historia. En el instante de la irrupción del tiempo a partir del decir y la voz como su alteridad, algo adviene como huella borrada. La huella porta al tiempo y a la voz. El nombre propio se constituye en el parloteo infernal de esas voces impropias que el nombre del padre intenta encauzar. La neurosis no es tanto una defensa contra la angustia, sino más “bien contra aquello cuya señal es la angustia” (LACAN, 1962, p.152), es decir, contra esas voces que el acto de nombrar no deja de convocar. Voces que vienen con el tiempo y que el terreno del síntoma y su ilusión de la primera palabra, tan impronunciable como la última, no alcanza a exorcizar.

La historia empieza con la angustia, pero si el acto y la decisión que acarrea no ocurren, el sujeto no adviene, queda coagulado en la angustia.

En este sentido se puede seguir la perspicaz distinción clínica que realiza Le Poulichet entre un tiempo que pasa y otro que no pasa, aclarando que, más que un tiempo que no pasa, es la no ejecución del acto, o la no realización de la creación, lo que imposibilita historizar esa nada atroz que señala la angustia (LE POULICHET, 1996). El tiempo no obra por sí solo, se conjuga con el decir y con la voz para constituir la historia. El tiempo es pulsación que irrumpe con el decir, y a su vez, con el decir, el sujeto hace su paso por la historia y la historia pasa por lo real. Por ejemplo, en el duelo, el trabajo minucioso de los representantes y el tiempo hacen que el sujeto se encamine hacia la elaboración.

El tiempo de la angustia es tiempo de la existencia del a en su punto más espantoso, punto que genera esa horrible certeza que empuja hacia el acto. En el *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Lacan acentúa que la existencia de lo real es lo que permite que el psicoanálisis no sea un idealismo, es decir, aquello que Freud llamaba una ilusión (LACAN, 1963 a). La existencia de lo real en la alternancia entre el síntoma y la angustia se inmiscuye en la historia como causa que elude el presente o como certeza siniestra y carente de saber en la angustia. Los deseos inconscientes, planteaba Freud, son indestructibles, la historia que cada sujeto construye le da tiempo a esos deseos, a esas ficciones que trazan sus surcos en lo real, siempre a destiempo de la corriente de la vida.

La voz, o las voces como alteridad al decir, entre el goce y la muerte, se apoderan de su tiempo, se temporalizan con la inscripción de la historia. Toda historia escrita en transferencia cuenta con la sexualidad y la muerte. Cuenta con la herencia errante de las voces que toman su tiempo, en el mejor de los casos para acallarse, pero nunca en un presente simple.

La escritura de la historia pone en juego la verdad como desamparo y no como desocultamiento. La verdad se asienta en la certeza del encuentro de lo real. En esta dirección es pertinente la traducción que propone Blanchot del término *aletheia*. Según Blanchot, dicho término puede ser traducido como desamparo, y en esta perspectiva aclara que su sentido leído por Platón —en el *Crátilo*— conduce etimológicamente a la significación de *carrera errante*, o *desvarío de los dioses*. (BLANCHOT, 1983, p.84). En esta dirección Blanchot comenta que:

Por eso el cuidado de no insistir en la frase muy conocida: *el lenguaje, morada del ser*. Incluso en Platón el mito de la cueva es también el mito del amparo: arrancarse de lo que ampara, obviarlo, desampararse, tal es una de las peripecias mayores, no sólo del conocimiento, sino más bien condición de una “mudanza de todo el ser”, como lo dice todavía Platón —vuelco que nos pone ante la exigencia de la vuelta (el *tournant*, *kebre*). Que comprometa al pensamiento hasta ese extremo tal o cual manera de traducir, es un hecho del que uno puede extrañarse, quejarse o concluir que la filosofía sólo es asunto de palabras. Nada que decir contra eso, sino que siempre es menester preguntarse, como lo sugería Paulhan, por qué una palabra es siempre más que una palabra. (BLANCHOT, 1983, p.84).

Blanchot cuestiona la idea del lenguaje como morada del ser para acentuar la dimensión de inhospitalidad de las palabras, en consonancia con este planteo se ubica la noción de *lengua* de Lacan. El decir arranca al sujeto del amparo de la reproducción del sentido, para llevarlo al momento decisivo —*tournant*, *kebre*—, donde una palabra es siempre más que una palabra, donde la menor palabra es todo el lenguaje o una pluralidad de lenguajes, de voces y de tiempos.

La traducción de *aletheia* como desamparo, como errancia o desvarío de los dioses no sólo cuestiona las concepciones de la verdad como desvelamiento y la del origen pleno del sentido, también introduce la idea de que el lenguaje tiene “una naturaleza de índole histórica” (BLANCHOT, 1983, p.85).

Entre el objeto que el sujeto es para el Otro y el nombre propio, el lenguaje introduce el tiempo y la pluralidad de voces,

como desvarío de los dioses, errancia sin finalidad ni agente. El tiempo de la angustia está impregnado por la inminencia intrusiva de lo real. En cambio, en el orden del deseo, lo real pasa por la historia esquivando el presente a través del síntoma y del fantasma.

En el seminario sobre Los Nombres del Padre, Lacan, a propósito de la voz como objeto a, plantea que Freud introduce el mito del padre ante lo inevitable de la pregunta ¿de quién el sujeto toma la voz? Al respeto sostiene que:

De este acceso originalmente fenomenológico, en relación con la voz del Otro, del pequeño a como caído del Otro, podemos agotar su función estructural llevando la interrogación sobre lo que es el Otro como sujeto. Por la voz, este objeto caído del órgano de la palabra, el Otro es el lugar donde todo aquello habla. Ya no podemos escapar a la pregunta: ¿quién?, más allá de aquel que habla en el lugar del Otro, y que es el sujeto, ¿quién es que está más allá, y de quien el sujeto, cada vez que habla, toma la voz?

Está claro que si Freud coloca el mito del padre en el centro de su doctrina es por lo inevitable de esta pregunta. (LACAN, 1963 b, p.8)

Ante la pregunta ¿quién es que está más allá, y de quién el sujeto, cada vez que habla, toma la voz? Lacan introduce al nivel del padre la función del nombre. El nombre es esa marca, ya abierta a la lectura, y por eso es que se leerá de la misma forma en todas las lenguas, es decir como una forma siempre por venir, “*algo está allí impreso, quizás un sujeto que va a hablar*” (LACAN, 1963 b, p.8). Lacan sitúa un tiempo de existencia radical del a, tal vez de la esencia ausente del cuerpo, coincidiendo con esas marcas, con algo que está allí im-

preso, sujeto que está por hablar. En el significante existe esta dimensión que espera la lectura y es en este nivel donde se sitúa el nombre, como marca de lo no dicho en tanto límite del decir.

El nombre es el lugar donde se articula la función paterna, que conjuga la voz inaudible del goce, que convoca y compele a la lectura para darle tiempo y desdoblarla entre lo que aún no es y lo que ya no será. En esta dirección Lacan plantea que:

Dado este padre, quizá podamos ir más allá del mito tomando como referencia lo que implica el mito en este registro que nos hace progresar sobre estos tres términos: el goce, el deseo y el objeto. En efecto a continuación veremos con respecto al padre, ese padre para el cual Freud encuentra este singular equilibrio, esta suerte de conformidad de la ley y del deseo verdaderamente conjugados, necesitados el uno por el otro en el incesto, sobre la suposición del goce puro del padre como goce primordial. (LACAN, 1963 b, p. 10)

La función nominal, al introducir la dimensión de la espera, hace converger en disyunción un goce primordial, como herencia por venir, y la posibilidad de instituir a las marcas del oráculo paterno, como marcas abiertas a la lectura.

La dimensión de la espera coincide con el tiempo de la angustia. En el paso de la existencia más radical del a hacia la historia, la espera es expectativa angustiada previa a la vacilación estructural del significante. Pasaje que se repite en la alternancia del síntoma y la angustia.

El objeto de la angustia se constituye en el rumor de esas voces en espera que, sin saber y sin nombre, determinadas por su indeterminación, reclaman su tiempo. El objeto de la angustia pone en juego eso

que escapa al juego de la presencia y las determinaciones. Es eternidad en espera que, a diferencia de la eternidad platónica, es gestada por la discontinuidad del tiempo y sólo emerge en la dispersión evasiva de su retorno. El objeto a pasa de su existencia más radical a la historia transitando previamente el tiempo de la angustia, como vacío en espera del vocablo.

El nombre del padre, como tal impronunciable, sólo adquiere existencia en tensión con la dispersión que introduce la lectura. Si el nombre es siempre nombre de otro nombre, el nombre del padre se sostiene en la suposición de padre del nombre, creador del nombre primero de las cosas, como sostiene Lacan en *el Seminario 23, El sinthoma*.

El nombre propio es ficción de lo propio, que se articula en relación con una verdad que se disemina en el desvarío de las distintas voces que resuenan en el vacío del Otro; voces que vienen con el tiempo y se presentan en la novela familiar, como posteridad anterior, y luego como marcas a ser leídas en la transferencia. El trabajo analítico y la angustia, cada uno a su modo y de manera antagónica, deslindan la dimensión de lo que ya no es de otra que aún no es —eternidad en espera— pero que aún puede ser.

En el comienzo, sin origen, el objeto y el tiempo circunscriben una zona que no tiene lugar en el concepto y que la angustia señala en el cuerpo. La anfibiología del término voz caracteriza la dimensión temporal de espera y desaparición que estructura la angustia. La angustia es el cuerpo poblado de voces silenciosas y en espera, que no han comenzado y que no terminan. Voces que, como señala Blanchot “al no poder ubicarse en la historia son a la vez nuevas y antiguas, ante las cuales el sujeto

deberá responder, como si fuesen lo imposible, lo que desde siempre ha desaparecido entre las ruinas del objeto” (BLANCHOT, 1990). Estas ruinas constituyen una herencia fragmentaria, que se dispersa sin unificación ni finalidad, presionando en el decir

Esas voces son las que evoca Barthes en *El grado cero de la escritura* cuando se refiere a la conformación del estilo, caracterizándolo como **la voz decorativa de una carne desconocida y secreta**, y plantea que:

La lengua está más acá de la Literatura. El estilo casi más allá: imágenes, elocución, léxico, nacen del cuerpo y del pasado del escritor (...) Así, bajo el nombre de estilo, se forma un lenguaje autárquico que se hunde en la mitología personal y secreta del autor, en esa hipofísica de la palabra donde se forma la primera pareja de las palabras y las cosas, (...) Sus referencias se hallan en el nivel de una biología o de un pasado, no de una Historia: es la “cosa” del escritor, su esplendor y su prisión, su soledad. (...) Es la voz decorativa de una carne desconocida y secreta; funciona al modo de una Necesidad, como si, en esa suerte de empuje floral, el estilo sólo fuera el término de una metamorfosis ciega y obstinada, salida de un infra lenguaje que se elabora en el límite de la carne y del mundo. (BARTHES, 1973, pp.18-19)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAAS, B. (2012). *Lacan, la voz, el tiempo*. Buenos Aires, Argentina, Letra Viva.

BARTHES, R. (1987). “De la obra al texto” en *El susurro del lenguaje*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.

_____. (2006). *El grado cero de la escritura*. (1973) Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI Editores.

BLANCHOT, M. (1973). *Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Caldén.

_____. (1990). *La escritura del desastre*. México DF, México, Monte Ávila.

_____. (1992). *El espacio literario*. Barcelona, España, Editorial Paidós.

DELEUZE, G. (1983). Clase de Filosofía: concepto / afecto / percepto, Pensamiento Nómade. (Recuperado de: <http://clasesdeleuze.blogspot.com.ar/2009/04/clase-de-deleuze-1983.html>)

_____. (2005). *Lógica del sentido*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.

DERRIDA, J. (1968). *Ousia et gramme*. Santiago de Chile, Chile, Editorial Universitaria.

_____. (1984). *La tarjeta postal*. México DF, México, Siglo XXI Editores.

_____. (1989). “Freud y la escena de la escritura” en *La escritura y la diferencia*. Barcelona. Editorial Anthropos.

_____. (1995). *Dar (el) tiempo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

DOLAR, M. (2006). *Una voz y nada más*. Buenos Aires, Argentina, Ediciones Manantial.

FREUD, S. (1894). “Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determi-

nado síndrome en calidad de «neurosis de angustia»” en *Obras completas* (Vol. 3) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1895). “Manuscrito E” en *Obras completas* (Vol. 1) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1915 a). “Lo inconsciente” en *Obras completas* (Vol. 14) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1915 b). “La represión” en *Obras completas* (Vol. 14) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1919). “Lo ominoso” en *Obras completas* (Vol. 17) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1920). “Más allá del principio del placer” en *Obras completas* (Vol. 18) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1926). “Inhibición, síntoma y angustia” en *Obras completas* (Vol. 20) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1933). “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis” en *Obras completas* (Vol. 20) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1925). “La negación” en *Obras completas* (Vol. 19) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1927). “El porvenir de una ilusión” en *Obras completas* (Vol. 21) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

_____. (1930). “El malestar en la cultura” en *Obras completas* (Vol. 21) Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

GLASMAN, S. (1993). *La satisfacción. Conjetural*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Sitio.

KIERKEGAARD, S. (1984). *El concepto de la angustia*. Buenos Aires, Argentina, Hyspamerica.

KURI, C. (1995). La argumentación incesante. Rosario, Argentina, Homo Sapiens.

LACAN, J. (1945). “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada” en *Escritos 1*. (Ed. 1988). Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI Editores.

_____. (1960). “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” en *Escritos 2*, Buenos Aires, Argentina, Siglo XXI Editores.

_____. (1961). *Seminario 9, La identificación*. Edición Escuela Freudiana de Buenos Aires.

_____. (1962). *Seminario 10, La Angustia*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós.

_____. (1963 a). *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Madrid, España, Seix Barral Ediciones.

_____. (1963 b). *Seminario Los nombres del padre* (20/11/63). Edición de circulación interna de Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____. (1963 c). “Kant con Sade” en *Escritos 2* (Ed. 1988), Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

_____. (1971). *Lituraterre*, Buenos Aires: Edición de circulación interna de Escuela Freudiana de Buenos Aires.

_____. (1972). *Seminario 20*, Aun. Buenos Aires: Editorial Paidós.

_____. (1973). *L'Etourdit*. Buenos Aires: Edición de circulación interna de Escuela Freudiana de Buenos Aires

_____. (1974). *Radiofonía y televisión*, Barcelona: Editorial Anagrama.

_____. (1975). *Seminario 23, El sintoma*, Buenos Aires: Edición de circulación interna de Escuela Freudiana de Buenos Aires.

LE POULICHET, S. (1996). *La obra del tiempo en Psicoanálisis*, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu.

RITVO, J. (1990). *El tiempo lógico*, Buenos Aires: Letra Viva.

_____. (1994). Topología y clínica, *Revista Kaos Psicoanálisis*. Rosario, Argentina, Homo Sapiens ediciones.

_____. (1995). *La causa del sujeto: acto y alienación*, Rosario, Argentina, Homo Sapiens ediciones.

_____. (1996). Temporalización del instante. Ficha de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Argentina.

_____. (2005). El sigma: Entrevista a Juan Ritvo. www.elSigma.com

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR:

Alejandro BERETTA es psicoanalista, Doctor en Psicología, investigador UNR y Profesor adjunto de la Cátedra Historia y Epistemología de la Psicología, UNR. Ha publicado en colaboración con Juan B. Ritvo, los libros *Epistemología y Psicoanálisis* y *Modalidades de lo impronunciable*.

El cogito y la conciencia

Lo escópico y las particularidades del mundo onírico

The Cogito and consciousness

The scopic field and traits of the oneiric world

Bruno Carignano

RESUMEN:

El objetivo del artículo es analizar los estatus del *cogito* y de la conciencia desde el punto de vista escópico, en la disyunción entre vida diurna y experiencia onírica. La metodología, de tipo teórico, consiste en el análisis de algunos textos filosóficos y psicoanalíticos a partir de una serie de problemas esbozados. Comenzamos por interrogar el lugar argumental del sueño en la concepción de una conciencia heterótropa, apoyándonos en teorizaciones de Lacan y Sartre; el fin es avanzar sobre la dificultad de pensar una conciencia no unitaria, por el enmascaramiento que el yo produce. Como contrapartida, el fenómeno onírico es un argumento crucial para concebir una conciencia sin yo. La discrepancia del lugar del *cogito* respecto del sueño y la locura nos allana el camino para mejor dilucidar la relación entre *cogito* y sueño. Desbrozamos luego el planteo del mundo como *omnivoyeur* pero no exhibicionista a partir de las distinciones efectuadas. Concluimos que el sueño como fenómeno escópico debe circunscribirse a la ausencia de soporte narcisista como anclaje de un sujeto, pues el sujeto geometral cartesiano

SUMMARY:

The objective of this paper is to analyze the status of both consciousness and the *cogito*, from the point of view of the scopic field. To accomplish it, we examine the differences between waking life and oneiric experience. Methodology is theoretical, it consists on the analysis of several psychoanalytic and philosophical works. First of all, we interrogate the idea of dream as an argument for the conception of a heterotopic consciousness, taking into account both Lacan's and Sartre's theories. Our aim is to approach the problem of a non unitary consciousness, related to the disguising that the *ego* produces. As a counterpart, oneiric phenomenon is a crucial argument to support the conception of a consciousness without an *ego*. Discrepancy of the *cogito* between dream and madness lead us to conceive, from another angle, the relation between dream and the *cogito*. Afterwards, we analyze the idea of a voyeuristic but not exhibitionist world. We conclude that dream should be linked, as a scopic phenomenon, to the absence of a narcissistic support for the subject. The geometrical-Cartesian subject appears

está diseminado en las imágenes del sueño; la captación del *cogito* cartesiano es, pues, sólo escópica en el sentido restringido de la vida diurna.

PALABRAS CLAVE:

El *cogito* - conciencia - narcisismo - sueño - campo escópico

spread among the images of the dream, the *cogito* apprehension is then just scopic in the restricted sense of the waking life.

WORD PAD:

The *cogito* - consciousness - narcissism - dream - scopic field.

Un rêve, c'est conscient.

J. LACAN

El Cogito afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo "Cogito" no es "yo tengo conciencia de esta silla", sino "hay conciencia de esta silla".

J.-P. SARTRE

Il n'y a pas, dans un monde imaginaire, rêve des possibilités.

J.-P. SARTRE

1. INTRODUCCIÓN: EL SUJETO DE LA REPRESENTACIÓN Y EL NARCISISMO

La categoría de representación posee un vestigio idealista que Lacan circunscribe muy bien. El sujeto de la representación, que puede ser concebido como un síntoma de cierta concepción idealista¹, exige considerar, en el campo psicoanalítico, el problema del narcisismo.

Existe un enraizamiento narcisista del pensamiento que supone una especie de imantación en torno al sujeto de la representación, lo que implicaría taponar el agujero que el objeto a produce al narcisismo. Aunque el lugar sintético del sujeto como lo que unifica la pluralidad de imágenes (representaciones) que del exterior ingresan por el agujero en ese esquema que Lacan califica de berkelyano —“esa maravillosa estupidez de la síntesis de la conciencia que está en alguna parte” (LACAN, [1968-69], 2006: 289)— deba, como error teórico, ser terminantemente rechazado, ello no impide que en cierto registro opere; pues no se trata de otra cosa que de los efectos del narcisismo sobre el pensamiento.

Si el sueño presenta una importancia clave en el desarrollo que hemos de efec-

tuar es porque en la disolución narcisista del mundo onírico nos encontramos con un pensamiento desembarazado de toda referencia al sujeto de la representación, como lo veremos en los desarrollos de este artículo. En el sueño no vemos más que los rastros de un narcisismo disuelto. Por el contrario, en el pensamiento diurno, nos encontramos con la resistencia del narcisismo —en nombre del sujeto de la representación— a dejarse disolver enteramente por la impersonalidad del pensamiento inconsciente. Algo del narcisismo insiste en no dejarse absorber por el pensamiento; interpretamos, pues, la formulación de que “el pensamiento es de por sí censura” (LACAN, [1968-69], 2006, pp.290-91) en el sentido siguiente: es censura por la referencia a un sujeto de la representación que tapon a el lugar estructural del objeto a como agujero del narcisismo.

El pensamiento de la vida diurna difícilmente deje de escapar plenamente a la inercia del yo (*je*), mientras que en el sueño no hay ningún existente que pueda decir yo (*je*). En el abordaje que aquí llevaremos a cabo consideramos que la diferencia se plantea entre un pensamiento imantado por el narcisismo (aunque no se reduzca de ningún modo a ello, sino no habría psicoanálisis) y un pensamiento —el onírico— que por su estructura lo excluye.

De acuerdo con Le Gaufey, el mundo de la representación se encuentra sostenido en la idea de que “la unidad del perceptum es como el reflejo directo de la unidad por fuera de toda sospecha del percipiens” (LE GAUFEY, 1997, p.274). De ello, este autor deduce algo fundamental para lo que nos ocupa: que el sujeto que se desprende de ese carácter unitario del *percipiens* no es otro que el *ego*. Según su planteo, el reco-

rrido de Lacan sería, pues, profundamente anticartesiano porque “el sujeto cartesiano no es más que el otro polo de una representación” que poco tiene que ver con el inconsciente (LE GAUFEY, 1997, p.275).

Aquí, más que situar el evidente anticartesiano de Lacan que supone la refundación del inconsciente freudiano, nos interesa mostrar que, en principio, el cartesianismo del *cogito* es consubstancial a la estructura narcisista del mundo de vigilia. Pero además quisiéramos, por otra parte, dilucidar cuál es el estatuto de una conciencia que excede al pensamiento meditante del *cogito*, una conciencia que va más allá del *ego* (del cual el *cogito* cartesiano no parece poder liberarse).

En el afán de teorizar ese modo de conciencia que rebasa al *cogito* confluyen los esfuerzos de Lacan y Sartre; ambos lo consiguen desprendiendo a la conciencia del *ego*. Como lo veremos, qué quiere decir una conciencia sin yo, es algo que sólo podremos concebir a partir de la experiencia onírica.

2. DESPRENDIMIENTO DE YO Y CONCIENCIA EN LACAN Y SARTRE.

El valor argumental de la conciencia del sueño

Para comenzar, ubicamos dos momentos diferentes en la teorización de Lacan sobre la conciencia y las objeciones a sus embustes de autonomía:

1) Tempranamente, la pretendida autonomía de la conciencia es cuestionada por construirse en función del desconocimiento yoico. Es el caso de algunas objeciones dirigidas a Sartre (y también a Freud) en “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*Je*] ...”. Allí sostiene que la filosofía del ser y la nada “encadena a

los desconocimientos constitutivos del yo la ilusión de autonomía en que [la conciencia] se confía” (LACAN, [1949], 1971: 98). De todas formas, ya puede allí percibirse un deslizamiento, desde la explícita objeción del estatuto de la conciencia en Sartre al cuestionamiento de cierta versión realista de la conciencia, la que se funda en un prejuicio cientificista (dentro de lo que se enmarca su ataque a la concepción freudiana de un yo asentado en el sistema percepción-conciencia). Esta es la línea que se prosigue en los primeros años de su enseñanza. Nos centraremos especialmente en los desarrollos del segundo seminario; ellos permiten ver, marginalmente, cómo se matiza allí la crítica a este filósofo, en cuyos argumentos Lacan parece apoyarse para atacar otra vez a una versión cientificista y evolucionista de la conciencia, que de ningún modo podría ser la Sartre. La reivindicación que allí efectúa del término *contingencia* para pensar la conciencia, en contra de la superioridad del hombre en el mundo que la necesidad evolucionista proclama, es sugerente al respecto (LACAN, 1954-55 b, p.88).

2) En un segundo momento, que localizamos tomando como referencia tanto el escrito “Subversión del sujeto...” como el seminario *La angustia*, la alienación de la conciencia se circunscribe en referencia a los objetos *a*, que no tienen imagen especular. En el primero, los objetos parciales son caracterizados como la *tela* o el *forro*, aunque, como se lo especifica, ello no implica que sean el reverso del sujeto “que se toma por el sujeto de la conciencia”. Lo que allí se plantea no deja de estar en continuidad con lo esbozado tempranamente, puesto que, como luego se lo hace explícito, “es a este objeto incaptable en el espejo que la imagen especular da su vesti-

menta” (LACAN, [1960], 1971, p.180). En el seminario *La angustia*, al reconocerse el “comienzo de solución” que representa lo avanzado en “El estadio del espejo...”, se propone un paso más: situar el origen real del sistema de la conciencia a partir del objeto *a*, ese “objeto aislable, especificado en la estructura” (LACAN [1962-63], 2004, p.79).

Lacan está lejos de desconocer todos los avances de Sartre respecto del desprendimiento ego-conciencia en *La transcendencia del ego*. Todo lo contrario, tiene muy en cuenta dicho ensayo, al punto de que le sirve de referencia fundamental en las primeras clases del seminario *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. En la quinta sesión se refiere explícitamente a la manera en que, desde el punto de vista existencialista, se produce el desamarre entre “la captación de la conciencia por sí misma [...]” y “la captación existencial del yo (*moi*)” (LACAN, [1954-55a], 1978, p.84). Encontramos aquí el marco general para situar una coincidencia entre ambos autores; sin embargo, si la cuestión no puede dirimirse tan rápidamente, es porque hay diferentes niveles a examinar que la complejizan.

Ante todo, cabe mencionar lo que pareciera ser una clara deuda de Lacan para con Sartre en sus bosquejos teóricos sobre la conciencia. Aquél no habría podido avanzar del modo en que lo ha hecho si el segundo no hubiera sentado las bases de la disyunción con algunas precisiones fundamentales en *La transcendencia del ego*, que podrían resumirse en estas líneas: “[...] jamás podré decir *mi* conciencia, o sea la conciencia de *mi yo*” (SARTRE, [1936], p.102); “[...] la conciencia trascendental es una espontaneidad impersonal” (SARTRE, [1936], p.104).

En los cuestionamientos dirigidos a cierta concepción de la conciencia puede verse que no es Sartre el foco explícito de las objeciones de Lacan, sino una versión evolucionista de la primacía de la conciencia –“perspectiva clásica tradicional de la conciencia considerada como acabamiento del ser” (LACAN, 1954-55b, p.87)–, asociada a ese “antropomorfismo tan delirante”, que no es otro que el de la “necedad del ateísmo cientificista” (LACAN, 1954-55b, p.86). Lacan busca contrarrestar los efectos de esta concepción evolucionista, precisamente apoyándose en una categoría de mucho peso en Sartre, la de contingencia, como más arriba lo precisamos: “sabemos que la conciencia está ligada a algo totalmente contingente, tan contingente como la superficie de un lago en un mundo inhabitado” (LACAN, 1954-55b, p.88). Esta figura será de relieve para dar consistencia al apólogo que intenta dilucidar la especificidad del fenómeno de conciencia.

Pese a estas salvedades, Lacan parece insinuar que, de todas maneras, en la concepción sartreana de conciencia, se filtraría algo que no debe propiamente adscribirse a la conciencia, sino al *ego*. Pero esto, lejos de contradecir a Sartre, ¿no nos lleva, por el contrario, a encontrar una confluencia con su planteo de “un lazo indisociable entre conciencia y yo a partir de una unión originaria?” (VASSALLO, 2013, p.61).

Para Sartre, la espontaneidad de la conciencia irreflexiva (*irréflexie*) supone una unidad², mientras que Lacan pretende despojar a la conciencia de todo aspecto unitario, porque considera que ello tiene su origen en los desconocimientos del *ego*. A la supuesta unidad de la conciencia la cuestiona oponiéndole su temprana distinción entre la captación unitaria del yo en su imagen especular y su contracara,

la fragmentación en la experimentación del propio cuerpo, es decir, la dimensión pulsional del autoerotismo como opuesta al narcisismo. Creemos que la diferencia entre “[...] cierto nivel de las tendencias que son experimentadas [...] como desconectadas, como discordantes, como despedazadas” y “[...] eso en lo cual el sujeto por la primera vez se conoce como unidad, pero como unidad alienada, como unidad virtual” (LACAN, [1954-55b], pp.91-92), le sirve a Lacan para argumentar que el cuerpo que se acopla a una captación consciente no tiene necesariamente un aspecto unitario, porque ese carácter lo da sólo el soporte del yo narcisista.

El punto a considerar es, entonces, si es legítimo objetar a Sartre una unidad de la conciencia independiente del acto reflexivo en que irrumpe el ego. Al comienzo de su ensayo, Sartre expone que “en el plano irreflejo [*irréflechi*] no hay yo” (SARTRE, [1936], p.48), mientras que sobre el final, arriba a la idea de que “es, sin embargo, cierto que el Yo aparece en el plano irreflejo [*irréflechi*]” (SARTRE, [1936], p.91). ¿Hay o no hay, entonces, yo en el plano irreflexivo (*irréflechi*)? Aparentemente, si el modo de existencia en el registro de la conciencia irreflexiva es el “hay (*il y a*) esta silla” y no el “yo tengo conciencia de esta silla”, no habría lugar para postular un yo en el plano irreflexivo. *Sin embargo, el yo acaba por imponerse*. Aunque pueda decirse que “al procurar captar el ego por sí mismo y como objeto directo de mi conciencia, recaigo en el nivel irreflejo, y el Ego desaparece junto con el acto reflexivo” (SARTRE, [1936], p.91), se termina luego por conceder que “el Yo al caer del plano reflejo al plano irreflejo, no se vacía sencillamente: se degrada, pierde su *intimidad*” (SARTRE, [1936], p.92).

Esta contradicción es importante porque nos conecta con el problema de si la unidad existe *per se* en una conciencia irreflexiva independiente del ego, o si es la forma en que se entrama la conciencia irreflexiva con el ego luego de su irrupción en el plano reflexivo, lo que otorgaría efectivamente carácter de unidad a ese primer grado espontáneo de conciencia. Como lo veremos, tendremos que decidirnos en favor de esta segunda posibilidad. Tal como la ha mostrado Vassallo, la unidad de la conciencia irreflexiva de la que habla Sartre es, en realidad, un producto secundario de la disyunción reflexiva del acto³.

Veamos, pues, cómo esto se dirime si enfocamos el principal aspecto que buscamos examinar, el de la distinción entre la conciencia y el ego. Aunque Sartre pueda sostener que “quizá, efectivamente, la función del Ego no sea tanto teórica como práctica” (SARTRE, [1936], p.105), está muy claro que, para él, *en la práctica es muy difícil distinguir a la conciencia del Ego*: “Todo sucede, pues, *como si la conciencia constituyera al Ego como una falsa representación de sí misma*; como si la conciencia se hipnotizara con este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él [...]” (SARTRE, [1936], p.106, destacado nuestro). Por eso será tan importante el sueño para establecer un deslinde limpio y abrupto entre yo y conciencia.

En resumen, puede decirse que la objeción solapada de Lacan que apuntaría que Sartre transfiere la unidad del ego a la conciencia, quedando a mitad de camino de la distinción teórica que él mismo propone, no es en modo alguno legítima. *La dificultad de pensar una conciencia no unitaria tiene que ver con que habitualmente la conciencia se enmascara en la representación de sí que crea en el yo. Y esto es así*

por el modo habitual de articulación entre el par conciencia irreflexiva-reflexiva en el plano de la percepción diurna. Aún para el mismo Lacan, que cuestiona el carácter unitario que Sartre no deja de otorgar a la conciencia, es muy difícil dar cuenta de qué quiere decir una conciencia heterótropa que no tenga centro en ningún sí-mismo. Hasta con el apólogo que introduce tiene dificultades para despejarlo. Nos acercamos así a la idea de que el fenómeno onírico es el único recurso probatorio para demostrar una conciencia desprendida del yo.

Y lo que prueba, entre otras cosas, que Sartre no estaba para nada descaminado (como a veces pareciera querer insinuarlo Lacan) respecto del discernimiento de lo que podría ser una conciencia espontánea no unitaria —o sea, algo parecido a eso que en *Lo imaginario* él nombra como una conciencia hechizada para la que no existen las posibilidades (SARTRE, 1940, p.328), y que ha perdido la noción de realidad⁴— es precisamente un argumento del mismo Sartre en ese ensayo, que esclarece muy bien el estado de cosas: en el sueño no hay conciencia reflexiva puesto que su aparición provoca inmediatamente el despertar. De esto puede a justo título deducirse que *en el sueño estaría excluido el enmascaramiento de la conciencia espontánea en el yo*. La diferencia de estructura de la conciencia irreflexiva durante el sueño, cuya participación no es en modo alguno negada, reside en su espontaneidad hechizada. Y si ello es posible es precisamente por la particularidad del fenómeno onírico, que supone una especie de corte abrupto entre la conciencia irreflexiva y la reflexiva. Más abajo retomaremos esta cuestión.

El objetivo de Lacan en estas sesiones

del seminario que estamos analizando no parece ser otro que el de captar, en términos prácticos, una conciencia sin yo. Es así que, en su afán de depurar a la conciencia del *ego*, llega a proponer una definición materialista de la conciencia (LACAN, [1954-55a] 1978, p.70), donde la disuelve a tal punto que, sin esa primera referencia al yo, parece tornársenos incaptable, impensable, eso que normalmente entendemos por conciencia. Quizá por ello es que se ve obligado a introducir a los hombres en un segundo momento, como si terminara por confesar que el efecto de disolución que alcanza con el apólogo no llega a hacernos palpable qué es la conciencia.

Podría sostenerse que, para consumir esta separación de la conciencia respecto del *ego*, sería necesario quitarle el aspecto unitario que Sartre y Lacan le conceden, y que, desde cierta perspectiva, parece ser inseparable de la noción misma de conciencia. (Sartre lo realiza con más voluntad teórica bajo la influencia de Husserl, postulando una conciencia espontánea que se unifica por sí sola;⁵ mientras que Lacan lo hace como a pesar suyo).

La pregunta, entonces, es *cómo llegar a producir ese aislamiento en que la conciencia se nos revela como no unitaria y heterótropa*, según el término de Lacan. Si la disolución del lazo que une a la conciencia con el yo tiene fundamentalmente el sentido de despojar a la conciencia de su unidad, algo nos lo tiene que hacer palpable. Es lo que parece buscar Lacan con el apólogo que introduce.

El apólogo debe, así pues, permitir captar una conciencia sin ego, “[...] un fenómeno de conciencia que no habrá sido percibido por ningún yo (*moi*), que no habrá sido reflejado (*reflechi*) en ninguna experiencia yoica [...]” (LACAN,

[1954-55a], 1978, p.70). ¿Lo consigue? No parece seguro. La historia consiste en hacernos suponer la desaparición de todos los hombres sobre la faz de la tierra, así como de animales y plantas, sin que resten más que cascadas y fuentes, rayos y truenos (LACAN, [1954-55a], 1978, p.69). Evidentemente, esto no impide que imágenes en un lago-espejo sigan existiendo; habiendo desaparecido todo ser viviente, una cámara podría grabar esas imágenes.⁶ En un segundo momento, los hombres vuelven. Ellos deberán posiblemente aprender todo nuevamente, “especialmente a leer una imagen” (LACAN, [1954-55a], 1978, p.70).

Este apólogo se propone mostrar el aspecto absolutamente contingente de la conciencia al que nos referíamos, limitándosela a la mera existencia de “la superficie de un lago en un mundo inhabitado” (LACAN, [1954-55a], 1978: 72). Esto se enmarca en una definición materialista de la conciencia; ésta se produce cada vez que una superficie permita la producción de una imagen, tensión física para nada homogénea a la unidad del yo (LACAN, [1954-55a], 1978: 73).

¿Alcanza, entonces, el apólogo para dejar claro el deslinde de la conciencia y el yo? No del todo, al menos. Lo interesante a retener es que, incluso con la ironía del apólogo, se nos muestra que no pareciera haber conciencia pensable sin la captación de una reflexión. Y la pregunta que se impone es ¿quién capta esa reflexión? ¿Por qué el apólogo insistiría, para ilustrar la función de la conciencia, en la importancia de lagos que reflejen imágenes, si no fuera por esos hombres que vuelven al mundo y tienen que ver la grabación de las imágenes? Esta cuestión ha sido muy oportunamente señalada a Lacan por Jean-Bertrand

Pontalis en su intervención en el curso de la quinta sesión del seminario:

Usted olvidaba sólo una cosa, es que era necesario que los hombres vuelvan para captar la relación entre el reflejo y la cosa reflejada. Dicho de otro modo, si se considera al objeto en sí mismo y a la película grabada por la cámara, eso no es nada más que un objeto. No es un testigo, no es nada. (LACAN, [1954-55a] 1978, p.85, traducción nuestra).

El carácter un poco forzado de la historia es tramposo porque nos hace suponer que no existe aquello mismo cuya existencia requiere, o sea, la presencia de hombres que retornen al mundo para ser testigos de la reflexión de esa imagen; ¿y en qué medida es posible pensar la categoría “hombres” sin la función psíquica del *Moi*? Es cierto que Lacan, en pos de respaldar el planteo que sostiene, insiste en que no es la función imaginaria de esos hombres lo que se tornaría necesaria para esa captación, sino tan sólo el registro simbólico del *Je*, a cuyo lado pareciera querer inclinar el fenómeno de la conciencia. Sin embargo, tampoco parece nada simple y justificado hacer una separación tan tajante entre *Je* y *Moi*.

En síntesis, con el apólogo Lacan busca decir que la conciencia está restringida al simple hecho mismo de la producción de la imagen, pero no se termina de entender lo que está en juego (y por eso necesita volver a introducir a los hombres en el mundo) si no se piensa que el sueño es ese producto psíquico paradigmático que vemos como una imagen proyectada: “el sueño se parece mucho a una lectura en el espejo” (LACAN, [1954-55a] 1978, p.84). En el fenómeno onírico hay una captación instantánea e inmediata de la

imagen por la conciencia sin que sea necesario que supongamos una función de la mismidad yoica que la soporte. *La definición de la conciencia como heterótropa sólo se justifica por una espontaneidad en la captación de la imagen que no se apoya en ningún sí mismo.*

De acuerdo con esto, podemos decir que la conciencia sin yo que el apólogo nos propone sería algo impensable si no existiera un fenómeno fundamental que todos hemos experimentado, el del sueño, punto argumental de apoyo en Lacan para mostrar qué quiere decir *una conciencia sin yo*, o sea una *conciencia heterótropa*, que no permite la deducción de *un* sujeto.

“*Un sueño es consciente*” (LACAN, [1954-55a], 1978, p.84, destacado nuestro): es tan incuestionable que somos conscientes respecto del sueño cuando soñamos como sería inadmisible adjudicar al sueño un sujeto que se sepa consciente de sí. O sea, un sujeto autoconsciente que se captara como correlato (noético) del sueño. El yo está disuelto, diseminado, y no por ello el sueño es menos consciente. Se trata de un fenómeno clave, una pieza argumental crucial en Lacan para mostrar una escisión posible entre yo y conciencia.

Retomaremos más adelante estas cuestiones con mayor detalle desde otra perspectiva, cuando examinemos los argumentos de Sartre sobre el lugar del *cogito* en el sueño.

3. EL COGITO CARTESIANO: EL SUEÑO Y LA LOCURA

Antes de avanzar, valdría la pena indicar sucintamente la posición discrepante que mantiene el *cogito* respecto del sueño y la locura, con miras a poder dilucidar mejor la relación entre *cogito* y sueño.

Los planteos de Michel Foucault en *Historia de la locura en la época clásica* que suscitaron una conocida discusión con Jacques Derrida son los que mejor permiten esbozar el problema⁷. Su tesis sostiene que hay un desequilibrio fundamental en la economía de la duda: entre locura, por un lado; y sueño y error, por otro (FOUCAULT, 1972). Aunque no haya en el sueño, como lo veremos más adelante, una captación posible del *cogito*, aunque el sueño no sea apto para el ejercicio de la duda, la experiencia onírica no es ajena a la meditación, como sí lo es la locura. Esta es la distinción que le objeta Derrida, buscando poner en el mismo rango todo lo proveniente de lo sensible que el *cogito* rechaza. Nosotros acordamos con el tratamiento diferencial que debe dársele al sueño y a la locura, siempre y cuando tomemos en cuenta algo que aparece soslayado por Foucault, y que la objeción de Derrida permite vislumbrar: la meditación del *cogito* para llegar a ser tal debe depurarse del cuerpo de la experiencia onírica.

De acuerdo con Foucault, la locura está excluida del *cogito*: “Yo (*moi*) que pienso, yo (*je*) no puedo estar loco [...] es una imposibilidad de estar loco, esencial [...] al sujeto que piensa”. En cambio, sí es posible suponer “que se sueña e identificarse al sujeto que sueña para encontrar «alguna razón de dudar»” (FOUCAULT, 1972, p.68). “Si el *hombre* puede siempre estar loco, el pensamiento, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se pone en el deber de percibir lo verdadero, no puede ser insensato” (FOUCAULT, 1972, p.70). Si con esta afirmación, se trata para Foucault de sellar la exclusión de la locura por parte del *cogito*, nosotros la inclinaremos hacia el problema que aquí nos interesa examinar: la distinción entre el *cogito* y el pensamien-

to del sueño. El sueño es permeable a la meditación, el soñar constituye una pieza clave para avanzar en su ejercicio, pero es a la vez fundamental que la meditación se vaya liberando de todas las impurezas del soñar para arribar al *cogito* como pensamiento actual, incorpóreo. El *cogito* debe depurarse de las inactualidades del cuerpo (KURI, 1996), y, entre ellas, la que surge del sometimiento al ejercicio del soñar es primordial. Aunque en mi soberanía de sujeto meditante participe del ejercicio del soñar⁸, es preciso, como condición para el sostenimiento de la meditación, que, como sujeto auto-consciente, esté seguro de que no sueño.

Retomando los términos que Foucault aplicaba a la locura en la reciente cita, podemos afirmar que es necesario que el *hombre* que medita pueda hacer como que sueña en el ejercicio de la duda; pero, al mismo tiempo, es fundamental que, en un segundo movimiento, el *pensamiento* se depure del hombre. El hombre que medita debe llegar a ser puro pensamiento en su coincidencia actual —y narcisista— consigo mismo; y, para ser tal, el pensamiento tiene que dejar atrás la posibilidad de estar soñando; es decir, debe estar seguro de que no sueña.

Integrar el cuerpo al *cogito* supone otro movimiento filosófico, el que produce Sartre al tomar en cuenta el “modo opaco con que el cuerpo turba a la conciencia” (KURI, 1996, p.108), lo que permite entender porqué el cuerpo sartreano puede ser presentado como “la irrupción de la contingencia en el *cogito*” (KURI, 1996, p.109). En contraposición a los fundamentos que Descartes busca otorgar al pensamiento meditante, la contingencia sería todo lo que el *cogito* cartesiano debe hacer a un lado para alcanzar la pureza de

la meditación: el cuerpo en lo que tiene de inactual, la conciencia en lo que tiene de soñante, el pensamiento en lo que arrastra de hombre.

DISTINCIONES ENTRE LA VIDA ONÍRICA Y LA REALIDAD DIURNA DESDE EL PUNTO DE VISTA ESCÓPICO. *Hacia una mirada desprendida de la vista, escamoteada por la función de la conciencia.*

4. LA MANCHA FASCINANTE DE LOS OCELOS ⁹

La mancha es lo que viene a inscribir la falta de una manera que permite cuestionar un espacio diferente al de la estética geometral del mundo, centrado en un sujeto al que todo remite. Ese sujeto, ubicado desde determinado lugar, que puede ser equiparado a un punto espacial, es el que *se representa*, se arma un mundo. No se trata de otra cosa que de “esa estesia representativa donde el individuo se encuentra y se apoya, identificado a sí mismo en la relación narcisista en que se afirma como individuo” (LACAN, 1966-67, p.520). Ahora nos ocuparemos de la mancha para interrogar, a partir de su especificidad en el ámbito escópico, un modo del espacio desprendido de la función de la conciencia.

En la estética geometral todo se juega en la dialéctica entre apariencia y cosa en sí, reemplazada en Lacan por la esquizia de la apariencia y la mirada. Veamos las implicancias de esta sustitución. Siguiendo los desarrollos de Roger Caillois, Lacan interroga la función de mancha de los ocelos: ¿son éstos fascinantes por su parecido con el ojo o es más bien la semejanza con los ocelos lo que hace atractivo al ojo?

Si retomamos la pregunta que Lacan se formula, la diferencia de acento en cuestión es propicia para mostrar que el ojo no coincide necesariamente con la mirada, puesto que algo puede mirar sin desempeñar el papel de órgano de la visión¹⁰. La fascinación no surge de la semejanza realista con dicho órgano, *hecho* para ver según la perspectiva adaptativa y finalista que tanto Caillois como Lacan cuestionan, sino porque *hay algo que mira independientemente y más allá de la función de la vista* (delimitada por un mundo imaginario formado por líneas geométricas entrecruzadas, aquellas que un no vidente podría espacialmente constituir a pesar de su ceguera).

El efecto de fascinación de los ocelos es redoblado por su semejanza con el órgano de la vista, aunque esta eventualidad accidental no debe extraviarnos respecto de lo crucial de la cuestión: los ocelos no miran por asemejarse al ojo, sino porque la función de la mirada no se encuentra supeditada a ningún órgano particular. Ella está, antes de que pueda siquiera pensarse en una similitud respecto del ojo, representada¹¹ por la función de la mancha que opaca y desfigura la constitución geométrica del mundo.

¿Cuál es el alcance de identificar el problema de la mirada con la función de la mancha? Se trata de trasladarla a otra dimensión que la del ojo como punto geométrico. Para dar cuenta de su función es preciso correrse de la vertiente que postularía al sujeto como un punto desde el cual se construye el mundo visto, viéndose a sí mismo ver en ese mismo movimiento, y acaparando así al mundo en la reciprocidad narcisista del propio yo.

Para captar la función de la mirada hay que ir más allá de la estesia representati-

va del sí mismo. Es a esta concepción del mundo escópico que Lacan contrapone la “función de la mancha y la mirada”, destacando que ella escapa “a la captación de esa forma de visión que se satisface de sí misma imaginándose como conciencia” (LACAN, [1964 a] 1973, p.87). La vuelta de la conciencia sobre sí misma, *viéndose verse*, representa un escamoteo de la función de la mirada. Ello puede observarse contrastando el lugar del sujeto en el mundo imaginario desplegado en el sueño con aquel que ocupa durante la vigilia. El narcisismo es el punto de anclaje de la función de desconocimiento que prevalece y que alcanza su apogeo en la plenitud fantasmática de la contemplación, elidiendo precisamente la función de la mirada: lo inquietante en el campo escópico.

5. LA *otra escena* COMO ALTERIDAD ESCÓPICA DEL NARCISISMO

El sueño pareciera enfrentarnos con la pureza de un mundo visual en que no opera una dimensión geométrica¹², o en que la misma está reducida a un mínimo. Aunque el topológico, ese “espacio englobante” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.266) según la caracterización de Merleau-Ponty, no pueda ser estrictamente homologado con el espacio del mundo onírico, el primero nos orienta sobre muchas cuestiones para el esclarecimiento del segundo.

Si seguimos a Merleau-Ponty, las cosas no están espacialmente en el mundo en tres dimensiones; ellas están emplazadas en un mundo en que no hay dimensiones, en el que, si las hubiera, habría que hablar mejor de una sola dimensión, como el fenomenólogo lo propone refiriéndose a ese singular espacio al que nos permite acceder la pintura. De acuerdo con Lacan,

el mundo del sueño no tiene horizonte (LACAN, 1964b, p.112), constatación que permite acercarnos a una apreciación de Merleau-Ponty muy valiosa para situar lo onírico: a la noción de *dimensión* hay que contraponerle la de *profundidad*; las cosas están superpuestas, como por fuera, sacadas las unas de las otras.

¿De qué manera, enmascarándose a sí misma, la percepción se transforma en euclidiana? (MERLEAU-PONTY, 1964, p.263). A esta pregunta que el fenomenólogo se formula, podríamos responder lo siguiente: *hay algo esencial, inherente a la percepción diurna, que supone dicho enmascaramiento*, encubrimiento de la conciencia por el yo, al que más arriba nos referimos.¹³ Lo que da ese modelado euclidiano a la percepción de la vigilia, imponiendo un modo de conocimiento del mundo, no es otra cosa que el narcisismo especular.

La diferencia fundamental del mundo de vigilia con el mundo onírico resulta de que en este último no hay propiamente una escena montada sobre el mundo: el sueño nos enfrenta con la realidad escópica del mundo a secas, sin intermediario; con la Otra escena (*anderer Schauplatz*) como tal. Interpretamos aquí el sentido de *la Otra escena como alteridad escópica del narcisismo*, aquello que está destinado a mantenerse oculto en la realidad fantasmática diurna. Lo que el narcisismo vela es la realidad topológica de la Otra escena.

La sustracción del objeto *a* posibilita el montaje de una escena en el mundo. Al objeto sustraído de la visión le corresponde un lugar desde el cual el sujeto se ubicaría como punto de mira, soporte de la estesia representativa donde puede verse constituido como yo narcisista. Se trata de un sujeto degradado a funcionar como punto geometral, es decir, al nivel de eso que

Lacan especifica como sujeto cartesiano. El conocimiento del mundo que a raíz de ello se produce tiene esa misma estructura narcisista; no se trata de otra cosa que de la función misma de lo imaginario en el hombre, caracterizada tempranamente por Lacan como función de desconocimiento (LACAN, [1949] 1970, p.98). La presencia inquietante del objeto debe estar anulada para que se mantenga la ilusión narcisista del reconocimiento en la propia imagen.

Si consideramos ahora la asimilación establecida por Lacan entre sujeto y mirada a propósito del clásico sueño del hombre de los lobos (LACAN, [1964a] 1973), podemos esbozar algunas otras precisiones. El acceso a la escena primaria que el sueño-fantasma nos otorga, hace posible pensar en una suerte de continuidad con la configuración especular de los sueños en general.

En general, los sueños ponen en juego una especie de sobreabundancia de lo visual. En ellos no pareciera operar la sustracción en el campo escópico que permitiría situar esa forma degradada de sujeto: el punto geometral del ojo. Que el sujeto coincida con la mirada quiere decir que *hay un eclipse entre el sujeto y su mundo visual*, que no hay distancia ni horizonte, en términos semióticos, que no hay referentes ni signos icónicos, sino puros signos plásticos.¹⁴ En el sueño, el sujeto quedaría identificado con eso que se ve.

Que el sujeto sea la mirada, como lo sostiene Lacan respecto del sueño del hombre de los lobos ¿no es, entonces, una formulación en cierto punto válida mayormente para la escenificación visual de todo sueño?

Allí podemos encontrar las indicaciones para una distancia insalvable entre la

estructura especular del sueño y aquella de la vida de vigilia. El análisis del *sueño de la inyección de Irma* había llevado a Lacan a inferir una disolución espectral del yo, típica de los fenómenos oníricos. *El yo aparece diseminado por todos lados, el sueño no es visto desde una perspectiva geometral*. En otro términos, el sujeto es la mirada, es la mancha de los signos plásticos, no se presta al ejercicio pensante del *cogito*; no hay lugar para ese tipo de pensamiento, para la meditación, puesto que el yo está sumido en el cuerpo, pulverizado por la acción simbólico-imaginaria (la *Darstellung*) del soñar (LACAN [1954-55a] 1978).

Estos desarrollos prefiguran la afirmación del seminario *Los cuatro conceptos...* en que se sostiene que el mundo es *omnivoyeur* pero no exhibicionista, puesto que “no provoca nuestra mirada” (LACAN, [1964a] 1973, p.88). Intentemos desglosar el contrapunto en juego en esta frase: si el sueño se vuelve exhibicionista es porque no está en él velado el carácter *omnivoyeur* del mundo, como sí es el caso para la vida de vigilia, gracias a esa modalidad fantasmática de sostén acoplada al desconocimiento del narcisismo especular.

En el sueño, la mirada del mundo llama a nuestra mirada, pero el efecto que produce se limita a esa *mirada empastada en la proliferación de imágenes*, mirada no supeditada a un ojo geometral, que no mantiene ninguna distancia perspectiva respecto de lo que ve.

De acuerdo con estas consideraciones, podemos decir que es el carácter *voyeurista* del mundo el que ocasiona su exhibicionismo posible durante el sueño. En la vida despierta la correspondencia está fracturada por la pantalla que la vela, cuando ésta tambalea o deja de operar, provoca una

cierta extrañeza en nuestro mundo de vigilia que podría asociarse con el sentimiento de lo *Unheimliche*.

6. EL “ESO MUESTRA” (*ça montre*)

DEL SUEÑO: EXHIBICIONISMO

ESTRUCTURAL DEL MUNDO.

La garantía de la vigilia y la falta de garantía en el sueño

En cuanto a las especificidades escénicas del sueño, la ausencia de un punto geometral desde el cual se miraría *eso* que el sueño *muestra* queda por demás evidenciada en una de las características de lo especular en la vida onírica puestas de relieve en el *Seminario 11*: “la ausencia de horizonte” (LACAN, [1964a] 1973, p.88). La posición del sujeto en el mundo onírico es la de quien no ve, por lo que el soñante no podrá captarse en el sueño tal como lo hace en el *cogito* como pensamiento (LACAN, [1964a] 1973).

La captación del cogito es profundamente escópica en el sentido de la vida diurna, podríamos decir, con los engaños y ocultamientos que le son inherentes, los que son propios del narcisismo. Es necesario un cuerpo unificado para la meditación cartesiana: el cuerpo unificado es el que podría acoplarse al pensamiento de la duda, el cuerpo dócil del yo es el que se presta a la meditación. En ese sentido es que creemos que la narcisista es la única dimensión del cuerpo que escapa a la fractura, propuesta por Kuri, entre sujeto meditante y cuerpo (KURI, 1996, p.104). En cambio, es el cuerpo del afecto, no alojado cómodamente en el yo imaginario, el que perturba la meditación.

El cuerpo narcisista conlleva la ficción de una coincidencia consigo mismo, lo que permite deducir una complementariedad,

entre el propio cuerpo como uno y el acto meditativo, que reside en la contemporaneidad del ejercicio de *pensarse siendo*; o, en el acto de *verse viéndose*, si colocamos simplemente el acento en el campo escópico que aquí nos ocupa. (Es cierto que *esa coincidencia se desarma*, mostrándonos que la certeza sólo puede encontrársela en la enunciación, pero ése ya es otro asunto que supone tomar en cuenta la ganancia discursiva que extrae Lacan del *cogito* cartesiano al aproximarlo al sujeto del inconsciente, *cogito* freudiano).¹⁵

El desencuentro de lo corporal con el acto meditativo requiere de otro cuerpo como referencia, el cuerpo pulsional, allí ubicaríamos ese “[...] *cuerpo que no ve Foucault [...] un sistema de inactualidad del cuerpo*” (KURI, 1996, p.106).¹⁶ “Pues si el sueño «hace la actualidad del sujeto no menos dudosa que la locura» [...] no consigue eliminar la figura del cuerpo que molesta”. Si el camino de la meditación cartesiana se dirige a constituir un “cuerpo sin movimiento” (KURI, 1996, p.108) es porque lo necesita para apartar lo fastidioso de ese cuerpo atravesado por la experiencia onírica, recorrido inicialmente en el ejercicio meditativo.

La ductilidad onírica para la meditación es tal porque el sujeto mediante tiene una garantía del lado en el cual está, garantía que le permite resolver fácilmente la inquietud de la pregunta: ¿estoy despierto o soñando? Sabe que está despierto, se lo asegura la “identidad enajenante” (LACAN, [1949], 1971: 96) que narcisísticamente lo sostiene, estructura de engaño que se asienta en una “identificación objetivante” ([1948], 1970: 111). Si estuviera soñando la meditación no sería posible y, por tanto, no habría ni siquiera marco para plantear la pregunta. Para ello se requiere, como

ahora lo veremos, el desdoblamiento entre el yo y su *alter ego* que no opera en el sueño.

Estas cuestiones pueden cernirse a partir del análisis que Lacan efectúa de Chuang-tzú y su sueño de ser una mariposa. Más que encontrar la “falta de garantía” en la distinción realidad / sueño (HAIMOVICH, 2011), leemos allí la diferencia fundamental de estructura escópica en ambos casos, lo que determina que no haya tal falta de garantía. La diferencia fundamental reside en que, al estar despiertos, nunca podríamos creer que estamos soñando, aunque podamos colocarnos en el lugar de soñante durante el ejercicio de la meditación cartesiana. La inversa sí es posible: soñando podemos creer que estamos despiertos, punto de apoyo en Descartes para extender la duda a lo que transmiten los sentidos. (Veremos en lo que sigue cómo esta contraposición se aclara con los análisis de Sartre a los que nos referiremos).

El hecho de que Chuang-tzú sueñe que es una mariposa significa que “ve a la mariposa en su realidad de mirada”. “En el sueño no es mariposa para nadie. Es cuando está despierto que es Chuang-tzú para los otros”, y que puede, por tanto, “preguntarse si no es la mariposa que sueña que es Chuang-tzú” (LACAN, [1964a] 1973, p.88). Se percibe bien cómo, estando despierto, puede pensarse a partir del *cogito*, lo que no supone arribar a ninguna identidad acabada, sino más bien a la diferencia consigo mismo constitutiva del yo especular de la vigilia, que le posibilita preguntarse si no podría en realidad ser otro. La inversa no es posible: “cuando es la mariposa, no le viene la idea de preguntarse si, cuando es Chuang-tzú despierto, no es la mariposa que está soñando ser” (LACAN, [1964a] 1973, p.88). Se entien-

de: porque en el sueño el sujeto no puede captarse como lo hace en el *cogito* como pensamiento.

7. LA CONCIENCIA IMAGINANTE DEL SUEÑO: NI PERCEPCIÓN NI CONCIENCIA REFLEXIVA

La heterogeneidad de estructura entre mundo onírico y vigilia puede ser aún mejor esclarecida si nos referimos a los abordajes que sobre el sueño efectúa Sartre en su ensayo *L'imaginaire*. Luego de haber examinado lo propio de la conciencia imaginante en sus diferentes manifestaciones, el autor se ve llevado a preguntarse, en el último capítulo del libro, si para el único caso del sueño no podría ser válido algo que contradiría la tesis fundamental allí desplegada; la que sostiene que la imaginante y la perceptiva son dos tipos diferentes de conciencia que se excluyen la una a la otra (SARTRE, 1940: 310). Es decir, Sartre se pregunta si para el único caso del sueño no podría ocurrir que la imagen se dé como una percepción. La respuesta será evidentemente negativa: en el sueño no se trata de conciencia perceptiva sino de conciencia imaginante.

Sin embargo, el solo hecho de que este caso haga posible, al menos, la formulación de la pregunta, nos permite situar en perspectiva la especificidad de la imagen en el sueño respecto de la problemática de la percepción en la realidad diurna. “Es posible que en el sueño me imagine que percibo; pero lo que es cierto es que, cuando estoy despierto, no puedo dudar de que percibo” (SARTRE, 1940, p.311, traducción nuestra). La ficción de fingir que sueño es absurda. “El sueño es la realización perfecta de un imaginario cerrado (*clos*)”, del que de ningún modo se puede salir; es

imposible tomar un “punto de vista exterior” (SARTRE, 1940, p.320), puesto que en el sueño la “conciencia es arrastrada por su propia caída [...]” (SARTRE, 1940, p.326).

No es que la conciencia no tética de imaginar deje de captarse como espontaneidad, sino que ella se capta a sí misma como espontaneidad hechizada (*envoûtée*). Es lo que da al sueño su matiz propio de fatalidad. Los acontecimientos se dan como no pudiendo no suceder, en correlación con una conciencia que no puede impedirse imaginarnoslos. (SARTRE, 1940, p.328, traducción nuestra)

De allí que Sartre pueda concluir con firmeza que “no hay en un mundo imaginario, sueño de posibilidades” (SARTRE, 1940, p.328). La posición de existencia del soñante y del hombre despierto no coinciden¹⁷, puesto que las conciencias no téticas de sueño y vigilia difieren en la manera de poner (*poser*) sus objetos, y *no hay reflexión posible dentro de la conciencia imaginante del sueño*: “toda aparición de la conciencia reflexiva en el sueño corresponde a un despertar momentáneo” (SARTRE, 1940, p.312).

¿Nos fuerza el análisis de Sartre a deducir que lo onírico como experiencia está más excluido del *cogito* cartesiano que la locura? Depende de la perspectiva que tomemos. Para el filósofo, lo que sucede en el sueño debe distinguirse de lo que le ocurre al esquizofrénico, quien mantiene, a diferencia del soñante, la posibilidad de captarse actuando (SARTRE, 1940, p.325). El punto de enfoque, completamente diferente al de Foucault, nos transmite aquí otra enseñanza valiosa: si el sueño está en este caso excluido del *cogito* es porque supone otro cuerpo distinto al que prima en

la experiencia perceptual del pensamiento diurno (apto al trabajo de la conciencia reflexiva).

Puesto que se trata en Sartre de problematizar el sueño y la esquizofrenia como experiencias divergentes en función de los modos de la conciencia implicados en cada caso, el resultado no podría dejar de ser distinto al de Foucault, que toma por eje sueño y locura en relación con su docilidad o no respecto del ejercicio de la meditación cartesiana. En Sartre, es la relación percepción-cuerpo la que impera: no hay *cogito* sin percepción molesta del cuerpo (el *cogito* parece estar excluido de entrada en su consideración del sueño, puesto que éste no admite ni percepción ni conciencia reflexiva, la que produce inmediatamente el despertar); en Foucault, podemos leer —introduciendo el problema del cuerpo que éste soslaya— que lo fundamental radica en la retención del movimiento del *cogito*, en que el pensamiento puro de la meditación se va liberando de lo que tiene de hombre percipiente (e imaginante). La locura, en cambio, no se presta a este ejercicio porque está de entrada excluida del discurrir meditante del *cogito*.

8. CONCLUSIONES

La creencia en una supuesta reciprocidad entre el punto en que se origina la acción de ver —atada al pensamiento del *cogito* y de la conciencia— y lo visto, es parte de la ilusión del imaginario narcisista. La constitución especular narcisista, fundada en la ilusión de reciprocidad entre el vidente y su imagen, desconoce el cuerpo abierto a la alteridad del mundo y las cosas que el fenómeno de la conciencia desligado del narcisismo especular permi-

te vislumbrar. Para captarlo, la experiencia onírica es fundamental, pudimos mostrarlo examinando los análisis efectuados por Sartre y Lacan.

Analizando las consecuencias del desprendimiento entre conciencia y yo buscamos mostrar otro acceso a la experiencia perceptual de la conciencia, atada habitualmente a la operatoria del narcisismo especular. El sueño permite despejar mejor que ninguna otra formación psíquica qué implicancias tiene una conciencia no enmascarada por el *ego*; punto de apoyo argumental para mostrar qué quiere decir una conciencia sin yo, heterótropa, esto es, que no permite deducir *un* sujeto.

Pudimos dar cuenta de por qué la contracara de la disolución yoica en el sueño es la meditación cartesiana en que se funda el *cogito*. Tomando como apoyatura el análisis de Foucault buscamos mostrar que si el sueño se presta al ejercicio de la duda metódica (a diferencia de la locura), es a condición de que la meditación vaya liberándose progresivamente de las impurezas del soñar para arribar al *cogito* como pensamiento actual, incorpóreo. Este segundo movimiento, en que el pensamiento se depura de su resabio de hombre soñante, es fundamental porque nos muestra que el sujeto meditante debe llegar a ser puro pensamiento en su coincidencia narcisísticamente actual consigo mismo. El *cogito* cartesiano debe hacer a un lado la contingencia para alcanzar la pureza de la meditación: debe liberarse de la inactualidad del cuerpo, y de lo soñante que la conciencia acarrea (para que ésta pueda culminar por afirmarse, enmascarándose en un “Yo pienso”).

Habría que hacer responsable al mundo escópico de la vigilia del enmascaramiento por el cual la percepción se vuel-

ve euclidiana. Ese condicionamiento que hace posible el conocimiento del mundo es adscribible a la estructura misma del narcisismo especular. En contraste con ello, la sobreabundancia visual propia de los sueños, nos muestra una no sustracción en el campo escópico, la que es correlativa de la instauración del sujeto cartesiano como ojo-punto geometral, forma degradada de sujeto. Que en el sueño el sujeto coincida con la mirada quiere decir que se produce una especie de eclipse entre el sujeto y su mundo visual, pues no hay horizonte posible ni distancia entre ellos.

Para finalizar, acentuamos que en el sueño no hay ningún sujeto uno; el sujeto geometral cartesiano, que en la vida diurna se apuntala en la constitución narcisista del yo, está diseminado en las imágenes del sueño, multiplicado y desperdigado entre ellas. Ello nos lleva a afirmar que la captación del *cogito* es profundamente escópica en el sentido de la vida diurna, con los engaños y ocultamientos, propios del narcisismo, que le son inherentes. Es necesario un cuerpo unificado para la meditación cartesiana; es el cuerpo dócil del yo el que podría acoplarse al pensamiento de la duda, prestándose al ejercicio meditativo. El cuerpo narcisista conlleva la ficción de una coincidencia consigo mismo, de lo que se deduce una complementariedad entre el propio cuerpo como uno y el acto meditativo. Ella instaura la ficticia contemporaneidad —que el inconsciente no hace más que desmentir incesantemente— en el ejercicio del *pensarse siendo*, o en la acción del *verse viéndose*.

NOTAS AMPLIATORIAS

1 El andamiaje por el cual la réplica en el interior de lo que está en el exterior, asociado a la idea de que el avance sobre el mundo consiste en que nos lo representamos, ha tenido una prevalencia en la historia que tomó la forma de un discurso, “[...] aquel de una representación hecha para sostener esta idea de la representación. Es en la representación que da tal ventaja a la representación que consiste, en fin de cuentas, el nudo secreto de lo que se llama idealismo” (LACAN, [1968-69] 2006, p.282). El hecho de que la concepción del sujeto del idealismo guarde cierto grano de verdad —Lacan habla de un *sujeto de la representación* ubicado en el centro de un esquema al que caracteriza como berkeleyano— se refiere a que en la resolución idealista de Berkeley hay algo de verdad, aunque no tenga razón (LACAN, [1968-69] 2006, p. 286).

2 “Es inútil «recurrir a un poder sintético del yo» porque la conciencia «*irréflechie*», por así decir, se unifica sola” (VASSALLO, 2013, p.56).

3 “El deslizamiento constante entre «*irréflechie*» y «*réflechie*» desafía el clivaje entre conciencia y yo, pero no lo sutura. En cuanto la conciencia se vuelve sobre sí misma, deja de ser «*irréflechie*», pero al segundo siguiente vuelve a serlo por efecto del estatuto de «producto» del yo” (VASSALLO, 2013, p.57). “Esa unión previa es «creada» por el Yo, no es un dato «de hecho», ya que la conciencia irreflexiva [...] no forma parte de las entidades «de hecho» sino «de derecho». Se explica así que «la unión previa» coexista siempre con su contrario, o sea, una ruptura. Es la noción de acto la que hace posible esta contradicción.” (VASSALLO, 2013, p.61)

4 “Lo que caracteriza a la conciencia que sueña es que ha perdido la noción misma de realidad.” (SARTRE, 1940, p.320)

5 “Marcado por *La conciencia del tiempo inmanente* de Husserl, Sartre insiste en que una actividad propia afecta a la conciencia impersonal por la cual se ligan las representaciones antes de que el yo haga su aparición.” (VASSALLO, 2013, p.56)

6 La importancia de la cámara creemos que se limita a mostrar el anclaje en el mundo simbólico del que el hombre es parte, y que ha permitido construirla; la inserción simbólica del *Je* en la estructura sería, así pues, una condición para el fenómeno de conciencia.

7 Apoyado en la idea de que “*Toda* significación, *toda* «idea» de origen sensible queda *excluida* del dominio de la verdad, *bajo el mismo título que la locura*.” (1989, p.71) Derrida cuestiona los planteos de Foucault en su conferencia “Cogito e historia de la locura”; y éste le responde en un apéndice agregado a la ediciones posteriores de *Historia de la locura en la época clásica*, “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego.” (1990)

8 “Esta experiencia posible no sólo es un tema para la meditación: se produce real y actualmente en la meditación, según la serie siguiente: pensar en el sueño, recordar el sueño, tratar de preparar el sueño y la vigilia, no saber ya si se sueña o no, y hacer voluntariamente como si se soñara.” (FOUCAULT, 1990, p.347)

9 El *Diccionario de la Real Academia Española* remite etimológicamente “ocelo” al latín *ocellus* que equivaldría a “ojito”. Se explicitan dos definiciones diferentes para el término, lo que guarda interés para lo que nos ocupa: en un caso se trata efectivamente del órgano de la vista en algunos insectos, mientras que en el otro, simplemente de una mancha que se presenta en ciertos insectos (que se asemeja a un ojo): “1. **m. Zool.** Cada ojo simple de los que forman un ojo compuesto de los artrópodos. 2. **m. Zool.** Mancha redonda y bicolor en las alas de algu-

nos insectos o en las plumas de ciertas aves”. (Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=QrPbr2g>)

10 En relación a los ocelos “se trata de comprender si impresionan —es un hecho que tiene ese efecto sobre el predador o la presunta víctima que vienen a mirarlos— si impresionan por su semejanza con los ojos, o si, al contrario, los ojos no son fascinantes más que por su relación con la forma de los ocelos. Dicho de otra manera, ¿no debemos a este propósito distinguir la función del ojo de aquella de la mirada?” (LACAN, [1964A] 1973, p.86)

11 Acentuamos la carga paradójica de ese representado, que aproximamos aquí más a la noción de *Darstellung* que a la de *Vorstellungsrepräsentanz*.

12 Podríamos aducir aquí lo que Ritvo sostiene para el imaginario fantasmático, que “no admite no sólo las coordenadas euclidianas sino tampoco geometría alguna.” (RITVO, 2009a, p.144)

13 El enmascaramiento de la percepción por sí misma no podría limitarse a la perspectiva como hecho de cultura renacentista, aunque esto no quita que ella suponga, como el filósofo lo sugiere, una importante influencia que actuaría en contra del reconocimiento de que “la percepción misma es polimorfa.” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.263)

14 La terminología semiótica también sirve de soporte para precisar un poco más la cuestión. Es como si no hubiera, en la Otra escena onírica, signos icónicos que permitan anclajes referenciales, dejando completamente inmerso al soñante en ese mundo de signos plásticos. El sueño cuestiona incesantemente el estatuto estable que posee la imagen especular. (RITVO, 2009b, p.114)

15 Esa ganancia discursiva es la que permite afirmar que “el cogito no funda la concien-

cia, [sino que] revela la división del sujeto”. (LEMOSE, 2015, p.92)

16 Kuri sostiene que Foucault es presa de una “desconsideración del grado de inactualidad inherente a lo corporal aún fuera de la locura.” (KURI, 1996, p.108)

17 Si hay algo en la vida diurna que se aproxima de la conciencia del sueño, es precisamente aquello que Sartre llamó “conciencia de la emoción”. En su temprano ensayo *Esquisse d'une théorie des émotions*, todas sus descripciones apuntan a despejar el carácter cautivo de una conciencia que no deja de ser espontaneidad, lo que no significa, por supuesto, que la conciencia “sea libre de negar algo en el momento mismo en que pondría ese algo” (SARTRE, [1938] 1995, pp.101-102). De esta relación entre el mundo del sueño y el mundo de la emoción, sólo retenemos un carácter fundamental de este último que, en tanto “intuición de lo absoluto” (SARTRE, [1938] 1995, p.105), puede ser trasladado a la particular estructura escópica del sueño (por estar también corrida de los actos de percepción ordinaria): “Así, a través de la emoción, una cualidad aplastante y definitiva de la cosa nos aparece” (SARTRE, [1938], 1995, p.104, destacado nu estro).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DERRIDA, J. (1989). “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthopos.

FOUCAULT, M. (1972). “Le grand renfermement”, en *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, Tel Gallimard.

_____. (1990). “Apéndice: Mi cuerpo ese papel, es fuego”, en *Historia de la locu-*

ra en la época clásica Vol II. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

HAIMOVICH, E.; KRESZES, D. (2011). *Fantasia: metapsicología y clínica*. Rosario, Homo Sapiens Ediciones.

KURI, C. (1996). “El cuerpo de la meditación”, en *Redes de la letra* 6, 99-109.

LACAN, J. [1948] (1971). “L'agressivité en psychanalyse”, en *Écrits I*. Paris, Seuil Point Essais.

_____. [1949]. (1999). “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je”, en *Écrits I*. Paris, Seuil Point Essais.

_____. [1954-55a] (1978). *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris, Seuil Points essais.

_____. [1954-55b] (1978). *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. URL staferla.free.fr/S2/S2.htm, página web <http://staferla.free.fr>

_____. [1960] (1971). “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien”, en *Écrits 2*. Paris. Seuil Points.

_____. [1962-63] (2004). *L'angoisse*. Paris, Seuil.

_____. [1964a] (1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil Points.

_____. (1964b). *Fondements*. URL staferla.free.fr/S11/S11.htm, página web: <http://staferla.free.fr>

_____. (1966-67) *La logique du fantasme*. URL <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>, página web: <http://staferla.free.fr>

_____. [1968-69] (2006). *D'un Autre à l'autre*. Paris: Seuil.

LE GAUFEY, G. (1997). *Le lasso spéculaire: Une étude traversière de l'unité imaginaire*. Paris: EPEL.

LEMOSOF, A. (2015). “El objeto del psicoanálisis”, en *Lacanianana II*. Buenos Aires, Paidós.

MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.

RITVO, J. (2009 a). “La bolsa del cuerpo y los dos imaginarios”, en *Figuras de la feminidad*. Buenos Aires, Letra Viva.

_____. (2009 b). “El estatuto de la imagen en Freud: Rücksicht auf Darstellbarkeit”, en *Figuras de la feminidad*. Buenos Aires: Letra Viva.

SARTRE, J-P. [1936] (s/f). *La trascendencia del ego*. Madrid, Síntesis.

_____. [1938] (1995). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.

_____. (1940) *L'imaginaire*. Paris: Gallimard nrf.

VASSALLO, S. (2013) “Acto y libertad. Su emergencia en La trascendencia del ego de J.-P. Sartre”, en BERTORELLO, A.; LUTERAU, L.; MUÑOZ: (comps.) *Deseo y libertad: Sartre y el Psicoanálisis*. Buenos Aires, Letra Viva.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Bruno CARIGNANO es psicoanalista, Doctorando en Cotutela por convenio entre la Université Paris Diderot —COMUE Sorbonne Paris Cité, Centre de recherches psychanalyse, médecine et société (CRPMS)— y la Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Psicología, Secretaría de Estudios de Posgrados, Doctorado en Psicología.

Jefe de Trabajos Prácticos concursado de Psicoanálisis II, Facultad de Psicología, UNR.

Profesor Titular concursado en UCES, en las cátedras Psicoanálisis Freud II, Psicoanálisis Escuela Francesa, Taller de Trabajo Integrador Final y Psicopatología II.



CLÍNICA Y SUBJETIVIDAD

Clínica de la histeria masculina

Clinic of male hysteria

Luciano Lutereau

RESUMEN:

Este artículo se propone interrogar la histeria en el varón, a partir de la pregunta relativa a la incidencia que la especificidad masculina presta al tipo clínico, en la medida en que, para aquella, la vía fálica requiere una puesta a prueba de la potencia y la posibilidad de su sintomatización. Así es que puede advertirse la importancia de distinguir entre histeria masculina, posición seductora y homosexualidad, para que se plantee la verdadera diferencia clínica significativa: aquella por la cual hoy en día muchos casos de histeria masculina se confunden con la neurosis obsesiva, o con cuadros como la fobia o borderlines.

PALABRAS CLAVE:

Psicoanálisis - Lacan - Neurosis -
Histeria - Masculinidad

SUMMARY:

This article aims to interrogate the hysteria in the male, from the question concerning the incidence that the masculine specificity lends to the clinical type, considering that, for that, the phallic way requires a test of the power and the possibility of its symptomization. Thus, the importance of distinguishing between male hysteria, seductive position, and homosexuality can be seen in order to raise the true significant clinical difference: that for which today many cases of male hysteria are confused with obsessive neurosis, or with pictures as phobia or borderlines.

WORD PAD:

Psychoanalysis - Lacan - Neurosis -
Hysteria - Masculinity

CLÍNICA DE LA HISTERIA MASCULINA

La histeria masculina es un problema clínico para el psicoanálisis. No sólo por la poca cantidad de casos que suelen publicarse, sino por un motivo conceptual: la histeria, cuyo fundamento es la identificación y la búsqueda de un ser (asociado al deseo, que siempre es deseo del Otro) hunde sus raíces en la feminidad o, mejor dicho, en la posición subjetiva de la mujer, para quien la falta es un aspecto de estructura.

Mujer no es el ser hablante que tiene un órgano anatómico, u otro, sino quien se sitúa respecto del significante que distribuye el sexo (el falo) en la vía del ser. Mujer es el ser hablante que se posiciona en relación a la demanda amorosa, para obtener un ser (ser amada) y, en todo caso, por este motivo la histeria es fundamentalmente femenina, ya que este tipo clínico intercambia un modo de la pregunta por el ser, por otro modo (ser deseada). La histeria femenina interroga el deseo del Otro (con el cual se identifica) para ubicar el objeto que le corresponde, con el que se ubica en relación de exclusión. Esta estructura de tres términos (el Otro, el objeto, la histérica) es lo que establece la pregnancia de “la Otra” en la histeria femenina.

Ahora bien, cuando interrogamos la histeria masculina surgen algunas preguntas: por un lado, si la posición de “ser el falo” es femenina, cabría reconocer que también al varón le toca una parte de esta feminización, no sólo en su infancia (en relación al amor de la madre) sino también en la actitud que muchos varones pueden adoptar en la vida adulta cuando han rechazado simbolizar la potencia fálica por la vía del tener. En este sentido es que hoy en día se habla de hombres “feminizados” (o “histerizados”) para nombrar las más

diversas conductas de seducción en que un varón puede quedar fijado.

Por otro lado, la histeria masculina plantea otra pregunta respecto de su diferencia con la homosexualidad masculina: si esta última —en términos generales— implica una posición narcisista (en la que retorna la cuestión del ser), ¿cómo distinguir entre el homosexual y el histérico? En este punto, lo que esta pregunta —tanto como la anterior— demuestra es un problema del psicoanálisis que aquí no abordaremos, pero cuyo nudo hace posible ubicar el surgimiento de la necesidad de estas distinciones: la confusión entre posición pasiva, homosexual y feminización. Quien trabajó esta cuestión es Silvia Bleichmar (2006), quien destacara el modo en que habitualmente se pudo confundir la histeria masculina con una homosexualidad reprimida (o latente), sin apreciar incluso que eventualmente la posición pasiva ante el padre es constitutiva de la masculinidad.

He aquí, entonces, el problema del Edipo negativo en el varón, cuyo alcance ha sido poco explorado y que, en el caso de la histeria masculina, lleva al prejuicio de suponer que es una posición simétrica a la de la histeria femenina; de ahí que muchas veces se la intente diagnosticar a través del lugar de la Otra (o el goce que se le supone a la mujer), vía fantasmática que renuncia a que sea el mecanismo de formación de síntoma lo que determine el tipo clínico y, por ejemplo, que indetermina especialmente el diagnóstico (ya que incluso en un psicótico como Schreber encontramos fantasías histéricas y, por cierto, ¿cómo distinguir entre una fantasía histérica en un psicótico y el empuje a la mujer?).

Este es el punto más complejo para interrogar la histeria en el varón, la pregunta a propósito de la incidencia que la especifi-

cidad masculina presta al tipo clínico, en la medida en que, para aquella, la vía fálica requiere una puesta a prueba de la potencia y la posibilidad de su sintomatización. Dicho de otra manera, ¿qué fin presta la histeria al varón para sintomatizar su potencia? Así es que puede advertirse la importancia de distinguir entre histeria masculina, posición seductora y homosexualidad, para que se plantee la verdadera diferencia clínica significativa: aquella por la cual hoy en día muchos casos de histeria masculina se confunden con la neurosis obsesiva (tan solo porque se trata de una sintomatización de la potencia), o con cuadros como la fobia o *borderlines* (por la presencia masiva de angustia).

El primer eje clínico que trazaremos podría ser graficado en función de los tiempos del Edipo: posición seductora (primer tiempo), homosexualidad (segundo tiempo), histeria (tercer tiempo), donde la distinción clínica es crucial para no diagnosticar como neurosis posiciones que no son neuróticas. Sólo en respuesta a la encrucijada que plantea el tercer tiempo del Edipo –y que para el varón implica situarse respecto de la potencia del padre, como seducido antes que como seductor– es que puede hablarse de una neurosis *stricto sensu*. Este es uno de los grandes problemas del psicoanálisis de nuestro tiempo, la utilización de los tipos clínicos más allá de su razón pertinente, que desdibuja el segundo eje clínico que tomaremos: la distinción entre histeria masculina y otras formas de neurosis, donde el problema concreto que encontramos es el siguiente: hoy en día se diagnostica como histeria masculina casos que no son de neurosis, y los casos de histeria masculina quedan encubiertos bajo otras formas de neurosis.

¿HISTERIA, SEDUCCIÓN O VARONES FEMINIZADOS?

En el año 2005, el músico Gabo Ferro editó el disco *Canciones que un hombre no debería cantar*. El título proviene de la frase que, en 1959, Édith Piaf habría dicho luego de escuchar a Jacques Brel cantar *Ne me quitte pas*: “¡Un hombre no debería cantar cosas así!”, exclamó el gorrión de París.

En dicha canción, Brel interpretaba a un hombre que suplicaba no ser abandonado. ¿Qué puede tener de escandaloso un gesto semejante? En palabras de Ferro: “¿Acaso ver a un hombre en el lugar que cierta (gran) parte de la sociedad y la cultura venían (con pocas excepciones) colocando a la mujer?”. Asimismo, acompaña esta pregunta con otra: “¿Qué cosas deberíamos, entonces, cantar los hombres?”.

Desde hace algunos años se habla, en el contexto del psicoanálisis, de cierta “feminización del mundo”. La expresión es curiosa: retoma, por un lado, la llamada “estetización de la vida cotidiana”, de la que algunos filósofos han hablado desde los ‘80 hasta nuestros días; pero también, por otro, agrega un matiz suplementario, referido a una cuestión de las posiciones sexuales.

En sentido amplio, la concepción vulgar entiende esta expresión en función de una mayor disposición de las mujeres para acceder a lugares anteriormente ocupados por varones. No obstante, no podría afirmarse con certeza que esto sea algo universal, como tampoco que este acceso sea un índice de feminidad. En varios casos no demuestra más que la aptitud masculina de algunas mujeres, su competencia para la destreza fálica.

Estas líneas avanzan en sentido contrario. Antes que un ascenso de lo femenino a la esfera pública, determinados fenómenos sociales contemporáneos demuestran que los hombres (varones y mujeres) ya no tienen interés en continuar asociados a la potencia del falo. Esta podría ser una forma menos tonta de entender el desenlace del patriarcado: ya no hay hombres... en el sentido tradicional de la palabra.

Pensemos un ejemplo. Suele hablarse hoy en día de “femicidios”. Evaluar la pertinencia de esta categoría es poco interesante. Mejor atendamos a la circunstancia siguiente: se vincularía este tipo de violencia con la consideración de la mujer como objeto. Sin embargo, en diferentes casos se comprueba todo lo contrario; es lo que ocurre cuando muchas veces el varón que ataca a la mujer lo hace a partir de sentir celos. El varón celoso de nuestro tiempo ya no corre en busca de su rival, al que desafía a través de un duelo; por el contrario, vive atormentado por el goce que le supone a la mujer. “Mientras yo estoy acá hablando, ella seguro está pasándola bomba...”, decía un analizante mientras se retorció en el diván.

Ya no hay duelo, ya no hay hombres. Sólo existen los retornos imaginarios del goce que se supone a las mujeres. Porque, si como decía Lacan en los ‘70: “La mujer no existe”, sólo queda fantasearla. Este es el sueño eterno del mundo contemporáneo. La mujer ya no es objeto, sino sujeto supuesto al goce, y esta hipótesis podría volver inteligible muchos de los actos violentos de esta época.

Por otro lado, en el seminario *La relación de objeto* (1956-57) Lacan propuso una indicación inquietante al comparar al varón contemporáneo con el caso de Freud conocido como “El pequeño Hans”.

La idea también es atractiva. Acaso ¿no se afirma hoy en día que muchos de los hombres son “fóbicos” o, incluso, “histéricos”?

Sin embargo, antes que un tipo clínico, quizá sea más interesante ubicar la posición de niño en que se encuentran los hombres de nuestro tiempo. Esto es algo que también Lacan supo entrever, en el “Discurso de clausura de las Jornadas sobre psicosis en el niño” (1967), cuando se refirió a nuestra época como la del “niño generalizado”.

En cierta ocasión, un analizante anunciaba su separación en los siguientes términos: “Soltero de nuevo”. La pregunta con que lo interpelamos fue inequívoca: “¿Soltero o en adopción?”. Ya no hay hombres, sino niños, en un mundo que sólo ofrece la posibilidad de consumir a falta de experiencia.

Asimismo, de modo ocasional, nos encontramos con sujetos cuya posición de seductores “natos” es particularmente incómoda. La mayoría de la veces se trata de hombres que no pueden dejar de inmiscuirse en diversos deseos con los que se cruzan, al punto de que luego, no pocas veces, terminan quejándose del particular esfuerzo que les requiere estar a la altura de lo que han generado. Como contrapunto, es una queja corriente de las mujeres de nuestra época hablar de una “histeria” masculina, como un modo de referirse a esos hombres que sólo se erotizan preliminarmente, que disfrutan de la seducción y, luego, en el momento de condescender al deseo, desaparecen.

Por cierto, si la cuestión de la seducción no ha despertado demasiado interés en la teoría psicoanalítica, esto puede deberse también a un motivo estructural: por lo general, cuando se interroga la vida amorosa, se intenta esclarecer las condiciones del

objeto deseado, y no tanto la posición del deseante. Así, por ejemplo, en la primera de las *Contribuciones a la psicología del amor*, titulada “Sobre un tipo de elección de objeto en el hombre” (1910), Freud elucida un tipo particular de interés en el deseo del hombre que requiere la conjunción de diversas “condiciones de amor”: a) la condición del “tercero perjudicado”, por la cual se elige como objeto de amor a una mujer que no esté “libre”, sino a una sobre quien otro hombre puede reclamar “derechos de propiedad”; la mujer que ejerce atracción es aquella cuya castidad puede suponerse en cuestión, o bien a la que puede reputarse una conducta disoluta o infiel; c) estas condiciones, asociadas con una sobrestimación del objeto amado, se repiten varias veces en la historia de la vida amorosa del hombre formando lo que Freud llama “una larga serie”, podríamos añadir que se trata de esos hombres que se enamoran siempre “por última vez”, es decir, para los cuales la última es siempre la “primera” (“ahora sí estoy enamorado de verdad”); d) en los amantes de este tipo suele exteriorizarse una tendencia particular a querer “rescatar” a las amadas.

De esta presentación de los rasgos de amor de este tipo de elección, la segunda condición de las mencionadas se encuentra vinculada, según Freud, con la cuestión de los celos, sin que quede del todo claro por qué la primera de ellas no lo estaría. En todo caso, podría suponerse que el “derecho de propiedad” cancela el carácter erótico de la mujer para el reclamante; es decir, no es en tanto objeto de deseo que la reclama ese vínculo, podría pensarse aquí, por ejemplo, en la novela *El túnel*, de E. Sábato, en la que el hecho de que María Iribarne se encuentre casada no es el principal desencadenante de los celos

enloquecedores del protagonista, como sí ocurría en el caso de la suposición de un amante (en la segunda condición). Quizá por eso, eventualmente, los hombres pueden bromear y decir, a una mujer casada, “no soy celoso”, mientras que enloquecen con la posibilidad de que su amante esté con otro... que no sea su marido.

A propósito de la tercera de las condiciones, cabría apreciar que se vincula directamente con la fascinación del encuentro amoroso, eso que habitualmente llamamos “el flechazo”, que ubica inmediatamente al objeto amado en un rango diferencial respecto de las demás objetos.

En relación con la cuarta condición, quizá parezca un poco “desusada” la fantasía de “salvación” de la amada demasiado próximo, tal vez, a ciertos dramas narrativos del siglo XIX, como en la novela *Naná* de E. Zola; no obstante, podría pensarse en figuras actuales, como la del hombre que se convierte en una suerte de manager de su amada, a la que asiste e intenta orientar en sus proyectos, etc.; en definitiva, de lo que se trata en esta cuarta condición es de la ternura como moción libidinal y de cierto desvalimiento que se le supone al objeto de amor. “¿Qué sería de ella (sin mí)?”, podría parafrasearse esta condición, que no hace más que iluminar en su último tramo el sostén narcisista que la funda y que actualmente se verifica en aquellos hombres que no pueden dejar de “apoyar” (económicamente, emocionalmente, etc.) a sus ex-parejas incluso muchos años después de separados.

De este modo, la seducción se articula con diferentes fantasías que hacen del erotismo una forma variada y singular.

¿HISTERIA U HOMOSEXUALIDAD?

En el seminario *La transferencia* (1960-61), Lacan se refiere a Sócrates como quien estaría posicionado de manera histérica. La histeria de Sócrates radicaría en su “a-topía”, en la medida en que no es localizable más que de forma excepcional, al responder al discurso del Amo haciendo valer el estatuto de la falta. En la afirmación “Sólo sé que no sé nada” se pone en juego un punto ciego para el saber, que Sócrates, además, nombra con una nueva excepción, relativa, esta vez, a la cuestión del amor.

Si un saldo se desprende de la posición de Sócrates, es que el saber no puede dar cuenta de la diferencia sexuada. Ahora bien, este “imposible saber sobre el sexo” también permite pensar a Sócrates en el lugar del analista –como también lo hace Lacan–. El seminario *La transferencia* alterna estas dos posibles lecturas de la posición del ateniense. La intervención de Sócrates en el contexto de la interpretación lacaniana de *El Banquete*, al orientar a Agatón la escena montada por Alcibíades, es una clara ilustración de esta última indicación. A esa referencia vale añadir una segunda, también en clave filosófica, y podría pensarse en Hegel, a quien Lacan diagnostica como “el más sublime de los histéricos”.

En principio, cabría preguntarse: ¿por qué Lacan utiliza casos de varones para hablar del paradigma de la histeria? Es evidente su intención de desahuciar el lugar común de relacionar histeria y feminidad –como “cosa de mujeres”, de acuerdo con la etimología que vincula el tipo clínico con el útero–; pero no se trata de una provocación, sino que hay también una razón de método: en tanto posición subjetiva, la histeria en la mujer podría

estar subterránea por la envidia del pene, pero eso implicaría una interpretación de lo femenino en función de la falta, respecto de la cual el psicoanálisis lacaniano se sitúa en las antípodas. El interés de Lacan, entonces, radica en ubicar que el modelo de la histeria puede ser el varón para establecer, justamente, que la falta fálica no es una condición suficiente. En este punto, el caso de Hegel es emblemático ya que sitúa en primer plano la relación con el saber, en la medida en que éste puede servir al propósito de absolver la disyunción entre el sujeto y lo real. No obstante, aquí se plantea la necesidad de distinguir entre histeria masculina y homosexualidad.

Una de las particularidades de la concepción lacaniana de la homosexualidad radica en diferenciar a esta última de una mera elección de objeto. Ya en el seminario *Los escritos técnicos de Freud* (1953-54) Lacan hablaba del personaje principal de Proust (en *En busca del tiempo perdido*) como un homosexual en relación con un objeto heterosexual. La contracara es el caso de la histérica y su hacer de varón (*hommesexuel*). Ahora bien, ¿de qué modo el histérico varón es también estrictamente “hombre-sexual”?

Por un lado, por su inclusión perfecta en la lógica fálica; pero, en segundo lugar, por la relación con el saber que mencionamos anteriormente. No es casual, entonces, que la primera referencia para hablar de histeria masculina haya sido Sócrates. Desde este punto de vista, lo propio de la histeria –según Lacan– es una relación con el saber, erotizada y basada en la interrogación del amo. No se trata de creer que la histeria se sirve de este último por su deseo, sin más, ya que este aspecto es un rasgo de todas las neurosis, sino que lo particular de la histeria es que ese deseo es

interrogado por el saber que se le supone. Esto explica también por qué la histerización es una condición del análisis.

Además, en un segundo nivel, la histeria se vincula con la seducción, en la medida en que ésta se establece como coordenada de su fantasma fundamental. La suposición de saber es una versión defensiva respecto del encuentro con un Otro cuyo deseo no tendría objeto, que, como tal, confronta al sujeto con una posición pasiva que declara lo sexual como intrusivo e inasimilable.

Ahora bien, ¿en qué punto la “homosexualidad” intrínseca del sujeto histérico se distingue de la homosexualidad como tipo clínico? En este punto, el libro reciente de Hervé Castanet, *Homoanalizantes* (2016), permite ubicar que la homosexualidad no es un conjunto homogéneo. A expensas de la posición narcisista, respecto de la división por el sexo puede haber diferentes matices según cómo intervenga el erotismo anal, la pasividad o actividad sexual, la eventual actitud asexual, los usos de la masturbación, etc. En definitiva, el homosexual es quien rechazó el encuentro con el Otro sexo, en el punto en que podría quedar ubicado más cerca de lo que Lacan llamó “ética del soltero”. Teniendo en cuenta que Lacan no se refiere exclusivamente al homosexual masculino, sino al “homosexual”, esto es, aquel que no puede sino ubicarse del lado masculino de las fórmulas de la sexuación. Asimismo, otra dificultad relativa a la homosexualidad radica en que no se ubica en la enseñanza de Lacan una dirección definida. Si en los años '50, en el seminario, desarrolló la idea de una fijación temprana en el segundo tiempo del Edipo (de acuerdo con una relectura del artículo freudiano sobre Leonardo), sobre el fin de esa década re-

dactó su escrito “Juventud de Gide” en el que esa elaboración de saber fue criticada clínicamente: André Gide, el que no fue deseado por su madre, el que fue seducido en la pubertad, el homosexual pedófilo, etcétera.

De este modo, si bien puede afirmarse una homosexualidad para el sujeto histérico —en sentido amplio—, la homosexualidad como tal aún permanece como un problema clínico que requiere ser elucidado de manera particular; y, por lo tanto, la interpretación habitual de la homosexualidad latente del histérico no es más que un prejuicio, tanto como lo es que suela afirmarse que los homosexuales tienen una vida promiscua y otras hipotecas heteronormativas en la teoría psicoanalítica.

LO MASCULINO DE LA HISTERIA

Jacques Lacan afirmaba que el “Don Juan” era una fantasía femenina, en la medida en que este personaje sería una suerte de “varón universal”, es decir, ¡que no existe!¹ Dicho de otro modo, un hombre que no esté afectado por un deseo que divida a las mujeres es una contradicción. En definitiva, el hombre ideal (el “príncipe azul”) es una fantasía que, quizá, deberíamos pensar más bien como histérica antes que femenina.

Por esta vía, la noción de “envidia del pene” (*penisneid*) también podría ser matizada como un rasgo propio de la histeria en las mujeres. Esta posición, lo que permite cernirla en un análisis, no radica en que la mujer quiera tener un pene, sino en la actitud de denuncia en que se sitúa para reclamar que ella también debería tenerlo. Dicho de otra forma, esa actitud envidiosa implica una posición de queja, cuyo carácter contradictorio estriba en que se pide algo que, en sentido estricto,

es dispensable, porque la demanda se sostiene por sí misma. De manera concreta, alcanza con un simple ejercicio para demostrar el carácter histérico de una reivindicación semejante: dar lo que se pide, y que la respuesta sea “no es eso”. Sin embargo, a expensas de este rodeo por la posición histérica en las mujeres, interesa ubicar otra cara de esta fantasía de reclamo, esta suerte de afán justiciero, en los varones: lo que podría llamarse la fantasía de “Robin Hood”, y que encontramos en muchos sujetos histéricos que, desde una posición heroica, apuntan contra el poder de turno... sin acceder nunca a ese poder. La oposición constante, que sólo puede ser oposición, porque su actitud se sostiene en desconocer el lugar desde el cual ataca a ese Otro que, como en toda fantasía histérica, es el seductor que nos robó traumáticamente el paraíso perdido. El estatus neurótico de esta posición se manifiesta en que también se funda en una contradicción: Robin Hood roba a los ricos, es decir, es un ladrón que roba a otro ladrón y que, por lo tanto, justifica su acto en que no es él quien está detrás de semejante realización (el ladrón ¡es el otro!). Asimismo, el carácter incestuoso de su deseo se expresa en que está destinado a irrealizarse (porque la culpa sería insoportable): es el caso de aquellos que son grandes especialistas en “remarla”, pero que con una mano bracean y con la otra se hunden. Esta idea no es para nada novedosa; es lo propio de la actuación histérica, tal como Freud lo entreviera en el caso de la muchacha que con una mano se sube la pollera y con otra se la baja (Cf. FREUD, 1908). Para el contexto que aquí concierne, esta circunstancia clínica podría permitir entender muchas de las actuales presentaciones que en la consulta se nombran como “autoboicot”

en muchos varones. Sin embargo, una fantasía histérica no alcanza para definir un tipo clínico. Para eso es preciso dar un paso más.

Lo más propio de la histeria es la división subjetiva ante una fantasía de seducción. No obstante, esta coordinada no es idéntica en hombres y mujeres. Para estas, en la medida en que coincide con el Edipo llamado “positivo”, la respuesta es más explícita y promueve síntomas “típicos” (FREUD, 1916-17): la frigidez, el asco, los celos, todas formas de poner en cuestión la actitud receptiva ante un hombre.

Ahora bien, en el caso del varón la cuestión no es tan sencilla, dado que se encuentra imbricada con el Edipo “invertido” y, aquí la cuestión es problemática por el siguiente motivo: no hay respuesta sintomática ante la posición pasiva frente a un hombre. Dicho de otro modo, en esta circunstancia no encontramos los síntomas típicos de la histeria, sino un desarrollo permanente de una actitud defensiva que, por ejemplo, se manifiesta a través de una dedicación constante a tareas (como el trabajo) que, en caso de no estar al altura, se resignifican como pasivización.

A diferencia de la neurosis obsesiva masculina, donde es más frecuente encontrar una sintomatización de la potencia (como impotencia) a través de la comparación, en la histeria de los varones no se trata de las variables habituales de la competencia con otros hombres, sino de una búsqueda permanente de ocupar un lugar fálico. Si no se simboliza el falo, no aparece el síntoma, sino episodios de fuerte angustia (de castración) y, en el lugar en que la obsesión hace una regresión a lo anal, la histeria masculina se desenvuelve más en el campo de una envidia basada en la oralidad.

Este aspecto se comprueba en una diferencia superficial, pero de cierto interés clínico, que podemos destacar: es más o menos corriente en casos de histeria masculina que sean proclives a prácticas de ejercicio del cuerpo que impliquen una superación constante en el rendimiento. Aquí el culto de la corporalidad no cuenta como deporte, en el que suele haber rivalidad o técnica (como ocurre, por ejemplo, en el boxeo). Es, por ejemplo, lo que podría pensarse con la práctica actual del *crossfit*, donde se realiza una práctica de vaciado de goce del cuerpo, en base a su extenuación. Antes que el conteo fálico de la disciplina, aquí se busca esa brecha en que un movimiento apunta al límite en que una flexión no es otra flexión, sino la asíntota entre una y otra. He aquí una forma femenina de suponer un goce o, mejor dicho, una forma histérica de suponer el goce femenino.

Pasemos a un caso. Se trata de un hombre que consulta, luego de un análisis precedente, por un sueño que lo inquietó. Ya de por sí es poco frecuente que alguien consulte por un sueño; no obstante, la reiteración de un sueño que había tenido en su adolescencia (en una época en la que había tenido preguntas relativas a su orientación sexual) le produjo un efecto de angustia: en el sueño, su madre tenía un pene. Si bien se considera heterosexual, está casado y tiene un hijo, aun así busca hacer caso a esa formación de su inconsciente, “porque de la sexualidad nunca se está seguro”.

La pregunta que se le formuló, entonces, fue: “¿Por qué piensa que soñar con una madre con pene implicaría una modificación de su heterosexualidad?”. Esta pregunta permaneció como un telón de fondo de varias sesiones, sin respuesta,

porque en cierta medida, podría decirse, ya incluía un tipo de respuesta, la del síntoma. Y dado que este hombre ya había transitado anteriormente por la experiencia del análisis, nos autorizamos a una intervención precipitada, en busca de algún efecto asociativo: “Si su madre tiene un pene, eso demuestra que tiene algo mejor de lo que ocuparse... que no es usted”. El efecto fue aliviante, y condujo a que este hombre hablara de la relación con su madre, vínculo en el que se recortaba una particular posición que llamó “dependencia”: a pesar de su edad (más de 30 años) todavía conservaba el hábito de pedirle ciertos “favores” a su madre. Le llama la atención de que se trate de tonterías: hacer un trámite, que perfectamente él podría hacer por su cuenta; comprarle medias en un viaje, etc. En este punto se le indicó el carácter sexual que, en nuestro idioma, tiene la palabra “favor”. El efecto fue de sorpresa y risa.

En una ocasión posterior, a propósito de la relación con su madre, se define como alguien que hace “ofrendas” a su madre. “Ofrendas para que no se ofenda”, respondemos. Esta intervención lo conduce a hablar de lo que implicó la paternidad en su vida. Resume su historia sexual como la de quien pasó de ser un seductor de mujeres a una especie de pollerudo... pero de su mamá. Ha tenido varios problemas con su esposa por el lugar que otorga a su madre en la crianza de su hijo. Advierte que en más de una ocasión le encargó su cuidado en situaciones triviales que podría haber resuelto de otro modo. Se trata, entonces, de un interés –que no logra descifrar muy bien– por el hecho de “apegar” a su hijo con su madre. Su esposa se ha sentido destituida por esta situación, eventualmente le han parecido justi-

ficados esos celos. Le decimos: “Los celos de su esposa podrían deberse a que usted parece el marido de su madre”. “Ah, ¡el Edipo!”, dice este hombre con una sonrisa irónica. “No del todo, porque en este punto no quedaría explicada su pregunta respecto de la homosexualidad. En todo caso, diría que usted ofrece un hijo a su madre, parece un marido, pero para encubrir una relación con su padre: si la madre tiene lo suyo, entonces el padre puede quedar para usted”.

Por esta vía, la relación con la madre es el velo de una fantasía de seducción respecto del padre. De este último, el analizante sostiene que se trata de un hombre difícil, del que recuerda una frase en los inicios de la adolescencia: “Tu madre sufre el sexo”. Esta afirmación fue elaborada por él en un análisis anterior, en el punto en que pudo advertir el carácter sádico que la relación sexual tendría: un hombre daña a una mujer con su deseo, por eso en su vida erótica él se ofrece en la vía del amor; es generoso, atento, siempre dedicado a satisfacer el goce que le supone a su pareja. Se describe a sí mismo como un gran compañero de las mujeres, el que siempre “pone la oreja” y las contiene. “Un amigo gay”, decimos en chiste.

En otra circunstancia, recuerda una fiesta en la que se encontró con una mujer. Si bien se encuentra casado, tiene diversas relaciones extra-maritales. “No son amantes, yo no tengo amantes, son amigas”, dice. Y respecto de la relación con dicha mujer, recuerda el rechazo que sintió por la “calentura”, su desprecio por la erección que tuvo al bailar con ella. En este punto, el amor –que incluso puede manifestarse como una celebración de la belleza, como imagen corporal que no se descompleta con un rasgo– sirve como

defensa eficaz contra el deseo. En su fantasía, este hombre se defiende de la seducción del padre, a quien queda reservada la posición deseante, y ante esa coyuntura asume la actitud del proveedor: un hijo a la madre, la oreja a las amigas, el goce que le supone a la mujer.

En este punto, si hay un rasgo que se aproxima a un síntoma histérico en este caso es el particular rechazo que le produce su erección, cuando ésta se revela como mera “calentura”, y ya no en el marco de una situación seductora. Cuando él ya no es el seductor, es el seducido. Su vida transcurre en una compensación del sentimiento que le produce sentir que podría ser un hombre como los otros, es decir, cortado por la horma del deseo fálico. Es notable que aparezca en el material la cuestión de una pregunta por la homosexualidad; sin embargo, no se trata más que de la pregunta histérica por el ser sexuado que encarna la histeria como tal, es decir, sin recaer en un conflicto respecto de un modo de goce estrictamente homoerótico.

Por último, también el material podría ser leído a partir de la fantasía relativa al goce que se le supone a una mujer, y su elaboración por la vía del saber. Sin embargo, no se trata de una condición suficiente. En el aspecto en que el caso se revela como una forma de histeria masculina remite a un modo de la defensa que, a expensas de un factor conversivo, podría ser pensado como una forma mínima del asco (ese rechazo).

CONCLUSIONES

Los tres apartados precedentes podrían ser pensados de acuerdo con la siguiente secuencia argumentativa: en primer lugar, es preciso diferenciar la histeria como tipo

clínico de la posición seductora (o “histerizada” en sentido general); en segundo lugar, es preciso no confundir la histeria masculina con una homosexualidad latente, según una interpretación habitual en ciertos psicoanalistas, ya que la homosexualidad dista de ser algo homogéneo y, al mismo tiempo, no se trata de un tipo clínico. Por esta vía es preciso continuar con trabajos que incorporen ciertos matices de género en la clínica psicoanalítica para deshacer prejuicios arraigados.

Por último, al situar la histeria masculina en relación con la defensa respecto de un fantasma de seducción, queda una pregunta: ¿cómo pensar un tipo clínico sin basarlo en un mecanismo de formación de síntoma? O, al menos, sin considerar síntomas “típicos” como los que se encuentran en la histeria femenina. En este sentido, nuestro trabajo parece pisarse la cola, ya que propone un supuesto y, en el curso de su argumento, demuestra su carácter problemático. Sin embargo, éste ha sido el objetivo principal de nuestro artículo, llegar a este problema clínico que –creemos– es el que implica sostener la categoría de histeria masculina como una de las formas que adopta la neurosis.

NOTAS AMPLIATORIAS

1 Don Juan, es decir, aquel que sería capaz de ver la singularidad de cada mujer; o, dicho de otro modo, ese hombre que podría apreciar a cada mujer como única, para el cual sólo existirían las mujeres y nunca buscaría en una los rastros de otra. No obstante, este hombre no existe. Y, según Lacan, habría que entreverlo como un fantasma femenino: “Si el fantasma de Don Juan es un fantasma femenino, es porque responde al anhelo de la mujer de una imagen que desempeñe su función, función fantasmática –que haya uno, un hombre, que lo tenga– lo cual, en vista de la experiencia, es un desconocimiento de la realidad –todavía más, que lo tenga siempre, que no pueda perderlo. Lo que implica precisamente la posición de Don Juan en el fantasma es que ninguna mujer puede arrebatárselo, he aquí lo esencial. Es lo que él tiene en común con la mujer, a quien, por supuesto, no puede serle arrebatado porque no lo tiene” (LACAN, 1962-63, p.219). La mujer imagina que podría haber un hombre que no estuviese atravesado por la castración. Sería un hombre, entonces, al que nada le faltaría... como a la mujer –he aquí por qué Lacan dice que se trata de un fantasma femenino, aunque sería más correcto decir que se trata de un fantasma neurótico que imagina en el hombre un goce simétrico al de la mujer. Podría pensarse, por ejemplo, en el caso del padre de la histeria, cuya castración es objetada por el síntoma, en la medida en que este último le está ofrendado. El síntoma histerico es un monumento a la idealización del padre, a la potencia del padre (aunque más no sea para demostrar la inscripción de su impotencia, como lo demuestra el caso Dora; cf. FREUD, 1905, p.42), el primer seductor que admitiría la estructura. Cabe recordar que, ya en el comienzo de su práctica, Freud se encontró con la cuestión de la queja respecto de la seducción en la histeria, al punto de apreciar que se trataba de una fantasía y no de un hecho

efectivamente vivido –o bien, independientemente de lo acontecido, lo que importaba era la posición pasiva asumida por el sujeto en la fantasía. Ese Otro seductor no es el partenaire al que muchas veces la histérica ataca furiosamente (y que, eventualmente, suele representar el lugar de competencia fálica con algún hermano), ni el seductor efectivo que puede piropearla en la calle (y al que puede responder con diversas actitudes, desde la indiferencia hasta la sonrisa), sino que se trata de una función de reserva fálica, que sostiene un ideal de existencia de “uno que no” (no afectado por la castración). Por eso, incluso podría pensarse que el mito freudiano del padre de la Horda –elaborado en *Tótem y tabú* (1913)– es una suerte de fantasma femenino, que supone que habría un padre que gozaría de todas las mujeres o, mejor dicho, que podría gozar de todas las mujeres sin verse afectado por la detumescencia, por el carácter discontinuo del goce fálico, asociado a la insatisfacción. Ese lugar que la histeria suele reservar al padre, en el amor, puede ocasionalmente encarnarlo el partenaire en la figura de esos maridos que requieren todo tipo de atenciones; que, a primera vista, son todo lo contrario a un seductor, pero sostienen esta función fantasmática de la excepción. De este modo, puede verse cómo el donjuanismo no está asociado a la delicadeza o al mero coqueteo de que puede hacer gala el hombre. En todo caso, estas actitudes remiten al pavoneo fálico con el que un hombre puede “vestirse” –su relativa impostura– para demostrar su interés por una mujer. Pero el caso del Don Juan, como fantasía femenina, remite a ese punto en que ese hombre –que se supone que existe– no estaría interesado por ninguna. Al igual que al padre de la Horda, le corresponderían todas, pero este no sería sino un modo de indicar que desea a ninguna. En este punto, cabría trazar una distinción entre Don Juan y el padre de la Horda: “Casi parece un camelo subrayar la relación de Don Juan con la imagen del

padre en tanto que no castrado. Quizás lo sea señalar que se trata de una pura imagen femenina” (LACAN, 1962-63, p.209). El argumento de Lacan no parece concluyente. ¿Por qué el hecho de que se trate de un fantasma femenino debería llevar a distinguirlo de la función del padre de la Horda? En principio, porque este último es una función estructural de todo fantasma neurótico. En todo caso, cabría pensar que el Don Juan es la versión histérica del padre de la Horda. Así parece entreverlo Lacan en el seminario 10 cuando describe la práctica mítica del derecho de pernada y otros ritos de desfloración. Curiosamente, quien se encargaba de estos actos era el sacerdote de una sociedad, a un tiempo representante de la función paterna, pero también de quien se esperaría que no sea un galán, sino que haga su trabajo. Por eso, la función del donjuanismo no nombra lo que habitualmente llamamos un “Don Juan” –el mujeriego–, sino una condición estructural: “La huella sensible de lo que les planteo acerca de Don Juan es que la compleja relación del hombre con su objeto está borrada para él, pero a costa de aceptar su impostura radical. El prestigio de Don Juan está ligado a la aceptación de dicha impostura” (LACAN, 1962-63, p.209). Dado que para él está borrada la relación con el objeto, por lo tanto, Don Juan no es un hombre deseante. De este modo, cumple asimismo –como todo fantasma– una función defensiva: “Hay que decirlo, no es un personaje angustiante para la mujer. Cuando sucede que una mujer siente que es verdaderamente el objeto en el centro de un deseo, pues bien, créanme, de esto es de lo que en verdad huye” (LACAN, 1962-63, p.210). En definitiva, el fantasma de Don Juan es una forma de defensa contra el interés (y el deseo) que un hombre podría manifestar por una mujer. Una deriva de este ponerse a resguardo se da a través de la idealización del hombre, al cual se le supone que podría tener a todas las mujeres, como un modo de indeterminar el carácter singular del deseo.

Otra deriva podría estar en un fantasma de celos y, en este caso sí, en la suposición de que el hombre es un mujeriego, como una manera de salir del “centro”. Ambos aspectos podrían resumirse en la idea de que la habitual acusación de donjuanismo que las mujeres reprochan a los hombres aún un componente celotípico tanto como cierta idealización. Por esta vía, es curioso advertir que la atribución de un más allá de la castración termina siendo un modo de rechazar una condición deseante; o bien, es un modo de volver a notar que, en psicoanálisis, la castración es constitutiva del deseo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLEICHMAR, S. (2006). *Paradojas de la sexualidad masculina*, Buenos Aires, Paidós.

CASTANET, H. (2016). *Homoanalizantes*, Buenos Aires, Grama.

FREUD, S. (1905). “Fragmento de análisis de un caso de Histeria (Dora)”, en *Obras Completas* (Vol 12), Buenos Aires, Amorrortu.

_____. (1910). “Contribuciones a la psicología del amor”, en *Obras Completas* (Vol 2), Buenos Aires, Amorrortu.

_____. (1916-17). *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, en *Obras Completas* (Vol 16), Buenos Aires, Amorrortu.

LACAN, J. (1953-54). *El seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós.

_____. (1956-57). *El seminario 4: La relación de objeto*, Buenos Aires, Paidós.

_____. (1960-61). *El seminario 8: La transferencia*, Buenos Aires, Paidós.

_____. (1962-63). *El seminario 10: La angustia*, Buenos Aires, Paidós.

_____. (1967) “Discurso de clausura de las Jornadas sobre psicosis en el niño”, inédito.

_____. (1973) “*Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*”, Buenos Aires, Anagrama.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Luciano LUTEREAU, es psicoanalista, Doctor en Filosofía y Doctor en Psicología, UBA. Magister en Psicoanálisis y Especialista en Psicología Clínica por la misma Universidad, donde trabaja como docente e investigador. Dirige la Licenciatura en Filosofía en UCES. Autor de varios libros, entre ellos: “*La experiencia analítica. De la técnica a la ética*” (Buenos Aires, Letra viva, 2017).

Neurosis y subjetividad de la época

Neurosis and the subjectivity of time

Miguel Ferrero

RESUMEN:

En este artículo se intenta dar cuenta de una relación posible entre la ideología producto de un modo de organización socio-económico-político llamado capitalista, en especial en su versión actual denominada “neoliberalismo”, y su relación con un modo de la subjetividad. Relación que se considera necesaria, ya que el “neoliberalismo” se sostiene en el intento de producir y reproducirse en subjetividades caracterizadas por un pensamiento débil, es decir que no pone en juego operaciones lógicas sino que reproduce dichos y opiniones que no cuestionan este modo de producción neoliberal.

Estas subjetividades de la época caracterizadas por lo que Lacán denomina “pasión de la ignorancia”, “debilidad mental” en las neurosis y la “locura de creérselas”, no son posiciones novedosas en la neurosis; lo novedoso lo podemos encontrar en la manera en que la ideología predominante de la época propicia estas posiciones neuróticas y a su vez estas posiciones se hacen necesarias para sostener esta ideología. En el apartado final “Lo posible y lo contingente” se conjetura acerca de la manera en que esta articulación entre subjetividad y época incide y obstaculiza la práctica analítica.

SUMMARY:

This paper tries to give an account of a possible relationship between a mode of subjectivity and the ideology product of a socio-political-economical mode of organization called capitalism, especially in its current version called “neoliberalism”. A relationship that is considered necessary, since “neoliberalism” is sustained in the attempt to produce and reproduce itself in subjectivities characterized by weak thinking, that is to say that it does not put into play logical operations but reproduces set phrases and opinions that do not question this mode of Neoliberal production.

These current subjectivities, characterized by what Lacan calls: “passion of ignorance”, “mental weakness” in neuroses and “madness of belief”, are not new positions in the neurosis. The novelty can be found in the way in which this prevailing ideology propitiates these neurotic positions and in turn these positions are necessary to sustain this ideology. In the final section “The possible and the contingent” it is conjectured about the way in which this articulation between subjectivity and ideology impinges and hinders analytical practice.

PALABRAS CLAVE:

Neoliberalismo - Psicoanálisis - Sujeto -
Subjetividad - Ignorancia

WORD PAD:

Neoliberalism - Psychoanalysis - Subject -
Subjectivity - Ignorance

INTRODUCCIÓN

El sutil humor gráfico de Daniel Paz, me permite introducir las razones que encuentro para escribir este artículo. El chiste en cuestión (del suplemento “Radar” del diario “Página 12” del 6/11/2016), se desarrolla en dos escenas, la primera es encabezada por esta observación: “Al señor argentino medio le preocupa que los argentinos tengan trabajo” y debajo de ella hay un señor que le dice a una mujer que vende en la calle: “ustedes los bolivianos vienen a quitarnos el trabajo a los argentinos”, a lo que la vendedora responde: “yo soy de Jujuy”, y el señor le dice: “no me importa de que país viene”. En la segunda escena, encabezada por otro comentario: “Pero a veces le chupa un huevo”, allí vemos al señor en su casa diciéndole muy contento a su esposa: “mirá lo que me compré, zapatos italianos y un traje francés”, la esposa responde: “¡genial!”. El alegre señor llamado por Paz: “argentino medio”, no encuentra relación entre lo que le dice a la vendedora y lo que le dice a su mujer. Esta incongruencia hace a uno de los núcleos del chiste, diremos que es necesario que en la segunda escena se ignore lo dicho en la primera, ya que es obvio que si los zapatos y el traje se hacen en Italia y en Francia, esto quita puestos de trabajo a los argentinos. Esta ignorancia es posible en tanto haya un pensamiento que llamaremos: “débil”, el personaje en cuestión no pudo o no quiso poner en relación sus dichos y arribar a partir de ellos a una conclusión que lo interrogase. Si el chiste se produce es porque algún efecto de verdad se pone en juego.

Escucho con cierta frecuencia situaciones como las relatadas, que dejan de ser un chiste, cuando ocurren en el encuentro

con un paciente, y nos llevan a largos periodos de entrevistas, que no llegan a ser preliminares a un análisis, en tanto se trata de sujetos que se resisten a encontrarse con sus contradicciones e incongruencias y que por lo contrario reaccionan con disgusto o indiferencia cuando quien los escucha interviene marcándolas. Esto hace que de estos encuentros habitualmente no se produzca un discurso analítico, siendo que dada la estructura neurótica de quien nos consulta podíamos pensar que un análisis era posible.

Estas situaciones han hecho que me interesase en considerar ante qué modos de las neurosis se han consolidado estos sujetos, que no aceptan lo que ponga en juego la diferencia entre enunciado y enunciación, que desisten de la posibilidad de hacer su propia lectura, en consecuencia su interpretación singular. Encuentro un camino posible a seguir, en algunas observaciones que hace Lacan en referencia a lo que llama en el *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud* “pasión de la ignorancia” (LACAN, 1953, p.394), y en el *Seminario 24, “L’insu”*: la “debilidad mental” en la neurosis (LACAN, 1977, 11/01/1977).

Podemos deducir de estas posiciones subjetivas desplegadas en las consultas con alguien llamado psicoanalista, un correlato con lo que ocurre en la vida cotidiana, incluido lo que es dado escuchar y ver en cualquier medio de comunicación masiva, lo cual hace pensar en una relación no casual sino probablemente necesaria, entre lo que se dice y circula a nivel de la comunidad y lo que se oye en el consultorio.

SUBJETIVIDAD DE LA ÉPOCA

Recurriré para iniciar este desarrollo a la transitada cita de lo que dice Lacan en “Función y campo de la palabra y del len-

guaje en el psicoanálisis”:

Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿como podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiera nada de la dialéctica que lo lanza con esas vidas en un movimiento simbólico? (LACAN, 1953)

Esta cita presenta la suficiente ambigüedad como para que tengamos que hacer nuestra propia lectura y no se transforme en un slogan lacaniano mas.

En principio: ¿qué podríamos entender por “época?”, sabemos como definición general, que época hace referencia a un periodo de tiempo marcado por un comienzo, dado por algún acontecimiento determinado y al que sigue un tiempo cuyo transcurrir implica un fin, de época; ahora bien: ¿cuándo comenzó nuestra época?, ¿ese periodo implica un “para todos”?, ¿qué caracteriza a esta época?, por lo tanto ¿qué la diferencia de otras?, ante semejante extensión de criterios posibles, haré una elección acotada y me referiré a época en tanto la actualidad de mi circunstancia, compartida con otros que habitan el mismo mapa simbólico, lo cual incluye un modo de producción económico y de vínculos sociales llamado capitalista. Ahora bien si consideramos, tal como nos propone Lacan que una época determina subjetividades, una primera aproximación a esta idea podría ser pensar “subjetividad de la época”, como la manera en que es conceptualizado el sujeto en determinado momento histórico, entonces podríamos concluir provisoriamente que esa subjetividad, está caracterizada por los ideales del yo y en consecuencia las maneras que adquieren los imperativos superyoicos, lo

que es correlativo a cómo es tratado el malestar, cómo es tratado lo diferente y la diferencia, lo particular y lo general, en fin qué lugar se le hace a la castración y a la división del sujeto tal como lo considera el psicoanálisis. Aunque ¿habrá habido época en que este sujeto dividido haya tenido lugar?, evidentemente el siglo xx vio nacer el psicoanálisis, pero ¿eso implica necesariamente un lugar a nuestro sujeto en la cultura de la época?

Con lo expuesto anteriormente, trato de establecer una diferencia decisiva entre sujeto y subjetividad. La subjetividad la ubico en el registro del yo y sus vasallajes, por lo cual se puede deducir que la subjetividad social construye personas e impone modelos, lo que hace obstáculo justamente a las operaciones subjetivas, pero sin olvidar que la existencia de lo subjetivo impide que haya una subjetividad de época consolidada, ya que eso es a lo que llamamos “el malestar en la cultura”, ese malestar que no cesa de insistir y hace que mientras haya sujeto, la producción de subjetividades vaya a encontrar sus fisuras.

En lo que hace a nuestra actualidad, el aspecto que creo decisivo en la construcción de subjetividad, es la característica que ha tomado el modo de producción capitalista, al que se ha dado en llamar “neoliberalismo”, al cual en términos absolutamente generales podríamos definir como lo que caracteriza a un aparato de estado que no regula al mundo financiero y a la empresas multinacionales sino que es regulado por ellas. Susana Murillo en *Colonizar el dolor* lo dice de esta manera: “el neoliberalismo es una estrategia del sistema capitalista, cuyo núcleo es proponer un individuo solitario, centrado en si mismo y estimulado a la competencia, que

busca resolver la angustia de su propia finitud a través del consumo”(MURILLO, 2008).

De esta cita podemos deducir que el proyecto neoliberal sería construir subjetividades que no solo no obstaculicen los objetivos económicos sino que sean además funcionales a esos objetivos. De estas conjeturas se deduce que si la época construye subjetividades, su correlato es la construcción de una “realidad” consecuente con ella. Me refiero a “realidad” en tanto una visión del mundo compartida, en tanto este aspecto de la realidad sea una visión portadora de valores e ideales que definen como debe y/o debería funcionar lo social, lo económico, lo político, por lo tanto es portadora de un saber y una verdad, a este carácter de la realidad es a lo que llamamos: ideología. Es decir, a la suma de significados y sentidos que consolidan nuestro ser en el mundo, hacen lazo con los semejantes que comparten esta visión, crean consensos e inevitablemente segregan a quienes ponen en dudas esa manera de organizar la realidad, ante la posibilidad de que lo diferente produzca desorden en el orden simbólico e imaginario creado. La adhesión a una ideología, la naturalización de una determinada visión del mundo, se hacen más consistentes en la medida en que la trama discursiva sea mas frágil o por las situaciones sociales del momento o por la fragilidad en la constitución del yo de un sujeto determinado. Nos encontramos así que de estas fragilidades surgen creencias transformadas en fanatismos y odios que viran a la destrucción de lo distinto que desestabilice la unidad de esa visión del mundo, dicho de otra manera, que ponga en cuestión el “status quo”.

Realidad, ideología, son términos que intento separar pero con el objetivo de

una mayor claridad, ya que la escena de la realidad en la que se mueve un sujeto, no podría ser ajena a los argumentos con que se explica esa realidad. Por ejemplo: la explicación de la realidad que sostiene el neoliberalismo, crea la idea de que un sujeto encontraría su ser y su felicidad en ser “empresario de si mismo”, el “self made man” (“el hecho a si mismo”), cuya salud, educación, en fin su calidad de vida, no son cuestiones de estado sino de logros personales. (A veces en psicoanálisis confundimos “responsabilidad del sujeto”, con esta ideología de la autonomía personal que en mayor o menor medida nos atraviesa). Habría que agregar al menos un aspecto de esta ideología imperante, el tratamiento que se hace del goce, “hágalo ya”, “téngalo ya”, “¡goce ya!”, con que se intenta entretenernos, lo que se acompaña de “no deje de consumir”, claro, que el mismo objeto para todos, (al menos en los países en que esto es posible), tratamiento que intenta borrar la falta, la contingencia de los objetos de goce, la insatisfacción constitutiva de lo humano, en consecuencia borrar lo que nos hace humanos: la singularidad del deseo. Por otra parte si lo valorado es el éxito en relación al logro individual de bienes y goces, el fracaso no tiene lugar, es lo que se debería evitar, desde nuestra lectura: evitar la castración.

Si bien toda constitución de la realidad es el modo de armar una ficción que nos aparta de lo real y nos permite la vida, dicho en términos de Lacan, si bien “no hay discurso que no sea de la apariencia”, por lo tanto no hay discurso de lo real, en lo que hace a nuestro presente encuentro en el discurso de derecha actual, una concepción del sujeto que necesita de determinadas operaciones denegatorias y renegato-

rias que concluyen en el “no querer saber” que el saber no es de lo real.

NO QUERER SABER

El “no querer saber” encuentra su sostén privilegiado en los medios de comunicación y redes sociales, cuya proliferación y globalización, resultan inéditos. Basta encender el televisor para encontrarnos con el denodado intento de que no se piense; puede un entrevistado estar diciendo un enunciado y al unísono ser desmentido por el zócalo; se contará con que, o se escucha o se lee de manera que lo uno excluye lo otro, ya que lo oído y lo leído, muchas veces no tiene ninguna coincidencia. Otro ejemplo paradigmático del desconocimiento de la capacidad de juicio del televidente, lo encontramos en la confusión que se crea entre mostrar y demostrar, por ejemplo: en un programa periodístico se muestra una maqueta de un bunker donde supuestamente se guarda dinero, dándole existencia real a tal bunker en tanto un periodista lo da como verdad revelada...¡por una maqueta!, la supuesta semejanza visual y la autoridad del periodista bastan como criterios de verdad, podríamos agregar otro efecto característico: la confusión o mejor la fusión entre la persona y el argumento, un dicho es validado o no según el prejuicio que se tenga sobre quien lo dice. Me valdré nuevamente de la agudeza de Daniel Paz: en uno de sus chistes (“Página 12” de 18/3/2017), vemos a un hombre que abre la puerta, esta mojado, y le dice a su mujer: “¡No sabes como esta lloviendo afuera!”, a lo que ella, viendo la televisión le responde: “pero si la tele dice que está soleado”, el hombre azorado contesta: “Uy, me mojé al pedo”; frente a la tele no hay hechos ni razones, es incuestionable, lo mojado... es seco.

Destacamos en este chiste otra operación decisiva, implícita en lo que dice la mujer: “si la tele dice...”, esta operación es la desestimación: “no te creo cuando me desengañas, por mas mojado que yo te vea, elijo el engaño de la televisión: ¡no llueve!”

Encuentro, como fue dicho al comienzo, en las caracterizaciones que hace Lacan de la debilidad, de la ignorancia como pasión, y en la locura de creérselas, modos de la neurosis, que me dejan el interrogante de si es que acaso no responden más a rasgos de carácter, es decir a fijaciones pulsionales a ideales en las que el yo se sostiene, que a lo que podríamos pensar como síntomas o inhibiciones. Lacan reitera en relación a estas formaciones del yo una cuestión que destaco: “no querer saber otra cosa que la que ya se sabe”, aunque sea esta la necesidad de todo neurótico, cuyo guión fantasmático se sostiene en no querer saber de la castración, esto está siempre en tensión con el hecho de querer saber qué quiere el Otro; pero en el “no querer saber” al que me refiero, podemos considerar un falla en la función de la creencia, en tanto la contingencia que hace a la relación entre verdad y saber, desestabiliza al sujeto, quien encuentra su anclaje en la resistencia a la duda, pues si el saber no es la verdad entonces: “¿quien soy?”. El “soy” en el lugar del “pienso” se ha organizado de manera tan consistente, que implica una consolidación del carácter, que no en vano está incluida entre las pasiones del ser, las locuras neuróticas, y las debilidades que impide un análisis.

En tanto terquedad y sordera resultan inmovibles, estas fijaciones en las neurosis contribuyen a constituir un campo propicio, para consolidar la ideo-

logía neoliberal. Aunque es indudable que cualquier ejercicio del poder de uno o unos individuos o instituciones, para sostenerse necesita del rechazo al cuestionamiento, la “subjetividad de nuestra época” se caracteriza especialmente por el mandato de “no piense, consuma y goce”, “no piense, que otro lo hará por Ud”, y aquí nos encontramos con la otra posición subjetiva necesaria, la del canalla, el que usa a quien no quiere saber para lograr sus fines utilitarios, en términos cotidianos podemos decir que: “el necio hace una buena pareja con el sinvergüenza”.

En relación a lo que hace a nuestra práctica, podemos caracterizar a quienes sostienen el rechazo a interrogar el saber que poseen y que los posee, sujetos que ven amenazada su identidad, su unidad, por lo que interroga su ser y el ser de lo, y los, que lo rodean.

La diferencia entre el yo y lo otro es débil, lo que lleva a una continuidad que debe ser mantenida ante el peligro de caer en un desconcierto angustiante, esto lleva a que el odio sea el afecto que produce el o lo que interroga al saber petrificado, es así como la xenofobia y la segregación del diferente son en general los matices que adquiere el odio. Si la neurosis es la estructura privilegiada para que los efectos de sugestión se produzcan, el apasionado por ignorar tiene una disposición especial para deponer el tiempo de comprender y el momento de concluir, en quienes ocupan el lugar de líderes que aseguren que nada va a cambiar y “las cosas son así desde que el mundo es mundo” y que “todo esta dicho, y no hay mas nada que agregar”, frases tan dichas y oídas que ilustran momentos o unos estados permanentes de las neurosis. Si de lo que se trata en una cura analítica

es de mantener la mayor distancia entre el ser y el Uno, esto es correlativo a mantener la mayor distancia entre el ser de un significado y el uno de un sentido único, lo que abre a otros sentidos hace que se pierda el referente, con lo cual lo que es dicho puede ser pensado de otra manera, no querer saber de la pluralidad de sentidos, es oponerse a esta operación que es el análisis mismo.

LO POSIBLE Y LO CONTINGENTE

Cuando esto ocurre y persiste, es difícil recordar a un sujeto el decir que hay en sus dichos, la sensibilidad al significante y a las operaciones simbólicas quedan depuestas, los efectos de la función de la falta no encuentran lugar, con lo cual el brillo fálico se apaga. De ello se deduce el tedio, la abulia y la falta de entusiasmo con que nos encontramos en las consultas de quienes: o creen “estar de vuelta” o se desconciertan ante la intervención mínima dada por una pregunta.

Lacan sostiene más de una vez que es inútil intentar un análisis con sujetos que Freud no hubiese dudado en rechazar. No obstante el pesimismo de Lacan, considero que si un sujeto consulta por un sufrimiento aunque este se sostenga solo en quejas y a pesar de no escucharse conflictos manifiestos, y no obstante este sujeto esté dispuesto a ser escuchado, aunque no interrogado, y si la disposición de quien escucha se lo permite, quizá haya que dar tiempo a que en algún momento, hipotéticamente, pueda escuchar que es escuchado y escucharse; lo cual si bien no tiene por qué constituirse en un análisis, permite considerar que es posible que una intervención pueda abrir una posibilidad insospechada para los

dos sujetos que se encuentran en esa entrevista.

Si es que hay transferencia de amor aunque no se haya constituido el sujeto supuesto saber, que un sujeto que sufre se sienta alojado y respetado en los recursos que encontró para vivir, creo que no es poco ofrecer una escucha aunque en principio, no pase de eso, la disposición de ánimo de quien preste su oreja decidirá hasta cuando esperar. Porque una manera de no querer saber, es tratar de ignorar, lo que no podríamos ignorar: que en relación al futuro solo podemos conjeturar, de hecho no sabemos de lo que vendrá. (Los dichos de Lacan obviamente no son adivinatorios, en fin, la teoría no dirige la cura, tampoco prescribe modos de vida, como a veces, para nuestra tranquilidad, quisiéramos creer).

Pero para ello se necesita de parte de quien se diga psicoanalista, que deje de lado “la gesta psicoanalítica”, uno de los modos que tiene la pasión por la ignorancia en nuestra práctica, el hecho de no querer saber que la práctica psicoanalítica tiene sus límites.

Para concluir y en relación a lo anteriormente dicho, agregaré que otro modo de la pasión por la ignorancia que se presenta en nuestra práctica, y de la no que deberíamos dejar de estar advertidos, es reflexionar acerca de cómo nos atraviesa la moral neoliberal: por ejemplo cuando confundimos responsabilidad del sujeto con “hacerse cargo” a nivel conciente, o cuando consideramos al psicoanálisis como un bien de consumo, o cuando confundimos los logros de un análisis con los ideales del “hecho a sí mismo” y por sí mismo, independiente de toda facilitación social, es decir el supuesto valerse por sí mismo a despecho de las condiciones

socio-políticas, o peor confundimos los logros de un análisis con la consecución de bienes de consumo. En relación a esto y para concluir, recuerdo la frase que nos dejó Lacan para pensar, dijo, en el Seminario “La Ética” dirigiéndose a los analistas: “No hay ninguna razón para que nos hagamos garantes de sostener el ensueño burgués” (LACAN, 1969, p.362). Podemos agregar: ni ningún otro ensueño que impida despertar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LACAN, J. (1953-54). “La verdad surge de la equivocación”, *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós.
- _____ (1959-1960) *Seminario 7: La Ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.
- _____ (1971) *Seminario 18: De undis-curso que no sería de la apariencia*. Buenos Aires, Paidós.
- _____ (1976-1977) *Seminario 24: L'insu*. Versión inédita.
- _____ (1946) “Acerca de la causalidad psíquica” en *Escritos I*. Buenos Aires, Siglo XXI Editoriales.
- MURILLO, S. (2008) *Colonizar el dolor*. Buenos Aires, Clasco.
- PAZ, D (06/11/2016). “El Nudo Infinito”. Página 12. Recuperado de “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Antrhopos.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Miguel FERRERO practica el psicoanálisis desde 1978. Fue miembro de la Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario durante 30 años, nominado AME. Participó y participa como supervisor, coordinador y dictante de seminarios en distintas instituciones públicas. Escribió artículos para diferentes publicaciones psicoanalíticas. Es dictante del Seminario: “Posibilidad y obstáculos en la cura psicoanalítica”, de la Maestría en Psicoanálisis, Facultad de Psicología, UNR.



P O L I S

Puchos y cucarachas

El estatuto de lo residual en la subjetividad y la política

Stubs and cockroachs

The status of the residual in subjectivity and politics

Eduardo Rinesi

RESUMEN:

Para pensar el carácter insanablemente conflictivo que tiene la vida de los hombres y de los pueblos vale la pena utilizar el recurso a los grandes géneros de la literatura dramática: la comedia y sobre todo la tragedia. Para pensar el lugar de lo residual (de lo que sobra y de lo que se expulsa) de esas vidas individuales y colectivas puede ser útil apelar a dos categorías que se encuentran en distintos sitios en las obras de Freud y de Lacan, y que acaso tengan un servicio que prestar a la filosofía política y social: la de resto y la de desecho. La discusión sobre la relación que puede establecerse entre los distintos tipos de tragedia y la pertinencia analítica de una u otra de estas dos categorías puede verse enriquecida por una consideración sobre lo que los hombres hacemos, en nuestras grandes ciudades contemporáneas, con la basura que producimos y de la que, a través de distintos procedimientos y tecnologías, intentamos deshacernos.

PALABRAS CLAVE:

Tragedia - restos - desechos - duelo - hegemonía

SUMMARY:

In order to think about the unhealthily conflictive character which falls upon men's and peoples lives, it is worth to turn on the great genres of literary drama: comedy and especially tragedy. For the place of the residual (the remaining and the removed) in those individual and collective lives, it would be worth to have recourse to two categories to be found in different points of Freud's and Lacan's works because it is probable that both authors could contribute to social and political philosophy: that one of the rest and the débris. The discussion about the possible relation between different types of tragedies and the analytical pertinence of each categories, can be enriched by a consideration about what men do, in our immense contemporary cities, with the garbage we produce and how we try to take it out of our lives using different procedures and technologies.

KEY WORDS:

Tragedy - rest - remainders - sorrow - hegemony

La tragedia y la comedia constituyen sugerentes instrumentos conceptuales para pensar la vida de los hombres y los pueblos porque laboran con una materia fundamental para la comprensión de esas vidas individuales y colectivas que es el conflicto. Que a veces es el conflicto entre dos sistemas de dioses, de valores o de principios que pueden dividir una comunidad (como en *Antígona*) o disputarse el corazón atormentado de un sujeto (como en *Hamlet*), y que otras veces es el conflicto entre las condiciones para la realización de la ciudad y las que reclama la realización de alguno o de algunos, o eventualmente de todos, los sujetos que la integran (como en *El mercader de Venecia*). Para no andar dando saltos mortales por los siglos, limitaré la comparación que querría presentar acá a la que puede establecerse entre las dos piezas de Shakespeare que quedan mencionadas: la tragedia del melancólico príncipe danés y la rara “comedia” (que en su interior encierra, como en un juego de muñecas rusas, una tragedia atroz) del comerciante homosexual, el prestamista judío y los jóvenes heterosexuales y cristianos y bellos y exitosos y crueles que los humillan y destrozan a ambos en *El mercader...* Trataremos de pensar, alrededor de esas dos piezas mayores de la dramaturgia shakespeariana, los significados y la pertinencia del uso de las categorías de “resto” y de “desecho”, y después trataremos de darle otra vuelta de tuerca al cotejo entre estas dos categorías a partir del análisis de un libro reciente sobre cuestiones de antropología urbana, que nos enseña unas cuantas cosas, me parece, sobre el carácter nada residual del problema de los residuos en la vida contemporánea.

I.

En *Hamlet*, el protagonista se encuentra solicitado simultáneamente por dos sistemas de valores encontrados: uno, al que podemos llamar guerrero, medieval, o quizás sólo *paterno*, lo manda tomar la vida de su tío en venganza por el crimen que éste cometió; el otro, al que podemos llamar civil, burgués, o quizás sólo *moderno*, lo manda no andar matando gente por ahí. Tironeado entre esas dos exigencias morales contrapuestas, lo que hace el vacilante Hamlet, como sabemos bien, es no hacer nada: no actúa, demora, procrastina, y sólo cumple la orden de su padre al final, al final *de todo*, incluida dentro de ese “todo” su propia vida, porque Hamlet sólo se decide a atravesar con su espada el cuerpo de su tío cuando se entera de que él mismo está a punto de morir. Cuando esto finalmente ocurra, Hamlet se despedirá con una frase muy famosa, su célebre “*The rest is silence*” (5.2.337), que repone sobre el final de la pieza una palabrita que había aparecido en el inicio, cuando el príncipe recibe la visita y el mandato del espectro de su padre y lo despide (no sin antes haberle preguntado por qué demonios había salido de su tumba en lugar de quedarse en ella, donde todos lo creían y lo querían encerrado para siempre) diciéndole que se quede tranquilo, que se quede *quieto* y que descanse: “*Rest, rest, perturbed spirit*” (1.5.183).

Así, *Hamlet* transcurre entre el “*Rest, rest...*” (*rest*: descansa) del comienzo y el “*The rest is silence*” (*rest*: resto) del final, y no sería inexacto sostener que lo hace *hablando exactamente, y siempre, todo el tiempo, sobre eso: sobre el resto y los restos y el restar* (restar: quedarse, descan-

sar, quedarse en un lugar y *no moverse*, no *rondar*, que es lo que hacen los espectros, que justo por eso nos angustian), todo a lo largo de la pieza. Incluso después de que el propio príncipe haya muerto con esa frase sobre el resto del tiempo, que para él será silencio, cuando aparezca el joven Fortimbrás, futuro rey de Dinamarca, y después de haber entendido qué fue lo que pasó ordene sepultar a Hamlet, garantizar las condiciones para que todo el reino pueda hacer el correspondiente y necesario *travail du deuil* por la muerte del muchacho y después enterrarlo bien profundo, para que, como explica Derrida jugando con las palabras en francés, “dans ce qui rest de lui, il y rest”: para que, en lo que queda de él, en sus *restos*, él *se quede allí, descanse (rest) en paz*, y no quiera resurgir del más allá, *volver* del más allá, como en cambio su papá, mal enterrado y mal llorado (esto Lacan lo vio muy bien), hacía todo el tiempo, para seguir incordiando en el mundo de los vivos.

Por supuesto, esta pretensión, este sueño, es imposible. Por supuesto, los muertos *nunca* se quedan quietecitos en sus tumbas. Por supuesto, el pasado vuelve todo el tiempo, porque el tiempo está siempre, constitutivamente, *out of joint*, fuera de quicio. *Por eso es que hay tragedia*: por eso es que el mundo y que la vida son trágicos. Hay tragedia, y el mundo y la vida son una tragedia, porque los muertos no se quedan quietos, porque el pasado no queda, no *se* queda, en el pasado. Que es como decir: porque el tiempo nunca es contemporáneo de sí mismo, porque el presente está siempre habitado por los restos (*rests*) del pasado que se resisten a desaparecer, porque los restos de las cosas, de las personas, de las épocas que van quedando atrás, y que querríamos sepultadas para siempre,

vuelven, siempre, por sus fueros. *Hamlet* es una tragedia sobre los restos que nos ayuda a comprender que los restos no son nunca cosa del pasado: que los restos son restos actuando, insistiendo, perseverando siempre en el presente, que los restos nunca descansan, nunca se resignan a pasar el resto de la eternidad descansando y en silencio. Que el destino mismo de los restos es volver, es estar siempre volviendo.

A diferencia de *Hamlet*, *El mercader...* no se presenta como una tragedia sino como una comedia, y esa presentación no es inadecuada, aunque no debería impedirnos ver todo lo tremendo que se esconde bajo el aparente “final feliz” de una historia en la que, en efecto, a diferencia de lo que ocurre en las tragedias, nadie muere, en la que todo el mundo parece poder ser aceptado sin conflictos en el seno del orden colectivo, y en la que en particular los dos protagonistas principales de la pieza, los dos “viejos” de la pieza: el viejo mercader homosexual que había amenazado con su amor la felicidad conyugal (el sistema de exclusión de cierta forma del deseo) de su amigo Basanio y de la bella Porcia y el viejo prestamista judío que había amenazado con su pretensión justiciera la felicidad colectiva (el sistema de exclusiones sobre el que se sostiene la *res publica*) de Venecia, son recibidos de vuelta en el seno de esos dos órdenes, el de los afectos y el de la *polis*, a cambio apenas de lo que quienes imponen sus condiciones a los vencidos (al judío, vencido por la mayoría cristiana de la ciudad en su procura de justicia, al mercader, vencido por Porcia en su lucha por el corazón de su antiguo amante) presentan como un precio módico a pagar: Shylock debe renunciar, *apenas*, a su identidad judía, a su fortuna y a su hija; Antonio, *apenas*, a Basanio.

El problema es ese “apenas”. El problema es qué queda de Shylock cuando a Shylock se le exige renunciar a algo tan constitutivo de su propia identidad como su condición judía, su fortuna y su hija; el problema es qué queda de Antonio cuando a Antonio se le exige resignar algo tan importante para él como el amor que siente por su amigo. El problema es qué queda de los sujetos cuando a esos sujetos se les cobra, como cuota de ingreso o de re-ingreso a la vida social, una “libra de carne” tan decisiva que los deja necesariamente por debajo de sus expectativas de realización plena; qué queda de los sujetos después de la entrega de esa libra de carne que los deja des-hechos: *desechos*. Pero ¿no es éste *siempre*, el caso? ¿Vivir en sociedad no es *siempre* aceptar un contrato por el que entregamos una libra de carne de nosotros mismos a cambio de la posibilidad de un ingreso (formalmente irrestricto, *pero que sólo puede consumarse a condición y al costo de esa mutilación, de esa quita, de ese corte*) a un orden social que nunca nos puede recibir *enteros*, que por mucho que se presente y que se re-presente como perfectamente plural e inclusivo es siempre menos que la imposible suma de sus partes?

En *El mercader...*, ni el usurero judío ni el comerciante homosexual son asesinos: ninguno de los dos muere. Ninguno muere porque *sería inaceptable* que fueran sacados del camino de ese modo, mandados a descansar (*rest*) bajo tierra, porque eso sería reconocer que la ciudad en la que vivían no podía tolerarlos. Y no: *Venecia sí puede tolerarlos –se dice Venecia a sí misma–*. Y *debe* tolerarlos. Entre otros motivos porque las cosas se le volverían mucho más difíciles si, por no hacerlo, los mandara a matar y a enterrar y tuviera

después que soportar que esos muertos injustamente asesinados volvieran como espectros a denunciar, como el del papá de Hamlet, la injusticia de ese crimen. No: Venecia puede sostenerse sin matar a nadie (se dice Venecia a sí misma), porque es una república plural y respetuosa. Y por eso les perdona la vida a Antonio y a Shylock, pero es solo eso (la vida, la pura vida, nada más que la vida) lo que les perdona. Les perdona la vida pero les arranca a esas vidas perdonadas lo que las hacía diferentes, *desecha* de esas vidas su particularidad irreductible, que es lo que la ciudad no puede tolerar, y las vuelve, así, *desechos*. Vivir en sociedad es siempre (me parece que ésa es la enseñanza última de *El mercader...*) haber aceptado vivir como *desecho*.

No sé adónde puedan conducirnos estas elucubraciones, aunque tengo la impresión de que no es poco lo que pueden servir a nuestras consideraciones sobre las vidas individuales y sobre la vida política y social estas dos categorías de los *restos* y de los *desechos*, y por eso puede ser útil hacer sobre ellas algunas precisiones. La primera es que ni una ni otra aluden a “cosas” o a dimensiones objetivas de nuestros intercambios que puedan identificarse y designarse nítidamente con una de esas dos categorías o con la otra: no hay restos ni *desechos* “objetivos”. Si tuviera que decirlo de un modo muy rápido, diría que *resto* es cualquier dimensión inasimilable de un orden cualquiera, que como es inasimilable nos sacamos de encima para que ese orden –como suele decirse– “cierre”, pero que no podemos evitar que se quede ahí (restar: quedarse), y que se quede insistiendo, asediándonos, *volviendo todo el tiempo*, que se quede perseverando, que se quede como una sombra o una promesa o

una amenaza o una obstinación. Análogamente, me parece importante señalar ahora que, en el modo en el que estoy usando aquí la idea de *desecho*, la misma no se refiere (o no se refiere *solamente*) a “eso”, a ese exceso o esa sobra que el sujeto debe *desechar* de sí para poder vivir en sociedad, *sino a lo que queda de ese mismo sujeto después de que desechó de sí, después de que apartó o descartó esa demasia que no le era tolerada*. Para volver sobre la famosa y potente imagen de la “libra de carne”: no es la libra de carne el desecho: el desecho es lo que queda del sujeto después de que éste aceptó esa mutilación. ¿No es lo que nos enseña Freud en *El malestar en la cultura*: que vivir en sociedad es haber renunciado a la felicidad? Primera conclusión.

Y la segunda: que *ningún* orden puede cobijar las distintas partes que lo integran sin haber desechado algo de ellas y sin haberlas vuelto a ellas, a través de este movimiento, un *desecho*. Todo orden contiene a las partes que lo constituyen, pero las contiene mutiladas, castradas. Todo universal se funda en un acto de exclusión. Lo que aquí estoy sugiriendo es que “eso” que todo universal excluye, que toda sociedad desecha, no es necesariamente una persona o un grupo de personas. Es más bien un cierto algo de intolerable y de inaceptable, que en *El mercader...* se presenta bajo la figura de esa “libra de carne”, que es, además de una metáfora evidente —en una pieza que trata de cristianos y judíos y de sus luchas y de su mutuo afán de convertirse mutuamente— de la circuncisión, una metáfora más general de esa verdadera circuncisión que toda sociedad exige siempre a *todos* aquellos a los que recibe. Insisto: no es que ningún orden social permita la realización plena de *todas* sus partes, sino

que ningún orden social permite la realización plena de *ninguna* de sus partes, porque todas y cada una de ellas deben aceptar, como precio por su inclusión en ese todo, el desecho de una dimensión o de una arista de sí misma y la condición de ser recibida en ese orden, ella misma, como un desecho.

II

Hemos sugerido hasta aquí tres cosas. Una, que es posible identificar dos grandes tipos de tragedia: la tragedia de la contraposición entre sistemas de valores enfrentados (de la que tomamos como ejemplo *Hamlet*) y la tragedia de la contraposición entre el todo y la imposible suma de sus partes (que ejemplificamos con *El mercader...*). Otra, que es posible tratar de aprovechar, para el análisis de los problemas de la vida colectiva, dos categorías que aparecen aquí y allá en algunos textos de Freud y de Lacan (y no sólo allí, por cierto, aunque un estudio más minucioso de esas apariciones y de las variaciones en los sentidos que adoptan en uno y otro, en sus distintos textos y eventualmente en los distintos momentos de sus obras, podría resultar muy útil) de los *restos* y de los *desechos*. Y la tercera, que es posible postular (siquiera como una hipótesis intencionalmente simplificadora) una especie de correspondencia biunívoca entre estos dos pares que acabo de presentar: a la tragedia de la contraposición entre sistemas de valores enfrentados le “correspondería” —digamos así— una lógica del resto; a la de la contraposición entre el todo y la imposible suma de sus partes, una de los *desechos*.

No se me escapa que todo esto es extremadamente esquemático: ya habrá tiempo de complejizar un poco todo el asunto, y le prometo al lector que no tendrá que

esperar para ello más que unos pocos párrafos. Pero permítaseme ahora aprovechar el envión para dar un pasito más y decir dos cosas muy rápidas. La primera es que me parece que puede sostenerse que lo que arriba bauticé como la lógica del *resto*, y puse en comunicación con lo que llamé la tragedia de la contraposición entre sistemas de valores enfrentados, nos da una clave de acceso al problema filosófico fundamental del *tiempo*: del tiempo histórico, mientras que lo que arriba bauticé como la lógica de los *desechos*, y puse en comunicación con lo que llamé la tragedia de la contraposición entre el todo y la imposible suma de sus partes, nos ofrece una puerta de entrada al problema, complementario pero diferente, del *espacio*: del espacio social. La segunda es que el primer conjunto de asuntos que quedan definidos alrededor de la lógica del resto y del problema del tiempo nos conduce, dentro del campo de la filosofía política contemporánea, a la obra de Jacques Derrida, mientras que el segundo conjunto de problemas que quedan circunscriptos alrededor de la lógica de los desechos y del problema del espacio nos lleva al pensamiento de Jacques Rancière.

Resto y tiempo, entonces. Porque lo que resta, lo que queda, queda sepultado mientras la historia pasa y porque la historia pasa y para que la historia pase, pero después *vuelve* para cobrarse su revancha llegando desde ese pasado que, como suele decirse, “creíamos superado”, desestabilizando el presente, desquiciando el tiempo. En su muy celebrado y muy importante *Espectros de Marx*, Derrida estudia esta forma de presencia del pasado en el presente, de los muertos en medio de los vivos, tomando como referencia a *Hamlet*, por supuesto, pero también al

Dieciocho Brumario, al que ya aludimos también nosotros más arriba. *Desechos y espacio*. Porque no hay orden político que no suponga una cierta organización, una cierta *distribución* de los lugares que en él pueden o deben ocupar las distintas partes que lo integran, que lo com-parten (Rancière juega en francés con la doble valencia de *partager*: compartir y *también* dividir: estamos en el campo, bien se ve, de una reflexión sobre el espacio, sobre los lugares), pero que nunca se adecuan a él sin todo tipo de incomodidades ni terminan de ingresar a él sin someterse, como ya dijimos, a la amputación de esa “libra de carne” de sí mismas que tienen que sacrificar en el altar del orden y que las deja, como por debajo de sus propias posibilidades, des-hechas.

Esta doble constatación de que nunca el presente es contemporáneo de sí mismo y de que nunca el todo es igual a la suma de sus partes, de que el tiempo y el espacio están, *ambos*, “fuera de quicio”, es fundamental para entender la naturaleza misma de eso a lo que damos el nombre de política, que no es otra cosa que el conjunto de actividades a través de las cuales los hombres lidiamos con ese doble desquicio, con esa doble inadecuación. El siglo xx pensó esta tarea bajo el signo de lo que llamó *hegemonía*, que de Gramsci para acá designa el *doble* movimiento de construir un orden en medio y a pesar de ese desquicio, de ese desorden del tiempo y del espacio, de ese *estar todo el tiempo volviendo* de los espectros que llegan del pasado y de ese *estar todo el tiempo sobrando* de las distintas partes que en su suma siempre conflictiva, siempre imposible, componen el “todo” de una sociedad. Un todo que por lo tanto no cesa de instituirse, de manera siempre precaria, en lo que Ernesto

Laclau, sin duda influido por la idea freudiana, homóloga a ésta, de “trabajo del duelo”, llamó un “trabajo”: el “trabajo de la hegemonía”, que es siempre una operación, necesariamente incompleta, necesariamente fallida, sobre el doble eje del tiempo histórico (y del trabajo, por lo tanto, sobre los restos) y del espacio social (y del trabajo, entonces, sobre los desechos).

¿Pero se trata en efecto de dos ejes distintos, o la distinción que puede hacerse entre ellos es apenas analítica, o incluso más: formal? ¿Es seguro que podamos distinguir tan nítidamente como hasta aquí venimos haciéndolo en un plano puramente conceptual entre “restos” y “desechos”, como si fueran “cosas” (dijimos ya que no lo son) *objetivamente* diferentes? ¿No deberíamos en cambio estar atentos a las posibilidades de transformación o de transposición entre restos y desechos, de restos en desechos o al revés? Las *lógicas* del “resto” y del “desecho”, ¿no definen más bien posibilidades que es siempre *un sujeto*, en su relación con aquello que puede presentársele bajo una de esas figuras o bajo la otra, el que realiza? La misma duda corresponde formular en relación con la posibilidad de distinguir lo que, abusando quizás de dos figuras necesariamente simplificadoras y estilizadoras de situaciones mucho más complejas, llamamos más arriba “espacio” y “tiempo”: ¿no es obvio que en el juego político y en el devenir mismo de la historia se redefinen permanentemente (más: *que la lucha política es entre otras cosas la lucha por esa redefinición*) los frágiles límites entre lo que nombramos con cada una de esas dos metáforas?

III

La palabra “basura”, o la un poco más sofisticada “residuos”, nombra el conjunto de desperdicios, de sobras, de despojos que producimos los hombres viviendo en sociedad, y que adquiere las características de un problema a veces muy serio en los grandes centros urbanos donde esa vida de los hombres en común tiende cada vez más a organizarse. En un libro extraordinario sobre el problema de la relación entre sociedad y residuos en la ciudad de Buenos Aires, Francisco Suárez ofrece un conjunto de orientaciones del mayor interés para pensar los problemas que hemos planteado más arriba, esbozando alrededor de la idea de los residuos, de la basura (de esos *restos* y de esos *desechos* que son la basura de la que los habitantes de nuestras ciudades nos desprendemos día a día, y con la que no dejamos, antes y después de desprendernos de ella, de convivir), una poderosa teoría sobre la vida urbana, o quizás, más en general, sobre la vida colectiva sin más.

Suárez parte de constatar que en Buenos Aires (pero lo mismo podría decirse con seguridad de casi todos los grandes centros urbanos del planeta) “no hay lugar para lo que se desecha”, y estudia en una perspectiva histórica los modos en los que la ciudad, a lo largo de los siglos (sobre todo de los últimos dos, y especialmente del último), “gestionó” este exceso, este *sobrante* de lo que se descarta respecto al lugar con el que la propia ciudad cuenta para descartarlo. En su presentación de la historia de estos procedimientos (desde las zanjales de la época colonial hasta las incineraciones y los rellenos sanitarios de tiempos más recientes), Suárez señala la importancia del establecimiento de los *basurales*, sitios de disposición y distribu-

ción de los residuos que se volverán una presencia fundamental en la cultura de los *márgenes* (geográficos y sociales) de nuestra vida urbana, en el surgimiento y expansión de las actividades de “recuperación” de esos residuos, o “cirujeo” (cuya progresiva complejización funcional irá definiendo con los años distintas figuras, como las del “recuperador”, el “clasificador”, el “custodio”...), en el desarrollo de prácticas productivas como la crianza de cerdos, en el asentamiento de “villas miseria” cuya economía y sociabilidad estaban y están fuertemente asociadas al aprovechamiento de la basura, y en expresiones culturales típicas como la literatura y el tango.

Un capítulo tardío de esta historia es el que corresponde a la actividad de los llamados “cartoneros”, que a fin del siglo pasado empiezan a ser una presencia muy visible e importante en la vida de la ciudad, dando lugar, entre otras muchas cosas, al fenómeno de su organización cooperativa, muy significativa durante los primeros lustros del corriente siglo. Suárez recuerda una imponente marcha, en marzo de 2015, de más de 2000 cartoneros, movilizados bajo la consigna “Somos lo que falta”. Desde 2003, de la mano de una recuperación de las grandes variables de la economía del país, muchos sectores sociales habían logrado *incluirse* dentro de un orden social mucho menos hostil que el que había caracterizado el fin del siglo anterior. Pero los cartoneros todavía padecían una situación de mucha marginación, y reclamaban más ayuda estatal y mejores condiciones para la formalización de su trabajo. El “Somos lo que falta” aludía exactamente a eso: la economía mejora, otros sectores (el del trabajo formal, el de los trabajadores pasivos, el de los trabaja-

dores desocupados) gozan de más beneficios que antes, pero nosotros estamos más o menos como siempre: *faltamos nosotros*.

La expresión no podría ser, desde el punto de vista de lo que acá estamos estudiando, más interesante, porque desde otra perspectiva lo que sería fácil observar es que estos recuperadores urbanos, trabajadores precarios que viven de lo que otros tiran, de lo que a la ciudad le *sobra*, de las *sobras*, son ellos mismos, en un sentido muy preciso, *lo que sobra*, más que lo que falta. Lo que sobra y no puede ser asimilado como sería deseable que lo fuera por las estructuras de una economía formal que siempre deja gente afuera. O adentro, pero por debajo de las posibilidades de realización plena, cabal, que legítimamente querrían ver materializada. De manera que ellos, los que sobraban, gritaban que eran lo que faltaba: ellos, las sobras, decían que su presencia ahí era la *falta* del sistema al que le reclamaban una inclusión más plena. Estamos en el corazón de lo que más arriba llamé “la lógica del desecho”: vivir en sociedad es siempre (no para todos en igual medida, porque las sociedades son desiguales e injustas, pero *siempre*) vivir por debajo de las posibilidades de esa inclusión plena que querríamos y que demandamos. Vivir en sociedad es siempre vivir como una sobra y vivir en falta.

¿No es esta dialéctica de la sobra y de la falta la que está en el corazón de la figura de la “libra de carne” que introduce Shakespeare en *El Mercader...*? ¿No es *al mismo tiempo* esa libra de carne –que Marx, recordemos, usaba como metáfora o figura de la *plus-valía*: la libra de carne que *se saca* como metáfora del valor que *sobra*–, no es al mismo tiempo esa libra de carne, digo, lo que falta y lo que sobra?

¿No es la lógica que gobierna el lugar de esa *libra de carne* la lógica de la castración y también la del exceso? “Somos lo que falta”: somos lo que falta hacer entrar, porque somos lo que sobra de un sistema que no puede darnos esa entrada que le reclamamos. O que no puede darnos esa entrada plenamente. Por eso viviremos por debajo de nuestras posibilidades, por debajo de nosotros mismos. Faltamos. Es decir: sobramos. Somos sobras. Desechos. Puchos. En una novela de Julián Centeya, *El vaciadero*, inspirada en la vida en torno al basural del Bajo Flores, que Suárez cita y comenta en su trabajo, leemos de una manera muy precisa la lógica exacta del desecho: “Todos somos pucho de algo...” Igual de preciso, Juan Sasturain comienza uno de sus poemas escribiendo “Soy lo que queda / de mí”. Vivir, ser, es ser lo que queda de nosotros después de que ese “nosotros” se nos reveló imposible.

¿Y nada más? No: nada más no, porque eso que descartamos, que desechamos de nosotros, esa *libra de carne* de la que aceptamos desprendernos para que la vida social y nuestra propia vida sean posibles, esas *sobras* (esos que *sobran*) de la vida colectiva que la sociedad deja en sus suburbios porque no puede incorporar a sus barrios centrales, no se quedan en esos arrabales sin *volver* sobre esos barrios centrales todo el tiempo, sin *aparecer* de vuelta en esos barrios centrales que los expulsaron y los dejaron al costado. En efecto, ¿no tenían algo de espectrales esas presencias de grupos o cuadrillas de cartoneros que desde fines de los años 90 del siglo pasado volvían al centro de la ciudad, desde las zonas más pobres de su periferia, como *rondando*, *asediando*, *acechando*, *angustiendo* a los habitantes de ese centro (rondar, asediar, acechar, an-

gustiar: significados del “*hanter*” de los fantasmas del que nos habla Derrida en el libro que ya hemos mencionado) con su presencia inquietante, fantasmagórica, nocturnal...? Pero incluso antes que eso, ¿podemos olvidar, cuando pensamos en la figura de los basurales, del basural, en la historia política argentina, podemos olvidar, digo, a aquel “fusilado que vive” y *que vuelve, como un espectro*, como un mensajero del mundo de los muertos que trae al de los vivos, desde el sumidero del que llega y donde sus compañeros han sido asesinados, un mensaje sobre lo que pasó, en el comienzo de *Operación Masacre* de Rodolfo Walsh?

¿Y qué decir si no, también, de esas otras presencias fantasmales que llegan, después de la muerte, *de los basurales* de los que nos hablan, por ejemplo, las crónicas policiales sobre el asesinato de la joven Ángeles Rawson, “descubierta” en medio de la basura por recuperadores de residuos que cumplían con su tarea de inspeccionarlos y separarlos? Fue muy comentado este caso atroz de femicidio, al que la circunstancia de que el cadáver de la chica asesinada fuera encontrado entre la basura agregaba un plus de significación tan ominoso como importante para lo que aquí estamos tratando de plantear. Una nota periodística sobre el asunto, que Suárez recuerda en su libro, se había titulado, en su momento, “Ángeles Rawson murió como lo que era: una basura”, y no puede dejar de alertarnos el valor de esta palabra y la frecuencia de su uso para nombrar, por un efecto de deslizamiento más o menos evidente, no ya apenas a los residuos que los habitantes de las ciudades producimos y para los cuales, como decíamos un poco más arriba, “no hay lugar”, *sino también* a las personas o los grupos

de personas que esas mismas ciudades no dejan de excluir, de separar, de marginar, y para las cuales *tampoco* “hay lugar”. Parte de los “sin parte”, para usar la fórmula, aquí muy pertinente, de Rancière, esas personas o esos grupos de personas *también son residuos* de una sociedad que los produce y no los puede contener.

Peter Stallybrass y Allon White han estudiado las metáforas zoológicas del desprecio con las que la literatura de Occidente (sin excluir, desde luego, la marxista) ha cargado a lo largo de los siglos a los pobres, marginales, mendigos, desarraigados y lumpenes a los que siempre condenó. Las figuras son conocidas: cerdos, ratas, cucarachas... *Son las figuras con las que se habla, con mucha frecuencia, de los hombres y mujeres que sobran en una sociedad*, y no es difícil ver la relación entre las condiciones que permiten su uso y lo vuelven verosímil y la *presencia* efectiva de esos animales (ya hablamos de los cerdos y de sus criadores; Suárez alude también a los “roedores e insectos” que habitan los basurales) en medio de los restos y de los desechos de la ciudad. Habría mucho, sin duda, para conversar sobre estas contigüidades entre hombres, o animales (u hombres *a los que se nombra con el nombre de animales*: “es una rata”, “son unas cucarachas”), y basura. Contigüidades vitales, como las de los recuperadores o los criadores de animales que se alimentan en los basurales, o mortales, como la de los fusilados de José León Suárez o las de las mujeres (Ángeles Rawson, Paula Jiménez) asesinadas y arrojadas muertas en medio de los despojos.

De los tres ejemplos que, un poco a la ligera, acabo de proponer (el de los cerdos, el de las ratas y el de las cucarachas), el primero me parece el *menos* sugerente.

La metáfora del *cerdo* ha tenido una larga militancia en la historia del desprecio de los otros, en la que ha ocupado más bien el lugar o la función de la indicación de la holganza, la pereza y el estar comiendo y engordando todo el tiempo. Marx hablaba de “cerdos burgueses”, figura por muchas razones sugerente, pero no en el contexto en que estamos planteando estas consideraciones. En cambio, las figuras de las cucarachas y de las ratas nos importan mucho acá. Porque son animales repugnantes, porque son animales que es casi imposible pensar si no es integrando conjuntos muy numerosos, porque son animales que siempre están asediándonos, que siempre están volviendo sobre nosotros, porque son plagas. Ignoro cuánto hay de cierto en el mito urbano según el cual en Buenos Aires hay siete ratas por cada ser humano. Pero el caso es que ese mito funciona y hace de esas ratas que, en un número enorme, inquietante, temible, *están ahí, siempre, como acechando*, algo muy parecido a lo que aquí hemos pensado bajo los auspicios de la figura del *espectro*. Ignoro si es verdad que las cucarachas son los únicos animales que sobrevivieron a la bomba de Hiroshima. Pero el caso es que no hay manera de que no estén siempre volviendo, de cualquier montón de mugre o de basura, de la muerte a la que en vano quieren condenarlas nuestras impotentes campañas públicas o privadas de exterminio.

IV

Restos y desechos. En nuestro lenguaje cotidiano, las dos palabras funcionan casi como sinónimos, nombran las sobras de lo que consumimos, la basura con la que no sabemos bien qué hacer, y que tiramos, sin que el hecho de tirarla, desde luego, nos

asegure que hemos resuelto el problema. En el lenguaje más técnico del psicoanálisis, son categorías que cargan una cantidad de significados y de cuestiones de lo más interesantes, que excedería mis posibilidades y mi competencia no ya tratar, sino incluso puntear acá con mínima solvencia, pero sobre los que estoy seguro que un análisis más cuidadoso podría arrojar enseñanzas importantes para el análisis político y social. En este último campo, al que sugerí tratar de aproximarnos a partir del recurso a los géneros clásicos de la tragedia y la comedia, tengo la impresión de que las dos categorías pueden ayudarnos mucho. El notable libro de Suárez que hemos considerado en el apartado anterior nos ofrece alguna clave adicional para aproximarnos a esta cuestión, que nos ayuda a pensar por la vía de un conjunto de desplazamientos metonímicos y de recursos metafóricos de lo más interesantes en torno a la cuestión de los residuos. Bien vistas las cosas, lo que Suárez nos muestra es que esta cuestión, que querríamos poder pensar como, ella misma, *residual* en relación con los grandes temas de la vida colectiva, está en realidad en el centro de todos ellos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DERRIDA, J. (1993), *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. París, Galilée.

FREUD, S. (1990), El malestar en la cultura en *Obras Completas* (Vol. 21) Buenos Aires, Amorrortu.

LACAN, J. (1983), “Hamlet, un caso clínico”, en *Lacan oral*. Buenos Aires, Xavier Bóveda.

LACLAU, E. y MOUFFE, C. (1987), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una democracia radicalizada*. Madrid, Siglo XXI.

MARX, C. (1885), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Moscú, Progreso.

_____ (1873), *El Capital*. México, Siglo XXI.

RANCIÈRE, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.

RINESI, E. (2003), *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires, Colihue.

_____ (2009), *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*. Buenos Aires, Gorla.

_____ (2013), *Muñecas rusas. Tres lecciones sobre la república el pueblo y la necesaria falla de todas las cosas*. Buenos Aires, Las cuarenta.

_____ (2016), *Actores y soldados. Cinco ensayos hamletianos*. Los Polvorines, UNGS.

SASTURAIN, J. (2016), “Corregime”, en *El versero. Cien poemas* (1976-2016). Buenos Aires, Gárgola.

SHAKESPEARE, W. (1985), *Hamlet* (ed.: P. Edwards), Cambridge, CUP.

_____ (1987), *The Merchant of Venice* (ed.: M. M. Mahood), Cambridge, CUP.

STALLYBRASS, P. y WHITE, A. (1986), *The politics & poetics of transgression*. Cambridge, Cornell University Press.

SUÁREZ, F. (2016), *La Reina del Plata. Buenos Aires: sociedad y residuos*. Los Polvorines, UNGS.

WALSH, R. (1957), *Operación masacre*. Buenos Aires, Sigla.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Dr. Eduardo RINESI es politólogo y filósofo, investiga y enseña en la Universidad Nacional de General Sarmiento, donde se desempeñó como director del Instituto del Desarrollo Humano entre 2003 y 2010, y como rector entre 2010 y 2014, y donde actualmente dirige la Carrera de Especialización en Filosofía Política.

«Entrextos» de lo Real: del Dr. Ramón Carrillo a Alain Badiou

*«Entrextos» of the Real:
from Dr. Ramón Carrillo to Alain Badiou*

María Clara Areta

RESUMEN:

El presente artículo es el resultado del interrogante qué es lo Real en la práctica del psicoanálisis lacaniano en estos tiempos en los que lo Real está disputado entre los soldados de la realidad social, los defensores de las neurociencias y los discípulos millerianos. Lo Real depende menos hoy de la furia de los antiguos dioses que de las decisiones de las modernas corporaciones que producen la segregación de los cuerpos. La intertextualidad en el artículo se logra mediante elementos heteróclitos: los fundamentos freudianos sobre las parálisis, la enseñanza de Lacan, el texto de Badiou y la consagración del Dr. Ramón Carrillo como un nombre del padre, reciprocidad textual que permite la lectura clínica de una viñeta sobre un caso de poliomielitis.

PALABRAS CLAVE:

Real - nudo borromeo - parálisis infantil - operaciones en el cuerpo - cuerpo goce

SUMMARY:

The present article is the result of the question of what is Real in the practice of Lacanian psychoanalysis in these times when the Real is disputed among the soldiers of social reality, Neuroscientists and millerian disciples. The Real depends less today on the fury of the ancient gods than on the decisions of modern corporations that produce the segregation of bodies. The intertextuality in the article is achieved through heteroclitical elements: the Freudian foundations on paralysis, Lacan's teaching, Badiou's text and the consecration of Dr. Ramón Carrillo as a name-of-the-father, textual reciprocity that allows the clinical reading of a vignette on a case of poliomyelitis.

WORD PAD:

Borromean knot - childhood paralysis - operations in the body - body jouissance

El neologismo que dio título a un encuentro entre analistas, *Entretexto*, se convertía en otro neologismo en mi computadora, pasando así al estado de *lapsus calami*, una y otra vez. Cada vez que quería escribir *Entretexto*, escribía *Entrexto*. Cuando lo quería corregir escribía *Enttexto*, y está bien, porque en texto, textualizado, está lo que se puede decir, pero quiero dedicarme a la letra que quedaba elidida, obviaba, en la corrección-equívoco. *Entretexto-Entrexto*= *Enttexto*+R y es justamente de R, de Real de lo quiero dar cuenta ante ustedes. Aquí va, entonces, *Entrexto*, porque del nudo borromeo y sus vicisitudes quería seguir hablando, de ese *Trex* que hace *Uno*. Y, como en nuestra práctica de analistas, de la insistencia y del acto fallido hacemos nuestra causa... Acá va *Entrexto*, con R de Real, texto de Simbólico y enlace de Imaginario.

Vengo trabajando el nudo borromeo y lo real en el nudo borromeo. Ya lo han hecho con mejor suerte respetados psicoanalistas, como Gerard Pommier en “¿*Qué es lo real?*” (2005), texto fundamental para mucho de nosotros. También otros autores como Alain Badiou, en su libro de reciente aparición “*En busca de lo real perdido*” (2016):

¿Por qué es tan difícil comenzar cuando se trata de lo real? Porque no se puede comenzar por el concepto, ni por la idea o la definición, ni tampoco por la experiencia, el dato inmediato o lo sensible [...] Lo que va a volver lo real como imposición (BADIOU, 2016: 9).

Más adelante, continúa:

Lo real es siempre lo que se descubre a costa de que se arranque el semblante que nos subyuga. [...] Esta caída de la máscara se llama acontecimiento y siempre es con

una dosis de violencia. [...] Lo real es un impasse en la formalización [...] Lo real es el punto de imposible de la formalización. (BADIOU, 2016, p.40)

Me parece muy interesante e imprescindible retomar la pregunta sobre qué es lo real en nuestra práctica, qué implica y qué implicancias tiene lo real, hoy, en 2017, en estos tiempos en los que pareciera que lo real ha sido secuestrado, apropiado, por los seguidores del ultimísimo Lacan, que parecen haber descubierto al Inconsciente real.

Como escribe Erik Porge en *Transmitir la clínica psicoanalítica*:

El nudo borromeo es una escritura de escritura, pues da cuenta, a cambio, del funcionamiento imaginario, simbólico y real de la letra [...] Todo lo concerniente a la letra se dirá en un vocabulario de encuentro de calce, de contacto, del entre-dos. La letra es ejemplarmente «a» en el calce del nudo borromeo de RSI. (PORGE, 2007, p.138)

Seleccioné este párrafo porque el *entre-dos* de Porge me evoca el *entretexto* y mi *Entrexto*. No solo porque evoca el *entre dos muertes* sino porque el *entre dos* implica, necesariamente, la existencia del tercero, a modo de juego de palabras, *entres-dos*.

Inhibición, Síntoma y Angustia, están enlazados, en Freud, de tal forma que no se puede hablar de uno sin tener en cuenta los otros dos y los tres (ISA) en su modo borromeo son nombres del padre en el nudo lacaniano. RSI, la Angustia como nombre de lo real, el Síntoma como nombre de lo simbólico y la Inhibición como nombre de lo imaginario.

Entiendo que el nudo es la escritura del decir, es cómo se escribe lo que se dice y que es de tres, de *Trex*, diríamos aludiendo

al *Entretexo*. Esto que digo parece obvio, pero no lo es tanto porque pareciera que vivimos en el reino de lo real, que cuánto más real pongamos en nuestros textos, más lacanianos seremos, sin advertir, me parece, que la mejor forma de trabajar lo *R* es por el tres del nudo borromeo. Recordemos que en el *Seminario 11*, de los “*Cuatro Conceptos Fundamentales*” (LACAN, 1964), Lacan define al psicoanálisis como una praxis, es decir, como un simbólico que modifica lo real (LACAN, 1964).

Como está planteado en *Lo orgánico y el discurso*, libro de Norberto Ferreyra (2009), el nudo no es un modelo integrativo como el que se enseñaba en los años ‘60 en la facultad. Agrego que tampoco el nudo borromeo lacaniano es un esquema similar al de Pichon Riviere (Mundo Externo-Cuerpo-Mente). Tampoco el nudo es una representación moderna del antiguo modelo bio-psico-social, por lo tanto lo real, *R*, no es necesariamente, ni lo natural, ni lo biológico. En el nudo, el agujero de lo real dice *no hay relación sexual*. Pero hubo otras formas de definir lo real antes de arribar a esa forma de definir lo real. Lo real como lo irrepresentable, *das Ding*, lo imposible, lo que no cesa de no escribirse, lo acéfalo de la pulsión, la angustia.

No quiero hacer un repaso universitario de lo real en la obra de Lacan, sitúo sólo estos hitos, esos nudos, esos nombres de lo real, antes de que el Nudo Borromeo convirtiera lo real, lo simbólico y lo imaginario, en *RSI*, tres *dit-mensiones*, tres registros. Lo real no es lo originario, ni lo primero. Para ser bien explícita: lo real no es el primer día del génesis lacaniano. Badiou así lo refiere:

Lo real, como palabra, [...] se utiliza, en lo esencial, de una manera intimidante [...]

Las realidades son apremiantes y forman una suerte de ley a la que no es razonable querer escapar. [...] No se puede imaginar una acción colectiva racional cuyo punto de partida subjetivo no sea aceptar este apremio. [...] No se puede hablar de lo real sino en tanto soporte de una imposición. [...] No se sabe cómo comenzar con lo real. Esto atormenta a la filosofía desde sus orígenes [...] ¿Cómo ajustar el pensamiento a un real verdadero, un real auténtico, un real real? (BADIOU, 2016, pp.7-8)

PARÁLISIS INFANTIL

La poliomieltitis es una infección virósica que ataca principalmente el sistema nervioso y en la Argentina fue llamada popularmente *parálisis infantil*.

El nudo le viene como anillo al dedo al cuerpo, y el cuerpo le da una sutil y particular consistencia al nudo. “*Lo real solo se deja aprehender por el lado de la experiencia, de la percepción sensible, del sentimiento inmediato, incluso por el de la emoción o el de la angustia*” (BADIOU, 2016, p.17-18). Lo real se confunde habitualmente con lo biológico. Es tema enredado, veamos si el nudo nos ayuda a desenmarañarlo.

Las parálisis constituyen un tema fundamental de la clínica de Freud desde sus comienzos. El texto “*Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*” (1888 [1893]) así lo demuestra. La parálisis motora es ejemplo paradigmático de inhibición en “*Inhibición, Síntoma y Angustia*”, es síntoma como expresión del conflicto en Isabel de R (1895), y es expresión de la angustia en “*Sobre la justificación de separar de la neurastenia cierto complejo de síntomas a título de «neurosis de angustia»*” (1894 [1895]).

Una mujer que concurrió a pedirme tratamiento hace años, había sido a los dos años de edad, la única víctima de polio de una ciudad cercana a Mar del Plata. Todo comenzó como una gripe y la entonces niña inteligente y movediza, que andaba en triciclo y corría por la casa, terminó luchando por su vida, en los primitivos pulmotores del Hospital Muñiz de la Capital Federal. No solo pudo volver a respirar, sino que hasta con mucho, muchísimo trabajo y bastones canadienses, volvió a deambular. Fue la abanderada de la primaria y secundaria. La operaron 23 veces y en una de esas intervenciones, a los dieciocho años, sin consultarle, le fijaron la columna y ya no pudo caminar más, quedó paralítica en silla de ruedas y con una paresia importante en una de sus manos. En una oportunidad, en sesión, sumó los tiempos de los post operatorios que le requirieron inmovilización en cama. Sumó más de cinco años completos, 365 días, por 24hs, por 60 minutos, fijada a la cama, quietita en la cama, con corsets que comprimían del cuello a la pelvis. Como Frida Khalo sin ser Frida Khalo. Pese a eso, pese a todo, fue a la universidad y se recibió con excelentes notas.

Recuerdo la anatomía de ese cuerpo compuesto por: 1) un órgano al que llamaremos madre, una señora que parecía más anciana de lo que su cronología indicaba; 2) otro órgano del cuerpo era una antigua y enorme silla de ruedas que parecía un trono empujado por la parte llamada madre; 3) la otra parte del cuerpo, podría llamarse ella, una especie de niña-mujer-linda- princesita de más de 40 años, sentada con mucha elegancia, hasta con glamour, en el órgano silla de ruedas, empujada por el motor-madre.

Esa estructura era su cuerpo, el cuerpo de mamá. Mamá la baña, mamá la conduce en auto al trabajo, mamá cocina, mamá elige la ropa. Pero Princesa tenía su carácter y discutía con la parte de su cuerpo llamada mamá. La experiencia nos muestra que una de las formas más fuertes de la alienación al otro, es la discusión. Habían quedado solitas las dos y se habían hecho una, porque papá las dejó y dilapidó el patrimonio, y el hermanito incestuoso (porque amaba a Princesa) se había ido a vivir con papá y terminó con los pocos bienes que quedaban; papá murió y hermanito regresó a casa para ser mantenido. Los bienes se fueron y se quedaron los males... así son los males. Princesa trabajaba y mantenía a mami, a hermano incestuoso, vago y violento y... a la casa.

Estaba, era, paralítica, aunque trabajaba mucho, pero al volver de trabajar, como dice el tango *Nunca tuvo novio*:

*En la soledad
de tu pieza de soltera está el dolor.
Triste realidad
es el fin de tu jornada sin amor...
Lloras y al llorar
van las lágrimas temblando tu emoción;
en las hojas de tu viejo novelón
te ves sin fuerza palpar
(CADÍCAMO, 1930).*

Es importante aclarar que todos y todas, en algunos momentos de cada una de nuestra vida, hemos sido, somos y seremos *la que nunca tuvo novio*. El único muchacho que se le había acercado, siendo ella adolescente, había sido ahuyentado por mami y las tías “*porque era una vergüenza que con las piernitas que ella tenía un hombre se acercara, seguro que era para algo malo*”.

El tratamiento empezó un día en el que me explicó que si llovía ella no iría a sesión, porque al bajar del taxi podría hacer resbalar el sector madre y caer. Si estaba dolorida por el síndrome post polio tampoco iría. Sí, porque los niños que trabajaron mucho para rehabilitarse, fueron beneficiados por el síndrome post polio, que implica que por tanto esfuerzo realizado, la placa neuromuscular vuelve a atrofiarse por tanto estímulo y empiezan con dolores neuropáticos y más dificultad de movimiento en el sector cuerpo, cuando son adultos. Es decir: a la parálisis se suma más parálisis y más dolor.

Tenía una especie de catálogo de las razones que la habilitaban a no ir a sesión por razones absolutamente justificables (¿reales?) y fue entonces cuando le dije que no podíamos empezar el tratamiento si ella no podía faltar. Que entendía las razones por las que, justificadamente, podría no ir, pero que si ella no podía faltar, yo no la podía tratar. Le dije (con absoluto remordimiento) que no se trata de falta de sensibilidad nerviosa, sino de una lógica. Ella lo tomó muy bien... no había pensado nunca de esa forma. Hasta los paralíticos se pueden hacer los paralíticos.

Yo aprendí muchas cosas con ella como paciente. Muchas. Aprendí que la parálisis no es quedarse quieto sino estar fijado a esa parálisis infantil. Aprendí que lo peor de la parálisis no es la inmovilidad sino la falta de control sobre los movimientos involuntarios. Entonces, por ejemplo, las piernas se mueven sin control, se golpean y se fracturan. Y para curar la fractura, más cama, más fijación, más parálisis. Aprendí que las sillas eléctricas son las que usan en U.S.A. como método de aplicación de la pena capital y que las sillas que pueden ayudar a mover un cuerpo se llaman

motorizadas, sillas motorizadas (por motores que reemplazan la tracción a sangre materna).

Aprendí que el origen orgánico de la parálisis no es impedimento para histerizar el cuerpo hasta la parálisis. Se puede pasar de la parálisis infantil a la parálisis histérica. Hasta un príncipe llegó, más o menos principesco, no se entusiasma mucho.

Sería ingenuo pensar que lo real sólo residía en las secuelas de la polio. La polio actuó sobre el cuerpo pulsionalizado de la niña y esa es la ecuación que da por resultado la parálisis infantil.

El tratamiento, el tiempo, lo simbólico, lo imaginario, fueron secretando otro real. El cuerpo del tiempo de la parálisis infantil, el cuerpo real de la pulsión hecha parálisis, el cuerpo imaginario del narcisismo principesco y virginal, empezó a ser intervenido por lo simbólico. Movimiento que implicó un movimiento en el goce, ese goce hecho parálisis.

Se atravesaron momentos muy difíciles, como el de la muerte de la madre. Y más tarde, la enfermedad y muerte del príncipe la sumió en un profundo desasosiego, duelo que atravesó porque un cambio se había operado, ya no en el quirófano sino en lo real, lo simbólico y lo imaginario, desde el cuerpo hacia el cuerpo.

Había gozado genitualmente, metida en la cama (ya no más fijada a la cama de la parálisis) con un hombre que no sólo la había penetrado sino que le había amado, elegido. Había podido ser ella en la vida amorosa de ese hombre que aún muerto, siguió operando, porque le permitió entrar al *club-de-las-viudas-que-han-sido-amadas-por-sus-maridos*, pues pudo tomar café con otras mujeres que agujereadas, se quejaban de las vicisitudes del falo. Era,

quizás por primera vez en la vida, una más, ni más ni menos que una más.

Se podría decir que hubo, por lo menos, tres operaciones que se produjeron en el tratamiento psicoanalítico de Princesa. Mejor dicho, la operación de separación se evidenció en tres niveles: 1) separar su cuerpo del cuerpo de la madre; 2) separar el significante parálisis infantil (todo junto); 3) separar su sensibilidad de la parálisis, que el goce migrara de la parálisis motora a la parálisis histérica.

Retomemos la pregunta que motiva esta reescritura. ¿Qué es lo real en este caso? ¿El virus de la polio? ¿El cuerpo niña paralizado a los dos años, vuelto a paralizar a los 18 años cuando fue forzosamente sentada para siempre en la silla de ruedas y vuelto a paralizar a los 50 por el síndrome post-polio?

¿El hecho concreto de la conexión de la niña con el virus fue azaroso?

Porque el recrudescimiento de la epidemia de polio en la Argentina no se produjo porque los dioses, antiguos administradores de lo real, dispararon un rayo con precisión milimétrica en cada niño afectado, sino porque las políticas de salud públicas implementadas por el Dr. Carrillo habían sido desmanteladas por la autodenominada *Revolución Libertadora* del 55.

¿Qué es lo real en esa situación, el virus de la polio (un ARN virus desatado) o la acción de los hombres que destruyeron un sistema de salud preventivo, de recuperación y rehabilitación que hubiese podido paliar la inclemencia del virus? ¿O ambas circunstancias?

¿Lo biológico, es, entonces, siempre, lo real? ¿O lo real es también la acción política de los hombres que determinaron el estado de las cosas que hizo que el virus avanzara?

Antes del Dr. Carrillo no había Ministerio de Salud Pública en la Argentina, antes del Dr. Carrillo no había Salud Pública en la Argentina. La autodenominada *Revolución Libertadora* quemó las sábanas de los hospitales públicos porque tenían bordadas la iniciales de la Fundación Eva Perón. También eran tres letras, tres letras que contaminaban las sábanas. Lo simbólico, muchas veces ensucia, mancha, sintetiza lo real. Cualquier comparación con *Qunitas* actuales queda a consideración del lector.

El Dr. Carrillo, santiagueño maravilloso, neurólogo, neurocirujano e investigador pionero, había sido becado en el exterior y era un nombre reconocido en el mundo. Cuando fue Ministro de Salud de la República Argentina, durante el gobierno de Juan Perón, logró disminuir la tasa de mortalidad infantil y de infección por tuberculosis en nuestro país, creó hospitales y diseñó un plan de salud reconocido internacionalmente.

Ramón Carrillo fue un hombre honesto, verdadero Nombre del Padre en la historia de la Salud Pública de la Argentina, hermano de Doña Petrona C. de Gandulfo y compañero de la primaria de Homero Manzi. Murió exiliado en Brasil, a los cincuenta y pico de años, vilipendiado, falsamente acusado de corrupto, calumniado, abandonado por el libertario gobierno argentino de entonces, quien solicitó formalmente a Brasil quitarle cualquier ayuda médica. Escandalosa acusación, si me apoyo en la intertextualidad con Badiou, pues: “¿Qué es lo real? *El escándalo se presenta siempre como la revelación de un pequeño trozo de lo real, [...] que nos permite la visión empirista y existencial [...] Escándalo y corrupción* (BADIOU, 2016, pp.20-21)”.

Más adelante, continúa:

Todo el siglo xx ha ido en busca de una definición de lo real. [...] La democracia, tal como se presenta, es el semblante del capitalismo. [...] Lo real es el impasse del divertimento. (BADIOU, 2016, pp.64-66)

En el orden del semblante de vida, se reduce a la pareja del trabajo y el dinero. [...] Produce el humilde fervor y también la humilde corrupción[...] La humilde corrupción que es también el divertimento que nos hace aceptar la vida como divertimento, supervivencia, la vida al abrigo de todo real. (BADIOU, 2016, p.70)

Y con esto termino: en nuestra práctica, la más responsable dirá Lacan, no estamos tan protegidos de todo real, cuando renunciamos (un poco aunque sea) a la humilde corrupción, cuando ponemos en juego, cuando se nos impone como real, nuestro deseo de analistas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADIOU, A. (2016), *En busca de lo real perdido*. Buenos Aires, Amorrortu.

CADÍCAMO, E. (1957), *Nunca tuvo novio*. Buenos Aires, BA, 1963.

FERREYRA, N. (2009), *Lo orgánico y el discurso*. Rosario, Editorial Fundación Ross.

FREUD, S. (1883 [1893]), *Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas*. Buenos Aires, Amorrortu.
_____. (1894 [1895]). *Sobre la justificación de separar de la neurastenia cierto complejo de síntomas a título de «neurosis*

de angustia». Buenos Aires, Amorrortu.
_____. (1895), *Sobre la psicoterapia de la histeria*. Buenos Aires, Amorrortu.
_____. (1926), *Inhibición, Síntoma y Angustia*. Buenos Aires, Amorrortu.

LACAN, J (1964). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.

PORGE, E. (2007), *Transmitir la clínica psicoanalítica. Freud, Lacan, hoy*. Buenos Aires, Nueva Visión.

POMMIER, G. (2005), *¿Qué es lo real? Ensayo Psicoanalítico*. Buenos Aires, Nueva Visión.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

María Clara ARETA es Médica, UBA. Especialista en Psiquiatría y Psicología Médica. Residente de Psicopatología en el Hospital Álvarez (1984). Instructora de Residentes de Salud Mental en H.I.G.A. Mar del Plata (1986-1997). Profesora Titular de la Cátedra Psicología Comunitaria, Social e Institucional de la Escuela Superior de Medicina (Universidad Nacional de Mar del Plata). Inscripta en la Fundación del Campo Lacaniano. Miembro Fundador y actual Directora de la Escuela Freudiana de Mar del Plata.



CLASES

La Bejahung y sus destinos Locuras, sujeto y enunciación

The Bejahung and its destinies.

Madness, subject and enunciation

Damián Coirini

RESUMEN:

El presente texto se configura a partir de la transcripción de clases teóricas dictadas en el marco del programa anual de la cátedra “Psicología Clínica II A” de la Facultad de Psicología de la UNR, correspondientes al año lectivo 2013. En el mismo se desarrollan problemáticas introducidas por Jacques Lacan al estudio de las estructuras freudianas de las psicosis, tomando como referencia el marco de su Seminario dictado en los años 1955-56. Se recorren los argumentos y los problemas que surgen del intento de aislar un mecanismo diferencial entre neurosis y psicosis: la problemática *Bejahung - Austossung - Verwerfung*. Esto se desarrolla desde una particular posición de lectura adoptada por Lacan: posición que se caracteriza por leer el texto –tanto el texto freudiano como la enunciación psicótica– como una lengua extranjera. Por último, se presentan y explicitan los fundamentos teóricos de la estructura del programa de la materia antes mencionada.

PALABRAS CLAVE:

Psicosis - *Bejahung - Verwerfung* -
Simbólico - Denegación

SUMMARY:

The given text is made from the theoretic classes transcriptions. Those had taken place along the year 2013, within the framework of the subject “Psicología Clínica II A” from the “Facultad de Psicología” at “Universidad Nacional de Rosario”. While retaking the Jacques Lacan seminars from the years 1955 and 1956, this text introduces the issues presented by Lacan itself reading the Freud’s psychoses structures. Is on the attempt to isolate the mechanism that sets apart the neurosis from the psychosis: the topic *Bejahung - Austossung - Verwerfung* that these classes took place. The topic is developed from a particular position adopted by Lacan: position in which he reads the text –both Freud’s text and the psychotic speech– as if they are foreign languages. At last the theoretical fundaments of the previously mentioned subjects program are presented and explained.

KEY WORDS:

Psychoses - *Bejahung - Verwerfung* -
Symbolic - Negation

I

Hoy vamos a comenzar con el primer punto de la Unidad temática 1 del programa general de la materia. Esa unidad se llama “*Locuras*”¹; Locuras, en plural, ya que vamos a ver que tiene una consideración explícita en Lacan entre la primera y segunda sesión del *Seminario 3, llamado originalmente por él: “Las estructuras freudianas de las psicosis”* (LACAN, 1955-1956), justamente para no homologar locuras a psicosis, también planteadas en plural, lo que sitúa de entrada un campo con ciertas dispersiones que dan cuenta de una heterogeneidad insistente, tanto en el campo de la clínica psiquiátrica como en el de la práctica del psicoanálisis.

El primer punto de esta unidad tiene como contenido la *Behajung*, lo que se traduce comúnmente como afirmación. En sentido freudiano, incluso tal como es leído por Lacan, se traduce generalmente como afirmación primordial.

“*La Behajung y sus destinos*” dice el programa, podríamos leer la *Behajung* y sus retornos, o sus consecuencias. La *Behajung* es un término alemán y aquí ya empezamos con la problemática de la traducción de estos términos. Este programa los confronta con una economía del lenguaje y de la lengua que es imposible reducir a una lengua común. En este punto, en el *Seminario 3*, Lacan plantea que la posición de Freud frente a la lectura de las memorias de Schreber es la posición, justamente, de aquel que lee una lengua extranjera. ¿Pero cómo? Si las memorias están escritas en lengua alemana, que era la lengua materna de Freud. De acuerdo, el psicótico en algún punto crea su propia lengua: el famoso lenguaje fundamental (*Grundsprache*) de Schreber. Pero a la vez Lacan plantea que la operación

fundamental de Freud con respecto a ese texto es justamente leerlo como una lengua extranjera (LACAN, 1955-1956). ¿Qué consecuencias tiene eso para nosotros? La primera cuestión, que es una cuestión estrictamente clínica, es que toda lengua es una lengua extranjera, empezando por la llamada, no casualmente, lengua materna. Hay que entender esto para poder trabajar con el inconsciente. Y no solamente esto, sino que como lengua extranjera a nosotros mismos, estamos afectados de esa extranjería cuanto más familiar queremos hacerla.

Por eso el primer gesto que tiene Lacan es leerlo a Freud como si estuviera leyendo una lengua extranjera. Es complicado, porque pareciera que la lengua extranjera nos deja afuera. Cuando alguien habla otra lengua, esa lengua de alguna u otra manera nos excluye.

El inconsciente, que justamente está tejido por y en la lengua materna —la lengua que creemos saber y que hablamos cada uno de nosotros— se le presenta al sujeto como una lengua extranjera. Eso demuestra que cualquier lengua, incluso la que sabemos hablar, es una lengua extranjera para nosotros. Por definición, entonces, cada vez que hablamos no sabemos lo que decimos. **Esto es lo que va tejiendo la posibilidad de plantear una escucha.**

A partir de ahí, la unidad temática 1 plantea: “*El sujeto de las psicosis: enunciación y deseo*”. Justamente porque partimos de esta definición de la lengua es que podemos sostener que, en las psicosis, el problema es cómo leer al sujeto. Y esto es importante como supuesto de lectura para el trabajo clínico con las psicosis. Seguramente a ese sujeto lo vamos a leer con una manera diferente de relacionarse a la alteridad que implica el Otro. Pero no porque

haya una manera diferente de relacionarse al Otro tenemos que excluir de la lectura al sujeto.

El otro punto de la unidad temática número 1, tómenlo con un punto de suspensión o de interrogación: “*No hay relación sexual, sino con Dios: Schreber teólogo*”. Esto retoma el punto anterior.

Si la modalidad del Otro cambia en las psicosis, lo que Lacan plantea es que justamente esas versiones diferentes de la alteridad que podemos leer en el campo de las psicosis, nos dan también una diferente relación erótica a ese Otro, desde el mismo momento que la lengua está erotizada para el sujeto y veremos cómo para lo que planteamos como sujeto en las psicosis. Y esto arrastra una característica propia del lenguaje, y es, justamente, que el lenguaje nos hace gozar. En ese aspecto no hay una versión solamente lingüística del lenguaje, por más que en este momento del *Seminario 3* pareciera que estamos frente al Lacan llamado estructuralista por algunos, que define el inconsciente como un lenguaje, vía la antropología y la lingüística estructuralista - ya que toma a Saussure, no sin Levy-Strauss, y realiza una inversión o una subversión del signo lingüístico, que es el elemento mínimo de la lengua - dando primacía al significante, presentando a la barra como resistente a la significación, e introduciendo, diferencialmente, toda la problemática de la significación.

A partir de esta operación que realiza Lacan, pareciera que ya estamos ante un terreno o un campo estrictamente lacaniano. Pero en el mismo momento en que Lacan intenta explicar esta primacía del lenguaje en la estructuración del sujeto, plantea que la relación del sujeto al lenguaje está erotizada (LACAN, 1955-1956). Por lo tanto, hay una dimensión del len-

guaje que no está destinada estrictamente a un campo de significación, sino que está destinada a un campo de erotización del sujeto. Y esto en la constitución misma del sujeto. Justamente, en este punto, si la relación al lenguaje es una relación erotizada, la clínica que se plantea no es una clínica que se sostenga, pura y exclusivamente, en el desciframiento de unas coordenadas simbólicas que el lenguaje pone en juego en la constitución del sujeto, porque ya la relación a la lengua está mediatizada por el fantasma, es decir, por una relación al Otro cuyo retorno nos obliga, de una u otra manera, a poner allí una imagen, un velo, algo que permita hacer de esa operación una relación, en algún punto, soportable.

Y ya que estamos en cuestiones eróticas con el Otro, el otro punto de esta unidad es el “*Transexualismo*”. Podríamos decir, el devenir mujer de Schreber, el devenir mujer en las psicosis, lo que se llama, comúnmente, el empuje a la mujer.

Preferimos plantearlo en términos de transexualismo. En ese punto Schreber nos convoca a leer un acontecimiento femenino en la economía de un delirante, que justamente goza a partir de una versión del Otro que lo hace gozar. Y en ese punto el transexualismo también recoge un problema marcadamente actual. Podríamos hacer la pregunta invertida: ¿el transexualismo es solamente un devenir posible, entre otros, de una estructura psicótica? La cura por travestismo, o el empuje a la mujer de un sujeto psicótico, nos plantea, como destino de las psicosis, la pregunta: ¿podemos plantear que todo transexualismo es una psicosis? Es un debate actual, porque está vinculado no solamente a toda la cuestión de la adquisición de derechos, sino a toda la problemática de género, es decir, que

no sabemos muy bien qué es un hombre y qué es una mujer. Hoy alguien se declara hombre o se declara mujer y este acto le permite sostenerse como un ciudadano.

Lo que se plantea correlativamente a esto en términos de teoría, incluso en teoría de género, es una despatologización del campo de la diferencia sexual. Y la gran crítica que le hacen al psicoanálisis y a la clínica psicoanalítica es que patologiza todo. Entonces la cuestión del transsexualismo estaría planteada en términos del devenir sintomático de una estructura. Ahora, ¿basta con despatologizar para ver cuál es el problema que está en juego?

El otro punto de la unidad es el problema del amor, y el punto se llama así: *“El amor como psicosis y en las psicosis”*. Son dos cuestiones distintas. Por un lado, las locuras del amor, incluso del enamoramiento, lo que no implica hablar de psicosis y, por otro, cómo ama el psicótico, es decir, ¿qué versión del amor se pone en juego en las psicosis? Y esto es importante porque está en relación a la transferencia en las psicosis. Así, en la fórmula del delirio paranoico que escribió Freud, que a su vez le permitió formular la de los otros delirios, hay una declaración de amor: Yo (un hombre) lo amo (a otro hombre). Pero al mismo tiempo, uno podría decir, hay una declaración de odio, porque retorna persecutoriamente. Pero también se ha leído desde Schreber que esta fórmula es la que se rechaza porque tiene componentes homosexuales, entonces lo que retorna de eso tiene que ser rechazado o modificado. Lo importante aquí es que Freud, cuando explica este delirio paranoico, se sostiene en una fórmula que implica una declaración inconsciente de amor (FREUD, 1911).

Hay algo en la cuestión amorosa que en las psicosis nos plantea un problema a

los analistas. Clásicamente se dice que el psicótico tiene un amor muerto, o amaría de tal manera que implicaría su muerte como sujeto. Lacan nos da una fórmula: el amor del psicótico es “un amor muerto” (LACAN, 1955-1956, p.363). Pero esto hay que tomarlo con pinzas, porque lo que hacemos con esto es presentar una casuística —presentar casos de enfermos— para demostrar esta fórmula de Lacan. Entonces demostramos que el amor muerto del psicótico se cumple, pero jamás presentamos un caso para interrogar esta fórmula. De este modo, el valor del ejemplo clínico se reduce a una confirmación de lo que ya se sabía de antemano. ¿Esto tiene que ver con la posición del analista o es una resistencia a la posición del analista? Vayan a leer el libro *“El amor en las psicosis”* de Miller y su grupo de trabajo (MILLER, 2008).

Miller, para leer a Lacan, es un personaje rico y paradójico. En el seminario 3, como en todos, vemos al inicio que dice: *“Texto establecido por Jacques-Alain Miller”*. Cabe preguntarnos qué nos ha quedado de Lacan, ya que tenemos tres cuestiones: por una lado, el Lacan seminarista, su enseñanza oral; después tenemos el registro que ha quedado de eso; y por último, el texto establecido de Miller, es decir, un texto escrito por otro. Por eso la pregunta clásica es qué queda de Lacan. Queda lo que nosotros tenemos que sostener: no tomar este texto como si fuera el único texto. Ahora, no es que vamos a llegar a lo que Lacan estrictamente dijo, porque esto es lo que hacen algunos grupos franceses cuando convocan a todos los que han sido asistentes de los seminarios para que con sus notas se llegue a establecer lo que dijo efectivamente Lacan. ¿Cómo hacemos para llegar a lo que Lacan dijo efectivamente? Y aquí nos preguntamos ¿Cómo

hacemos para recoger en un escrito la enunciación, con todo lo que implica la enunciación de acto... fallido?

En este aspecto Miller hace una especie de limpieza del muerto y reduce a Lacan a un texto legible. La Academia está contenta. Entonces, tenemos un texto que supuestamente entendemos todos y después, cuando hacemos la lectura de ese texto que Miller hizo legible para nosotros, también nos encontramos con que no entendemos nada. Lacan sigue siendo una lengua extranjera para nosotros. Se dan cuenta que por más esfuerzos que hagamos para limpiar la enunciación, la enunciación se resiste a esta limpieza. Y esto es lo que nos interesa sostener, en relación a ustedes, con la lectura de Lacan. Por eso también la modalidad del parcial es oral individual. Es una modalidad enunciativa: tienen que dar cuenta por la vía de lo que dicen. Es importante que esta modalidad enunciativa nosotros la podamos sostener con la operación de la lectura. En ese punto es necesario hacer el ejercicio que Lacan nos plantea de entrada en el seminario 3, que es el de suspender cualquier gesto de comprensibilidad, es decir, suspender querer comprender. Es muy difícil, porque cuando suspendemos la comprensión, suspendemos al yo y todo lo que el yo arrastra, que no es ni más ni menos que el narcisismo. Por lo tanto, los invitamos al ejercicio anual de una herida narcisista, siempre abierta, y a la espera de alguna de sus cicatrices.

Voy a hacer una pequeña introducción al seminario 3 antes de meternos de lleno en él. Estamos el año 1955. Comúnmente se dice que Lacan ingresó al psicoanálisis por las psicosis, a diferencia de Freud que entró por la histeria. Es cierto, Lacan en-

tra al psicoanálisis por las psicosis, o más precisamente por las locuras. El hecho que haya entrado por ahí, fundamentalmente a partir de la década del 30, no lo confina a Lacan a ser un hijo de la psiquiatría. Entra por la locura, arma una tesis sobre la psicosis paranoica y sus relaciones con la personalidad.² Entra entonces por la locura tratando de reformular la nosografía de la psiquiatría y tomando ciertos textos freudianos. Después tenemos el momento supuestamente “triumfal” de Lacan, el famoso estadio del espejo presentado en el año 1936 en el Congreso Psicoanalítico de Marieband, junto con un texto, dos años posterior, muy conocido de Lacan, y quizá aún muy poco leído, que son “*Los complejos familiares*” o “*La Familia*”.

Tenemos, entonces, un Lacan, a fines de la década del 30, que va de la psiquiatría a lo imaginario, es decir, al valor de la imagen en la estructuración del sujeto. Por lo tanto esto le permite, también, hacer una lectura de su tesis de psiquiatría.

Lacan comienza a cuestionar ciertas nociones psiquiátricas hasta tal punto, que resultado de eso es el texto “*Acerca de la causalidad psíquica*” de 1946, ponencia oral de un Congreso de Psiquiatría, y que es un texto dirigido directamente a Henri Ey, organizador del mismo, quien venía planteando su teoría de la locura llamada órgano-dinamista, que consideraba que esta tenía una causa orgánica, por más que podía leérsela incorporando procesos dinámicos, incluso la metapsicología freudiana.

Para Ey, la locura tiene una causa orgánica. Por lo tanto, la causalidad psíquica que ayudaba a leer la locura a través de la captación de procesos dinámicos, se sostiene en una causalidad orgánica. Después podemos ver si esa causa orgánica era le-

sional o era de una constitución congénita. No nos olvidemos que estamos entre el campo del acontecimiento y de lo que se trae, o sea la estructura, incluso para poder leer la cuestión de la causalidad.

Lo primero que vamos a encontrar en el seminario 3 es una declaración radical de Lacan y es lo que él llama, a esta altura de su discurso, “el gran secreto del psicoanálisis”, y es que no hay psicogénesis (LACAN, 1955-1956, p.17). Sin embargo, en el año 46, Lacan decía otra cosa: se plantó en contra de la concepción organicista de Ey, incluso de su maestro Clérambault - ya que éste sostenía que la base de la causalidad, en términos de locura, era lo orgánico - y sostuvo de algún modo la psicogénesis en “*Acerca de la causalidad psíquica*.”

¿Cómo se estructura la psicogénesis en la locura según el Lacan de este momento? A partir del valor preponderante que tienen, en la constitución del sujeto, vía las identificaciones, las imágenes, o más específicamente la imago, planteando ya en estos dos textos —en *El estadio del espejo* del año 36 y en *Acerca de la causalidad psíquica* del 46— una causalidad psíquica que viene de los componentes imaginarios en la estructuración del sujeto. Por lo tanto, el valor de la imago, incluso de la imago paterna, en la estructuración del sujeto, es determinante de la causalidad psíquica y, en este punto, de la locura. Entonces, del 46 al 55, nueve años después, Lacan declara absolutamente lo contrario. ¿Por qué? Hay muchas razones. La primera es que cuatro años antes Lacan empieza a leer de otra manera a Freud, lo empieza a leer como si fuera una lengua extranjera, es decir, partiendo de lo que no sabe. En este ejercicio de lectura de Freud se constituye el famoso seminario de Lacan. Los

primeros que dictaba en su casa estaban dirigidos a lo que los franceses llamaban los cinco casos freudianos. Aquí hay que resaltar una diferencia fundamental que es del orden del acontecimiento, mientras que los franceses contaban con una traducción malísima y fragmentaria de Freud, nosotros contamos ya desde antes de los años 30, cuando Freud aún vivía, con la bella y muy recomendable traducción de Ballesteros.

Lacan lo que hace es seguir la textura literal del texto freudiano: así lee a Freud en alemán. ¿Es posible enseñar una lengua que jamás hablé y de la que no tengo ni idea? Sí, es posible. No hay que intimidarse tanto, ni tenerle miedo a lo no familiar. A lo único que habría que temerle, decía Freud, es cuando lo no familiar retorna como familiar. Eso lo llama Freud lo siniestro, lo *Unheimlich*, es decir, cuando en lo no familiar me retorna algo familiar (FREUD, 1919). Pero a la extranjería, a lo no familiar, sería interesante que le tengamos paciencia.

Lacan, en el 32, cuando escribió su tesis doctoral, coqueteaba, por ejemplo, con el movimiento surrealista en Francia. El surrealismo fue una revolución en el campo del arte, y como tal, puntual y evanescente, sobre todo en la pintura y en la literatura, también en el cine. Lacan, entonces, se nos presenta como alguien que viene de la psiquiatría clásica y que forma parte, lateralmente, de este movimiento surrealista y, a la vez, va a los concurridos cursos de Kojève, que reunía a gran parte de la intelectualidad parisina en la década del 30, cursos sobre Hegel y sobre la fenomenología del espíritu de Hegel leído en clave heideggeriana. Y además de estas tres cuestiones, lee estrictamente a Freud. Bueno, todo este bagaje de Lacan es lo que se nos

presenta en el *Seminario 3*: Lacan psiquiatra, surrealista, freudiano y hegeliano.

En la clase 5 del *Seminario 1*, “*Los escritos técnicos de Freud*”, Lacan invita a Jean Hyppolite a que haga un comentario del texto “*Die Verneinung*” de Freud, del año 1925. Por lo tanto Lacan convoca a un hegeliano a que lea un texto de Freud, en la lengua de Freud. El comentario que hace Hyppolite del texto de Freud es clave para entender este seminario (HYPPOLITE, 1954). Por eso lean esta sesión 5 del Seminario I, el texto de Freud “*La Negación*”, y la introducción y la respuesta que Lacan da a este comentario de Hyppolite que están en los escritos.

Entonces tenemos el texto de Freud leído por un especialista en Hegel en la propia lengua alemana. Hasta aquí lo que nosotros reconocemos de este texto de la negación es el famoso precepto clínico que allí donde está operando lo negado, podemos leer lo reprimido. Hyppolite tiene el maravilloso gesto de leer en la negación algo más allá de lo que les interesaba a los psicoanalistas de esa época. Entonces va a leer algo como filósofo, que es lo siguiente: ¿cómo se estructura el pensamiento en términos de juicio? Porque Freud hace una consideración de cómo se constituye el yo, y como el yo, constituyéndose, va armando una modalidad de estructuración que implica ciertas operaciones que están en el origen, que diferencia, en dicho texto, como juicios de existencia y juicios de atribución, justamente en la constitución de un yo placer, que se arma y se estructura a partir de la diferenciación entre lo placentero y lo displacentero - vivencia de satisfacción y vivencia de dolor -, ya desde la perspectiva freudiana del “*Proyecto*” de 1895.

Hyppolite pone el acento ahí, hay algo que Freud nos muestra con respecto al origen. Esto es lo que le queda a Lacan para formular lo que retoma en el *Seminario 3*: que en el origen, justamente lo que encontramos es una determinación del sujeto por la vía de una economía que podemos plantearla en términos diferenciales, es decir, va a haber diferencias con respecto a aquello que constituye al sujeto, esto es lo que llama los tres registros. *Lo simbólico, lo imaginario y lo real* es el nombre de una conferencia de Lacan de 1953, donde plantea que, en relación a la constitución del sujeto, hay que establecer un orden de diferenciación para poder leerla. Es decir, que el sujeto no se determina en un campo unificado, sino que se determina en un campo que está partido, que está diferenciado y que esos registros dan cuenta de la determinación del sujeto.

Dijimos, en el 46, Lacan pone el acento en la causalidad psíquica por la vía de la imagen operando en la identificación. Pero la imagen, o la imago ¿determina el sujeto o determina el yo? ¿Es lo mismo el yo que el sujeto? Justamente lo que le interesa al Lacan del 53 en adelante es no leer a Freud en clave yoica, es decir, no leerlo desde la segunda tópica y desde la función sintética del yo. Entonces en ese movimiento Lacan plantea que hay algo mucho más allá que el yo, y decide llamarlo sujeto - podría haberlo llamado Ello o Súper Yo -, pero decide plantearlo como sujeto, lo que no deja de sostener el arrastre que esa misma categoría plantea desde el discurso filosófico, por ejemplo.

El sujeto que plantea Lacan no queda reducido a la dimensión imaginaria del yo. Esto es justamente lo que constata en la práctica analítica, que se ha trans-

formado en una clínica del yo. Entonces Lacan a partir de aquí plantea que la determinación del sujeto no viene solamente de lo imaginario, porque la imagen nos permite constituir una instancia que es el yo, pero no al sujeto. En el sujeto tenemos que plantear otra operación sobre esa, para poder decir que el sujeto no se reduce al yo. Es por eso que en sus dos primeros seminarios Lacan bascula entre estas dos dimensiones, prueba de ello es el esquema "L" donde va a intentar leer la diferenciación de los registros en la causalidad psíquica. Por eso se dice que Lacan en este momento abandonaría el registro imaginario para trabajar en el simbólico, desde donde puede leer al sujeto. Esto implica que Lacan, en estos momentos, privilegie el orden simbólico en la constitución del sujeto, porque con el imaginario no podía dar cuenta de las relaciones del sujeto con el Otro, a la vez que empieza a introducir el problema de la realidad. Y ¿dónde se le empieza a plantear el problema de la realidad? En las psicosis, y no casualmente, porque Freud había leído a las psicosis en términos de realidad en "*La pérdida de realidad en la neurosis y en la psicosis*" (FREUD, 1924). De lo que se desprende que lo que me permitiría plantear una diferenciación del orden clínico y diagnóstico, sería el modo de plantear la relación a la realidad.

¿Y si la realidad no es tan real como suponemos? Para plantear este problema tengo que desmontar los presupuestos realistas de la realidad, es decir, tengo que plantear que ese modo de leer la problemática de las psicosis es insuficiente. El gran ejemplo es el de la alucinación. Si tomamos la alucinación visual, ¿es una percepción vacía de la realidad?

¿Invento una realidad nueva? ¿Habrá adecuación entre el sujeto que percibe y lo percibido? ¿Estamos todos tan seguros de que la realidad es el único lugar en el que podemos sostenernos? ¿Y si somos un sueño? ¿O somos el sueño de otro?

Lacan empieza, entonces, a desmontar todos los prejuicios realistas. Por eso plantea otro registro, entre lo imaginario y lo simbólico, que es lo real. En este seminario todavía no hay una diferencia tan clara entre la realidad y lo real. Esto produce un equívoco que hace confundir lo real con la realidad y, a veces, con lo imaginario. En este equívoco tenemos que ver a dónde llega Lacan. Y en ese punto va a estar estrictamente lo que Lacan llama el **decir psicótico**, la labia del sujeto, cómo el psicótico dice, habla o testimonia. Partimos de que el inconsciente puede ser leído en términos de lenguaje, es decir, está primando ahí el registro simbólico. Si desde lo simbólico podemos establecer la diferencia entre el yo y el sujeto ¿Por qué no leemos a las psicosis en el mismo registro en el cual se nos presenta?: se nos presenta con lo que el psicótico dice.

El decir psicótico es un acontecimiento en el devenir de un psicótico. Ahora Lacan intenta desmontar los criterios de no adaptación a la realidad que supone las psicosis: el psicótico no está adaptado a la realidad porque alucina, ve cosas que no existen, porque delira. En vez de leerlo en términos de realidad fallida, Lacan lo lee en términos del decir, de palabra.

Teniendo en cuenta que es de nuestro interés el recorrido de la pregunta más que anteponerle a ésta una respuesta, vamos a hacer el ejercicio de acompañar a Lacan en la manera en la que él nos introduce en cierta práctica y en cierta dificultad de

leer a Freud. Lacan hace un movimiento: comienza por un desvío, y ese desvío concierne de una u otra manera al problema planteado desde un lugar lateral. En el *Seminario 3* la cuestión que va a situar lateralmente, pero que forma parte de la estructura misma que plantea -diferenciación entre neurosis y psicosis- es la cuestión de la *Bejahung*, que va a leer en un texto menor de Freud: “*Die Verneinung*”. Este texto Lacan lo venía introduciendo como problema, como señalamos anteriormente, desde el *Seminario 1*: “*Los escritos técnicos de Freud*”, donde se planteaba el problema clásico de esa época, entre lo que se llamaba el problema del análisis del material o el análisis de las resistencias.

Lacan comienza a interrogarse por ciertas características de los analistas en función de alojar la palabra de los pacientes desde una concepción que desplazaba el problema inherente a la palabra por los problemas suscitados a nivel transferencial. Este desplazamiento -de la cuestión de la palabra a la cuestión transferencial- introducía el problema de la relación de objeto, en tanto era justamente el que se presentaba como obstáculo en la cuestión transferencial.

Lacan nos dice algo muy sencillo: si nosotros planteamos un sujeto que se relaciona con sus objetos y en el dispositivo analítico lo convocamos a hablar de esa dificultad, el problema no es la relación de objeto, sino cómo la relación de objeto está articulada a la palabra. No puedo separar rápidamente la cuestión del material a analizar -asociaciones, material simbólico- y el problema transferencial, porque lo que me permite poner en juego el problema del objeto es justamente la palabra, incluso donde las palabras faltan.

Lacan mueve el eje de la relación analítica: lo más importante no es el problema de la relación de objeto, sino el problema de cómo la relación de objeto está articulada en la palabra. Pero entonces, al desplazar el eje, en el desplazamiento mismo se arrastran los problemas inherentes a la palabra. Y la palabra, lo que arrastra es el problema del lenguaje. Por lo tanto, la introducción a la cuestión de las psicosis, está gobernada en Lacan por una tripartición del estatuto de la palabra: *vector imaginario* —problema de la significación—; *registro simbólico* —significante como elemento mínimo operando en el funcionamiento de la palabra, a partir de que el propio mensaje del sujeto le retorna desde el Otro en forma invertida—; *lo real* —ejercicio concreto de discurso. Aquí, el problema lingüístico es el de la diferencia entre plantearse cómo está compuesta una lengua -qué es una lengua, si es un caso particular del fenómeno del lenguaje- y cómo estaría compuesta para poder leerla, formalizarla y teorizarla.

Saussure es absolutamente magistral: teoriza aquello que puede teorizar. Teoriza el lenguaje en términos de casos particulares que serían las lenguas en sus diferencias, y a partir de ahí puede leer la lengua con un elemento, una unidad mínima, que es el signo lingüístico. Esto lleva a la definición saussureana de que la lengua es un sistema de signos, y como tal puede ser leída y formalizada (SAUSSURE, 1916). El problema que de aquí se desprende es el problema del uso, porque una cosa es la lengua y otra es el uso de esa lengua.

Si Lacan diferencia los tres estatutos de la palabra, y del lado de lo real plantea el discurso concreto, que sería cómo el sujeto toma la palabra, tenemos como arrastre todo el problema que la lingüística plan-

tea: la manera que cada quien tiene de hacerse cargo de ese acontecimiento que es el lenguaje.

En este punto Lacan va a leer el problema del origen. ¿Del origen de qué? Del origen de la simbolización, porque en ella Lacan supone que va a poder ser leído el sujeto en el dispositivo analítico. Entonces, para poder leer al sujeto, tengo que plantearme primero un operador de lectura, y segundo, para poder leer con ese operador, tengo que plantearme cómo está estructurado. Por lo tanto, comienza a preguntarse por el origen de lo simbólico.

Lacan sitúa un término en Freud para que nos hagamos cargo de los problemas que Freud nos plantea: por un lado la emergencia del sujeto, y, por otro, el operador que permita leer esa emergencia. El término que extrae Lacan del texto “*Die Verneinung*” de Freud, es, justamente, la *Behajung*.

Esto hace que el *Seminario 3* sea el primer intento sistemático de Lacan de formalizar, de una u otra manera, el registro simbólico en la determinación del sujeto, por eso va a leer en Freud el origen de la simbolización que supone dar cuenta de lo simbólico en la determinación del sujeto. Ese origen de la simbolización es lo que Lacan llama *Behajung*: afirmación primordial. Por lo tanto, nos plantea dos caminos: hay *Behajung* o no hay *Behajung*. ¿Qué sucede si no hay *Behajung*, si no existe esa afirmación primordial que sucede en el sujeto determinado por la vía del Otro? Hay algo que falla en el orden simbólico que nos permite plantear la diferencia entre neurosis y psicosis. Por lo tanto en la determinación simbólica del sujeto no puedo diferenciar neurosis y psicosis.

Lacan va a encontrar lo diferencial entre neurosis y psicosis en lo que él llama

la *Behajung*, en esta afirmación primera, e incluso primordial, del orden simbólico en la estructura del sujeto. Por eso en vez de enviarnos a leer Schreber de entrada, nos reenvía a releerlo a él y a como él ha leído a Freud y nos trae, un vez más, el famoso episodio de la alucinación del dedo cortado del hombre de los lobos. Allí Freud dice que habría una modalidad de retorno de lo reprimido que no es la misma modalidad en que esto retorna, por ejemplo, por la vía del síntoma. Allí hay algo distinto, una consecuencia que es una alucinación. Freud lo lee como un acontecimiento porque lo que retorna es diferente, no es un síntoma. Uno podría pensar que el hombre de los lobos frente al acontecimiento de la castración podría estar asediado de síntomas, pero no, lo que retorna es algo diferente, un episodio alucinatorio. Y lo que Lacan lee es que Freud lee allí, precisamente, una modalidad de retorno que no puede ser asimilada al retorno de lo reprimido. Por eso es que hay que volver a leer y a indagar el origen de la represión, para ver si encontramos allí algo de más, es decir, una modalidad de retorno que no se asemeje o que no se pueda homologar con el retorno de lo reprimido.

II

Vamos a situar lo que en el programa figura como destinos de la *Behajung*. Que hablemos de los destinos de la *Behajung* no implica que esté resuelto el problema de la *Behajung* en sí mismo. Conservamos los términos en alemán en función de intentar leer una lengua extranjera en este par *Behajung* —afirmación primordial—, *Verwerfung* —rechazo—, en las cuales Lacan sostiene la diferencia de mecanismos operando a nivel de las diferentes es-

estructuras de neurosis y psicosis.

Recuerden que ya partíamos de un problema, Lacan lee a la *Bejahung* del texto de Freud “*La negación*” de 1925: lo que se afirma -lo que se incluye-, y lo que se expulsa -lo que se rechaza-. A partir de una lectura que hace Lacan de Freud en su intento de ver, en cierto momento de su obra, cómo ciertos fenómenos de las psicosis aparecen en el campo de las neurosis, propone esta fórmula freudiana que lo rechazado en el interior, retorna desde lo exterior. Toma la alucinación del dedo cortado del *Hombre de los lobos* y plantea la posibilidad de leer una modalidad de retorno de lo rechazado que es diferente del retorno de lo reprimido. Por lo tanto, habría una modalidad de retorno que no podríamos asimilarla al retorno de lo reprimido, sobre todo por las consecuencias que tiene para el sujeto, es decir, una alucinación (LACAN, 1955-1956).

A partir de ahí Lacan propone tomar el texto de Freud “*La negación*” y lo traduce junto a Hyppolite como “*la denegación*”, por una razón básica: el término *Verneinung* en alemán contempla lo negado, es decir, el prefijo *ver* implica ya la negación en sí mismo. Fíjense que si yo hablo de *Verneinung*, *Verwerfung*, estoy hablando de un prefijo en la lengua alemana que es negativo, como *Verdrängung*. Propone traducirlo como *denegación*, porque justamente la *denegación* duplica lo negado y, en ese texto, Lacan va a leer el origen de la simbolización a partir de una operación primaria que es la *Bejahung* o afirmación primordial.

Uno podría suponer que partimos de un lugar, en ese lugar se produce un mecanismo que diferencia lugares, por ejemplo, un adentro y un afuera, y a partir de esa diferenciación tenemos consecuencias que

pueden ser leídas diferencialmente. Es decir que partimos del hecho de que por un lado puede haber *Bejahung* o afirmación primordial y, por otro lado, hay un campo de negatividad de lo que se expulsa o se rechaza y a partir de ahí modalidades de retorno que pueden ser leídas a partir de esta diferencia. El problema de entrada es que la afirmación primordial que supone la *Bejahung* introduce un campo de negatividad que no es homogéneo al campo de partición binaria entre lo afirmado y lo negado. Por un lado tenemos la *Verneinung*, la negación, y por otro lado tenemos, por ejemplo, la *Verwerfung*. Se dan cuenta que tenemos una afirmación y más de una modalidad de negaciones. Por lo tanto, tenemos una operación que tiene como consecuencia abrir un campo que es heterogéneo a sí mismo. Lacan lee en la *Bejahung* un mecanismo que es solidario a la afirmación primordial, que es la expulsión, la expulsión de la que Freud hablaba, fuera del yo - ese yo placer originario que expulsa lo malo e incorpora, introyecta, lo bueno-, bajo el régimen del principio del placer. Por lo tanto esta operación sostiene primariamente un juicio de atribución, es decir, se atribuyen determinadas propiedades que delimitan lo que queda dentro del yo y lo que es expulsado, bajo la regulación del principio del placer: lo placentero adentro, lo displacentero afuera.

Este mecanismo de la afirmación primordial —fíjense que *Bejahung* implica el “*ja*” que significa sí, *Bejahung* es decir “sí”— esta *Bejahung*, que se constituye a partir de lo afirmado y, a la vez, de lo expulsado, incluye en su operación lo que Freud llama expulsión, lo que Lacan lee en la respuesta al comentario de Hyppolite sobre la negación de Freud, como *Ausstossung*. Sobre esto Lacan va a sacar el meca-

nismo de la *Verwerfung*, del rechazo y, a la vez, sobre esto podemos leer en Freud el mecanismo de la *Verneinung*, o de la denegación, que es lo que acontece en el discurso cuando lo reprimido admite ser dicho en lo consciente bajo la modalidad de ser negado. Es decir, permite incluir lo reprimido en lo consciente, negándolo, a condición de que la represión se sostenga.

Freud es muy claro: admitir bajo la modalidad de lo negado algo en lo consciente no cancela la represión, no levanta la represión (FREUD, 1925). Tópicamente la *Verneinung* acontece primero en el discurso y, a la vez, no es una negación radical, sino la negación que permite conservar lo negado, justamente bajo la modalidad de la negación misma. Por lo tanto, es conservación de lo negado. Pasa a lo consciente, “está dicho”, pero a condición de que esté negado. Es una negación que es derivada secundariamente de la operación de la *Behajung*, es muy distinta a la negatividad que se introduce por el campo de la expulsión radical que supone la primera operación de afirmación primordial.

Por lo tanto, tengo una afirmación, se podría decir, secundaria, y un campo de negatividad primario... Separo allí donde es difícil de separar... En este campo de negatividad primario que es solidario de la operación de afirmación primordial que es la *Behajung*, tenemos, por un lado, lo que la *Behajung* rechaza porque afirma —lo que expulsa— y, por otro lado, lo que Lacan lee, sobre esto, en términos de *Verwerfung*. Pregunta ¿la *Verwerfung* —lo que Lacan posteriormente va a proponer como forclusión— es asimilable a esta primera operación de expulsión en el seno de la *Behajung*? ¿Es lo mismo lo que yo rechazo del Otro porque bajo el juicio de atribución no entra en la legalidad del

principio del placer, que lo que está rechazado y retorna desde el exterior como no simbolizado?

Lacan va a ubicar que la *Verwerfung*, aquel mecanismo que nos permitiría diferenciar neurosis y psicosis, sería lo que se abre en el campo de afirmación primordial como otro camino, otro destino, diferente a los destinos que la *Behajung* comporta en sí misma como operación: uno de ellos es la *Verneinung* o denegación. Pero la negación como denegación, es secundaria con respecto al campo que la afirmación primordial expulsa, que es la *Ausstossung*. Sobre esto Lacan lee el rechazo de un significante o de un elemento, o de algo del orden simbólico o de la simbolización.

Si yo tengo por un lado la afirmación de lo simbólico, en el mismo momento que afirmo algo, estoy negando: toda afirmación funda y encubre, al mismo tiempo, un campo de negatividad. Ese campo de negatividad lo podríamos leer, por un lado, desde la *Verneinung* —lo que se oculta, pero que se revela en el discurso, que es la negación secundaria— y por otro lado, desde lo que queda expulsado afuera, el campo de lo *Ausstossung*, de lo displacentero, de lo ajeno al yo.

Lacan insiste que lo que a él le interesa plantear con respecto a Freud es que si hay un campo de afirmación primordial de lo que viene del Otro, también tiene que haber un campo de negación primordial de lo que viene del Otro. Este campo de negación primordial de lo que viene del Otro, Lacan ¿lo asimila o no a lo que la *Behajung* expulsa? Si y no, y vamos a ver dónde está la complicación acá.

Lacan va a situar los tres destinos de la *Behajung*, de acuerdo a como los lee directa o indirectamente en Freud, en la clase 6 del Seminario 3: “El fenómeno psicótico y

su mecanismo". Allí, en la pag. 118 dice:

La observación del presidente Schreber muestra en forma amplificada cosas microscópicas [Fíjense que a partir del delirio de Schreber Lacan va a situar "cosas microscópicas", estamos como ven, al nivel del detalle]. Esto es justamente lo que me va a permitir aclarar lo que Freud formuló de la manera más clara a propósito de la psicosis, sin llegar hasta el final, porque en su época el problema no había alcanzado el grado de agudeza, de urgencia, que tiene en la nuestra en lo tocante a la práctica analítica [¿qué es lo que Lacan sitúa como "urgencia" que Freud no tenía?]. Dice, frase esencial que cité innumerables veces: algo que fue rechazado del interior reaparece en el exterior. A ella vuelvo. (LACAN, 1955-1956, p.118)

Es importante leer cómo Lacan insiste, pareciendo que siempre vuelve al mismo problema. Si nosotros reducimos este seminario a la forclusión del nombre del padre, perdemos de vista el recorrido de los problemas que Lacan plantea. Y el problema fundamental que a nosotros nos interesa plantear es que no es muy sencillo, clínicamente, separar neurosis de psicosis. De entrada, esta cuestión, es una cuestión dificultosa, hasta tal punto que Lacan se pregunta cuestiones básicas de las psicosis, como si hay psicosis infantil de la misma manera que hablamos de neurosis infantil. No es una pregunta tonta, porque nosotros con neurosis infantil captamos la posición de un sujeto por la vía del lugar que ha ocupado en relación al Otro que lo determina, fantasmáticamente hablando. Por lo tanto, escuchamos ahí algo de cierta historización encubierta, de ciertas marcas que determinan la posición fantasmática de un sujeto. ¿Podremos escuchar lo mismo a nivel de las psicosis? La pre-

gunta es más radical: ¿hay una infancia en las psicosis? ¿hay un concepto psicoanalítico de infancia que pueda ser sostenido en el campo de las psicosis? Es necesario sostener esta pregunta de las psicosis en la infancia.

Les propongo articular el problema en los siguientes términos [dice Lacan]. Previa a toda simbolización —esta anterioridad es lógica, no cronológica— hay una etapa, lo demuestran las psicosis, donde puede suceder que parte de la simbolización no se lleve a cabo. Esta etapa primera precede toda dialéctica neurótica, fundada en que la neurosis es una palabra que se articula, en tanto lo reprimido y el retorno de lo reprimido son una sola y única cosa. Puede entonces suceder que algo primordial en lo tocante al ser del sujeto no entre en la simbolización, y sea, no reprimido, sino rechazado. (LACAN, 1955-1956, p.118)

O sea que lo rechazado, dice Lacan, supone una no simbolización: lo rechazado en función de una no-simbolización. Continúa: "Esto no está demostrado. Tampoco es una hipótesis. Es una articulación del problema" (LACAN, 1955-1956, p.118). Fíjense la posición de lectura de Lacan: no está demostrado, pero tampoco es una suposición, una conjetura. Cuando dice articulación del problema, justamente es esto, recorrer el problema hasta ver adónde ese problema nos lleva.

La primera etapa [continúa Lacan] no es una etapa que tengan que ubicar en algún momento de la génesis. No niego, por supuesto, que lo que sucede a nivel de las primeras articulaciones simbólicas, la aparición esencial del sujeto, suscite preguntas, pero no se dejen fascinar por ese momento genético. El niño al que ven jugando a la desaparición y retorno de un objeto, ejerci-

tándose así en la aprehensión del símbolo, enmascara, si se dejan fascinar, el hecho de que el símbolo ya está ahí, enorme, englobándolo por todas partes, que el lenguaje existe, que llena las bibliotecas, las desborda, rodea todas vuestras acciones, las guía, las suscita, los compromete, puede en cualquier momento requerir que se desplacen y llevarlos a no importa dónde. Ante el niño que se está introduciendo en la dimensión simbólica olvidan todo eso. Coloquémonos, entonces, a nivel de la existencia del símbolo en cuanto tal, en tanto estamos sumergidos en él. (LACAN, 1955-1956, p.118-119)

No a nivel de lo que el niño hace con el símbolo, sino que vamos a ubicarnos a nivel del símbolo. Está planteando algo del origen, pero no en sentido genético. Dice: “En la relación del sujeto con el símbolo, existe la posibilidad de una *Verwerfung* primitiva, a saber, que algo no sea simbolizado, que se manifestará en lo real” (LACAN, 1955-1956, p.119). No simbolización, *Verwerfung*, retorno de lo real.

Es esencial [continúa] introducir la categoría de lo real, es imposible descuidarla en los textos freudianos. Le doy ese nombre en tanto define un campo distinto al de lo simbólico. Sólo con esto es posible esclarecer el fenómeno psicótico y su evolución.

A nivel de esa *Bejahung*, pura, primitiva, que puede o no llevarse a cabo, se establece una primera dicotomía: aquello que haya estado sometido a la *Bejahung*, a la simbolización primitiva, sufrirá diversos destinos; lo afectado por la *Verwerfung* primitiva, sufrirá otro. (LACAN, 1955-1956, p.119)

Destinos de la *Bejahung*, diversos; destino de la *Verwerfung*, de lo rechazado, en singular, uno solo. Pero lo rechazado supone una no simbolización previamen-

te para que retorne desde lo real como no simbolizado. Esa no simbolización, ¿es una no operatoria de la *Bejahung*?, es decir, lo no simbolizado, ¿implica que la *Bejahung* no aconteció? ¿O es un accidente en la *Bejahung*? Porque si yo digo lo no simbolizado, desconozco algo que Lacan sitúa de entrada, es muy cortito y lo pasamos de largo, Lacan dice: “Puede entonces suceder que algo primordial en lo tocante al ser del sujeto no entre en la simbolización.” (LACAN, 1955-1956, p.118). Si dice “algo” es porque no está planteando todo lo simbólico, sino una parte de lo simbólico. Por lo tanto, si plantea una parte de lo simbólico hay algo de lo simbólico que está en juego. Eso que está en juego en lo simbólico ¿implica algo de la afirmación que está en juego en la *Bejahung*? Sigue Lacan y dice: “En el origen hay pues *Bejahung*, a saber, afirmación de lo que es, o *Verwerfung*” (Lacan, 1955-1956, p.120). Nuevamente sostiene la dicotomía. Continúa Lacan: “Entonces, en el seno de la *Bejahung*, ocurren toda clase de accidentes” (LACAN, 1955-1956, p.121).

La *Verwerfung* ¿es un accidente de la *Bejahung* o no? Planteado como está planteado no: o hay *Bejahung* o hay *Verwerfung*. O una cosa o la otra. Sigue diciendo: “Nada indica que la primitiva sustracción haya sido realizada de manera adecuada” (LACAN, 1955-1956, p.121).

Es decir, que un accidente de la *Bejahung* supone una inadecuada extracción de lo simbólico que viene del Otro por parte del sujeto, es decir, el texto que toma del Otro podría ser inadecuado para sostener a la *Bejahung* como tal. Sigue diciendo Lacan: “Por otra parte, lo más probable es que de aquí a mucho tiempo, seguiremos sin saber nada de sus motivos, precisamente porque se sitúa más allá de todo

mecanismo de simbolización. Y si alguien sabe algo de ello algún día, es difícil que ese alguien sea el analista” (LACAN, 1955-1956, p.121). Mas adelante dice: “En su seno, entonces, se producirá todo lo que se puedan imaginar, en los tres registros de la *Verdichtung*, de la *Verdrängung* y de la *Verneinung*” (LACAN, 1955-1956, p.122).

Ubica entonces como los tres destinos de la *Bejahung*: 1º) a la *Verdichtung*; 2º) a la *Verdrängung* y 3º) a la *Verneinung*. Tres destinos de la *Bejahung*, donde ustedes podrán encontrar las tres unidades temáticas que continúan de la materia. De la *Verdichtung*, que se traduce normalmente como condensación, Lacan dice:

[...] es simplemente la ley del malentendido, gracias a la cual sobrevivimos, o hacemos varas cosas a la vez, o también gracias a lo cual podemos, por ejemplo, cuando somos un hombre, satisfacer completamente nuestras tendencias opuestas ocupando en una relación simbólica una posición femenina, a la par que seguimos siendo cabalmente un hombre, provisto de su virilidad, en el plano imaginario y en el plano real [pero en lo simbólico sigo siendo una mujer]. Esta función que, con mayor o menos intensidad es de feminidad, puede satisfacerse así en esa receptividad esencial que es uno de los papeles existentes fundamentales. No es metafórico: cuando recibimos la palabra de verdad recibimos algo. La participación en la relación de la palabra puede tener múltiples sentidos a la vez, y una de las significaciones involucradas puede ser justamente la de satisfacerse en la posición femenina, en cuanto tal esencial a nuestro ser. (LACAN, 1955-1956, p.122)

Es enorme lo que dice Lacan. Primero, que recibir la palabra del Otro nos hace a todos femeninos, es decir, si la palabra del

Otro es la que nos antecede, por definición, todos estamos de entrada en posición femenina, lo que él llama receptividad de la palabra, —creo que se cuida muy bien de no usar el término pasividad, que se asocia freudianamente a la posición femenina. Habla de la receptividad, porque en la receptividad hay algo activo de quien recibe. Este destino de la *Bejahung* es interesante porque ubica, por un lado, el recibir la palabra del Otro y, por otro lado, una potencia de lo simbólico enorme, porque lo simbólico me permitiría, bajo su legalidad, ser hombre o mujer. Justamente porque lo simbólico está articulado a cómo recibo la palabra del Otro. Por lo tanto la ley del malentendido que Lacan sitúa acá, es la ley del malentendido sexual: unidad tres del programa que se llama “Mujeres”.³ En ese punto lo femenino opera de entrada en la determinación simbólica del sujeto y, a la vez, tal determinación, le permite estar en una posición y en otra a partir de la ley del malentendido sexual. No casualmente utiliza el término *Verdichtung*, es decir, condensación, lo que yo puedo juntar ahí donde previamente se plantean como separados.

En Lacan, después, la cuestión de la feminidad va a tener un horizonte mucho más rico que plantear la cuestión de lo masculino y lo femenino en términos de legalidad simbólica. Pero de entrada lo está planteando en estos términos, es decir, que ya desde el momento que recibo la palabra del Otro estoy en posición femenina. De ahí a plantear cuestiones más interesantes en relación a cuál sería la especificidad de lo femenino, incluso del goce femenino, hay un montón de cuestiones, pero hay que tener en claro que de entrada Lacan ubica como un destino de la *Bejahung* la ley del malentendido sexual.

Por lo tanto, en esta ley no es sencillo diferenciar a un hombre de una mujer. En algún punto, ¿cómo podríamos decir lo que es un hombre o lo que es una mujer, si justamente hay una ley del malentendido sexual en juego? ¿Quién podría declararse hombre o mujer?

El segundo destino de la *Bejahung* es la *Verdrängung*, la represión, que Lacan nos dice:

[...] no es la ley del malentendido, es lo que sucede cuando algo no encaja a nivel de la cadena simbólica. Cada cadena simbólica a la que estamos ligados entraña una coherencia interna, que nos fuerza en un momento a devolver lo que recibimos a otro [la recepción implica una devolución]. Ahora bien, puede ocurrir que no nos sea posible devolver en todos los planos a la vez, y que, en otros términos, la ley nos sea intolerable. No porque lo sea en sí misma, sino porque la posición en la que estamos implica un sacrificio que resulta imposible en el plano de las significaciones. Entonces, reprimimos: nuestros actos, nuestro discurso, nuestro comportamiento. Pero la cadena, de todos modos, sigue circulando por lo bajo, expresando sus exigencias, haciendo valer su crédito y lo hace por intermedio del síntoma neurótico. (LACAN, 1955-1956, p.122)

Por lo tanto, el síntoma es la exigencia de la cadena simbólica ahí donde justamente lo que no encaja intenta ser evitado. “*Síntoma*”⁴: título de la última unidad académica del programa, la cuarta. Dice Lacan: “En esto es que la represión es el mecanismo de las neurosis” (LACAN, 1955-1956, p.122).

Ubica claramente el síntoma plantea en términos de incidencia en la cadena simbólica. El síntoma sería una formación simbólica como destino de la afirmación

primordial, de la *Bejahung*, como retorno de lo reprimido, justamente ahí donde el retorno nos permite leer lo reprimido. El síntoma, entonces, claramente está vinculado a un destino de la *Bejahung* en función de la cadena simbólica.

Y el último destino es la *Verneinung*, que es la que más hemos trabajado, la negación o la denegación. Dice Lacan:

La *Verneinung* es del orden del discurso, y concierne a lo que somos capaces de producir por vía articulada [la negación que Freud plantea, como negación secundaria, es la negación en el discurso]. El así llamado principio de realidad interviene estrictamente a este nivel. Freud lo expresa del modo más claro en tres o cuatro lugares de su obra, que recorrimos en distintos momentos de nuestro comentario. Se trata de la atribución, no del valor del símbolo, *Bejahung*, sino del valor de existencia. (LACAN, 1955-1956, p.123)

Es decir, lo que primero está sometido al juicio de atribución entre lo placentero y lo displacentero, lo bueno y lo malo, después tiene que ser corroborado a nivel de lo que me represento en términos de realidad. Es decir, tengo el movimiento de que atribuyo propiedades que me permiten diferenciar un adentro y un afuera; en función de las propiedades que atribuyo establezco la existencia o no de aquello a lo cual le atribuyo las propiedades. Ese juicio de existencia, de acuerdo a como lo lee Lacan, va a estar ligado justamente al problema que más nos interesa, que es el problema del objeto. Se los leo textual porque nos acercamos al punto central:

A este nivel, que Freud sitúa en su vocabulario como el de juicio de existencia, le asigna, con una profundidad que se adelanta mil veces a lo que se decía en su época, la siguiente

característica: siempre se trata de volver a encontrar un objeto. (LACAN, 1955-1956, p.123)

Aquí, en este punto, ya está planteada qué relación podría haber entre un destino de la afirmación primordial —la *Bejahung*— planteada en términos de negación articulada al discurso —*Verneinung*— y el problema del objeto. Continúa Lacan:

Toda aprehensión humana de la realidad está sometida a esta condición primordial: el sujeto está en busca del objeto de su deseo, más nada lo conduce a él. La realidad, en tanto el deseo la subtiende es, al comienzo alucinada. La teoría freudiana del nacimiento del mundo objetual, de la realidad, tal como es expresada al final de la *Traumdeutung*, [...] implica que el sujeto queda en suspenso en lo tocante a su objeto fundamental, al objeto de su satisfacción esencial (LACAN, 1955-1956, p.123).

Un objeto que hace que el sujeto quede en suspenso con respecto a la problemática del objeto. Yo le agrego a esto: Duelo, y digo y les propongo, siguiendo a Lacan en este movimiento, que el duelo es la primera y la más radical experiencia erótica que un sujeto tiene con un objeto.⁵

Veamos cómo lo plantea Lacan acá: la negación o denegación, por la vía de lo que implica un destino de la afirmación primordial de lo simbólico, nos lleva a la problemática del objeto perdido. Ese objeto perdido debería coincidir o no con una representación, pero ya la representación del objeto se da por vía alucinatoria. Por lo tanto, tengo una representación del objeto de la satisfacción que, en algún punto, no hace mas que plantearse alucinatoriamente. Por lo tanto, entre la alucinación y la realidad no hay mucha

diferencia, y a la vez, entre lo que representa y lo representado hay un punto de imposibilidad que es el objeto. Porque no es lo mismo tener el objeto que tener la representación del objeto. Y no es lo mismo tener el objeto que tener la representación del objeto vía alucinatoria. Pero entonces la alucinación ¿Dónde queda? ¿y la realidad?

Esta experiencia de alucinación de un objeto en tanto el objeto se instituye, se restituye y se constituye como perdido, tiene un nombre y se llama Duelo. Por eso uno de los fenómenos más descriptos en el duelo son los fenómenos alucinatorios, a los cuales Freud estaba muy atento cuando escribe el texto “*Duelo y Melancolía*”, a propósito de la “*Amentia*” de Meynert.

Ahora, la problemática del objeto en la vía de lo simbólico lo conduce a Lacan de lleno a la problemática del *Seminario 10* de la angustia. En ese seminario plantea que la determinación del sujeto no está sostenida solamente por la cadena simbólica, sino por la incidencia de un resto de esa operación que es el objeto *a* como causa de deseo, objeto que es alojado en el fantasma, pero a la vez, no hay constitución del sujeto sin esa caída del objeto del campo del Otro, caída que implica, del lado del sujeto, su propio destino como objeto perdido.

En ese punto es importante captar que estos destinos nos permiten leer ciertos problemas, bastantes amplios, pero a la vez bien delimitados, de aquello que, según Lacan, seguimos llamando impropriamente la clínica psicoanalítica, y les presenta, en sus coordenadas fundamentales, la arquitectura argumentativa del programa y la propuesta general de nuestra cátedra.

NOTAS AMPLIATORIAS

1. La unidad a la que se hace referencia corresponde al programa de la materia “Ps. Clínica II A” de 6° año de la carrera de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario, vigente en el año 2013. El texto que continúa se extrae de las transcripciones de clases teóricas de dicha materia fechadas los días 23 de abril de 2013 y 7 de Mayo de 2013. Al finalizar el apartado I, en un intento de lograr mayor coherencia y en razón de la sucesión argumental expuesta, se han introducido interpolaciones correspondientes a la clase teórica dictada el 30 de abril de 2013.

2. LACAN, Jacques (1932) *De la psicosis paranoica en su relación con la personalidad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

3. Unidad N°3, correspondiente al programa antes citado.

4. Unidad N°4, correspondiente al programa antes citado.

5. Unidad N°2, correspondiente al programa antes citado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALMÉS, F. (2002), *Lo que Lacan dice del ser*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

CZERMAK, M. (1987), *Estudios psicoanalíticos de las psicosis. Pasiones del Objeto*, Buenos Aires, Nueva Visión.

FREUD, S. (1911) “Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (*De mentia paranoides*) descrito autobiográficamente”, en *Obras Completas* (Vol. 12), Buenos Aires, Amorrortu.

_____ (1917) “Duelo y melancolía”, en *Obras Completas* (Vol. 14), Buenos Aires, Amorrortu.

_____ (1918) “De la historia de una neurosis infantil”, en *Obras Completas* (Vol. 17), Buenos Aires, Amorrortu.

_____ (1919) “Lo ominoso”, en *Obras Completas* (Vol. 17), Buenos Aires, Amorrortu Editores.

_____ (1924) “La pérdida de realidad en la neurosis y la psicosis”, en *Obras Completas* (Vol. 19), Buenos Aires, Amorrortu Editores.

_____ (1925) “La negación”, en *Obras Completas* (Vol. 19), Buenos Aires, Amorrortu Editores.

HYPPOLITE, J. (1954) “Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud”. En Lacan, J. *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, Volumen II, 837-846.

KRESZES, D. (1994), “Algunas consideraciones sobre la *Verwerfung*”, en *Redes de la letra*, N°3, “Retorno del diálogo”, Buenos Aires, Legere Editorial, 63-83.

LACAN, J. (1932) *De la psicosis paranoica en su relación con la personalidad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

_____ (1938) “Los complejos familiares en la formación del individuo”, *Otros Escritos*, Buenos Aires. Paidós, 33-96.

_____ (1946) “Acerca de la causalidad psíquica”, *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, Volumen I, 151-190.

_____ (1949) “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, Volumen I, 99-105.

_____ (1953-1954) *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Paidós.

_____ (1954) “Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud”, *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, Volumen I, 351-361.

_____ (1954 b) “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud”, *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, Volumen I, 363-378.

_____ (1955-1956) *Seminario 3: Las Psicosis*. Buenos Aires, Paidós.

_____ (1957-1958) “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, Volumen II, 509-557.

_____ (1962-1963) *Seminario 10: La Angustia*. Buenos Aires, Paidós.

LANTERI-LAURA, G. (1994), “Proceso y psicogénesis en la obra de J. Lacan”, en *Revista Litoral*, N°13, Córdoba, Ediciones Edelp, 25-43.

MALDONADO, E. (2013), *Lecturas de la negación*, México, Editorial Me cayó el veinte.

MALEVAL, J. (2009). *La forclusión del nombre del padre. El concepto y su clínica*, Buenos Aires, Paidós.

MILLER, J. (2008), *El amor en la psicosis*. Buenos Aires, Paidós.

ORTIZ, A. (2009), *La disolución freudiana de la psicosis*, Buenos Aires, Editorial Sedimentos.

RABINOVITCH, S. (2000), *Encerrados afuera. La preclusión, un concepto lacaniano*, Barcelona, Ediciones del Serbal.

SAUSSURE, F. (1916) *Curso de lingüística general*. Buenos Aires, Losada.

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Damián COIRINI es psicoanalista, Psicólogo egresado de la Facultad de Psicología de la UNR. Docente e investigador de la UNR. Profesor Titular de la Cátedra de Clínica II de sexto año de la carrera de Psicología de la Facultad de Psicología de la UNR.

Normas para la presentación de trabajos

Esta publicación recibe textos en español, francés y/o portugués. Los artículos que se propongan para su publicación en ***Psicoanálisis en la Universidad*** deberán ser originales y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra publicación.

El Consejo Editorial tendrá los siguientes criterios para la selección general de artículos:

- :: Pertenencia al campo del psicoanálisis y otras disciplinas afines
- :: Calidad del artículo

1 Proceso de Revisión por Pares

Todos los textos-manuscritos recibidos cumplen con tres etapas. En primer lugar, los artículos son revisados por el consejo Editorial, el Director y/o editores y sólo aquellos artículos que cumplen con los estándares científicos y editoriales de la Revista y con sus objetivos y el enfoque pasan a la siguiente etapa: el envío a Evaluadores Externos. La revista *Psicoanálisis en la Universidad* utiliza para la Evaluación de cada artículo el protocolo de arbitraje a ciegas, en el que los autores desconocen quien los evaluó y los árbitros no saben a quién evalúan. Cada artículo será evaluado por al menos dos expertos en el tema ubicados en Universidades Nacionales, Latinoamericanas o europeas quienes determinarán: a) aceptar y publicar; b) revisar, reelaborar y aceptar; c) rechazar.

En caso de discrepancias entre los dictámenes el texto será enviado a un tercer árbitro, cuyo dictamen definirá su publicación o no. Los resultados del proceso de evaluación de los dictámenes académicos serán inapelables en todos los casos.

2 Estructura del Texto

Los artículos presentados deben incluir:

- » Título en español e inglés
- » Sumario o resumen en español e inglés (máximo 200 palabras)
- » 5 descriptores o palabras-claves en español e inglés
- » Texto (incluyendo tabla, figuras, o gráficos si los tuviera)
- » Referencias
- » Apéndice (si cuenta con él)

Los textos deberán enviarse por e-mail a: psicoanalisis.universidadunr@gmail.com

2.1 Enviar dos copias digitales del artículo:

- i) Una copia con los requisitos antes mencionados pero de carácter anónimo en formato pdf.
- ii) Otra copia en Word con los requisitos mencionados que además deberá acompañarse con los siguientes datos personales del autor/res:
 - » Nombre completo
 - » Áreas de investigación o interés
 - » Procedencia-afiliación institucional actual
 - » Dirección postal dirección electrónica
 - » Teléfonos
 - » Fecha

2.2 Enviar una copia firmada de la carta de originalidad y cesión de derechos, que se podrá solicitar por mail al consejo editorial de la revista para que, luego de imprimirla y firmarla, la pueda scanear y enviar nuevamente junto con el trabajo.

3-Extension de los Textos

- :: **Del título:** No debe superar los 65 caracteres. (incluyendo espacios)
- :: **Del subtítulo:** en caso del que el título no supere los 30 caracteres, se puede agregar un subtítulo que no debe superar los 60 caracteres (incluyendo espacios)
- :: **Del texto:** no debe superar las 10.000 palabras incluyendo notas bibliográficas (para contar las palabras de un documento de *Word*, debe dirigirse a la persiana HERRAMIENTAS, y hacer click en CONTAR PALABRAS...)

4- Formato del Texto

- :: **Tipo de letra:** Times New Roman
- :: **Tamaño de letra:** 12
- :: **Interlineado:** a doble espacio (2,0), para todo el texto con única excepción en las notas a pie de página
- :: **Márgenes:** 2,54 cm por todos los lados de la hoja
- :: **Sangría:** marcada con el tabulador del teclado o a 5 espacios
- :: **Alineación del texto:** a la izquierda, también llamado quebrado o en bandera
- :: **Título:** alineación: Centrado, en negrita, con mayúsculas y minúsculas
- :: **Subtítulo Principal:** alineación a la izquierda en negritas con mayúsculas y minúsculas
- :: **Subtítulos internos:** con sangría, negritas, mayúsculas, minúsculas

5- Referencias y Citas Bibliográficas:

Psicoanálisis en la Universidad utiliza el formato de la American Psychological Association (APA, 6ª Ed). Todo el documento atenderá en su estructura a las Normas APA, las cuales establecen los estándares internacionales para la publicación de producción científica. A continuación, algunas consideraciones claves para tener en cuenta al momento de construir del documento:

5.1 Citas textuales:

Se debe indicar el autor, año y número de página. Si la fuente citada no tiene paginación, entonces se escribe el número de párrafo. Si la cita tiene menos de 40 palabras se coloca como parte del cuerpo del texto, entre comillas y al final entre paréntesis se señalan los datos de la referencia.

Ejemplo:

“Si Freud insistió tanto en el complejo de Edipo que llegó a constituir una sociología de tótems y tabúes, es, manifiestamente, porque la Ley está ahí *ab origine*” (Lacan, 1955, p.121).

Si la cita tiene más de 40 palabras debe escribirse en un párrafo aparte, sin comillas, alineado a la izquierda y con un margen de 2,54 cm o 5 espacios de tabulador. Todas las citas deben ir a doble espacio.

Ejemplos:

Lacan (1953/1954) en su *Seminario 1* afirma lo siguiente:

En el sueño, en el momento en que este asume cierta orientación, ocurren fenómenos que son de orden lingüístico particularmente. El sujeto con toda conciencia comete un error de lenguaje. El sujeto en el sueño sabe que se trata de un error de lenguaje pues aparece allí un personaje para corregirle. (p.79)

Sostenemos siempre la relación intrínseca del sujeto con el lenguaje porque:

En el sueño, en el momento en que este asume cierta orientación, ocurren fenómenos que son de orden lingüístico particularmente. El sujeto con toda conciencia comete un error de lenguaje. El sujeto en el sueño sabe que se trata de un error de lenguaje pues aparece allí un personaje para corregirle. (Lacan , 1953/1954, p.79)

5.2 Paráfrasis:

En algunos casos, no se realiza una cita textual, es decir tal y como fue escrita originalmente por el autor cuyas ideas estamos reconociendo, sino que se recogen sus

ideas o argumentos centrales pero sin utilizar las palabras del autor. Aquí se siguen las normas de la citación textual, a excepción del uso de comillas y citas en párrafo aparte.

Ejemplos:

Es este, el tres, a mi entender un camino, no obligado, pero sí tal vez inevitable para quien se diga y se autorice analista. Parafraseando a Lacan unir a su horizonte la subjetividad de la época. (Lacan, 1953, p.309)

Es este, el tres, a mi entender un camino, no obligado, pero sí tal vez inevitable para quien se diga y se autorice analista e intente unir a su horizonte la subjetividad de la época. (Lacan, 1953, p.309)

En los únicos casos en donde se puede omitir de forma deliberada el número de página es en los de paráfrasis y esto cuando se estén resumiendo varias ideas expresadas a lo largo de toda una obra y no una idea particular fácilmente localizable en la fuente citada.

5.3 Varias obras o autores:

Ejemplo:

Dos autores:

Haimovich y Kreszes (2011) afirman... o (Haimovich y Kreszes, 2011, p.-)

Tres a cinco autores: cuando se citan por primera vez se nombran todos los apellidos, luego solo el primero y se agrega *et al*:

Tal como lo plantean numerosos autores (Soler, 2011; Laurent, 2002; Miller, 2003) la vergüenza es un afecto que está en consonancia con la culpa [...] En otros escritos los autores desarrollan que ... (Soler *et al*, 2011)

6 Bibliografía

La bibliografía incluye todas las fuentes y referencias citadas o utilizadas en el texto, que sirven para profundizar en el tema y se incluirá al final del trabajo, ordenándola alfabéticamente por autor/a.

6.1 Libro de uno o varios autores

» Apellido del autor seguido de la inicial del nombre; si se trata de dos coautores, ambos deberán ser mencionados; si hay más de dos, se indicará

el primero seguido de la expresión “y otros”.

- » Año de la primera publicación entre paréntesis
- » Título del libro en itálica
- » Ciudad, País y Editorial

Ejemplos:

Freud, S. (1893). *Primeras publicaciones psicoanalíticas*. Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Editores.

Haimovich, E., Kreszes, D. (2011). *Fantasía. Metapsicología y Clínica*, Rosario, Argentina, Homo Sapiens Ediciones.

Escars, C. y otros (2015). *Declinaciones del padre. Lecturas psicoanalíticas de la época*, Buenos Aires, Argentina, Letra Viva.

6.2 Artículos o Capítulos de libros:

Únicamente en los casos de libros compilatorios y antologías donde cada capítulo tenga un autor diferente y un compilador o editor: Apellido, A. A., y Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En A. A. Apellido. (Ed.), Título del libro (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

Ejemplo:

Fernandez Pineda, D, (2015). Dos figuras del padre en Freud.
En Escars, C, *Declinaciones del padre* (pp.85-90). Buenos Aires,
Argentina, Letra viva.

Un mismo autor:

- » Apellido del autor seguido de las iniciales del nombre
- » Año de la primera publicación entre paréntesis
- » Título del capítulo o la entrada entre comillas
- » Título del libro en itálica
- » Volumen y páginas de comienzo y terminación
- » Ciudad, País y editorial

Ejemplo:

Freud, S. (1909) “A propósito de un caso de neurosis obsesiva”
en *Obras Completas* (Vol. 10, pp.119-194). Buenos Aires, Argenti-
na, Amorrortu.

6.3 Artículos de Publicaciones periódicas impresas

- » Apellido del autor seguido de las iniciales del nombre
- » Fecha
- » Título del artículo
- » Nombre de la revista en itálica (cuando se trata de revistas reconocidas utilizar las abreviaturas usuales)
- » Volumen (número), pp-pp.

Ejemplo:

Lutereau, L. (2013). La homosexualidad femenina como una forma clínica de la histeria, en *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, volumen (13), 91-103.

Indart, J.C. (2016). Sobre la cuestión del padre en *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, volumen (21), 114-117.

6.4 Artículos de Publicaciones periódicas online:

- » Apellido del autor seguido de las iniciales del nombre
- » Año de publicación
- » Título del artículo
- » Nombre de la revista en itálica
- » Volumen (número), pp-pp.
- » Recuperado de <http://www>

6.5 Referencia a páginas webs:

- » Apellido seguido de las iniciales del nombre
- » Fecha entre parentesis
- » Título de la página en itálica
- » Casa publicadora
- » Recuperado de <http://www...>

7 Notas ampliatorias

Las notas deben ser incluidas al final del texto, como texto común.

(muy importante: NO utilizar el comando inserta notas en Word, ya que las presenta como links)

7.1 Formato de llamada ampliatoria (número de referencia)

:: Números arábigos (no romanos)

:: Fuente: Times new Roman del 7

:: Ubicación: superíndice (para cambiar el número a “superíndice” debe primero seleccionar el número, luego entrar en la persiana de FORMATO, hacer click en FUENTE, y finalmente hacer click en la opción SUPERÍNDICE que aparece en la lista de EFFECTOS)

:: Estilo: normal

7.2 Formato de llamada ampliatoria

:: Numero de referencia: seguida de un punto

:: Fuente: Times New Roman del 8

:: Estilo: negrita

Para cualquier otra consulta sobre como citar la bibliografía o como realizar el formato del texto, puede acudir a la página oficial de normas APA y clicar en actualizaciones 2017.

REVISTA

Psicoanálisis en la Universidad

Departamento de Psicoanálisis
FACULTAD DE PSICOLOGÍA, UNR

Breve Reseña Curricular de las Autoridades

DIRECTOR

Carlos Kuri

Psicoanalista. Profesor titular Psicoanálisis I, Facultad de Psicología UNR; Director Maestría en Psicoanálisis UNR; Doctor en Psicología UNR. Director Colección Maestría en psicoanálisis. Investigador UNR categoría 1. Evaluador de revistas con referato. Publicaciones recientes: *Vigencia de lo metapsicológico*; *Nada nos impide, nada nos obliga*. *De la contingencia en psicoanálisis*; *La identificación*. *Lo originario y lo primario, una diferencia clínica*; *Estética de lo pulsional*. *Lazo y exclusión entre psicoanálisis y arte*.

CO-DIRECTORA

Silvina Garo

Psicoanalista. Magister en Psicoanálisis, UNR. Profesora Adjunta de la Cátedra Psicoanálisis y psicopatología. Actualmente Directora del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología, UNR. Docente-investigadora categorizada, Evaluadora y jurado de tesis en la carrera de Maestría en Psicoanálisis y actualmente dirige Tesis en dicha carrera de posgrado. Secretaria y organizadora de las Primeras Jornadas de Psicoanálisis de dicho Departamento y del comité de publicaciones del mismo.

Ha publicado su primer libro *Navegar es preciso. Una travesía por la clínica freudiana a través del duelo* (Homo Sapiens; 2015) y numerosos artículos en diversas revistas y libros de interés científico: *Historización y duelo*, *Revista Psicoanálisis y el Hospital* N°43; *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, Año 2013 (Facultad de Psicología, UBA); *La fábrica de casos II: los personajes de Ernesto Sábató* (Homo Sapiens; 1999); *Argumentos 6*, Revista de la Escuela Sigmund Freud (Rosario; 2001).

Jorge Ceballos

Psicoanalista. Psicólogo. Doctorando en Psicología, Facultad de Psicología. UNR. Docente e investigador categorizado, y Jefe de trabajos prácticos concursado de la materia Psicoanálisis I de la Facultad de Psicología, UNR. Ha dictado Seminarios de Pregrado en Fac. Psicología (UNR) así como ha sido Titular de la Cátedra Psicología General en Licenciatura en Kinesiología y Fisiatría (IUGR). Es autor de ponencias en jornadas y congresos, así como de diversas publicaciones. Ha sido Jurado de concurso y de tesis. Es miembro del equipo interdisciplinario y co-coordinador del Programa para Jóvenes en el C.E.T. "Un Lugar para Aprender". Fundación del Centro del Desarrollo Infantil.

Valeria Decorte

Psicoanalista, Magister en Psicoanálisis: Tesis: "Los silencios en Psicoanálisis. Distintos estatutos del silencio en la clínica". Docente e investigadora categorizada. Jefe de trabajos prácticos en la materia Clínica II. Docente del "Taller de investigación y escritura II" en la Maestría en Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la UNR. Directora, evaluadora y jurado de tesis en la dicha carrera.

M. Olivia Di Nardo

Psicóloga por la UNR, Psicoanalista, practicante del psicoanálisis con niños. Participante de la Escuela de psicoanálisis Sigmund Freud de Rosario. Secretaria del Departamento de Psicoanálisis de la Facultad de Psicología UNR. JTP de la cátedra Psicoanálisis II. Investigadora. Miembro del equipo interdisciplinario Diálogos Rosario. Ha participado como expositora de diversos congresos nacionales e internacionales.

Antonio S. Gentile

Psicoanalista; se tituló de grado como Psicólogo, en la Escuela Superior de Psicología, de la UNR. Profesor Titular ordinario, desde 1987, UNR. Es investigador principal de la Carrera del Investigador Científico de la UNR (CIC-UNR). Se doctoró con una tesis sobre el concepto de memoria en la obra de Sigmund Freud.

Ha publicado artículos en revistas científicas nacionales y extranjeras; ha contribuido en numerosos congresos nacionales e internacionales. Es autor de tres libros, uno de ellos en colaboración. Dirige proyectos de investigación psicoanalíticos y tesis a nivel de Maestría en Psicoanálisis y Doctorado. Ha dictado cursos de posgrado en las universidades nacionales del Comahue, Mar del Plata, La Plata y Rosario; en Brasil, Colombia e Israel. Ha sido director de la Carrera de Doctorado de la Facultad de Psicología-UNR y miembro titular de la Comisión de Pos Doctorado de la UNR. Integra el Grupo de Trabajo en Historia de la Psicología, de la Sociedad Interamericana de Psicología. Es miembro del Comité Asesor Nacional del Centro Argentino de Historia del Psicoanálisis, la Psicología y la Psiquiatría de la Biblioteca Nacional.

Cecilia Gorodischer

Psicoanalista. Psicóloga por la Facultad de Psicología de la UNR. Magíster por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Doctora en Psicología, (UNR). Investigadora Independiente de la Carrera de la Investigación Científica del Consejo de Investigaciones (CIC-CIUNR). Docente - Investigadora Categoría III. Profesora Adjunta de la Facultad de Psicología (UNR). Directora de tesis doctorales y de maestría.

Directora de numerosos Proyectos de Investigación (1990 y continúa). Actualmente dirige el Proyecto de Investigación titulado “Formulaciones actuales sobre el cuerpo en Psicoanálisis. Sus incidencias clínicas”. Directora del Programa de Investigación en Psicoanálisis, Enseñanza y Transmisión (PIPET), radicado en el Centro de Estudios Interdisciplinarios (CEI - UNR). Se encuentra realizando el Posdoctorado en la Universidad Nacional de Rosario, con el Proyecto de Investigación titulado “El tratamiento de la pérdida en la clínica psicoanalítica. Resto y desecho: dos categorías diferenciales”. Publicó en numerosas revistas científicas.

Carolina Rovere

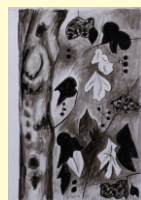
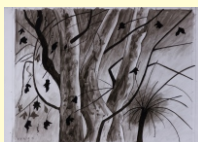
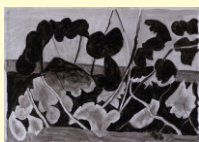
Psicoanalista. Se graduó de Psicóloga en la Facultad de Psicología de la UNR. Docente e investigadora categorizada de la Facultad de Psicología. Jefe de trabajos prácticos concursado de la materia Psicoanálisis y Psicopatología, Facultad de Psicología UNR. Magíster en Psicoanálisis. Tesis: “Valor de la contingencia para el Psicoanálisis de orientación Lacaniana”. Es miembro de la EOL (Sección Rosario) y de la Asociación Mundial de Psicoanálisis WAP. Es miembro socio de CERIN (Centro de Rehabilitación infantil de Rosario) y coordinadora del área de Psicología.

Autora de los libros: *Caras del goce femenino*, Letra Viva, 1° ed. octubre de 2011, 2° ed. marzo de 2013. *La palabra que falta es Una mujer*, en coautoría con Sergio Zabalza, Letra Viva, abril de 2013.

Rodolfo ELIZALDE

Nació en Bahía Blanca y vivió en Rosario, donde estudió pintura y grabado con Juan Grela. Participó en “Tucumán Arde”.

Trabajó en educación de adultos, especializándose en París. Perteneció a varios grupos de pintores, con quienes llevó a cabo muestras colectivas y tareas de divulgación. Dictó cursos, conferencias y realizó visitas guiadas. Fue jurado, diseñador gráfico y directivo de la editorial de la UNR. Dirigió su taller de pintura. Realizó numerosas exposiciones individuales y colectivas desde el año 1961, hasta su fallecimiento en 2015. Se han publicado libros sobre su obra y su pensamiento.



PSICO

Sujeto y subjetividad: los límites menguantes

Jorge Belinski

El acontecimiento de la escritura

La enunciación de Sigmund Freud

The event of writing

The enunciation of Sigmund Freud

Ángel Fernández

La voz de una carne desconocida y secreta

(La voz y el instante de la angustia)

The voice of an unknown and secret flesh

(The voice and the instant of angst)

Alejandro Beretta

El cógito y la conciencia

Lo escópico y las particularidades del mundo onírico

The Cogito and consciousness

The scopic field and traits of the oneiric world

Bruno Carignano

Neurosis y subjetividad de la época

Neurosis and subjectivity of the time

Miguel Ferrero

Clínica de la histeria masculina

Clinic of male hysteria

Luciano Lutereau

Puchos y cucarachas

El estatuto de lo residual en la subjetividad y la política

Stubs and cockroachs.

The status of the residual in subjectivity and politics

Eduardo Rines

«Entrexto» de lo Real: del Dr. Ramón Carrillo a Alain Badiou

«Entrexto» of the Real: from Dr. Ramón

Carrillo to Alain Badiou

María Clara Areta

La bejahung y sus destinos

Locuras, sujeto y enunciación

The Bejahung and uts destinies.

Madness, subject and enunciation

Damián Coirini

ANÁLISIS

EN LA UNIVERSIDAD