

OSCAR MASOTTA

# Ensayos lacanianos

Prólogo de Marcelo Izaguirre



En marzo de 1964, Masotta da una charla en el instituto de Pichon-Rivière titulada «Jacques Lacan o el inconsciente en los fundamentos de la filosofía», cuando aún no había psicoanalistas lacanianos en el país, y esto lo sitúa como un adelantado, señala Marcelo Izaguirre en su prólogo. Este libro articula una serie de trabajos sobre la teoría psicoanalítica escritos entre 1964 y 1976, bajo un título que, según Masotta, se refiere más que a un saber, a la práctica “trabajosa, infinita” de una lectura de la obra de Lacan que lo acercó «a una

reflexión sobre Freud inseparable del psicoanálisis y su práctica». «Campea a lo largo de estas páginas –dice– la idea que Lacan extrajo del legado freudiano: de que en psicoanálisis toda reflexión sobre “objetos” y “relaciones de objetos” debe iniciarse con una indagación sobre tipos de falta de objetos».

Luego de Introducción a la lectura de Jacques Lacan (1970), estos Ensayos lacanianos son tanto el resultado concluyente de un aprendizaje y una enseñanza, como un recorrido por los hitos históricos de la inserción de la teoría

psicoanalítica en Hispanoamérica.



Oscar Masotta

**Ensayos  
lacanianos**

ePub r1.0

**turolero** 14.05.15

Título original: *Ensayos lacanianos*

Oscar Masotta, 1976

Editor digital: turolero

Aporte original: Spleen

ePub base r1.2



# PRÓLOGO

**La irrupción de Jacques Lacan en  
Buenos Aires**

**Masotta, entre el adelantado y el  
*recienvenido***

Una misma enseñanza —la de Masotta  
— produjo  
muchos aprendizajes: he ahí la  
transferencia.

GERMÁN GARCÍA, 1978

Escribir unas líneas para presentar los artículos que conforman este libro bajo la égida de Montaigne da la posibilidad de situar la producción de Oscar Masotta en su justo punto. Cumplió un papel destacado en la escena cultural argentina en las décadas del cincuenta, sesenta y setenta. En esta ocasión, me referiré específicamente al psicoanálisis lacaniano, que es de lo que tratan estos ensayos, y el lugar en el que se lo puede considerar, desde «una posición imaginariamente *outsider* para el no invitado» o como un *recienvenido*.

De manera inesperada en 1964, al

finalizar el verano, más precisamente el 12 de marzo, irrumpe en la ciudad de Buenos Aires la figura de Jacques Lacan, psicoanalista francés que no había sufrido todavía la excomunión de la Asociación Psicoanalítica Internacional y cuya fama tenía sus límites. Aquel día Oscar Masotta dio una charla en el Instituto de Psiquiatría Social de Pichon-Rivière, con un título que intentaba compatibilizar la figura que se trataba de presentar con los estudios que Masotta había abandonado: «Jacques Lacan o el inconsciente en los fundamentos de la filosofía». Entonces no había psicoanalistas lacanianos en nuestro país, y esto lo sitúa como un

adelantado.

Aunque no era la primera vez que se aludía a Lacan en la Argentina (ya lo había hecho en la década del treinta Pizarro Crespo en la revista *Psicoterapia*) ni la primera oportunidad en que Masotta lo mencionaba, fue el primer trabajo importante sobre el tema. Ya se había referido a él en una nota a pie de página en 1959 en la que destacaba la escisión que se había producido en la Sociedad Psicoanalítica de París en 1953. En 1970, en el prólogo al resumen de los Seminarios 5 y 6 hará saber, de todos modos, que entonces ignoraba a Freud y que recién al leer el trabajo de Lacan sobre

Lagache publicado en el número 6 de *La Psychanalyse* en 1960 pudo comenzar a comprender el alcance de la metapsicología. De aquella presentación de 1964 hay que señalar un detalle nada menor, que forma parte de dos libros que Masotta publica con ocho años de diferencia, *Conciencia y estructura* (1968) y *Ensayos lacanianos* (1976). Según sus palabras, en el primero se trataba, a pesar del peso de la estructura, de sostener los emblemas sartreanos. En el segundo, destaca que ahora se trata de un texto histórico que muestra el intento de hacer confluir el marxismo y el psicoanálisis. Desde otra perspectiva, hay que situar aquella

presentación como un acto táctico, que dará paso a una estrategia con la conformación del primer grupo lacaniano en 1967, y que se subordinará a una política a partir de 1972 con la invitación al matrimonio Mannoni a dar una serie de conferencias en el país.

Si al prologar los *Ensayos lacanianos* Masotta señala que ese texto es historia, hoy todos los artículos de este libro forman parte de ella. Pero sin entender lo histórico como una mera alusión al pasado ni como simple repetición de episodios o términos sino, según afirmó Graciela Musachi, como alguien que tiene influencia. Nada más alejado de la enseñanza que promovió

Masotta que la repetición de frases oscuras que pudieran situarlo en lo que se llamó *lacanés* o *jerga lacaniana*. Su estilo sencillo y claro fue objeto de una comparación por parte de Jorge Alemán: en los textos de Masotta no estaba presente el efecto de código que invadió los textos lacanianos, y escuchar a Jacques-Alain Miller fue comprobar los efectos desplegados de esta vía fundamental; mientras Miller explicaba el psicoanálisis parecía explicárselo a sí mismo.<sup>[1]</sup> Masotta también había afirmado: «Cuando enseño es cuando trato de explicarme a mí mismo». Así como ante las críticas, cuando la visita de los Mannoni, afirmó: «en todo caso

vido ser juzgado no por lo que soy sino por lo que promuevo», ahora dirá que a pesar de los aires de certeza (aparentes) no ha intentado mostrar la teoría como terminada sino de señalar lo que debe ser investigado.

Es que Masotta no oculta sus equivocaciones o *misreading*, por ello puede publicar lo que ha dicho en algún momento, que tanto para Lagache como para Lacan se trata de disolver al yo antes que de fortalecerlo (cfr. la presentación en el Instituto de Pichon-Rivière), y luego destacar en un pie de página lo ya señalado respecto de su ignorancia sobre Freud y su equívoca lectura de Lagache (cfr. «Prólogo a *Las*

*formaciones del inconsciente»*). De igual modo, en esos trabajos realiza consideraciones sobre Laplanche y Leclaire referidas a la importancia del lenguaje para el inconsciente. No ignora para entonces, 1970, que Lacan «no suscribiría» la tesis de sus alumnos, lo que no le impidió escribir el prólogo de un texto que habría que sumar a la incipiente biblioteca lacaniana argentina: *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*.

# PRODUCCIÓN LACANIANA

Estos *Ensayos* son una cabal muestra de que la «producción lacaniana» en la Argentina es anterior al nefasto golpe de 1976 y una pequeña muestra de la incidencia argentina en la difusión de la enseñanza de Lacan en España. En efecto, nueve de los trabajos aquí recopilados fueron charlas o escritos producidos entre los años 1964 y 1973. Otros dos («Psicosis» y «Aporte lacaniano al estudio del lenguaje y su patología»), «agregados» dirá Masotta, fueron producidos en España en 1976, y el nexo entre ellos es la presentación de

la Escuela Freudiana de Buenos en la École Freudienne de Paris (incluida aquí a modo de epílogo), donde hacía saber que llegaba de un país en el cual «si uno es un desocupado le puede ocurrir morirse de hambre» (p. 287) (¡era 1975!). Alguien comentó que en esa presentación no hace más que hablar de él y por tal motivo no le habría gustado a Lacan. Pero, en verdad, despliega numerosos nombres —Raúl Sciarreta, entre otros— al hablar de la enseñanza de Lacan en la Argentina. Tres años antes, frente a la visita de psicoanalistas franceses en Buenos Aires, también aludía a otros: «El principal responsable de esto soy yo,

pero no el único». El prólogo fue escrito en marzo de 1976 en Londres, es decir, poco antes de que Masotta se dirigiera hacia su residencia en Barcelona. O sea, se puede concluir que formaba parte de una estrategia de no llegar allí con las manos vacías. El libro está en la Argentina a fines de 1977, junto con sus *Lecciones de introducción al psicoanálisis*, ambos presentados por Germán García en enero de 1978 en la Escuela Freudiana de Buenos Aires (poco más de un año antes de la escisión). La expresión del epígrafe de este prólogo, tomada de aquella charla, ya daba cuenta de las diferencias existentes en esa escuela con relación a

la transferencia hacia Masotta.<sup>[2]</sup>

El año 1977 justifica plenamente la afirmación que hizo García de que era necesario actuar con prisa. García remite a la emergencia de Masotta en el escenario cultural y psicoanalítico argentino; en este caso, se trata de su irrupción en España y había que producir rápidamente diferencias. Ese año, además de publicar *Lecciones de introducción al psicoanálisis*, Masotta funda la Biblioteca Freudiana de Barcelona, lleva adelante la traducción de *Radiofonía y televisión* junto con Gimeno Grandi y realiza el prólogo a la edición del Seminario 11 de Lacan, que salió publicado por la editorial

española Barral. Así como se señaló que 1958 fue para Lacan un *annus mirabilis*, si hubo algún año de esa naturaleza para Masotta, hay que decir que fue 1977.

Si pensamos temáticamente la exposición del primer artículo de los *Ensayos*, podemos leer que Masotta destaca algunas cuestiones fundamentales en él. En primer lugar, menciona el aforismo lanzado por Jacques Lacan que dice que «el inconsciente está estructurado como un lenguaje» (p. 52), lo cual lo sitúa en relación con los estructuralistas pero no lo confunde con ellos. Deja claro que Lacan ha tomado esa idea de estructura

de la lingüística y fundamentalmente de Lévi-Strauss. Dirá que para Lacan el hombre está tomado por el lenguaje y «que el sujeto antes de ser “sujeto” *está sujetado por la palabra*». No obstante, sostener que está estructurado como un lenguaje no significa que no existan diferencias entre la estructura de una lengua (el sistema de los estructuralistas) y la estructura del inconsciente. Ese año, 1964, se podría confrontar con 2003 en París, año en el que Markos Zafiropoulos publica de aquel lado del Atlántico *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)* (traducido en Buenos Aires en 2006). En su conclusión afirma que

ninguno de los autores franceses que intentan introducir a la lectura de Lacan ha destacado la deuda de Lacan con Lévi-Strauss: ni Joel Dor en *Introducción a la lectura de Lacan*, ni Philippe Julien en *El retorno a Freud de Jacques Lacan*, ni Erik Porge en *Los nombres del padre en Jacques Lacan*, ni Alain Juranville en *Lacan y la filosofía*. Todos aluden a las influencias filosóficas de Lacan y sepultan a Lévi-Strauss.

Alguien podría enviarle un correo electrónico a Zafiropoulos para hacerle saber que Oscar Masotta, de quien habría dicho que no era analista, en el fin del verano de 1964 de este lado del

Atlántico, ya había reconocido esa influencia de Lévi-Strauss en la obra de Lacan y también establecido la diferencia con la lingüística (y con la antropología). Bastaría ese punto para tomar nota de la importancia y actualidad de esa charla. En primer término, cita a Lévi-Strauss para privilegiar la posición del etnólogo ante la del filósofo. Luego, para diferenciar la estructura de la lingüística de la del psicoanálisis, recurre a lo que plantea el antropólogo sobre los símbolos al prologar la obra de Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don*. Y luego lo vuelve a citar para señalar que para desvanecer toda sospecha de biologicismo y de

idealismo, tanto para Lacan como para Lévi-Strauss, los símbolos son más reales que lo que ellos representan. Es conocida la anécdota del distanciamiento de Masotta de su amigo Sebrelí al hacerle saber que estaba estudiando el estructuralismo, que las cosas están determinadas por la estructura, y que consideraba que él — Sebrelí— carecía de experiencia respecto de los problemas metodológicos que la lingüística estructural y la antropología estructuralista habían planteado en el pensamiento contemporáneo.

Masotta ya había dado cuenta de esa presencia del estructuralismo al

encabezar *Conciencia y estructura* (1968) con un epígrafe de Bernard Pingaud, que afirma que en los años sesenta ya no se es más *existencialista*, se es *estructuralista*. En eso también se adelantó al trabajo de Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro* (1979), quien destaca 1960 como el momento del desplazamiento de la dialéctica por la estructura. Se sabe, según lo expresado por algunos de sus amigos, que Masotta leía a Lévi-Strauss a fines de los años cincuenta, pero también se puede tomar nota de esa lectura en sus trabajos, como cuando afirma que el hombre de Arlt no actúa sino que es actuado. Puede leerse un buen

comentario sobre esa distancia del estructuralismo con la escuela de Frankfurt en un trabajo de Luis García, que ilustra esos avatares en nuestro país, en la polémica entre Verón y Sebrelí y, de algún modo, la participación de Masotta en el medio, con aquella crítica a Sebrelí.<sup>[3]</sup>

La exposición de 1964, «Jacques Lacan o el inconsciente en los fundamentos de la filosofía», fue consecuencia del encuentro entre el gurú (Pichon-Rivière) y el joven aprendiz de brujo, como se lo llama en la academia, desde donde se pone en duda la idea de que en ese año estuviera en condiciones de transmitir Lacan pues era muy poco

lo que sabía del psicoanalista francés. De igual manera si se le creyese a su viejo amigo Carlos Correas, Masotta no debería haber dictado aquella charla sobre Lacan porque no conocía la crítica de él a Lagache y Laplanche.<sup>[4]</sup> De seguir la idea de Correas poco habría para hablar, tampoco Russell debería haber escrito sobre William James ni Wittgenstein, ya que al citarlos, según afirma Hilary Putnam, no dice exactamente lo que ellos afirman.<sup>[5]</sup> O sea que en Cambridge ¡también se ha leído mal! Aquel encuentro fue mejor descrito por Germán García: «En esa adyacencia se encuentran uno que deja los fundamentos de la Asociación

Psicoanalítica Argentina (APA) y otro que pretende que los del psicoanálisis no se fundan allí. Para el primero la cosa está concluida, para el segundo recién comienza».<sup>[6]</sup> Desde la «academia» no se termina de aceptar que Masotta, como afirmó el mismo Carlos Correas, hiciera gala de haberse apropiado de algo cuando todavía estaba en vías de conquistarlo (también Hans Robert Jauss dirá años más tarde que se trata de escribir de lo que no sabemos todavía). Más allá de los errores posibles ¿no anticipa en 1964 a Althusser? Aunque destacó en 1973, en el Homenaje a Freud, que no deja de resultar curioso que «ninguno de los dos

más altos exponentes de la vuelta a Freud y del materialismo dialéctico... hayan intentado *realizar* la conexión».

En todo caso, se lo podría comparar con Joseph Jacotot. Descripto por Jacques Rancière —el pensador y profesor francés es el paradigma usado para mostrar que se puede enseñar lo que no se sabe—, a partir del papel que tuvo el azar en su vida.<sup>[7]</sup> El «joven brujo» en su metodología incluso usa el mismo ejemplo que destaca Rancière de Jacotot, la traducción, según hace saber Oscar Steimberg. Cuando le aconsejaba leer *Apocalittici e integrati* y el semiólogo le decía que no sabía leer italiano, recibió como respuesta: «Y si

no sabés italiano, arreglátelas, pero leelo igual». El efecto fue el mismo que para los alumnos de Jacotot, ya que Steimberg pudo leerlo con un diccionario al lado pero haciéndose cargo de lo que había que hacer.<sup>[8]</sup> Y ante la crítica de Carlos Correas por la mala traducción de Sartre hecha por Masotta, debe señalarse que es doble mérito, como destacó Germán García, ya que la hizo sin los elementos adecuados. Quizá se debía a sus lecturas, justamente, de Sartre y *Qué es la literatura*, donde este expresaba que los lectores se hallan siempre más adelante de la frase que leen.

Él mismo indica en su presentación

de la Escuela en París (p. 279) que sus estudios intensivos de Freud comienzan poco después de aquel 1964. ¿Cuándo? Ricardo Piglia al comentar «Roberto Arlt yo mismo» destaca que Masotta se está despidiendo de la literatura, y señala un dato relevante, se está despidiendo de un lugar donde nunca había estado.<sup>[9]</sup> Si se está despidiendo de un lugar es para arribar a otro que, como indica según sus nuevos intereses, comprende al psicoanálisis. Lo cual revela otra curiosidad, se puede decir, pues si se va de donde nunca estuvo ahora se está dirigiendo hacia un lugar donde nunca había estado, llega a un lugar en el que podría ser considerado,

según César Mazza, un *recienvenido*. Su primer grupo de estudios freudianos comienza en 1967, aunque si aceptamos lo que indica Jorge Jinkis fue en 1966. Es en 1965, asimismo, que a instancias de Juan Carlos Torre se publica la charla dada en el Instituto de Pichon-Rivière en la revista *Pasado y presente*, del grupo gramsciano de Córdoba, que se había escindido del Partido Comunista.

# LAS LECTURAS

Leyendo aquella conferencia de 1964 se puede entender en qué medida Masotta estaba preparado para encontrar a Lacan, como ha dicho Eliseo Verón. Es que sus lecturas ya tenían algo que ver con algunas de aquellas a las que remite el psicoanalista francés: Lévi-Strauss, Kojève, Heidegger, Jakobson, Benveniste, Sartre, Merleau Ponty. Las cuarenta y nueve referencias que presenta dan cuenta de que no lee a Lacan desde Lacan, como sabemos que algunos han pretendido luego enseñar «Freud desde Freud»; como si fuera

posible la lectura de un texto y su transmisión solo parafraseando lo que el texto dice. Ese lugar desde el que el psicoanalista argentino encuentra al francés le permitirá escapar al uso de un lenguaje oscuro en la transmisión. Si se toma la categoría *capital simbólico*, de Pierre Bourdieu, la pregunta resulta inevitable: ¿quién estaba mejor preparado para recibir a Lacan? ¿Quién otro más que Masotta presentaba tales ganancias lingüísticas para la recepción de una teoría como la de Lacan? En su intervención sobre un trabajo de Emilio Rodrigué en 1969, «Leer a Freud», como en su aludida presentación del libro sobre Roberto Arlt, se puede

observar que los recursos que despliega no son escasos.

En 1970 presenta en el Hospital de Niños de La Plata, el trabajo «Aclaraciones en torno a Jacques Lacan» (p. 109) (en verdad dio dos charlas allí, la segunda fue la del «estrambótico» título «Reflexiones transemióticas sobre un proyecto de semiótica translingüística», en la cual polemiza con Eliseo Verón). Respecto del aforismo del «inconsciente estructurado como un lenguaje» señala que la interpretación del *cómo* de esa fórmula no deja de ser una de las dificultades. Y al insistir en la diferencia entre la lingüística y el

psicoanálisis usa una figura: cuando Lacan utiliza esas referencias estructurales, «la teoría del psicoanálisis no es un desierto ni la lingüística su oasis». Al mostrar la diferencia dirá que lo importante en Saussure es el signo, mientras que en Lacan es el clivado. Y tocará un tema que presenta su actualidad: la relación del inconsciente con el chiste y el poema. Asimismo, al publicar en 1970 *Introducción a la lectura de Jacques Lacan* —las clases dadas en otro instituto, el Di Tella—,<sup>[10]</sup> Masotta cita de Jacques-Alain Miller «Acción de la estructura», publicado en 1968 en *Cahiers pour l'Analyse*. Escrito a raíz

de su llegada al seminario de Jacques Lacan en 1964, en septiembre, presenta cierta similitud con la conferencia que Masotta había dado ese mismo año, unos meses antes, en el instituto de Pichon-Rivière. Allí Miller, otro *recienvenido* entonces, afirma que la teoría del sujeto debe enfocarse a partir de su estructura y «si implicamos a la subjetividad contra la filosofía del estructuralismo no es como regente *sino como sujeta*».

[11] Y finaliza el trabajo con la misma idea de Masotta, esperando la confluencia de marxismo y psicoanálisis, pretensión que ambos, el francés y el argentino, abandonarían luego. Es de lectura imprescindible el

pie de página que Masotta sitúa al comienzo de «Aclaraciones en torno a Jacques Lacan» para conocer la variedad de textos que comienzan a difundir el pensamiento de Lacan, y que llevarían a caracterizar, en el prólogo del resumen de los Seminarios 5 y 6 incluido en estos *Ensayos*, al año 1970 como revelador de «una suerte de vocación lacaniana».

He subrayado la idea de la subjetividad como sujeta, que también destaque en lo señalado por Masotta. Alguien podría decir que así estaba dicho por Lacan, por cierto, pero como diría Macedonio Fernández, nadie lo encontró antes (en nuestro país).

También en 1970, en el mencionado prólogo a *Las formaciones del inconsciente*, vuelve a señalar algo en lo que entonces su grupo, hoy alejados sus miembros del Campo Freudiano, acordaba: «para leer los textos de Lacan hay que seguir el índice de términos razonados de Miller. Y en algún punto se hace imprescindible (para comprender la noción de sujeto verdadero)».

Resulta importante tomar en cuenta esa charla en el hospital de La Plata. Allí también participó José Bleger, quien en su exposición decía que el psicoanálisis reúne una triple condición: procedimiento terapéutico, método de investigación y teoría o conjunto de

teorías, y agrega una cuarta, que es el desafío a las ciencias de la naturaleza (en *Métodos de investigación en Psicología y Psicopatología*). Dos breves señalamientos: 1) en el punto 4 del acta de fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires se indica que si no se repartirán anillos es porque será un *instituto de investigación psicoanalítica*, y 2) con relación a lo que se llamó el retorno a Freud importa destacar lo siguiente: Bleger, que solo alude una vez a Freud entre ochenta y cinco referencias bibliográficas en el programa de la materia que dictó en la Facultad de Psicología en 1964, en esa breve exposición da cinco referencias

de Freud.

La presentación del Segundo Congreso Lacaniano ilustra la importancia de las figuras con las cuales Masotta ha ido construyendo teoría al tiempo que se construía a sí mismo, como expresó Ricardo Piglia y también destacó Horacio González:<sup>[12]</sup> él junto a sus amigos será Freud transformando a Lacan en Fliess. Siempre la constitución de sí a través del otro, ahora Lacan y Freud como antes Sartre y Merleau Ponty. Es que la teoría, como la vida, para Masotta era un *work in progress*. Entre las consecuencias de ese congreso se encuentran la aparición de la revista *Cuadernos Sigmund Freud* —con la

dirección de Oscar Masotta, Jorge Jinkis y Mario Levin—, la convocatoria al matrimonio Mannoni en 1972 y la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires en junio de 1974. Bajo el título *Temas de Jacques Lacan* la revista dio a conocer lo trabajado en aquel congreso. Aparecida en el mes de mayo de 1971, antes de la escisión de la Asociación Psicoanalítica Argentina, quitó la exclusividad de la publicación de los temas de psicoanálisis a esa institución.

# LA UNIVERSIDAD

Somos aquello que no hemos sido nunca  
y que nunca podremos ser.

ROBERTO ESPOSITO

Becario de la Universidad de Buenos Aires en los años sesenta y expulsado por el gobierno *de facto* de 1966, Masotta retornará a ella en 1972. Las apariciones por diferentes universidades evocan su afirmación de que se había visto obligado a crear un discurso universitario por fuera de la

universidad. Masotta dicta dos clases en la cátedra de Psicopatología de la UBA, aquí publicadas bajo el título «Edipo, castración, perversión» (p. 191). Jorge Fukelman, responsable de la invitación, afirmó que aquella clase contó con una cantidad inusual de alumnos y oyentes, y fue el único cambio que en esa época — fines de 1972 y principios de 1973— no se promovió en las aulas de Psicología invocando a Marx o Mao sino a Freud y Lacan. Si bien no era la primera oportunidad en que se mencionaba a Lacan en la carrera de Psicología de la UBA —ya lo había hecho el profesor García de Onrubia en sus clases de Historia de la Psicología—, es a partir

de esa irrupción de Masotta que comienza a aparecer la transmisión de Lacan, aunque de manera esporádica, en la cátedra del profesor León Ostrov, en la que la mayoría de sus ayudantes provenían de los grupos de estudio de Masotta.

Responsabilizará a la historia y a la Asociación Psicoanalítica Argentina por tener que usar conceptos que «muchos de quienes practican la teoría como psicoanalistas los ignoran» (p. 192), y utiliza esa posibilidad para hacer saber que hablará de aquello que la institución oficial olvidó: el psicoanálisis de Freud. Y lo hará desde la perspectiva de Lacan. El análisis de la relación y

diferencia que establece entre los efectos «ilusorios» del travesti y lo «serio» del transexual merece ser leído y estudiado. Y permiten dar la razón a Ana Longoni, quien ha destacado la actualidad de Masotta al referirse a sus trabajos sobre arte, y en esta ocasión en lo que al psicoanálisis compete.

En su texto «Sigmund Freud y la fundación del psicoanálisis», presentado en octubre de 1973 en la Facultad de Medicina, no deja de interrogar sobre la relación del narcisismo del que habla la teoría, con la función del narcisismo en la historia. Que contesten, hay que decir, quienes creen que puede escribirse la historia sin ese elemento. En ese trabajo,

el último de los producidos en la Argentina, vuelve a hablar de teoría hablando de sí. Antes de comenzar su disertación cuenta un sueño que lo remite al verano de 1964, en una pileta cercada junto a las sucias playas del Río de la Plata con su amigo Lito Marín, quien se encontraba en ese momento, 1973, encerrado en una cancha de fútbol en Chile. Al llevarlo a aquel verano, las asociaciones, aunque indirectamente, también lo condujeron a su primer trabajo lacaniano (con Lito Marín se habían conocido a raíz de la revista *Contorno* y comenzado una amistad luego en la Facultad de Filosofía y Letras).

Los dos trabajos «agregados», permiten entender la afirmación de un psicoanalista que señaló que quienes dicen que Masotta no conoció al último Lacan, refiriéndose a los desarrollos del goce, es porque no conocen lo que había hecho en España. En ocasión de la conferencia titulada «Psicosis», vuelve a aparecer por la universidad, esta vez la Facultad de Medicina de la Universidad de Barcelona, por invitación del profesor J. Obiols. Para diferenciar los trabajos del etnógrafo de los del psicoanalista respecto de la psicosis, afirma que «en el mejor de los casos, sería difícil entender de qué manera los modelos levistraussianos

podrían acoger a las fallas del discurso en relación a un sujeto que se estructura en relación al goce». Como está en la universidad apela a un recurso inusual al responder al profesor Sarro, usa el criterio de autoridad: «No soy yo quien lo observa, es Lacan». En la ponencia «Aporte lacaniano al estudio del lenguaje y su patología», al hablar de sexo recuerda algo dicho en lo del profesor Obiols, y se pregunta si no hay hipocresía en dar por entendido de qué se trata, y deja planteado un vel: «o Freud decía en difícil lo que todo el mundo sabe en fácil, o bien es en efecto una relación al Saber y a la palabra la que se anuda en la relación del sujeto

con los objetos de goce» (p. 275).

Sin duda Masotta no desconocía los desarrollos de Lacan con respecto al tema del goce: había prologado, vale reiterar, en 1977, el Seminario 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, el primero que Lacan dicta luego de su excomunicación de la Asociación Psicoanalítica Internacional, donde diferencia su idea del inconsciente de la de Freud. Y dará cuenta del recorrido pulsional que permite entender que aquellos sujetos que se quejan porque no se satisfacen, satisfacen no obstante a algo. *Radiofonía y televisión*, también traducido por Masotta, son

conversaciones en las cuales Lacan desarrolla diversos temas ligados al punto en cuestión.

# LA AUDIENCIA

Por otra parte, además de no desconocer los temas del goce, Masotta no descuidaba a su audiencia, a la que explica lo que se explica él mismo, lo que él aún ignora. Por eso en su charla en la universidad en España como en distintos lugares de Buenos Aires, alude a la audiencia, que a veces embaraza, otras interroga, pero en relación con la cual siempre se debe estar atento a lo que oye. En ese sentido sigue a Freud, que se preguntaba si decimos la verdad cuando describimos las cosas como son «sin ocuparnos de cómo el que nos oye

interpretará nuestras palabras».

En 1986, al concursarse la materia Psicoanálisis Escuela Francesa, aquel aforismo que Masotta había dado a conocer en 1964 en el Instituto de Pichon-Rivière («el inconsciente está estructurado como un lenguaje») hace su ingreso a la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Al introducir la publicación de la clase de oposición, la profesora que ganó el concurso dice que ese axioma es con el que Lacan produce su retorno a Freud. Y en la clase inaugural afirmó que por primera vez se presentaba en la Facultad de Psicología la enseñanza de Lacan. Lo cual —como es evidente— es cierto

solo relativamente. Y si aceptamos esas afirmaciones hay que decir (aunque quizá hoy no se pueda decir de este modo) que con respecto a los tiempos de Masotta, para usar una expresión prestada, es claro que la universidad atrasaba al menos veintidós años.

Hay que celebrar la reedición de estos *Ensayos*, que más que una clásica introducción a Lacan son una provocación a la inteligencia y una invitación a la lectura. Si Kant, al corregir a Rousseau, decía que volver a la naturaleza no consiste en volver a ella sino que es para volver a ver,<sup>[13]</sup> no fue casual que la irrupción de Oscar Masotta en la escena psicoanalítica

argentina sucediera con su texto «Leer a Freud», ya que no promovió la lectura de Freud en los laberintos de Jacques Lacan como un mero retorno. Y de eso se trata. Para quienes lo encuentren por primera vez será la oportunidad de descubrir un lenguaje que presenta una claridad y sencillez fuera de lo común, para «todos», parafraseando, será la posibilidad de volver a leer.

MARCELO IZAGUIRRE,

Buenos Aires, diciembre de 2010

*A Susana Lijtmaer*

C'est la décision que je pris. Elle me fit penser à *moi*. Or, comme le moi vit incessamment en pensant une quantité de choses, qu'il n'est que la pense de ces choses, quand par hasard au lieu d'avoir devant lui ces choses, il pense tout d'un coup à soi même, il ne trouve qu'un appareil vide, quelque chose qu'il ne connaît pas, auquel pour lui donner quelque réalité il ajoute le souvenir d'une figure aperçue dans le glace. Ce drôle de sourire, ces moustaches inégales, c'est cela qui disparaîtra de la surface de la terre. Quand je me tuerais dans cinq ans...

MARCEL PROUST,  
*A la recherche du temps perdu*

# PRÓLOGO

Si la publicación de estos trabajos referidos a la teoría psicoanalítica se justifica por la manera en que intentábamos articular ciertos temas mayores, su título puede en cambio resultar excesivo. No basta con hacer profesión de humildad declarando que por «ensayos» no entendemos sino un conjunto de tentativas. Podría desmentirnos un cierto aire, un tono como afirmativo, construido con certezas aparentes y que sin duda impregna nuestra manera de expresarnos. Pero el menos atento de los

lectores deberá concedernos que en efecto son menos los puntos de la teoría que exhibimos como terminados, que las tramas de las cuales afirmamos que deben ser investigadas. Si cedemos a la tentación, entonces, de publicar estos escritos, de sobreponer la máscara del libro a una serie relativamente discontinua de tentativas, significa que la empresa —a saber, la teoría psicoanalítica como investigación y como práctica— ha terminado por abrirse para nosotros.

¿Cómo no agradecer entonces a Lacan habernos permitido la alternativa de un cierto camino, despertando en nosotros un convencimiento, y sobre

todo en un momento de la historia contemporánea en que no hay muchos? El título que hemos elegido para el libro evoca ese agradecimiento. Por lo mismo, «lacanianos» no quiere decir aquí que el autor detenta quién sabe qué sabiduría de primera o segunda mano sobre la obra de Jacques Lacan, lo cual bien entendido sería ridículo; sino que se refiere más bien a la práctica — trabajosa, infinita— de una lectura de esa obra, la que acercó al autor a una reflexión sobre Freud inseparable del psicoanálisis y su práctica.

Después de la publicación de mi *Introducción a la lectura de Jacques Lacan* (1970), estos *Ensayos*

*lacanianos* no pueden significar sino el movimiento de una insistencia. Pero el lector puede quedarse tranquilo ya que el autor supo dónde golpear. Campea a lo largo de estas páginas la idea que Lacan extrajo del legado freudiano: de que en psicoanálisis toda reflexión sobre «objetos» y «relaciones de objetos» debe iniciarse con una indagación sobre tipos de falta de objetos. Y debiéramos tener cuidado: la ideología comienza en el exacto punto en que, cualesquiera que fueran las razones, esta verdad queda obturada. Si el «sujeto» del psicoanálisis —como ha sido sugerido en un lenguaje determinado— puede funcionar, o más

simplemente hacer de «soporte» al «sujeto» de la historia que el marxismo cierne, o si Althusser pudo sugerir una definición del concepto de ideología mediante las nociones lacanianas de «imaginario» y de «Otro», no es sino porque el corazón de la cuestión está habitado por esa verdad que anuncia la abstrusa frase lacaniana que dice que la relación sexual no existe... En un lugar del presente libro intentábamos bien acercar, es decir con clara intención, al lector a la encrucijada donde tal punto —duro punto— de la teoría se toca con los modernos estudios de los lenguajes.

El ensayo que abre este libro está bien separado de los demás, en primer

lugar por los años, y bajo este tenor es historia. Pero también porque se apoya en referencias que tenemos hoy si no por superadas, lo que sería improbable, al menos por abandonadas: un cierto globalismo, la necesidad de conectar, de sellar la «unión» del psicoanálisis y el marxismo. También un cierto lenguaje a la moda que nos permitía comparar masivamente campos si no adversos ni lejanos, al menos difíciles de manipular (existencialismo, estructuralismo, fenomenología).

Conviene entonces, por lo mismo, que ordenemos nuestras referencias de acuerdo al orden de presentación de los ensayos que constituyen el libro. Lo

haremos según una triple preocupación: según una perspectiva crítica en primer lugar, es decir, tratando de revisar —así fuera brevemente— posiciones exhibidas en los textos sobre las que sostenemos preocupaciones diferentes; en segundo lugar recorriendo las referencias que suponemos adquiridas, lo cual no significa que no queden abiertos a la investigación (piénsese: el «significante» lacaniano); y finalmente, tratando de sugerir las articulaciones entre texto y texto, la razón que nos permite convertir a la serie de estos ensayos en libro, los hitos mayores que recorren el volumen.

Comencemos por el comienzo, el

ensayo titulado «Jacques Lacan o el inconsciente en los fundamentos de la filosofía» (1964). Es obvio que entonces no solo tratábamos de presentar el pensamiento lacaniano, sino que también queríamos liberarnos del impacto y de la influencia ejercida sobre nosotros por la fenomenología francesa. Preferiríamos hoy cerrar ese capítulo: el «análisis existencial» es pre-freudiano. En cuanto a la relación entre inconsciente y filosofía, la que comenta el título, hay que decir que solo existe en la medida en que la relación del sujeto al sexo estructura cualquier relación de aspiración del *saber* a la *verdad*. Fórmula orientadora, puesto que quiere

decir que si el inconsciente existe es porque el sujeto no sabe hasta qué punto, y puesto que habla, el problema consiste en la triple relación del lenguaje con la verdad y con el goce. El significante lacaniano, en este sentido, parece estar a la altura, y todo —o nada menos— lo que hay que aprender es que remite al tema psicoanalítico por antonomasia: la diferencia de los sexos y la castración. ¿No era válido en tal perspectiva usar de caballo de batalla de la crítica a Politzer para introducir el inconsciente freudiano? Pero tal vez, como sugiere Lacan, Politzer debe ser revisado o su crítica refinada.

Permanece en pie en todo caso

nuestra manera de introducir a Lacan: crítica de toda filosofía de la conciencia, de toda psicología del yo. Pero simultáneamente, ¿no revelaba nuestra manera de referirnos al marxismo y al psicoanálisis como la ilusión de que se trataba de campos ya constituidos? No deja de disgustarnos hoy la metáfora de las «cintas transmisoras». Es como en un modelo informacional: si hay algo que transmitir es porque lo que se quiere decir está ya constituido, lo cual bien entendido quiere decir que el sujeto está centrado.

Con respecto a la relación de la teoría lacaniana con la filosofía de Hegel, no está de más recordar ciertas

diferencias: la oposición de la conciencia de sí a la otra conciencia de sí, oposición que inaugura las secuencias de figuras del amo y el esclavo en la *Fenomenología* hegeliana, solo recorta una cierta estructura del nivel que Lacan llama de «lo imaginario», y cuyo fundamento es el narcisismo y la agresividad. Ahora bien, en su trabajo de 1936 sobre el *Estadio del espejo* Lacan ya anunciaba —o denunciaba— que no se puede hacer depender el conjunto de la teoría de tal nivel. Para Lacan la dupla del yo y de la agresividad se funda y se constituye en el estadio del espejo, matriz o vaciado cuya forma permite entrever el origen de

los mecanismos de defensa. Pero aquí se oculta más que se revela (Lacan habla de «función de desconocimiento») la trama significativa donde el sujeto se constituye. En cuanto a la conexión entre agresividad y lucha de clases, debemos decir que ni aun después de años se ha constituido en tema explícito de la cosecha de Lacan. ¿Pero qué podríamos reprocharle? ¿No nos enseña Lacan en cambio a no confundir la última con la primera, ya que cuando se habla de lucha de clases el objeto teórico está constituido, mientras que no basta con nombrar —a nivel psicoanálisis— la agresividad y el narcisismo para dar cuenta de la estructura del sujeto?

La «Presentación del Segundo Congreso Lacaniano» (1969) contiene el intento —fugaz pero claro en nuestro texto— de inducir la lectura de Freud. No tanto *una* lectura determinada —digamos, por ejemplo, una visión lacaniana de Freud—, sino una lectura en sentido lato, una observación de la letra, un interés por el texto freudiano, a nivel de su contextura retórica, que nos permitía descubrir que el texto decía alguna cosa que merecía ser retenida. Y en primer lugar, lo que es indiscutible en ese texto es que se puede encontrar en Freud, y en lugares a veces inesperados de su obra, una lectura de Freud por Freud. Y en segundo lugar algo así como

un principio teórico general: que los conceptos de la segunda tónica remiten a los de la primera como a su fundamento. Nos sigue pareciendo interesante, por lo mismo, el método de lectura propuesto, la alternativa de mirar el «orden de las razones», o mejor, las razones puestas en relaciones de orden. Aquellas razones del *Esquema*, inseparables del orden retórico —tal el punto que nos parece hemos mostrado, o al menos, haber sugerido que es posible demostrar—, tienen a la vez que ver con la cronología de las ideas y el fundamento de la teoría. La brevedad de nuestra observación, debemos agregar, no disminuye entonces su interés, al menos

si se tiene en cuenta el hecho histórico —y por lo mismo no contingente— de que aún hoy, y al menos en mi país, se sigue leyendo a Freud cronológicamente.

En el «Prólogo a Las formaciones del inconsciente» (1970) proponíamos en cambio un orden si se quiere escolar de lectura de textos lacanianos. No más que un conjunto de consejos con valor informativo, sobre todo que nuestro propósito era bien claro. Había yo visto a entusiastas de los textos de Lacan — los que no terminaban de convertirse en verdaderos estudiantes de esos textos— persistir durante meses y años con el Discurso de Roma («Fonction et champ de la parole et du langage en

psychanalyse», 1953), sin poder descubrir más que aforismos de quién sabe qué seudofilosofía del lenguaje. Mis recomendaciones reubicaban a Lacan en el campo de su propia reflexión, a saber, la teoría psicoanalítica, para desde allí comenzar a entrever qué es lo que hablar (el lenguaje y la palabra) quiere decir para Lacan y quiere decir en dicho campo. La lista de recomendaciones era en cambio incompleta, y no solamente porque no podía no haberlo sido, quiero decir por culpa del material lacaniano de que se disponía afuera de Francia (los veinte tomos de los seminarios, se sabe, recién comienzan a publicarse), sino porque

faltaba en la lista una referencia al *objeto* «a». ¿No se puede decir entonces que Lacan comienza ahí donde nuestras recomendaciones terminaban?

En «Aclaraciones en torno a Jacques Lacan» (1970) tratábamos —punto fundamentalísimo— de devolver su peculiaridad entera al significante lacaniano, de sugerir la necesidad teórica de recortar *más acá* (tal vez *antes*) de la lingüística un campo bien específico de reflexión, de indagación y práctica. Si las razones que entonces dábamos sobre tal «extracción» del significante no podían ser suficientes, establecíamos en cambio la idea directriz, inconfundiblemente lacaniana,

por donde si el significante saussuriano es la operación por la cual la lingüística pudo constituirse como disciplina o ciencia, el significante lacaniano en cambio es la operación por donde el sujeto pudo estructurarse como sujeto del inconsciente: a saber, para hablar con propiedad, su conexión con la sexualidad, sus «objetos», y la castración. La afirmación es grave y su alcance, inusitado. En nuestra polémica con Eliseo Verón, cuyo título, voluntariamente, elegimos estrambótico, «Reflexiones transemióticas sobre un proyecto de semiótica translingüística» (1970), nos parece haber cumplido con una exigencia básica: haber señalado la

línea de desacuerdo, el punto del equívoco fundamental a partir del cual el conjunto de las modernas disciplinas que estudian la significación podrían entrar en fructífero contacto con la teoría psicoanalítica. Me gustaría aquí que el lector se dejara guiar por nuestro texto, por su supuesto fundamental. Nosotros sugeríamos —mejor: estábamos seguros— que para intentar el menor esbozo de semiología general, o lo que es lo mismo, el análisis concreto de un mensaje «gráfico» (para la ocasión un afiche de la marca Van Heusen de camisas), y en la medida en que dicho mensaje aparece referido, de alguna o de cualquier manera, a «contenidos»

sexuales, la búsqueda no podría menospreciar en ningún caso las preocupaciones que constituyen al psicoanálisis en campo teórico: espejo, narcisismo, función del padre, libido, desarrollo psicosexual y sus fases, zonas erógenas, objeto, relación de objeto, Fallo, castración. En caso contrario amenaza a toda semiología el peligro de hacer el juego a la ideología del empirismo. A la luz de la teoría psicoanalítica los mismos supuestos del empirismo se muestran bajo una luz novedosa. Lo que el lector debe recoger es que para el psicoanálisis (me refiero a la lectura de Freud por Lacan) una «relación sexual» es por lo menos una

comedia, en el sentido ontológicamente duro del término, a saber, algo que pertenece al registro de la máscara, de la contraposición de imágenes, velos, desdoblamientos de espacios; mientras que puede ocurrir que el semiólogo — ocurre la mayor parte del tiempo— considere que remite a un coito y que este es un hecho óptico: error impagable del que solo se puede retornar por una reflexión cuidadosa sobre la noción de «relación de objeto» (ello para las teorías psicoanalíticas), sobre la noción de «contenidos» (el que las tendencias de origen estructuralista y anticontenidistas de las disciplinas contemporáneas que se ocupan de la

significación dicen haber criticado).

En «Consideraciones sobre el padre en “El Hombre de las Ratas”» (1972) dirigíamos la atención hacia la cuestión del padre. Que el padre no se agota en el padre real, y que la función del padre pueda ser ella misma una cuestión, a saber, el lugar de una interrogación y a veces el resultado de una restitución delirante, es lo que muestra inmejorablemente el famoso caso freudiano. Aquí los objetos de la restitución parecen ser los «emblemas», los significantes imaginarizados o los «significados» de la propia vida del padre, a los que se aliena el Ideal del Yo del hijo. ¿Qué es un Ideal del Yo? El

resultado de la fortificación alienada del yo, enseña Lacan, por donde el sujeto adhiere a las figuras imaginarias desprendidas de la vida del padre y el relato familiar. Solamente que en este caso las figuras que el sujeto pretende utilizar para constituirse en sujeto, son las mismas que lo excluyen como hijo de la línea generacional. Una vez más, ¿qué es un padre? No es fácil contestar, pero en todo caso la interrogación no debe ser obturada, en la medida en que pone en juego algo que fundamentalmente tiene que ver con el origen de la palabra y el lenguaje. El caso del Hombre de las Ratas parece remitir a ese origen, o al menos tal origen aparece evocado en los

temas de los *deliria* del hijo. ¿Se ha reflexionado suficientemente sobre el hecho de que toda palabra es pacto? Le ocurre a Lacan volver una y otra vez sobre el uso de la palabra como santo y seña en las situaciones de guerra. Sea como fuere, la posición correcta para abrir camino a la pregunta por la función del padre, de la que depende sin duda la teoría psicoanalítica en su conjunto, no es otra que la esbozada por los tres puntos o perspectivas que, siguiendo a Lacan, indicamos en nuestro texto: el que más importa recalcar es que la función del padre no se distingue de la relación misma del sujeto a la palabra, y ello en la medida en que tal relación es

soportada, sostenida, por la palabra de la madre. Se puede decir también que eso que permite o no que la función del padre funcione —estas frases tautológicas no son vanas— depende del lugar que el padre ocupa en el deseo de la madre.

En «“El Hombre de los Lobos”:  
regalos dobles, padres dobles» (1972),  
insistíamos sobre ese deseo de la madre  
por el padre, pero en la perspectiva de  
los dos tratamientos del sujeto. Tal nos  
parecía ser el secreto de la relación en  
triángulo que unía al paciente con su  
segunda analista y a esta con Freud. Sin  
embargo, y si no dejamos de entender  
que el razonamiento era útil para dar

cuenta del éxito relativamente espectacular de Ruth Mack Brunswick, no hay que perder de vista que las circunstancias fueron bastante especiales: me refiero a la presencia fantasmática —pero real— del propio Freud. Queremos decir: que habría que cuidarse de no generalizar la explicación. El peligro consistiría en deslizarse hacia una comprensión de la relación analítica y la transferencia en términos de una psicología de sustituciones y restituciones de roles.

Sobre nuestro seminario «Edipo, castración, perversión» (1972-1973) no tenemos mucho que agregar, ya que nuestro texto es lo suficientemente

explícito: si el Edipo es aún un *mito*, la castración no lo es; ella es el nudo, la construcción de base de la estructura del sujeto, la razón de su dinámica y su destino. Pero no se debe confundir el complejo de castración con la fantasía de castración ni con el temor a la castración. En cuanto *estructura* el *complejo* es el esqueleto de la *fantasía*, la que introduce el nivel *mítico*, el universo de la amenaza y de la culpa; mientras que el *temor* no es sino la forma del destino del sujeto varón en la cuadratura de la *estructura*.

En cuanto a «Sigmund Freud y la fundación del psicoanálisis» (1973) habría en cambio mucho que aclarar.

¿También que confesar? Era obvio que no nos proponíamos hacernos entender. No es que optáramos por la oscuridad —entiendo que el texto no lo es en absoluto—, sino que había que estar, si el lector me permite, a la altura de las circunstancias; habría que decir lo que el psicoanálisis tiene de inalienable a las ideologías y las violencias de la historia. Se trataba nada menos que de conmemorar a Freud en la Facultad de Medicina de Buenos Aires a mediados de 1973, contra el fondo de eso que los europeos bautizaron de irrupción del fascismo en Sudamérica. Yo pensé que no era preciso hablar mucho, pero que sí había que hacerlo con precisión. Había

que valorizar las palabras. De ello testimonia, me parece, esa referencia — que ningún lacaniano ignora— al encuentro de Freud con el deseo de la histérica, el que casualmente abre hacia esa falta radical de objeto al que Freud remite la pulsión. ¿Pero cuál es la relación del narcisismo del que la teoría habla con la función del narcisismo en la historia?

El epílogo que hemos elegido, finalmente, para la presente reunión de ensayos, nuestro «Comentario para la École Freudienne de Paris sobre la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires» (1975), tiene que ver, tal vez no hay que dudarlo, con nuestro

preconsciente. Se diría el breviario histórico de parte de mis hitos identificatorios. No irremediablemente falsos sin embargo: la prueba en todo caso —o el relato de la prueba— es el presente libro como resultado de un aprendizaje, de una enseñanza, de un trabajo en común.<sup>[\*]</sup>

Londres, marzo de 1976

# JACQUES LACAN O EL INCONSCIENTE EN LOS FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA (1964)

No hay mejor manera de presentar el contenido y alguno de los movimientos internos de la obra de Lacan, la cabeza del sector más interesante del psicoanálisis francés actual, que hacerlo bajo este título majestuoso, y que he elegido expresamente para situarnos de inmediato en el centro de la posición lacaniana más inamovible: la opacidad radical del sujeto para el psicoanálisis.

Es cierto que Lacan no pretende que

sean los psicoanalistas quienes deban enseñar a pensar a los filósofos puesto que llama en su auxilio a Hegel, a Heidegger, o bien, a Jean Hippolyte para que comente en términos de hegelianismo el trabajo más nítidamente hegeliano de Freud, *La negación*.<sup>[14]</sup> Pero así como Politzer entendía con razón en 1927 que el psicoanálisis (un psicoanálisis sin inconsciente) podía y debía constituirse en fundamento de toda psicología concreta, Lacan entiende hoy permanecer fiel al espíritu de la obra de Freud y reivindicar, para la *praxis* psicoanalítica, el lugar de una reflexión sobre la situación del hombre en el mundo, que en la medida que debe

buscar su propia coherencia, si quiere constituirse en teoría, es ya, filosofía.

Lacan, que pone todo su pundonor en permanecer puntiliosamente ortodoxo (ortodoxia quiere decir aquí, vuelta a Freud, y a su descubrimiento fundamental: el inconsciente entendido en términos de lenguaje), cuida que sus textos no se alejen de las sinuosidades de la «situación» psicoanalítica y de la clínica, y las dificultades que ellos ofrecen a la lectura se deben, ante todo, a que no son inseparables de su seminario en el Hospital de Saint-Anne. «En Lacan —escribe Jean Reboul, uno de los pocos comentaristas de Lacan— la *praxis* precede y manda: el deber y el

cuidado de dar cuenta de ella, de tal manera que todo clínico del psicoanálisis pueda reencontrar su propia experiencia para comprenderla (...) y justifica los rodeos que ciñen cada vez más el conocimiento siempre cambiante y movable, común a los discípulos de Freud, y que no se gana más que junto al paciente». [15]

Pero entrar en un texto de Lacan es quedar expuesto al embate de un entrecruzamiento de tonos y de jergas que obligan al lector a un trabajo de descifre. La prosa de Lacan, a la vez coloquial y enrarecida por términos tomados de la fenomenología alemana, jamás se despliega de manera lineal,

sino que en polémica casi constante con las posiciones del culturalismo norteamericano y con algunos aspectos del psicoanálisis anglosajón, avanza como reptando, y también a saltos, abandonando el plano expositivo para adoptar repentinamente un estilo oblicuo y burlón, sin dejar en otros momentos de exponer las posiciones que rechaza al mismo nivel y en el mismo tono con que expone las suyas propias. Una verdadera ensalada de niveles y de tonos, a cuyo significado se puede acceder —pero que no se explica— por el triple marco teórico al que se refiere.

Este estilo difícil, en cambio, no es hermético. La noción de «significante»

constituye el pivote instrumental del aparato teórico lacaniano, y, también, la noción de «barra», desprendida del *Curso* de Saussure, para señalar la imposibilidad del pasaje directo («puntual» o «vertical») del significante al significado. Por otra parte, la «intencionalidad» husserliana no permanece ajena para Lacan, quien habla, por ejemplo, de «agresividad intencional», pero sus trabajos publicados se dirigen más al encuentro de la filosofía de Heidegger.<sup>[16]</sup> En Lacan hay frases que traducen conclusiones de la *ontología fundamental*, aprovechando —al estilo de los psiquiatras fenomenólogos—<sup>[17]</sup>

ciertas coyunturas clínicas para probar la validez de los existenciales de *Ser y tiempo*. Así, por ejemplo, el *ser-para-la-muerte*, que en Heidegger es momento fundamental en la constitución de la existencia humana, del que depende el pasaje a la *autenticidad*, se convierte en Lacan en «la asunción por el hombre de su desgarramiento original, por el que se puede decir que a cada instante constituye su mundo por su suicidio».<sup>[18]</sup>

Pero Lacan no ha juzgado urgente formular en términos expresos y coherentes —salvo de manera esporádica y desordenada— las líneas maestras de su reflexión, y atento a las

cuestiones que plantea la clínica psicoanalítica, adheriría sin reservas a las palabras con las que Lévi-Strauss define la posición del etnólogo —quien está más cerca de las ciencias que de la filosofía— frente al filósofo: «El filósofo es inmediatamente cuidadoso del prolongamiento de una posición: desea que la coherencia se mantenga, y cuando ve un punto donde la coherencia se debilita, levanta entonces una objeción fundamental, mientras que el etnólogo es más descuidado con respecto al futuro».<sup>[19]</sup> Pero si bien hay puntos de convergencia entre Lévi-Strauss y Lacan —y no se puede acceder a la validez y al alcance de algunas

posiciones básicas de este último sin referencia a la lingüística y la etnología estructural—, para Lacan la filosofía permanece más afín, más interior, más cercana al trabajo concreto del analista que para Lévi-Strauss de las búsquedas de campo del etnólogo.

«Es necesario decir, de la *experiencia* psicoanalítica, que nos opone radicalmente a toda filosofía que tenga que ver con el *cogito*», escribe en las primeras líneas de su informe sobre el «estado del espejo».<sup>[20]</sup> Lo que significa, en el contexto lacaniano, no solo la oposición a todo idealismo de la conciencia o del yo que vería en estos el polo constituyente de las significaciones

del mundo, sino una crítica a toda terapia que formulara sus principios en términos de «fortalecimiento» del yo. Para Lacan —como para Lagache— se trata antes que de construir, fortalecer, o constituir el yo por el análisis, de *disolverlo*. Posición que coloca a Lacan en el interior mismo de la tradición francesa, validando ante todo, aunque también enfrentando, la *Crítica a los fundamentos de la psicología*, ese libro «cuya influencia sobre el devenir del psicoanálisis en Francia no ha sido lo suficientemente señalada».<sup>[21]</sup>

Efectivamente, como lo señala Henry Ey en una reseña al reciente libro del doctor Hesnard sobre Freud, existe un

paralelismo posible entre la crítica politzeriana a la reificación del inconsciente —que arrastraba, por su perspectiva conductista, una crítica simultánea a la reificación del yo o de la conciencia— con la oposición de Lacan a todo intento de reificación del yo. Una y otra se enlazan, desde hace más de treinta años (los primeros informes de Lacan datan de los años no muy posteriores a 1930), con la crítica que Sartre y Merleau-Ponty realizarían de la noción de *Sustancia* tal como aparece formulada a partir de Descartes. Y con respecto al segundo reproche politzeriano, la *abstracción*, en la que caería también Freud sobre todo en el

plano de los ensayos metapsicológicos (y específicamente, para Politzer, en el último capítulo de *La interpretación de los sueños*) si bien Lacan no está de acuerdo en considerar la metapsicología como formando sistema con el mal asociacionismo y el mal empirismo de la psicología clásica, no deja de repudiar, en lo que hace a la teoría o a la interpretación, todo pasaje a lo general, y tanto él como quienes lo siguen no dejan de recordar que, en análisis, la marcha va de «lo particular a lo particular».

Pero el grito politzeriano de «Muerte a la metapsicología» (la frase es de Laplanche y Leclaire), que

constituía si no el aporte fundamental de la *Crítica*, al menos su propósito más expreso, queda en Lacan sujeto a una caución radical. El edificio freudiano puede parecer temerario —sobre todo si uno no se introduce en él— pero si se niega el inconsciente, se termina con el psicoanálisis. La metapsicología freudiana no podría entonces ser incluida en el área de lo que Politzer llamaba «psicología concreta», y la «descripción» de los fenomenólogos carecería de alcance —por decirlo así— para dar cuenta de los «objetos» de Freud, o como dice Lacan, para ceñir la «cosa» freudiana. La «cosa misma» de Husserl no coincide entonces con la

«cosa» de Freud. Y para decirlo todo de otro modo: el psicoanálisis —que puede enriquecerse con los aportes del conductismo y de la *gestalt*— no es en cambio psicología de la conducta, ni tampoco, psicología fenomenológica.

Así, el conductismo fenomenológico de Lagache encuentra su dificultad de base (y no solamente metodológica) cuando tiene que aliar la descripción sartreana de la conciencia en la que sostiene su egología, —estrechamente vinculada con Husserl, quien ha escrito en la *Fenomenología del tiempo inmanente* que «la retención de un contenido inconsciente es imposible», con la noción freudiana de

«representaciones inconscientes».

Pero debemos limitarnos y pasar rápidamente sobre este punto esencial que concierne a la cuestión del inconsciente, si se lo considera en la perspectiva fenomenológica, o al revés, la cuestión del valor de la descripción fenomenológica si se la considera en la perspectiva abierta por el inconsciente freudiano. Tal vez, como lo sostienen los discípulos de Lacan, las posiciones fenomenológicas quedan irremediablemente emparentadas con el cogito, y por lo mismo serían irreductibles al inconsciente de los psicoanalistas.<sup>[22]</sup> O tal vez, como sugieren Fink y Waelhens,<sup>[23]</sup> hay un

puente posible desde la estructura de la intencionalidad y de la conciencia (las «*síntesis pasivas*» de Husserl, los horizontes de latencia) al inconsciente de Freud. A nuestro entender habría que revisar la cuestión, y comenzar por dar la razón a los primeros, para intentar solo después recuperar los puntos en común entre fenomenología y psicoanálisis, pero a partir del alejamiento máximo que señala lo más específico de cada perspectiva, sin intentar traducir los datos de la una en términos de la otra, puesto que, efectivamente, ¿qué sentido tiene hablar, como Fink, de la posibilidad de alcanzar una teoría «intencional» del inconsciente

si la intencionalidad supone el *cogito* y la presencia de sí a sí de la conciencia trascendental husserliana? Se contestará que la conciencia de Husserl intenciona más que lo que tematiza y que el *décalage* entre lo que ella sabe de su objeto y eso que ella «apunta» en él, abre un área de opacidad que podría ser recubierta con la noción de inconsciente. Pero recubrir una zona de significaciones opacas, o difusas —que para Husserl llevan ya en sí el pasaje a un nivel superior de claridad—, o de «latencias», no significa salir de la conciencia, salvo que se postule la noción de una conciencia inconsciente, lo que sería absurdo.

Nos hemos visto llevados a la fenomenología arrastrados por la crítica de Politzer, ya que sus posiciones, si bien no declaraban un parentesco con la fenomenología, podían muy bien ser consideradas como tales. Pero en Politzer, o contra Politzer, las dificultades son menores. Ya no se trata de justificar la noción de inconsciente dentro de los límites estrechos de la fenomenología, sino de rescatar, más bien, los derechos del inconsciente frente a una crítica hecha desde una perspectiva fenomenológica —y que coincide en lo esencial con las limitaciones de la posición sartreana—. En el informe presentado a las jornadas

psiquiátricas que periódicamente organiza Henry Ey en el hospital de Bonneval, los doctores Serge Leclair y Jean Laplanche se han ocupado con precisión y sagacidad de los argumentos de Politzer.<sup>[24]</sup> Se recuerda lo fundamental de su posición: Freud habría desdoblado la realidad, y en el análisis del sueño, concebido el contenido latente como una realidad sustancial existente por sí misma por detrás del contenido manifiesto. El análisis del sueño podía ser interpretado como una verdadera traducción que permitiría pasar del relato del sueño a su sentido, pero el error del realismo freudiano consistía en considerar esa

traducción y en el momento mismo que el sueño era elaborado, como una existencia real bajo forma de pensamiento inconsciente.<sup>[25]</sup> A ese realismo de lo latente Politzer oponía una teoría de la inmanencia del sentido y afirmaba que para hablar con exactitud el sueño no tiene más que un solo contenido, el contenido latente, así como se debía decir que no tiene más que un solo relato, el relato manifiesto.<sup>[26]</sup> Latencia y relato no podían existir entonces como diferentes niveles de profundidad y el movimiento de la interpretación que apresaba a uno apresaría también al otro. Politzer intentaba entonces hacer sentir al lector

cómo debía ser considerada la relación entre la letra y el sentido del sueño, entre el material manifiesto y el contenido latente. Pero Leclair y Laplanche citan un texto de Politzer, elegido con inteligencia, y que tiene valor probatorio, ya que deja al descubierto las incertidumbres y las dificultades de su posición: «En el sueño de la inyección dada a Irma —se lee en la *Crítica a los fundamentos de la psicología*—<sup>[27]</sup> “a Irma le duele la garganta” significa “yo anhelo un error de diagnóstico”». Por lo tanto, ante todo, no hay «explicaciones» más que sobre el plano de las significaciones, puesto que nos hallamos ante una explicación del

texto, o más bien, ante el análisis de una escena dramática. El deseo de errar el diagnóstico explica entonces el dolor de garganta como el término latino «pater» explica el término francés «père», o más bien, como los celos explican el gesto de Otelo”.<sup>[28]</sup> Y los autores llaman inmediatamente la atención sobre ese «o más bien» que aparece dos veces en el texto, por los que Politzer rehúye la primera vez el plano de las «significaciones» para trepar rápidamente al nivel del «drama», y la segunda vez para abandonar también rápidamente la dimensión lingüística en provecho de una relación de otro orden, la expresión de un afecto, los celos, por

el gesto. Puesto que de lo que se trata en Freud muy precisamente, es, en cambio, del desplazamiento de una palabra (o de un fragmento de palabra) por otra. Uno se pregunta entonces si Politzer —que pasa por alto finalmente la importancia que Freud da en *La interpretación de los sueños* a la palabra— pudo olvidar el análisis del olvido del nombre Signorelli, y también, la ejemplificación gráfica que hace Freud para indicar las conexiones de desplazamiento y condensación que permiten el pasaje analítico desde el nombre recordado erróneamente al nombre olvidado.<sup>[29]</sup>

En Lacan la dimensión lingüística no solo viene a ocupar el primer plano de

la práctica y de la investigación, sino que, bien entendido, la noción de «drama», que ha quedado formulada por Politzer, pero no lo suficientemente explicitada, encuentra aquí su marco de sentido en la *intersubjetividad* y el *deseo*, que constituyen el pasaje obligado para alcanzar la comprensión de las nociones que Politzer, al final de su libro, consideraba como el aporte de Freud a la psicología concreta: la identificación y el Edipo. Hay en Lacan una profundización de Politzer y una temática que nos devuelve a Freud sin amputaciones. «La hipótesis de la existencia de procesos psíquicos inconscientes, el reconocimiento de la

teoría de la resistencia y de la represión, la valorización de la sexualidad y del complejo de Edipo, son los contenidos capitales del psicoanálisis y los fundamentos de su teoría, y quienes no los aceptan a todos, no debieran encontrarse entre los psicoanalistas», escribía Freud en el *Esquema*.<sup>[30]</sup> Se conoce el destino, o al menos gran parte de ese destino, que ha ido disolviendo una a una esas proposiciones, que en conjunto, conformaban una exigencia de totalidad que pesaba sobre Freud, y que por lo mismo él tenía bien presente, y que no le venía sino del ordenamiento interno, estructural, de los capstones del sistema. La noción de actos y de

representaciones inconscientes ha tenido que soportar todos los embates, desde los que venían del racionalismo de Alain y la filosofía de Sartre, pasando por el «neutralismo» conductista ante inconsciente y conciencia, hasta las tempranas construcciones ancestralistas del confuso sistema de Jung. Se conocen, por otra parte, las críticas que han caído sobre el «pansexualismo» de Freud; pero Merleau-Ponty ha dicho sobre ellas lo fundamental. Si todo es sexo en Freud, es porque el sexo no atañe solamente al nivel genital de la existencia y nosotros «no somos sexuales porque tenemos sexo sino que tenemos sexo porque somos sexuales».

[31] La importancia que el sexo cobra en Freud no permite considerarlo como un «factor» ni como «el factor más importante» de la conducta, sino como un nivel de conducta en el que se manifiesta el sentido de la conducta entera. Así, las críticas culturalistas que entienden contraponer el análisis de las relaciones interpersonales a la importancia que tiene el sexo en Freud, no caen sino en la falacia que Whitehead llamaba de la «concreción mal ubicada» (*misplaced concreteness*) y que consiste en el error estratégico que intenta hacer pasar como factor un nivel de las conductas en que se puede leer, al revés, la significación de todos los factores. [32]

Y si por lo mismo la enseñanza más original de Freud consiste en haber señalado la imposibilidad de controlar el sexo como variable, es porque el Edipo no se explica por la cultura, sino al revés —y se podrían comprender entonces el origen y la perspectiva de las incursiones freudianas en la antropología, por más que se quiera rechazarlas o se deba hacerlo. Y si Malinowski no ha podido socavar el Edipo —ni los argumentos de Roheim— es porque nunca se habría colocado en el nivel de discusión donde se situaba Freud, para quien no podría haber cultura sin Edipo.<sup>[33]</sup>

Los reproches que se le han hecho a

Freud tienen, en general, esto en común: lo que Valabrega llama la «opción realista».<sup>[34]</sup> Se trata entonces de retornar, por una crítica a los críticos de Freud, a lo que el psicoanálisis tiene de más original, y en Freud, leído por Lacan, reaparece la importancia que el creador del psicoanálisis daba a las fantasías, a la imaginación y a los símbolos.

«El inconsciente —escribe Lacan en una fórmula que lo resume— está estructurado como un lenguaje». Es porque algo ha sido «atado» a la palabra que el discurso puede, en el análisis, «desatarlo»; y efectivamente, no existe la demostración más convincente, en

favor de Freud, para entender hasta qué punto estaba lejos de hacer del inconsciente una sustancia, que el hecho simple que entre lo soñado efectivamente y la interpretación del sueño por el analista, media para Freud el relato que el analizado hace de su sueño. Basta leer el libro sobre los sueños para comprobar cómo Freud se desinteresaba de lo ocurrido «realmente» en el sueño para poner en cambio toda la atención en las palabras con las que el sueño era relatado. Se ha pretendido, contra la validez del análisis del sueño, que la memoria afectiva es débil y evanescente por naturaleza y que para describir un sueño sería preciso

estar infinitamente despierto. Pero casualmente, Freud nunca ha entendido otra cosa, y de la imposibilidad de alcanzar totalmente las imágenes del sueño pasaba a instalarse de derecho y de hecho en el análisis de los significantes verbales.

Para Lacan, el hombre está «tomado» por el lenguaje, y el sujeto, antes de ser el lugar centrífugo desde donde emerge el lenguaje, es decir, antes de ser «sujeto», está en cambio «sujetado» por la palabra. Como en Heidegger, aquí, el habla funda al hombre y no al revés,<sup>[35]</sup> y la enseñanza de Lacan pone de manifiesto esta verdad común a la experiencia lingüística y a la

experiencia psicoanalítica: que es imposible obtener un mensaje a partir de un sujeto cualquiera si no existe previamente una «cadena del significante» y una regimentación previa de los empleos. Es en la existencia de este mecanismo complejo, que hace que un discurso diga siempre más u otra cosa que lo que quiere decir, donde se revela el dislocamiento original del sujeto en el psicoanálisis.<sup>[36]</sup>

Pero que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje no significa que no existan diferencias entre la estructura de una lengua (el «sistema» de los estructuralistas) y la estructura del inconsciente. Es probable, como

trata de probarlo Benveniste, que la analogía que hacía Freud entre los términos antitéticos de ciertas lenguas primitivas y el inconsciente se basaba en una dudosa información filológica.<sup>[37]</sup>

Por otra parte, el modelo en lingüística es de tipo lógico, mientras que el modelo de inconsciente exige las metáforas del modelo económico de Freud. Y si el sujeto no hace al lenguaje sino que el lenguaje «se hace en él, y si lo psíquico no puede reducirse al campo de una conciencia actual, ¿qué es entonces ese “psíquico» para Freud y para Lacan, sino como dice Lévi-Strauss, «el simple elemento de significación para un simbolismo que lo

desborda y el único medio de verificación para una realidad cuyos aspectos múltiples no pueden ser apresados bajo forma de síntesis fuera de él»?<sup>[38]</sup> Hay entonces una diferencia en la estructura del inconsciente como lenguaje y la estructura de la lengua, pero hay también una semejanza: el significante para Lacan no conduce al significado sino por su *lateralidad* y por su aspecto *diferencial e incorporal*. Pertenencia entonces del significante a la estructura o al sistema de la lengua, por un lado; pertenencia en Lacan del significante a lo que llama «la cadena del significante» y cuyo segmento menor consta, como en lingüística, de cuatro

significantes.<sup>[39]</sup> Diferencia entonces entre «significación» y «valor», para usar la terminología de Saussure, y sobreabundancia del significante: en lingüística, como en análisis, el hombre dispone siempre de un «surplus» de significación que es propio del orden simbólico propiamente humano.

El sujeto del análisis deambula para Lacan entre el *código*, o lo que llama el «lugar del otro» (*Otro*, aquí, con mayúscula, para distinguirlo del otro: el primero figura la relación simbólica con el otro, el segundo, la relación imaginaria),<sup>[40]</sup> y el mensaje; entre la cadena del significante —donde se apresa y se estructura el sujeto que habla

en él y que permanece oscuro para sí mismo— y el «círculo del discurso», constituido de unidades de significado y donde el sujeto se hace anunciar el sentido y la verdad de las palabras que él mismo pronuncia —como Edipo ante Tiresias— por la relación que lo une al analista. «Yo pienso donde yo no soy, yo soy donde yo no pienso», escribe Lacan.

[41] Y en otro lado: «Los psicoanalistas de hoy tienen tendencia a confundir el sujeto y el yo, y a identificar a este último con un poder de síntesis — aunque siempre fracasa— en tanto que Freud describe un sujeto que funciona más allá de la pareja del yo y del otro, que no es, sin embargo, un doble, ni un

“mal” yo, ni un “verdadero” yo; en una palabra, el inconsciente, del cual, analizando sus funciones nos muestra la estructura».<sup>[42]</sup> ¿Pero quién es ese sujeto que habla en mí, sin hacerlo en primera persona, como quería Politzer, y que habla más bien «en persona»<sup>[43]</sup> sin hacerlo en ninguna de las personas gramaticales? El inconsciente, contesta Lacan, es el discurso del Otro, y si a él nos es permitido llegar, en buen freudismo, por la hipótesis de una vía estructural («Regia») que va desde las «formaciones» (el chiste, el equívoco de palabras, el síntoma, el sueño) al inconsciente mismo, ¿no se percibe en Lacan la postulación de un área

claramente determinada, y cuya objetividad, o cuya resistencia objetiva no es mucho menor a la objetividad que los lingüistas y los etnólogos estructuralistas reivindican para los resultados a que llegan en las áreas propias de sus búsquedas, esto es, para sus modelos?

Pero entonces no solo no es posible *reducir* el Ello al Ego —como lo pretenderían los neoanalistas—, sino que tampoco, y lo que sería lo mismo, no podría hacerse del inconsciente un conjunto de funciones que definirían las operaciones al nivel de la conducta —como podría desprenderse de la crítica politzeriana— por más que se intente

salvaguardar la noción de conducta de las implicancias ideológicas de la «adaptación» de los culturalistas. El problema del estatus ontológico del inconsciente debe ser planeado en los mismos términos que otras disciplinas plantean el estatus de sus modelos.

Cuestión simultánea: el Edipo. Es cierto que los norteamericanos pretenden no haberlo rechazado totalmente, sino, más bien, la conexión con la sexualidad infantil tal como aparece en Freud. Pero no hay que ver en esta aceptación relativa sino el origen de la manera de rechazarlo totalmente. La cuestión del Edipo no se reduce a un problema de autoridad y rebelión en el

grupo familiar, y el «maternage» de los norteamericanos —que se nutre y forma sistema con la tesis de Fromm, por la cual la madre define la mitad del imago superyoico, y constituye el reflejo, por lo mismo, del amor y de la protección afectuosa que defendería de la imagen castigadora del padre— es calificada, por Hesnard, quien sigue en esto a Lacan, de «moralismo delirante».<sup>[44]</sup> Y si se entiende hacer del Edipo no más que el modelo de una relación triádica, es preciso, para Lacan, comenzar por describir la estructura interna de esa relación. Así, el padre debe ser considerado como instituyendo en el seno de la intersubjetividad primaria del

Edipo, la experiencia de la ausencia como ausencia. La relación con la madre es relación a una *presencia*: originariamente es relación a la inmediatez del cuerpo de la madre. El padre, entonces, emergencia de una ausencia primordial, término mediador entre el hijo y la madre, no es «el cuerpo del padre», sino el «nombre del padre», y cuando «algo falla del lado del padre» existe la posibilidad de la aparición de una «identificación en el pánico» con el cuerpo de la madre, la que se descubre en la esquizofrenia, y donde el personaje principal no es la madre como entidad, sino la relación a esa ausencia, el padre, o a la ausencia que como hecho

estructural permite el pasaje a la profundidad del mundo percibido, y es por lo mismo constitutiva del principio de realidad.<sup>[45]</sup> Dialéctica de la ausencia y de la presencia, o de lo invisible y lo visible, que Merleau-Ponty describía en el corazón del mundo percibido y que permitía en el interior de su obra el pasaje de la temática de la percepción a la temática de la «visión», y que en los lacanianos sirve, en el caso de la esquizofrenia, menos para dar cuenta de la estructura de la enfermedad que para plantear a la esquizofrenia misma como «cuestión»:<sup>[46]</sup> no es en todo caso una mala madre o una madre frustradora, la que se halla en la base de ciertas

psicosis, sino algo que falta, la «ausencia de una ausencia», el deterioro de un cierto tipo de relación con esa ausencia primordial que es el «lugar» del padre. Pero ¿qué puede significar el Edipo, o a qué puede ser referido el padre como «nombre del padre» si no a la emergencia de la ley como ley o a la institución de un orden simbólico? ¿Y cuál puede ser el sentido de esa *institución* si no el punto de quiebre y de unión del orden biológico y del orden humano? ¿Y cuál puede ser ese «punto de unión de la naturaleza a la cultura, que los antropólogos de hoy escrutan obstinadamente»<sup>[47]</sup> si no el sexo, esto es, el punto de concurrencia del instinto

(que carece por sí de representante psíquico, y que es incapaz de determinación con respecto a sus objetos), con ese punto cero a partir del cual se ordena la cadena del significante, y que no es sino el *Falo*? El *Falo*, que no se confunde con el pene real, condición del pasaje de la necesidad al deseo, instituye en el seno mismo del deseo una «perversión» original<sup>[48]</sup> por la cual no se puede identificar a su satisfacción.

En la Antigüedad —dice Lacan— el *Falo* no es representado como órgano sino como *insignia*: «es el objeto significativo último que aparece cuando todos los velos son levantados y cuando

todo lo que a él se relaciona es objeto de amputaciones y de prohibiciones».[49]

Pero tampoco es una imagen, ni una fantasía: es una señal, o más precisamente un indicio, lo que queda de algo cuando algo ha sido borrado: «El *Falo* representa la pulsión vital como tal, eso que no puede entrar en el área del significante sin ser barrido, es decir, recubierto por la castración».[50]

Se recuerda entonces la estofa misma con la que está hecho el inconsciente freudiano, que Lacan reordena y describe desplegándose en torno al *Falo* y a las pulsiones. Si las palabras no dicen propiamente eso que quieren decir, es por la presencia

turbadora del objeto del deseo, que no coincide con el objeto de la necesidad.

La descripción del Edipo y la temática del *Falo* conducen a los temas más caros a Lacan: la relación entre subjetividad y sujeto, el yo originándose en el estado del espejo, el *proceso de la comunicación*, tal como se revela (trastornado) en la experiencia analítica, la cuestión del intercambio de mensajes (para la cual Lacan forja la noción de «demanda» para reemplazar la «necesidad» de los culturalistas), la descripción de la «situación» psicoanalítica, la estructura y economía interna del deseo, la agresividad.<sup>[51]</sup>

Es necesario al menos comentar uno

de estos temas lacanianos, la cuestión del deseo (que conecta la enseñanza de Lacan con Hegel), lo mismo la agresividad, en la que ve un momento constitutivo de toda relación con el otro. Pero antes es preciso señalar, para desvanecer toda sospecha de biologicismo, pero también de idealismo —ya que para Lacan como para Lévi-Strauss los símbolos son más reales que lo que ellos representan—, que el modelo freudiano tal como es retomado por los lacanianos, no es simétrico. En Freud existen por lo menos dos modelos del aparato psíquico. En uno la energía que viene del sistema Cc. es simétrica a la carga

de lo reprimido, y la formación de compromiso, o el síntoma, adquiere así un carácter de «superficie», aparece como una *formación de superficie* y podría ser leído en términos de conductismo o fenomenológico como «un saber de lo que no se sabe y una ignorancia de lo que se sabe» (Merleau-Ponty).<sup>[52]</sup> Pero hay también otro modelo donde la relación entre las cargas no es simétrica y donde es posible distinguir en el inconsciente dos niveles de represión, y la presencia de un nivel primario, más «profundo», que Freud llama «represión originaria» o «represión primordial» (*Urverdrängung*), y donde la dirección

de la energía no es hacia arriba, hacia la censura, ya que permite aprovechar, al revés, la energía que viene de la contracarga del sistema Cc. para mantener la represión: «La fuerza repulsiva que actúa a partir de lo consciente (...) la tendencia a la represión, no alcanzaría (...) su fin (...) —escribe Freud en el artículo sobre el inconsciente recopilado en la *Metapsicología*— si no hubiera ya un reprimido anterior puesto a apoderarse de lo que la conciencia rechaza». Al mismo tiempo es ese «reprimido anterior» que impide considerar al Ello como el receptáculo de lo biológico, como pretenden descubrirlo los

culturalistas, puesto que, y para decirlo así, *ahí donde el Ello encuentra su «representante» psíquico ya hubo el Falo*. Es necesario, efectivamente, considerar entonces la relación entre Ello, Yo y Superyó, como un sistema entrecruzado de motivaciones. Pero, por lo mismo, es preciso reconocer que el sistema remite a la «pulsión de muerte» —contra la que tropiezan muchos freudianos, para usar una frase de Reboul—, y no como hecho «innato de la naturaleza humana» sino como condición ontológica de la existencia del hombre: la muerte, el «amo absoluto» del que hablaba Hegel, y cuya presencia nos recuerda el «temblor» y la

posibilidad de disolución de todo lo que es, y por lo mismo, la ausencia, noción clave para entender la «compulsión de repetición» que descubre al niño envuelto en el juego del «*Fort-Da*», y sin la cual no podría mantenerse la tesis de la importancia de la sexualidad infantil, momento «futurizante» (Sartre) de la existencia y que deja comprender cómo en una vida pueden actuar esos «autómatas espirituales», como decía Merleau-Ponty comentando a Freud, o cómo la existencia del hombre puede alienarse en la locura a un solo tema, o como enseña Lacan, sucumbir a la «insistencia de la cadena del significante».

El psicoanálisis descubre que el deseo no es admitido sino por toda suerte de refracciones, de rodeos, de disfraces. Pero sus rodeos sin fin no podrían ser comprendidos —salvo postulando un creacionismo a la obra en la formación del síntoma— sino por la estructura misma de la relación del deseo humano a su objeto. Y en Lacan, como en la *Fenomenología del espíritu*, el objeto del deseo humano remite, para comenzar, al deseo de otro ser humano. «El deseo humano —enseñaba Kojève, comentando a Hegel— debe llevar hacia otro deseo. Para que haya deseo humano debe haber primeramente una pluralidad de deseos (animales). O bien, para que

la Conciencia de sí pueda nacer del Sentimiento de sí, para que la realidad humana pueda constituirse en el seno de la realidad animal, es necesario que esa realidad sea esencialmente múltiple. El hombre no puede, pues, aparecer sobre la tierra más que en el seno de una tropa. De ahí que la realidad humana deba ser social. Pero para que la tropa devenga una sociedad la sola multiplicidad de los deseos no basta; es necesario que los deseos de cada uno de los miembros lleve, o pueda llevar, hacia los deseos de los otros miembros. Si la realidad humana es una realidad social, la sociedad no es humana sino en tanto conjunto de deseos deseándose

mutuamente en tanto deseos».<sup>[53]</sup> Se ve entonces cómo el análisis del deseo — fundamental en Lacan— podría conducir de la intersubjetividad a la intrasubjetividad, y nos sugiere la conexión entre el Edipo de los psicoanalistas y la prohibición del incesto, que, como lo ha probado abundantemente Lévi-Strauss, es absolutamente universal. Si en la prohibición del incesto es la hermana el objeto prohibido y, por lo mismo, valorizado por el grupo, es porque *antes* ha sido valorizado por el amor de la madre, o del padre o de los otros. Por lo demás, el deseo humano no es solamente deseo del deseo del otro, sino que se

hace anunciar su objeto de deseo por el deseo del otro o por otros deseos. O para hablar como Lacan: el objeto del deseo es fundamentalmente metonímico. «Uno se asegura de ello leyendo *Bel ami*, que describe una comida donde el lector no sabe más cuál es el objeto real de que se trata, si es la carne de una muchacha o la carne del cerdo que está servida».<sup>[54]</sup>

Solamente que si esa *surrealidad* que el análisis no permite olvidar y que es introducida por el deseo (un enfermo de A. Lévi-Valensi hablaba de «surrealidad» de la relación analítica) —la aparición de un objeto *desplazado*, como movido, en sobreimpresión, al que

solo se puede llegar por el rodeo del deseo del *otro*, por *procuración* y no por *descripción*— no deja entrever el modo inmediato de formalizar el inconsciente, permite en cambio el acceso a su estructura formal.

Lacan insiste sobre los dos mecanismos descubiertos por Freud: la condensación y el desplazamiento, puesto que eso que muestran no es sino el deseo a la obra en la elaboración del sueño o del síntoma, pero también, que las formaciones del inconsciente pueden ser tratadas como en lingüística se lo hace con el estilo. El pleonasma, la aposición, la elipsis, etc., es decir, las viejas figuras de la retórica clásica,

pueden ser utilizadas para llegar a la conformación interior de los fenómenos que Freud designaba con el nombre de desplazamientos. Y así como el deseo es el lugar por excelencia de la metonimia —figura que sirve para designar el desplazamiento de sentido que hace posible nombrar una cosa con el nombre de otra que guarda con la primera una relación de contigüidad—, el síntoma, lugar por excelencia del *mensaje* no es sino la metáfora del sentido de la perturbación, o de la estructura de la personalidad mórbida. Los equívocos de nombres, los lapsus, el chiste, los juegos de palabras, revelan la fuerza combinatoria del inconsciente, de cuya

estructura se podría decir, entonces — para avanzar hacia la comprensión de los verdaderos términos en que se plantea la cuestión de su estatus ontológico— lo mismo que Lévi-Strauss ha dicho de la estructura en etnología: que no es el «núcleo» del objeto sino al contrario, el «sistema relacional latente en él»<sup>[55]</sup> o bien, la potencia capaz de generar «objetos».

Pero si existen puntos de comparación entre la «lengua» y el «estilo» y el inconsciente, o que el inconsciente esté estructurado como un lenguaje, no parece en todo caso lo esencial, como dice Jean Reboul, para el punto de vista del alcance y del valor

de la significación filosófica de Lacan —sino más bien la afirmación que se desprende de toda la teoría, de que habría un formalismo determinando las conductas, realizándose a escondidas y que obligaría al sujeto a la oscuridad y a la pasividad. Efectivamente, entre un lenguaje constituyente, con sus signos flotantes y sustituibles, e indiferentes en el límite (como lo deja ver el chiste), y un lenguaje constituido, del lado del Ello, la materia «de las cadenas ya en funcionamiento y sometidas a la compulsión de repetición, el sujeto no queda sino apresado en los significantes a los que lo aliena un trauma arcaico».

[56] Un denso universo de reglas de

sustitución y de efectos de desplazamiento de significantes unos por otros, la «cadena del significante», esto es, un ordenamiento simbólico, queda aquí definido como constituyente, y todos los problemas del orden de lo genético parecen suprimidos. Se adivinan los reproches que vendrían tanto del lado del positivismo lógico como del materialismo histórico. Los partidarios del primero reprocharían saltar a las cuestiones de «meaning» (y los «efectos del sentido» producidos por los desplazamientos, las sustituciones, los deslizamientos entre significantes). En cuanto a los segundos, se negarían a aceptar esta imagen pesimista —

profundamente freudiana por otra parte — que nos mostraría al hombre víctima menos de su inserción en el grupo, en la sociedad y en la historia, que de su inserción en sí mismo, oscurecido por su propia historia individual, empantanado en su «prehistoria» y sujeto a sus «modelos». Sin embargo, y sin intentar discutir aquí un conjunto de cuestiones de fundamentación filosófica, no se puede dejar de lado el que Lacan sitúe el cierre de la cadena del significante, como hemos dicho, en el sexo —Edipo y *Falo*— lugar cuya estructura interna no se distingue del lugar donde los antropólogos sitúan el pasaje de la naturaleza a la cultura;<sup>[57]</sup> y es posible

pensar, entonces, al menos de derecho, la conexión de los «modelos» del individuo con los «modelos» de la sociedad y con la historia. Efectivamente, esa conexión se da ante todo como vehiculada por el habla y la lengua, y en Freud, y por las mismas razones que atiende a las palabras con que el sueño es relatado, el pasaje de lo simbolizado al símbolo se realiza menos por la semejanza objetiva que les subyace, que porque en el contexto geográfico, social y cultural de la lengua existen palabras, frases, o frases hechas, que ofrecen como ya coagulado el sentido de la semejanza. Los ejemplos abundan en Freud: así, la mujer resuelve

su cuestión de la carencia de pene por el deseo de tener un hijo, no porque la forma del cuerpo del niño se parezca al pene, sino porque un niño recién nacido es una «cosita» y porque la *palabra* «cosita» sirve también para designar el órgano genital masculino. O bien, en un caso de esquizofrenia tomado por Freud de los historiales de Tausk, las palabras de la enferma son interpretadas en relación al parecido material con otra palabra de la lengua alemana. Este ejemplo es interesante puesto que en el momento mismo en que Freud está señalando la importancia que tiene en la comprensión del síntoma las conductas no verbales —y está hablando de

«lenguaje de la visión», de «lenguaje hipocondríaco», de «lenguaje de los órganos»— sostiene, y asegura, la interpretación en la lengua. Así, dice, retomando la explicación del propio Tausk, eso que la enfermera contaba, que estando en una iglesia había sentido un impulso a «colocarse de otro modo, como si colocara a alguien, como si la colocaran a ella», no es más que un representante de la palabra fingir (en alemán, *sich stellen* significa *colocarse* y *sich verstellen*, *fingir*).<sup>[58]</sup>

El análisis de los símbolos se realiza, para Freud, con la ayuda de las asociaciones del enfermo, pero el avance de la interpretación es posible

porque las cadenas pasan por el contexto de la lengua (la estructura, la lengua, el código), y cuando se ve llevado a postular un simbolismo universal (que a nuestro entender antes de rechazar sería preciso volver a considerar, símbolo por símbolo, a la luz del estructuralismo y los modernos estudios de los lenguajes y la fenomenología) y después de comprobar que la censura no es el único mecanismo que se halla en la producción del material manifiesto, concluye él mismo asombrado, que el pasaje a la constitución del símbolo puede realizarse también por fuera del contexto o de la lengua. Queremos decir que si

Freud se puede asombrar por el descubrimiento de que hay símbolos que rebasan el contexto nacional de la lengua, es porque está seguro —y no ha dejado de tener razón— de que la lengua es el pasaje obligado para la constitución de los símbolos individuales —y es necesario volver al texto mismo de Freud y atender al tono sombrío con que comprueba un hecho menos que afirma dogmáticamente su significación. Pero qué valor puede tener para un marxista este interés freudiano por el contexto de la lengua, por el código del grupo —esto es, por la estructura— interés que se revitaliza en Lacan a la vez que cobra mayor

conciencia de su alcance, puesto que recuerda que para reír de un chiste hay que pertenecer a la «parroquia», es decir, que el mensaje no se explica sino por el código del grupo, incluso en el caso del neologismo esquizofrénico aparentemente más caprichoso.

Pero para contestar o para introducir aquí la triple problemática de la relación entre estructuralismo, marxismo y psicoanálisis, sería preciso antes tener resueltos un conjunto de problemas metodológicos que aún no están ni lo suficientemente explicitados. De cualquier manera, los modelos estructurales de los lingüistas y de los etnólogos no pueden ni deben ser

confundidos (aunque en otro sentido la comparación y la analogía son pertinentes) con las infraestructuras y las superestructuras de los marxistas, sino más bien, deben ser entendidos como el conjunto reglado de mediaciones conceptuales que pueden permitir el pasaje de unas a otras. Efectivamente, si se quiere evitar la concepción ingenua de la relación entre la «base material» y las superestructuras, que entiende que el pasaje es posible por una comparación hecha término a término entre los elementos de la una y los de las otras, sería necesario comprender —como dice Verón comentando a Lévi-Strauss— que las estructuras «no son otra cosa que

los productos de la mediación conceptual entre la praxis material y las pautas de conducta».<sup>[59]</sup> Pero, por lo mismo, hay que retener entonces de Freud el sentimiento y el reconocimiento de esas zonas de mediación —de las que reconocía una, sobre todo, la lengua—, de ese pasaje obligado por las estructuras o por el código, en qué consiste el pasaje al sentido, o la conexión de sentido, con la acción y la praxis social. El camino que lleva desde la alienación a las psicoaneurosis —cuya necesidad y posibilidad de describir para el psicoanálisis señalaba hace poco un marxista como Baran—, exige un conjunto de mediaciones

conceptuales que las ciencias del hombre efectivamente comienzan hoy a entrever, pero que están lejos de haber ya clarificado; y si existe la posibilidad de tornar inteligible ese pasaje desde la alienación (un universal abstracto) al drama vivido del hombre enfermo, si existe como lo quiere Baran la posibilidad de plantear el problema de lo que llama las «cintas transmisoras», [60] esos problemas y esas cintas no pueden menos que pasar por ese lugar donde la acción humana se analiza a sí misma, convierte en cultura los datos de la naturaleza y crea las condiciones y los límites de su propia inteligibilidad, esto es, por las estructuras. Se ha dicho

que el marxismo no tiene nada que temer del estructuralismo, puesto que el mismo marxismo es un «universo de modelos». Habría que agregar que la cuestión de la conexión entre psicoanálisis y marxismo tampoco tiene nada que temer de las estructuras, y al revés, ya que encuentra en ellas el fermento para convertirse en lo que verdaderamente es, un universo de problemas.

Pero esos problemas, y esta perspectiva —que abren el campo de búsqueda de la psicología social y de la psiquiatría social—, se ciernen sobre dos polos donde no cabe concesión alguna al irracionalismo: el inconsciente de los psicoanalistas, estructurado como

una retórica, y el inconsciente de los lingüistas y de los etnólogos estructuralistas (que nada tienen que ver, por supuesto, con el inconsciente de Jung). Un inconsciente individual y un inconsciente social, o un código social: he ahí los dos modelos que constituyen un doble contexto metodológico que tendería a articularse y que cierra y abre a la vez la cuestión del pasaje, de la relación o de la conexión entre psicoanálisis y marxismo.

Se dirá todavía que es ocioso — práctica y clínicamente— permanecer en la descripción de lo psíquico y su estructura si no se conectan inmediatamente las significaciones de

las conductas puestas de relieve por el análisis con el «sentido» de las conductas sociales consideradas como un todo. A lo que se debe contestar, ante todo, remitiendo la cuestión a los psicoanalistas, puesto que una misma interpretación puede soportar, como se ha dicho —aunque solo aparentemente, según entiendo—, el manipuleo en la dirección de un marco teórico católico, marxista o existencial. Pero habría que señalar al mismo tiempo lo que contestaba Roman Jakobson en momentos que alcanzaba en Rusia mayor virulencia la polémica entre los partidarios del análisis formal en literatura y los partidarios de la

explicación por la infraestructura económica: «La historia literaria está íntimamente ligada a las otras “series” históricas. Cada una de esas series se caracteriza por sus leyes estructurales propias. Por fuera de esas leyes es imposible establecer las conexiones entre la “serie” literaria y los otros conjuntos de fenómenos culturales. Estudiar el sistema de los sistemas ignorando las leyes internas de cada sistema individual, sería cometer un grave error metodológico». [61]

Pero ¿cuánto vale esta ontología sin *cogito*, esta filosofía del inconsciente y de las estructuras, que por momentos parece convertirse en un formalismo

generalizado donde el hombre tiene menos contextura que los símbolos y donde los modelos preexisten al individuo? ¿Cómo es preciso entender la determinación de la conducta que viene de la cadena del significante y cuál es el estatus ontológico de esa cadena entendida como modelo? ¿Cuál es el destino, ideológico e histórico, de la ontología, que parece desprenderse a la vez de la lingüística estructural, de la etnología de Lévi-Strauss y del psicoanálisis lacaniano, ontología que parece remitir a Heidegger —y no solo al primer Heidegger— y donde el «objeto» rebasa los marcos de la fenomenología, puesto que ni el

desplazamiento ni la condensación entre significantes, ni las decisiones fonológicas por las cuales la estructura de la lengua opera en el sujeto parlante, pueden referirse al campo actual de la experiencia vivida? Entendemos, de cualquier manera, que las estructuras, antes de pasar a constituir la infraestructura misma de las conductas, no existen en ningún lado, y que si son formas no lo son en cambio al estilo crítico trascendental; no son formas vacías que se llenan al contacto del contenido sensible para constituir la experiencia, sino que al revés, «encarnan» o laten al nivel mismo de la experiencia. ¿Pero cuál es el «código»,

o el sistema de transformaciones, o la modalidad de la intuición totalizante, que permite el pasaje desde la observación objetiva de los códigos colectivos, inconscientes, a los elementos de las vivencias subjetivas, o cuál es la descripción estructural y los datos de la descripción fenomenológica?

Fenomenología, estructuralismo, marxismo, psicoanálisis, convergen en Lacan y esto al nivel más inmanente de su obra y de su enseñanza. Hay que lamentar, sin embargo, y en un sentido, que Lacan permanezca silencioso y cauto en el plano de las manifestaciones ideológicas expresas (y uno se pregunta, si ha ido o no más allá de Hegel, o más

acá), y no se atreva, por ejemplo, a llevar adelante el alcance ideológico de su descripción del sujeto como sujeto agresivo, y como Sartre, a conectarlo con la necesidad «material» y con la lucha de clases.<sup>[62]</sup> Finalmente, y al revés, este lacanismo que prende rápidamente entre los psicoanalistas franceses, no nos obliga de ninguna manera a un retorno a las tesis falsas de una psicología del psiquismo o a una filosofía espiritualista de la intimidad, y Lévi-Valensi, por ejemplo, demuestra haber leído mal a Lacan y se equivoca cuando asimila el mundo exterior —tal como él cree aparecería concebido por el psicoanálisis— al diario de Amiel.

Un paisaje no es un estado de alma, sino una realidad objetiva, un campo real y virtual de potencialidades que se despliega ante nuestros ojos y «habla» a nuestro cuerpo, trascendente a la conciencia y donde una intencionalidad se entrelaza a otras intencionalidades y a todas las otras, para constituir y fundar, por el mismo movimiento que se constituye y se funda a sí misma, la densidad de ser del mundo y el ser de la subjetividad en la intersubjetividad, o para hablar como el último Merleau-Ponty, en la intercorporeidad. El hombre de Freud no es un hombre interior, ni el amor, como lo entendía François de Curel, una danza delante del espejo... A

menos que el espejo nos devuelva, como en Lacan, la imagen del cuerpo propio despedazada, como en trozos, para obligarnos por lo mismo a salir de nosotros y buscar la unidad y la unión de las junturas en el cuerpo del otro. En fin, y mucho menos podía serlo para Freud, quien lo describía envuelto en el equívoco, sujeto por el deseo a otros deseos, y por la convulsión de nuestras conciencias moralizantes, como la fuerza capaz de levantar la última sospecha moral que podría pesar sobre las conductas sexuales que llamamos «perversiones».

# PRESENTACIÓN DEL SEGUNDO CONGRESO LACANIANO<sup>[63]</sup>

1. *Justificación del «congreso»*  
(escribimos la palabra entre comillas y muy con minúscula: en un medio como el nuestro, no exento de videntes, se nos podría tomar por ciegos). El nombre de «congreso»: para identificarnos con Freud en tiempos en que el psicoanálisis no era institucional. Por lo mismo: y lo dijimos en nuestro primer «congreso». Esta

designación no carece para nosotros de humor. Sobre todo, ¡imagínense!, que además decimos que nos identificamos con Freud, y ello para convertir a Lacan en nuestro Fliess. No es necesario hacer más salvedades. ¿Pero todo Freud no estaba en el delirio de Fliess? ¿Y la numerología de Fliess no fue la metáfora perfecta del determinismo que supone la teoría freudiana del inconsciente?<sup>[64]</sup> ¿Y no resulta su desatinada invención clínica sobre la conexión entre mucosa nasal y genital femenino demasiado semejante al

desplazamiento de la conversión histérica como para justificar en más de un punto la fascinación que Freud soportó por Fliess? En resumen, *todo* estaba en Fliess:

- i. la idea de que el sujeto es calculable,
- ii. la idea de que la histeria ocupa algo más que un lugar cronológico en los anales de la historia de la teoría,
- iii. el privilegio acordado a la función del desplazamiento en el traslado (en la «transferencia»), nos enseña a

decir Lacan) del sentido. Desplazamiento: hoy decimos metonimia. Es interesante. No solo el desarrollo ulterior post-freudiano del psicoanálisis ha dejado de lado la investigación de la función metonímica con la constitución del simbolismo, sino que, como nos recuerdan los lingüistas,<sup>[65]</sup> esta función —y teniendo en cuenta la profusión de estudios existentes sobre la metáfora— ha quedado prácticamente sin estudiar,

- iv. la idea de que, en tanto la «bisexualidad» es constitutiva, el deseo es perverso por definición,
- v. en resumen: las dos nociones correlativas de un Sujeto excentrado y de un objeto que se volatiliza.

Se ve entonces que no por falta de respeto asimilamos Lacan a Fliess. Los cinco puntos enunciados se hallan sin duda en la base misma de su teoría. Habría que decir mejor: de la teoría freudiana. Puesto que no hay mejor

manera de respetar a Lacan que otorgándole lo que él piensa de sí mismo: Lacan no es nada más — pero nadie menos— que aquel que leyó a Freud... [66]

Si Lacan es Fliess, y si la teoría de Lacan es la teoría psicoanalítica tal como ella debe y puede ser leída en los textos de Freud, nosotros, *somos*, hoy, Freud. Esto es Freud en los tiempos de Fliess, cuando Freud lo esperaba todo de Fliess. Puesto que ¿quiénes somos nosotros, los que estamos aquí reunidos para intentar comenzar a hablar el difícil lenguaje lacaniano, si no estos mismos que esperamos

el Saber de ese lenguaje?

Balbupear ese lenguaje —se trata de la Verdad, dice Lacan, y no del Saber—: no constituimos un cenáculo sino un equipo. Segundo sentido de la palabra «congreso». Si el primer sentido quería decir, simplemente, «encuentro entre amigos», o mejor, «cita de amigos», el segundo quiere decir (pero en serio y con poca retórica): esta reunión es «tentative» y nosotros sabemos que Freud es difícil. Quiere decir: que sabemos al menos la dificultad de nuestro sujeto...

2. No voy a analizar la significación de un equipo como el nuestro, que pretende estudiar Lacan. Digo que no voy a hacer ese análisis puesto que la posibilidad de tal análisis es posible. Ese análisis requeriría reubicar nuestra existencia de equipo en el interior de la sobredeterminación histórica (piénsese: Argentina, Latinoamérica, 1969). Esto es, explicar nuestras ilusiones a partir del registro que hace posible toda ilusión. Pero este «congreso» «tentative» (la multiplicación de las comillas indica desde adentro

de este texto mismo hasta qué punto hemos aceptado la castración: estas marcas sobre el papel representan a la vulva que le mostramos al diablo para ver si huye), ¿no es también parte de un cierto exhibicionismo?

Rebajemos el tono de la voz. Nuestro equipo no tiene otro objetivo inmediato que el estudio de la teoría psicoanalítica. Escandalizará tal vez nuestra falta de experiencia clínica: no la ocultamos, pero en algunos de nosotros ya no existe, en otros es solo momentánea. En otros —los

más viejos, es mi caso— es una condena. Pero ¿quién sabe? Y ni tanto ni tampoco: ahí están los textos, que no son tan fáciles de leer, y que en buen lacanismo son tan sensatos como la clínica misma.

3. La experiencia clínica, se sabe, fundamenta todo derecho a hablar de psicoanálisis. Pero al revés: ningún llamado a lo serio de la clínica podría ocultar la ignorancia de las dificultades de la teoría. En este sentido la práctica de la lectura de Lacan y de Freud posee el mismo grado de dramatismo y concreción que lo dramático y lo

concreto de la clínica. No somos tan tontos como para olvidar la distancia que separa la teoría de la práctica. Pero no es necesario derrochar excesiva lucidez para comprender que si todo se agotara en la técnica, no se llegaría más allá de una seudoteoría. Nosotros respetamos la experiencia clínica, pero no dejaremos de sospechar de toda *precipitación* en favor de los «observables» de la clínica en contra de las exigencias de la teoría. Un ejemplo: Jones. Si se leen por ejemplo sus trabajos sobre la fase fálica y la sexualidad

femenina, se puede tener a veces la impresión de que se hallan muy cerca de la experiencia y de la observación clínica, más cerca de la observación que las construcciones de Freud. Sin embargo, y apenas se leen de cerca las razones que constituyen la rejilla de la impresión, se comprende inmediatamente que el supuesto era el prejuicio feminista (con esta palabra, como recuerda Lacan, Freud calificó a Karen Horney). Brevemente: un ideologema que funciona en el interior del liberalismo y cuyo

único papel es mantener al paso rítmico del tiempo, es decir, en el *statu quo* social, el rol sexual de la mujer: el cambio como quietismo es el supuesto de la idea de «cambio social» (otro ideogema).

4. Se trata de una reconstrucción del campo freudiano y del verdadero contexto histórico donde se desarrolló su pensamiento, de permanecer atentos en la lectura a la paulatina construcción por Freud del edificio de su doctrina. La lectura de Freud que Lacan nos recomienda es diferencial e

histórica. Diferencial: para leer a Freud hay que hacerlo contra el fondo y las figuras de sus diferencias con otros textos que acompañaron a sus textos y de aquellos que decían completarlo. Esto es, distinguirlo de Melanie Klein, de Jones, de Ana Freud, de la «teoría clásica», de Abraham, de Fenichel. Por lo demás, ustedes conocen la frase: «Freud ha sido influido por las ciencias de su época». ¿Y qué decir del biologicismo de Freud? Otros ocupan su tiempo recorriendo —a través y a lo largo de todo lo que

Freud ha escrito— las ideas económicas de su modelo económico. Empresa tautológica que no sirve más que para soñar más tarde con alguna posible utilización de la fenomenología o para permanecer flotando al nivel de un sincretismo teórico donde el esquema kleiniano se confunde con las banalidades ideológicas de una psicología de la comunicación.

¿Qué pensamos de Melanie Klein? Ante todo, se lo adivina, no somos kleinianos... Lacan, sin embargo, no deja de ser cauteloso. En primer lugar, reconoce en

Melanie Klein la importancia de una teoría que se sitúa muy por encima de toda ideología sobre las funciones del yo. En segundo lugar, reprocha a Melanie Klein el lenguaje de su exposición, el hecho de que en efecto los textos de Melanie Klein alientan la posibilidad de pensar la teoría y/o de hablar de simbolismo con una terminología conductista. Y en tercer lugar, Lacan no hace sino diferencias, repetir lo que nadie ignora: que, en efecto, Melanie Klein no es Freud. Es que Melanie Klein no solo trasladó el Edipo a las etapas tempranas sino que su

modelo es perfectamente distinto del de las articulaciones del Edipo freudiano. El núcleo del problema está en *das Kleine*. Difícilmente la teoría kleiniana podría «completar» a la teoría freudiana: no llega a recubrirla. Es que cuando la dicha cosita queda pensada sobre el prototipo del mamelón, no puede tener la función de motivar el surgimiento del símbolo que en la teoría freudiana sostiene y completa el descubrimiento del inconsciente: el Falo. Esto es, el símbolo de esa función entre sexo y lógica, entre anatomía y deseo, que descubre el

verdadero suelo de la teoría psicoanalítica. Un consejo: si ustedes pueden equiparar el pene a las heces, y uno y otras al hermanito, y quedarse tan tranquilos, quédense tranquilos: ya pueden desentenderse de Lacan y de la trabajosa tarea de leerlo. En efecto, cuando las equivalencias simbólicas revolucionan la técnica y se apoderan de la teoría, la teoría que queda tiene bastante poco que ver con Freud y con Lacan. De cualquier manera no se rechaza a Melanie Klein. Nosotros decimos: para entender a Melanie Klein hay que leer desde Freud y no al revés.

5. Nuestro equipo ha proyectado cuatro «congresos». Solo al final del último levantaremos las comillas de la palabra. Quiere decir: que no queremos equivocarnos demasiado y que no tenemos apuro. Pero por lo mismo, era preciso dejar sentado, en cada reunión, una tesis nuclear. En la primera he tratado de reflexionar sobre el *Esquema del psicoanálisis* (el trabajo inconcluso de 1938). Todos mis alumnos (puedo hablar de alumnos puesto que en nuestro país la enseñanza privada hace años que

es moneda corriente) conocen mi interpretación del *Esquema*. Ella coincide con la lectura de Freud recomendada por los textos de Lacan. La teoría freudiana no es una psicología de la personalidad donde esta se define en términos del conflicto entre el yo y la realidad. La noción de realidad, en Freud, es problemática. Y no solamente porque queda complicada y sustituida por la noción de realidad psíquica. Desde el punto de vista de la teoría habría que decir que lo real es un efecto intersistémico, el resultado de la

«eficacia simbólica», el efecto de la estructura de la significación. Esta se constituye por los efectos de la metáfora y la metonimia y no hay realidad «exterior» para el Sujeto que no haya recorrido la pendiente de estos transformadores. Por lo mismo: el núcleo de la teoría freudiana se halla en la *Traumdeutung*, el modelo psicoanalítico de toda formación de síntomas. ¿Qué es una teoría psicoanalítica? Si quisiéramos contestar desde Freud, el primero que ha creado una teoría del tipo, deberíamos decir entonces: tal tipo

de teoría es una teoría que debe inaugurarse con una teoría sobre el material (para ser más precisos, habría que decir: *una teoría sobre huecos*). Es lo que hace Freud en la *Traumdeutung*.

Primera condición del discurso del paciente (aquí Lacan introduce la noción de «significante»): que debe ser (es) fragmentable. Segunda condición (son condiciones de hecho): el discurso es lagunar. (Hay que hablar de *discurso* mejor que de «material» y hay que indagar el origen del término en Lacan y aclarar sus

empleos). Fuera de estas condiciones, Freud no podría haber articulado su radiografía del trabajo onírico, esas cadenas de sustituciones que en la *Traumdeutung* unen el contenido con las ideas, esa arborización de cadenas que nombró sobredeterminación. ¿Quién recuerda hoy aquella reflexión maligna que inaugura la presentación de Dora, cuando Freud se burla de la posibilidad misma de muchos historiales clínicos de histéricos? Es sorprendente —enseña Freud—<sup>[67]</sup> que los médicos puedan mostrarnos

cuadros clínicos tan completos de históricos, puesto que, casualmente, el discurso del histórico es —y por definición— incompleto, fragmentario, cronológicamente lagunar, y sujeto a la insinceridad consciente, a la no sinceridad inconsciente, y a las pantallas, encubrimiento y substituciones que constituyen las líneas y los nudos asociativos de la arborización.

En definitiva: la estructura de la significación<sup>[\*]</sup> funda a la estructura del sujeto y no al revés (teniendo en cuenta, aun, que aquí el sujeto no es ni el «je» ni el «moi»). O mejor: el sujeto es la

estructura de la significación. Esta fórmula indica entre otras cosas que la segunda tónica no desdice, supera, resume, ni destruye, la teoría sobre el discurso desde la cual Freud construía la primera. Pero en la historia del psicoanálisis aparece desde muy temprano la tendencia a subsumir el significante en un pseudoanálisis estructural de las relaciones (reconstruidas *ad hoc*) entre el Ego, el Superyó y el Ello. Desde entonces el Ello —el heredero histórico del Inconsciente— absorbe y disuelve las articulaciones de la arborización en

la bolsa de gatos de los instintos, o en cualquier otra.<sup>[68]</sup> En el proceso de esa destrucción, se sabe, el gran libro de Mlle. Ana Freud (el epíteto es de Lacan) ha logrado abrir grandes avenidas: mientras el yo de Ana Freud realiza sus precisas, articuladas funciones, la represión quedaba casi homologada a la larga lista de los mecanismos de defensa. Freud, sin dejar de saludar el intento, observaba que de cualquier modo —véase *Análisis terminable e interminable*—<sup>[69]</sup> hay en la represión algo que la diferencia de los demás mecanismos de defensa

de manera diferente de lo que cada uno de los mecanismos se diferencia de cada uno de todos los demás.

¿Qué es la represión? Es el modelo de la temporalidad que define y constituye la articulación de la arborización; dicho en lenguaje más lacaniano: es el modelo de la constitución del mensaje por el efecto retroactivo del lugar del código sobre el lugar del mensaje. Brevemente: los mecanismos de defensa son segundos, y las funciones del yo, por más hundido que se lo piense en lo inconsciente, son correlativas

de la constitución de un «lugar» (la cadena del significante) y de una temporalidad que desdobra el tiempo en un «tiempo» originario y un «tiempo» propiamente dicho, desdoblamiento que funda y constituye al inconsciente como «topos».

¿Era que Freud ignoraba a Freud? En efecto: no. El testimonio —decíamos nosotros— se encuentra en el *Esquema*. No es que pretendamos ser modernos, pero el *Esquema* no es sino el bosquejo rector de una lectura de Freud por Freud. De otra manera, por qué o para qué Freud habría

escrito esas páginas cuyo objetivo, seguramente, no fue la divulgación. Pero ¿pensaba en una audiencia de legos? ¿En quién o qué pensaba? Nosotros decíamos que Freud pensaba en la propia doctrina que había *construido a lo largo* (subrayado) de su propia vida y en su destino histórico. Dicho de otra manera: cuando Freud escribe el *Esquema* defiende su teoría contra el destino, necesita persuadir, quiere enseñar cómo leer su propia obra. El concepto de la exposición es aquí, y por lo mismo, *retórico* (dando a esta palabra su acepción primera). En el *Esquema*, Freud

despliega una retórica persuasiva, sabe que la verdad de su teoría depende de su propia capacidad de persuadir a su «audiencia», aunque no se lo diga a sí mismo del todo, puesto que la estructura persuasiva se halla a un nivel —se podría decir— no absolutamente de superficie. La estructura persuasiva aquí parece coincidir con la estructura del esquema y sería preciso por lo mismo interrogar a esa estructura para entender de qué habla el *Esquema*. Hay en el *Esquema* —nuestra lectura se inspira en el excelente libro de Martial Gueroult sobre Descartes

—[70] el «orden de razones» que constituyen la teoría. Piénsese en el contenido de los cinco capítulos de la primera parte:

- i. segunda tópica
- ii. última teoría de los instintos
- iii. teoría de las etapas del desarrollo sexual
- iv. teoría de las «cualidades psíquicas»
- v. doctrina del sueño.

Pero ¿no resulta evidente, por menos que reflexionemos, que el

orden de los capítulos se desdobra dando lugar a un nuevo registro donde el orden de la exposición invierte el orden cronológico del descubrimiento y la formulación histórica de los conceptos y nociones? En efecto:

- i. 1923 (*El Yo y el Ello*)
- ii. 1920 (*Más allá del principio del placer*)
- iii. 1905 (*Tres ensayos sobre la teoría sexual*)
- iv. 1899 (*Traumdeutung*)
- v. 1899 (*Traumdeutung*)

Mientras la exposición avanza, los años retroceden. ¿Será casual? ¿Pero qué indica la inversión? ¿Será que Freud piensa que el orden de fundamentación de las nociones de la doctrina sigue en efecto un orden inverso a los descubrimientos históricos? Nada de eso. El secreto está en el capítulo IV, y en el primer párrafo:

«He descrito ya la estructura del aparato psíquico y las energías y fuerzas que en él actúan. Hemos observado asimismo, con un ejemplo ilustrativo, la manera como estas energías

(principalmente la libido) se organizan en una función psicológica que tiene como finalidad la conservación de la especie. Nada hay en todo esto que presente el carácter peculiar de lo psíquico, salvo, naturalmente, el hecho empírico de que este aparato y estas energías son la base de las funciones que denominamos nuestra vida mental».<sup>[71]</sup> Afirmación sorprendente, que indica sin duda que Freud no dejaba de creer en el valor de hecho y en la geología de los conceptos deducidos de que habla la teoría: pero estas bases geológicas no la fundan.

Afirmación escandalosa para quienes todavía hoy se engullen el pescado cocido de la modernización de la teoría. Se ve entonces cuál es el estatus del presunto «estructuralismo» que solo la segunda tópica indicaría. La más sencilla lectura del *Esquema* no puede dejar de recordar, por lo menos, que en el capítulo IV Freud se propone una «conciliación» de la primera tópica con la segunda. [72] Pero ¿según qué condiciones? Que tales condiciones existen lo atestigua el párrafo citado. Que tales condiciones tienen un contenido, esto es, que pueden ser

explicitadas, lo atestigua en cambio el último párrafo del capítulo (obsérvese que el citado era el primero del mismo capítulo). En efecto, y cumpliendo con el trazado de un régimen especular —ahora interno a un capítulo— el último párrafo —y solo el último— fija el campo a que aludía el párrafo primero, ese más allá de los datos geológicos. La geología de las bases se especula así, y se funda, contra las pantallas del régimen sistemático, cuyas *leyes*, nos viene a decir Freud —y solo ellas— alisan el verdadero *suelo* de la teoría:

«Llamamos a estas leyes en su totalidad el “proceso primario”, para diferenciarlas del “proceso secundario” que rige el acontecer en el preconscious, en el Yo».<sup>[73]</sup> Dicho de otra manera: «Lo que se llama el inconsciente es el significante en acción, separado del juego de la tendencia, situado sobre “otra escena” —expresión tomada de Fechner y que marca la heterogeneidad de las leyes que conciernen al inconsciente en relación con todo lo que puede vincularse con el dominio de lo preconscious, de lo comprensible, de la significación» (Lacan).

Por la *ubicación* de las razones, Freud nos induce a no olvidar que la primera tópica —y bien podría decirse, la teoría de los *sistemas*— funda, desde el punto de vista de la lógica de la doctrina, a la segunda tópica (a saber, la teoría de las *instancias*). Es cierto que en el mismo capítulo, y en el interior de la prosa que va desde el primero al último párrafo (sobre los cuales sostenemos lo que decimos), Freud tiende a asimilar, aunque sin confundirlos, el Ello al inconsciente, o bien, que usa la mayor parte de las veces la palabra inconsciente como adjetivo. Pero

no es menos cierto que esta asimilación —base del modelo dinámico: esto es, de la conversión de una cualidad en otra— no puede ser sino relativa —tal lo que la *ubicación* de las razones hace decir, intensificando su vigor, al texto—, puesto que el modelo dinámico se resume en la teoría del aparato psíquico de las instancias y puesto que, desde el punto de vista del fundamento, el primer párrafo descalifica al aparato psíquico de las instancias.

En definitiva, lo único que es verdaderamente fundante desde el punto de vista de las exigencias de

la teoría como tal no es sino la distinción sistemática<sup>[74]</sup> entre Pcs-Cs e Ics. El capítulo V, y fiel al orden de relación entre progreso expositivo y retroceso cronológico, no hará sino desplegar lo afirmado en el último párrafo del capítulo IV, esto es, que no nos hablará sino de las «leyes que regulan los procesos inconscientes». Es decir, y según la espera que abría el primer párrafo del mismo capítulo, de aquello que «caracteriza singularmente a lo psíquico», de ese lugar psíquico que las instancias no podrían recubrir por sí solas. El capítulo V —recordémoslo repitiéndolo—

trata sobre el sueño.

Pero aun, ¿dónde está el Edipo? Contestación: en el capítulo III. Pero ¿no peligra entonces nuestro bello sistema de simetrías e inversiones? En absoluto. La aparición del Edipo en el interior del capítulo III está lejos de destruir los escalones formales, puesto que en verdad no instituye sino una nueva capa geológica, que funde y penetra, es cierto, la roca de las anteriores, pero para hacer pasar una capa de lava,<sup>[75]</sup> capaz de figurar, en su movimiento, el régimen global, la dinámica a la vez histórica y teórica de la teoría:

es como una de esas manchas gestuales con que los pintores de la «*action painting*» indicaban el pasaje, en el interior del cuadro, desde el espacio imaginario actual y estático, al tiempo real, anterior, el de la realización del gesto. Pero además, y por gusto de la simetría: el Edipo aparece en el centro, en el capítulo medio de los cinco capítulos de la primera parte (dedicado, no menos interesante, a la doctrina genética). Pero lo que es lo mismo: Freud no descubre el Edipo en 1905, sino mucho antes; pero inversamente tampoco se hallaba en 1905 en posesión de una

teoría completa sobre el Edipo.<sup>[76]</sup> La expresión completa de la fórmula generalizada se halla en 1923.<sup>[77]</sup> Pero punto no menos importante: la teoría de los tres ensayos, y a falta de un Edipo articulado, aparece incompleta en relación a las mismas fases, ya que la expresión «fase fálica» es tardía, aparece también en 1923.<sup>[78]</sup> El capítulo III combina y extiende el tiempo que va de 1905 a 1923 y más allá, ya que aquí Freud muestra a Freud en posesión de su teoría completa sobre las diferencias del Edipo en la mujer y el varón, y

sobre la importancia del Falo como  
significante privilegiado, centro de  
la articulación: «La tercera fase se  
conoce con el nombre de fálica y es  
la predecesora de la forma final  
que adoptará la vida sexual, y con  
la que ofrece muchas semejanzas  
(...). Con la fase fálica y en el  
curso de la misma, la sexualidad de  
la primera infancia alcanza su cima  
y se aproxima a su disolución. De  
aquí en adelante los muchachos y  
las muchachas irán por caminos  
diferentes. Ambos han comenzado  
poniendo su actividad intelectual al  
servicio de la investigación sexual;  
ambos se pusieron en marcha a

partir de la premisa de la presencia universal del pene. Pero ahora los senderos de los sexos divergen».

[79]

Si debíamos afirmar, entonces, que:

- i. mientras que en el *Esquema* el orden de la exposición avanza,
- ii. el orden cronológico retrocede, y
- iii. parece, esta inversión no hace más que poner sobre la cabeza (el sistema no es la geología) el verdadero orden de las

razones, el régimen del fundamento entre conceptos, nociones, instancias y «sistemas», debemos agregar que:

- iv. en el interior del capítulo III, la relación entre cronología y construcción de la teoría contraría la relación que fijamos en (iii): el pasado no funda ahora el futuro de la teoría, sino al revés, ya que la teoría del Edipo se construye progresivamente.

Lo último no contradice nuestro

esquema: le otorga su verdadera dimensión. Se sabe: Freud construye laboriosamente su teoría sobre la fase fálica y la sexualidad femenina: 1905, 1912, 1923, 1924, 1925, 1931, 1933. ¿Pero esta progresión cronológica no indicará que la presunta retórica que Freud pondría en acción —según decimos— en las páginas del *Esquema* y donde el orden de las razones y del fundamento invierten el orden de la exposición, el que invierte el orden cronológico, no existe tal vez en ningún lado? Nosotros nos referimos al *Esquema*, e invitamos a quienes así lo sospechen a que

reconstruyan nuestros razonamientos, pero *sobre* el texto de Freud, atendiendo a esos registros, relevantes para nosotros, y que en el texto del *Esquema* no dejan de llamar la atención:

- i. orden de la exposición;
- ii. orden cronológico de aparición de los conceptos;
- iii. orden cronológico de la aparición de las nociones a que se refiere cada capítulo, y ello en relación a los demás; y lo mismo en relación a los conceptos que aparecen en el

interior de cada capítulo, en especial en el III;

- iv. orden de fundamentación, en relación a (i), (ii) y (iii), y atendiendo a las menciones específicas y explícitas de Freud.

Nuestra conclusión: *En Freud el tiempo cronológico y progresivo de la constitución de la doctrina sigue en su dirección el mismo vector que el régimen del orden de las razones, esto es, el régimen del fundamento, pero ello bajo condición complementaria de*

*invertir la relación cuando se trata del «nódulo» de la neurosis, esto es, del Edipo.* Para nosotros las duras aristas del *Esquema* no indican otra cosa. Las simetrías, espejos, formas complementarias, la gama limitada de formas que aparecen a la lectura no pueden ser ajenos al propósito que subtiende el texto: Freud se defiende contra eso mismo que gran parte del psicoanálisis actual ha hecho de su doctrina. Y lo hace consciente e inconscientemente puesto que es difícil que haya *planeado* esas formas. En cuanto a la metáfora del «codo»<sup>[80]</sup> —¿de origen

automovilístico?— era ajena al deseo de Freud: que se sepa, las velocidades no lo fascinaban.

# **PRÓLOGO A *LAS FORMACIONES DEL INCONSCIENTE***

El año 1970 revela una suerte de vocación lacaniana; por primera vez, pero ahora también generosamente, los escritos y la enseñanza auténtica de Jacques Lacan serán vertidos al español por editoriales de México y de Buenos Aires. No podría sorprender —a quien conozca el destino oficial de una enseñanza como la de Lacan, que denuncia las encrucijadas teóricas e ideológicas del psicoanálisis actual —<sup>[81]</sup> que la traducción de sus textos no

fuera auspiciada con anterioridad —ni en última instancia— por los grupos que detentan los emblemas de la práctica y la clínica psicoanalítica.

Resulta significativo, de cualquier modo, el espacio de tiempo que separa la lectura del Discurso de Roma (1953) [82] de la edición de los *Écrits* que prepara la editorial Siglo XXI de México (la recopilación de Seuil; es cierto, no deja de ser tardía: 1966), así como las fechas de estos seminarios (1957-1958-1959) y su inclusión en una edición argentina. En momentos en que en el psicoanálisis francés el pensamiento de Lacan se generaliza —cualquiera que fuera el alcance o el

matiz de fidelidad o de tergiversación de la intención original—, nosotros partimos de cero.

Hasta ahora la versión española de textos de Lacan o sobre Lacan<sup>[83]</sup> había quedado confinada en el rincón oscuro de las ediciones inciertas: «Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine» aparece publicado junto a trabajos de Ernest Jones, Joan Rivière, Helen Deutscher, en un pequeño libro cuyo pie de imprenta, para la ocasión, fue Caudex (1966); mientras que con pie de Ed. Papiro (fines de 1969) se edita en español el excelente trabajo de L. Althusser titulado «Freud et Lacan» junto a otros escritos de

Lagache, Foucault y Merleau-Ponty. Sobre el trabajo de Althusser, nada que decir: el marxista francés no solo muestra un conocimiento adecuado de los textos de Lacan, señalando algunos puntos jamás discutidos por la comunidad profesional (el término de Althusser no es tal vez irónico, sino sociológicamente descriptivo: la «corporación» de los psicoanalistas), sino que alude además a qué puntos de su propia teoría habría que recurrir para pensar y discutir el estatuto de la práctica, la técnica y la teoría psicoanalítica y sus relaciones de implicación recíproca. Pero menos adecuada resulta sin duda la cercanía, en

la recopilación, del seminario de Merleau-Ponty sobre la percepción del prójimo y las relaciones con el otro en el niño. Sobre todo que Merleau-Ponty cita a Lacan (la tesis de Lacan sobre la «fase del espejo») para llegar a conclusiones ajenas, si no opuestas, a la estructura donde Lacan ubica al Sujeto. Lo mismo sucede con el trabajo de Lagache, en el que este revisaba los conceptos metapsicológicos del modelo de las instancias (la «segunda tópica» de los franceses) desde la lectura de La trascendencia del Ego de Jean Paul Sartre.<sup>[84]</sup>

Además de nuestra enseñanza personal, y particular,<sup>[85]</sup> habría que

citar la traducción de «El inconsciente: un estudio psicoanalítico», la ponencia de Leclaire y Laplanche al congreso de Bonneval de 1961. Pero aún, y si la filiación lacaniana de un escrito que hemos llamado clásico<sup>[86]</sup> era evidente, recordemos en su honor que la ponencia no dejaba de contener algunos puntos que sin duda Lacan no suscribiría completamente. Uno de ellos se refiere a la interpretación que hacen Leclaire y Laplanche del algoritmo (S/s), y otro al planteo del problema de la «doble inscripción». Con relación al último punto no resulta ocioso citar un párrafo completo de Lacan: «Ce n'est pas seulement dans la théorie que se pose la

question de la double inscription, pour avoir provoqué la perplexité où mes élèves Laplanche et Leclaire auraient pu lire dans leur propre scission dans l'abord du problème, sa solution. Elle n'est pas en tout cas du type-gestaltiste, ni à chercher dans l'assiette où la tête de Napoléon s'inscrit dans l'arbre. Elle est tout simplement dans le fait que l'inscription ne mord pas du même côté du parchemin, venant de la planche à imprimer de la vérité ou de celle du savoir. Que ces inscriptions se mêlent était simplement à résoudre dans la topologie: une surface où l'endroit et l'envers sont en état de se joindre partout, était à portée de main». [87] En

resumen: es necesario tomar en serio esa subversión de la relación del Sujeto con el Saber en la historia del Saber y de la reflexión sobre la ciencia que introduce, para 1900, la publicación de *La interpretación de los sueños*. En primer lugar: los modelos gestálticos están impregnados de propiedades «intensivas» y carecen de alcance en el área donde se plantea la verdadera originalidad del inconsciente freudiano. Y en segundo lugar: lo que ha sido alcanzado aquí es nada menos que el espacio de la representación.<sup>[88]</sup> Se entiende entonces hasta qué punto será necesario —cuando se pretenda formalizar la teoría— echar mano de la

topología. La geometría de la goma resulta así el concepto —digámoslo parafraseando a Hegel— más adecuado a su objeto, el cual no es otro que el *Sujeto*: no hay que olvidar, si se quiere entender su pensamiento, que el Sujeto lacaniano está en relación de banda de Moebius con la estructura de la significación.<sup>[89]</sup>

Entre 1968 y 1969 Lacan aparece citado —que yo sepa— por dos psicoanalistas en la Argentina: Ernesto Liendo y Willy Baranger. En el interior del texto del primero<sup>[90]</sup> la cita aparecía completamente exterior a la exposición. La intención de Liendo no era completamente mala: se trataba de

formalizar la teoría psicoanalítica por el empleo de instrumentos tomados de la lingüística. ¿Pero qué teoría? Para la respetuosa visión de Liendo «la» teoría no es sino la reformulación de la experiencia kleiniana tal como ha quedado encuadrada por el fuerte impacto que una parte del psicoanálisis inglés ha logrado sobre el grupo argentino. Y en cuanto a los instrumentos no está de más recordar que lo que Liendo entendía por lingüística no consistía en otra cosa que en la utilización de los diagramas de la semiología de Luis Prieto. Las «fusiones» de Marion Milner y los «continentes» de Bion adquirirían así una

suerte de aire informacional. Ahora bien, el mismo Prieto, quien no parte de la lingüística, sino que pretende, por una admirable exhaustación de todo tipo de código, llegar a ella, ha caracterizado sus propias búsquedas en términos de una semiología de la comunicación,<sup>[91]</sup> que según el autor debe ser distinguida de la semiología de la significación, dentro de cuyo campo se colocarían a la inversa las investigaciones de Roland Barthes. En consecuencia, y salvo que las cuestiones de la significación y del simbolismo permanezcan apretadas, en la teoría psicoanalítica, por la rejilla de las equivalencias simbólicas y de las «posiciones» de Melanie Klein

(mediadas aún por ese invento que la autora llamó «fase femenina»), resulta bastante obvio que el psicoanálisis tiene mucho más que ver con una semiología de la significación. Para convencerse basta abrir cualquier página de *la Psicopatología de la vida cotidiana*.

La cita que Liendo hacía de Lacan ni se explicaba ni el autor trataba de explicarla: era una mera referencia bibliográfica que carecía de referente en el interior del texto.<sup>[92]</sup> El caso de Baranger es distinto:<sup>[93]</sup> lo que más preocupa cuando se lo lee —ya que Baranger cita profusamente a Lacan— no es solo que en sus artículos la *letra* lacaniana (la letra «mata», enseña

hegelianamente Lacan) solo aparece a condición de quedar minimizada, o sujeta a mediaciones que la relativizan por completo, si no la operación de eclipse por la cual el otro desaparecido no es en las citas sino el *espíritu* (el que «vivifica», según Lacan) de esa letra. Cuando por ejemplo Baranger cita la cita que hace Lacan del sueño de la «hermosa carnicera» —sin duda un ejemplo *princeps* en la obra de Freud sobre la estructura del deseo—, no lo hace más que para dar un ejemplo de esos pacientes que pretenden descalificar al analista. La reflexión sobre la cuestión no sobrepasa en el mismo Freud el copete del párrafo en el

capítulo cuarto de la *Interpretación*, el cual permanecerá siendo, seguramente, uno de los lugares más lacanianos de la obra de Freud. Lo que Baranger no entiende es que la obra de Lacan se define por el intento tal vez gigantesco de hacer retornar el psicoanálisis al difícil problema del deseo y a la relación del deseo con el significante, y en ningún modo, en cambio, en dar por comprendida la articulación para entregarse, con «la cabeza plena de sabiduría», al análisis de la contratransferencia y de la ingeniosa mala fe del analizado. Para hablar como Lacan, habría que decir que el pensamiento queda así reducido a no ser

más que un mero enunciado sin enunciación: disuelto el valor de ataque de la reflexión lacaniana, solo queda un universo impersonal donde no hay negaciones y donde las ideas desplazan unas a otras sus cargas sin dejar, aparentemente, de ser las mismas. Brevemente: el inconsciente de la historia de la doctrina está constituido; y resiste.

La versión española de los resúmenes de las lecciones de Lacan tomadas por Pontalis<sup>[94]</sup> ayudará a replantear los problemas y a devolver la reflexión de los psicoanalistas de habla española a ese lugar donde la teoría quedó decantada en su precipitado más

original: la obra de Freud. Por lo demás, aquí no comenta a Lacan, lo anota. La versión de Pontalis, en este sentido, puede servir de introducción para aquellos que alguna vez intentaron transitar los *Écrits* y se vieron rechazados por la rudeza preciosa del estilo. Pero al revés: una vez hecha la experiencia del primer contacto con las ideas de Lacan, no se podrá dejar de comprender que esas ideas no son ajenas a las palabras y que las palabras determinaron —las de Lacan— desde aquella escena oral de lecciones orales, a las palabras escritas del texto de Pontalis. Las reglas de la escritura, es cierto —nos enseña Lacan—, no son las

mismas que las que rigen la palabra dicha. Pero los psicoanalistas, agrega, que inducidos por una cierta desagregación del descubrimiento de Freud han aprendido a aprender que «scripta manent» y que «verba volant», debieran enterarse ya de lo que sabían: que más bien ocurre el caso inverso. «Plût au ciel que les écrits restassent, comme c'est plutôt le cas des paroles: car de celles-ci la dette ineffaçable du moins féconde nos actes par ses transferts».<sup>[95]</sup>

¿Cómo leer a Lacan? El orden de los temas y la secuencia de razones que se inicia en *Las formaciones del inconsciente* y que se completa y

prolonga hasta la última línea de *El deseo y su interpretación*, puede servir de guía seguramente para construir un programa de estudios sobre los trabajos recopilados en los *Écrits*. Los grandes temas, los ítems más básicos también, de la reflexión lacaniana, los que poseen a la vez nombres puntuales, son los que siguen:

- a. Sujeto.
- b. Significante.
- c. Metáfora y metonimia.
- d. Enunciado y enunciación.
- e. Falo y castración.

- f. Necesidad, demanda y deseo.
- g. La «fase del espejo».
- h. Imaginario, real y simbólico.
- i. El «cuaternario» del esquema L.<sup>[96]</sup>

Se comprende que estamos lejos aquí de pretender que esta enumeración, por otra parte desordenada (intentaremos de inmediato extraer de ella un esquema básico, un orden cronológico<sup>[97]</sup> de lecturas), pueda dar cuenta del abigarrado y siempre estructurado campo de los conceptos y las palabras empleadas por Lacan. Por lo demás, por más complicado y difícil

que pueda parecer su estilo, es notable percibir hasta qué punto Lacan es cuidadoso con las palabras. Pero se ve que en nuestro listado no figuran reflexiones sobre los conceptos psicoanalíticos de defensa y resistencia, que nos llevarían a las nociones lacanianas de «palabra plena» y «palabra vacía» y a la noción, central, de «cadena del significante»; ni la fantasía, que se define en relación al deseo; ni el narcisismo y la agresividad, fundamentales en la reflexión lacaniana, y que se definen en relación al *imago* del «cuerpo despedazado» (*corps morcelé*); ni la cuestión de un primer esbozo de las identificaciones, las que

se definen en relación a la matriz de la «fase del espejo» (primarias, «miméticas») y en relación a las exigencias estructurales de la triangulación edípica («identificación propiciatoria»).[98] Tampoco hemos citado los grandes temas donde el psicoanálisis aparece como modelo de una reflexión sobre la ciencia: los temas del corte epistemológico, la relación de la verdad y el saber, el sujeto de la ciencia, la noción de ciencias conjeturales. Algunos, antes de haber entendido, han rechazado estos temas;[99] es conveniente entonces que al lector no le pase lo mismo y que se vuelva hacia ciertas lecturas en el momento en que

pueda realizarlas. Es lo que nos sugiere el mismo Lacan, y no es por azar, seguramente, que el trabajo sobre «La science et la vérité» esté ubicado al final de los *Écrits*. Por último, tampoco hemos hecho referencia a una palabra, moneda corriente (aunque no siempre esa «monnaie a la frappe usée dont parle Mallarmé, qu'on se passe de main a main "en silence"») en la «intertextualidad» de los escritos de Lacan, Foucault, Althusser, los epistemólogos de *Cahiers pour l'Analyse*, el grupo de críticos y escritores de *Tel Quel*. Me refiero a la noción —que parece rodearse por momentos de una aureola de

sofisticación— de *Discurso*. El término, que si por momentos aparece preñado de un empleo demasiado móvil para responder a exigencias de precisión, no deja en cambio —hay que leer con bastante cuidado para entenderlo y para comprender— de cubrir, en cada contexto lacaniano, una significación que conduce a su lugar de origen en la filosofía contemporánea. No está de más recordar que el término traduce el *Rede* de Heidegger: remite por lo mismo a los temas del ocultamiento de la verdad, la exactitud y la conjetura, y a los temas correlativos de una «conciencia» ciega que solo es llamada y a la que solo responde la materialidad articulada del

lenguaje. El deseo en Lacan —es lo más difícil de entender— no se satisface ni con el objeto, ni busca el goce ni el placer (ni «*object seeking*», ni «*pleasure seeking*»: es lo primero que se lee en *El deseo y su interpretación*). Es lo que expresa la frase siempre enigmática de Freud: el sueño es una realización de deseos. ¿Cómo interpretarla? Siempre en relación —contesta Lacan— a algo que nunca es ajeno al lenguaje: en relación a una articulación donde una arista ha sido elidida, en relación a una *sustracción* (ejemplo «mi padre estaba muerto»); o bien, atendiendo a algunos ejemplos privilegiados en que el sujeto sueña en

voz alta y deja aparecer, como en «copos de nieve», el significante al desnudo (el sueño de la pequeña Ana). ¿Pero no parece como si la respuesta al enigma nos colocara, según los dos ejemplos, frente a un deseo que se satisface de una satisfacción verbal? Es cierto —reconoce Lacan—, pero al mismo tiempo y por lo mismo es algo del orden del ser que está en juego. El deseo recobra además parte del régimen que en la doctrina se asignaba a la angustia. Jamás puede desaparecer —quien se eclipsa, en Lacan, es el Sujeto y no el deseo—<sup>[100]</sup> y sus más frágiles estertores contienen ya —como en la segunda teoría de la angustia— un valor

de llamada de socorro, de indicación del peligro.<sup>[101]</sup> Volvamos a nuestro listado. Indicaremos al lector los textos de Lacan donde puede, en primer lugar, encontrar los temas en mayor estado de aislamiento, o en caso contrario —y ello será entonces una indicación de su grado de generalidad (este término no es demasiado correcto aquí)— la manera de aprovechar o reducir la dispersión. Para el último caso hay una contestación sencilla: acompañar la lectura de cada trabajo con la lectura fuera de contexto del punto en cuestión siguiendo el índice de términos de Miller. No hay mejor manera de estudiar el punto (c), sin duda, puesto que la metáfora y la

metonimia no se aplican en Lacan puntualmente a las articulaciones retóricas descritas por Jakobson.<sup>[102]</sup>

Pero no necesitaremos hacer lo mismo con nuestro punto (d): la mejor presentación de la relación *enunciado-enunciación* se halla en *El deseo y su interpretación*; después de leer el trabajo de Jakobson sobre los *shifters*, se puede pasar entonces a trabajar sobre «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien», el pasaje correspondiente.<sup>[103]</sup> Se habrá ganado así un doble contacto con el punto, ya que mientras que en el seminario la articulación queda despejada en relación a ejemplos, en el

artículo aparece ubicada en relación a los fundamentos de la teoría y a los pisos de su constitución. Por otra parte el artículo no carece de alusiones al seminario, y no se puede en verdad entender cabalmente el primero sin haber transitado antes por el segundo.

El punto (a) de nuestro listado debe ser, seguramente, el más difuso —no por ello menos fundamental— y no por ello menos articulado. Véase, ante todo, en los *Écrits* la expresión lacaniana de «sujeto verdadero». Aquí el índice temático de Miller se hace imprescindible; la exhaustación, sin embargo, de todos los puntos señalados mediante la lectura fuera de contexto y

siguiendo el índice, a mi entender, debe ser pospuesta. Yo diría que en su momento debe preceder a la lectura de «La science et la vérité». Hay que saber distinguir, en cambio, y desde muy temprano, el *Sujeto* lacaniano del yo (*je* o *moi*). En ello conecta la cuestión con nuestro punto (g) y con la lectura por lo mismo de «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je», que encuentra su prolongación necesaria en «L'agressivité en psychanalyse». Sin conocer la tesis de Lacan sobre la «fase del espejo» no se puede comprender la circulación y los cambios de la función imaginaria del símbolo fálico en el interior de los tres tiempos del Edipo tal

como aparecen descritos en *Las formaciones del inconsciente*. Se puede hallar, por lo demás, una exposición complementaria y de utilidad para aclarar algunos puntos delicados de la reflexión lacaniana, la relación, por ejemplo, entre los «celos primordiales» y la competencia con el semejante por el «objeto»: véase el comentario sobre la frase de San Agustín en el artículo de la *Encyclopédie Française* de 1938;<sup>[104]</sup> a este mismo lugar hay que acudir sin duda para recoger el pensamiento y la descripción lacaniana de la serie de los *imagos* maternas: lactancia, «hábitat», etc.

Pero se sabe que la teoría lacaniana

permanece, en este último sentido, absolutamente fiel a las posiciones de Freud: el falocentrismo de la teoría es condición de su posibilidad.<sup>[105]</sup> No queda contraindicada por lo mismo la lectura temprana de «La signification du phallus», trabajo que responde a los puntos (e) y (f) de nuestro listado. En efecto, y para apresar en su primera definición al deseo lacaniano hay que comenzar por distinguirlo de la necesidad y de la demanda; pero esta diferencia no se define a su turno sino en relación a la función fálica. Quienes han expulsado el deseo de la doctrina, enseña Lacan, son los mismos que han buscado estabilizar una teoría de las

relaciones de objeto fundada únicamente en la necesidad y la demanda (sobre el modelo de la idea bárbara de un amor genital, los primeros cuidados y la serie de los *imagos* maternas, o también sobre la idea no menos bárbara de una pareja normalizada y de la envidia) y los mismos que han denegado la descripción freudiana de la fase fálica y de la sexualidad femenina. Nuestro punto (e), es obvio, debe ser completado con la lectura del artículo citado sobre la sexualidad femenina. Varios pasajes de *Las formaciones* ayudan a su turno a dar cuenta del «nódulo» de la teoría, esto es, de las posibilidades y movimientos precisos de la articulación

edípica. No quisiéramos pasar por dogmáticos, pero en todo caso no permaneceremos lejos de lo que Lacan, en último término, viene a decirnos: si uno se equivoca con respecto a las articulaciones del complejo de Edipo no logra más que equivocarse con respecto a la teoría para perder de vista su fundamento.

Otros dos puntos: (h) e (i). Ellos nos remiten al trabajo que abre los *Écrits*: «Le séminaire sur “La lettre volée”». Se halla allí, seguramente, la distinción más sencilla, más esquemática, entre el nivel de lo «dual especular» (registro de lo imaginario) y el nivel de la estructura (registro de lo simbólico). Nosotros

mismos hemos retomado el ejemplo del cuento de Poe y las reflexiones de Lacan, en un breve seminario, durante el año pasado.<sup>[106]</sup> En el seminario de Lacan —dijimos entonces— se halla la mejor entrada para la lectura de los *Écrits*, puesto que contiene la maqueta de los hitos mayores de la doctrina. Mediante una «parodia» donde la inserción del sujeto en el triángulo edípico, el automatismo de repetición y la relación del sujeto con los desplazamientos del significante aparecen homologados al robo de la carta y al desplazamiento de las escenas y personajes del cuento, y sin alejarse ni de las intuiciones estructurales de Poe ni

de las exigencias de la doctrina, Lacan nos sugiere cuál sería el campo de funciones y los tiempos lógicos que una teoría del discurso psicoanalítico debe tener en cuenta. Se halla allí, sin duda, una respuesta convincente y verosímil a ese problema de la «numerosidad» al que se han referido algunos psicoanalistas. ¿El campo de la reflexión y la práctica psicoanalítica es unipersonal o bipersonal? Bipersonal, a no dudarlo. ¿Pero es bipersonal o bicorporal? ¿Y no es más conveniente decir bicorporal y tripersonal? Nada, viene a enseñarnos Lacan: los psicoanalistas nunca son más psicológicos que cuando se ponen

lógicos.<sup>[107]</sup> En términos de Lacan la respuesta sería un tanto más complicada, y habría que enunciarla así: *en la práctica, en la técnica y en la teoría psicoanalítica no se trata sino de una relación triádica que contiene una relación bipersonal (en el sentido gramatical del término «persona» y por fuera de sus resonancias psicológicas) relacionada, o afectada, por el desprendimiento de un impersonal, el que al ser despejado debe conducir a una tipología de cuatro términos, dos lugares (en el sentido de «sitios» no espaciales) y dos puntos geométricos imaginarios. No se puede leer, por fuera de esta referencia*

básica al cuaternario, los gráficos del deseo (final de *Las formaciones*, explicitados en *El deseo y su interpretación*, repetidos y prolongados en «Subversion du sujet»): los puntos imaginarios son el yo especular y el otro o el objeto imaginario, mientras que los *sitios* son ocupados por el Otro (con mayúscula: lugar del código, Otro absoluto, etc.) y el Sujeto.

Se entrevé entonces, según las recomendaciones de una didáctica muy elemental, cuál sería el mejor orden para abordar la lectura de los textos lacanianos. Pero las facilidades de esta didáctica —que no desdice, por lo demás, la posición del mismo Lacan,

quien al comienzo de los *Écrits* se declara tanto pedagogo como «didacta»— no tienen por qué enturbiar por lo mismo la percepción de las relaciones de fundamentación entre conceptos ni la jerarquía entre las piedras, los ladrillos y la «roca» (Freud): la última ha quedado cuidadosamente rectangulada en nuestro listado. Dando por supuesta la lectura de los dos seminarios, el orden más adecuado debería ser, tal vez, el que sigue:

1. «Le séminaire sur “La lettre volée”».

2. «La signification du phallus».
3. «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je».
4. «L'agressivité en psychanalyse».
5. «La famille» (el artículo de la *Encyclopédie Française*).
6. «Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine».
7. Metáfora y metonimia (siguiendo el índice de Miller).
8. *Las formaciones del inconsciente* (se podrá entonces volver al seminario).

9. «A la mémoire d'Ernest Jones: Sur sa théorie du symbolisme».
10. «Position de l'inconscient».
11. El Discurso de Roma.
12. *El deseo y su interpretación.*
13. «Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien».

No hay duda de que el punto cero de lectura (una precisa matriz lógica que el lector encontrará a cada paso en la reflexión lacaniana, y haciendo muchas veces función de obstrucción, esto es, de presión positiva para la cabal

comprensión de los pasajes más difíciles) no debe ser otro que «Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée» (sin explicitar se encontrará la palabra «precipitación» en el seminario sobre el cuento de Poe, la primera referencia a esa lógica). La reflexión y la elucidación del ejemplo de los tres presos aparecerán sin duda como la condición para entender los comentarios de Lacan sobre el imperfecto francés, su interpretación del conjuro freudiano *Wo Es war, soll Ich werden*, y la topología del sujeto. Finalmente (no hay final real ni virtual), y antes de abordar la lectura de los textos sobre la perversión y la psicosis y

lograr así un primer acercamiento a la obra de Lacan, será conveniente transitar el comentario de J. Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud, así como la introducción y el comentario de Lacan a ese comentario. Pero ¿qué decir de nuestro punto (b)? Puesto que en psicoanálisis se trata del inconsciente, contestaremos que la estructura del significante está en todos lados. Esta es esencial a esa *coupure* en que se funda la heterogeneidad del inconsciente como *sistema*; mientras que su omnipresencia constituye eso que *liga* a ese «poco de fisiología» que yace en el fondo de lo orgánico y en el cuerpo con el orden de lo simbólico y el registro de la cultura.



# ACLARACIONES EN TORNO A JACQUES LACAN

Después del silencio, un repentino bombardeo de artículos y trabajos introductorios a Lacan,<sup>[108]</sup> sumado a la publicación de dos de sus seminarios (1957-1959), anuncia, si no una subversión del pensamiento psicoanalítico en la Argentina, al menos una reflexión, todavía no practicada entre nosotros, sobre la subversión freudiana. La traducción mexicana de los *Écrits* no deja, mientras tanto, de hacerse esperar.<sup>[\*]</sup> Se comprende: la

versión española de este estilo imposible puede haber acobardado a los traductores. En efecto, la tarea debería ser la empresa de un equipo. Francés coloquial, fórmulas antiguas del idioma, su propia teoría: he ahí las condiciones que el equipo debería cubrir. Todo ello agravado si se tiene en cuenta que el estilo de Lacan no se juega tanto en el nivel de las innovaciones o las complicaciones lexicográficas sino en el de las elisiones y la retórica de las sintaxis.

Introducido Lacan, no será inmediatamente entendido. Las introducciones solo acercan al pensamiento en cuestión, bajo condición

de complicar ese acercamiento. Algunos hemos aceptado la tarea tratando de acentuar los hitos que su pensamiento pretende restablecer en la teoría psicoanalítica, denunciando todo sincretismo anterior o ulterior a su conocimiento, y sin dejar de asumir el ejercicio de una virulencia que por ser teórica no ha quedado —es el caso del propio Lacan— confinada en el teoricismo. Otros han intentado señalar la necesidad de aclarar algunos puntos del planteo lacaniano, como la relación de la teoría con el significante lingüístico. Hay aquí, en efecto, un grupo de dificultades que no era ocioso recordar: en primer lugar, la falta de

coincidencia puntual entre las nociones de metáfora y metonimia que Lacan dice haber tomado de Jakobson y las articulaciones y la definición de las dos figuras retóricas en el interior del modelo del lingüista; en segundo lugar, las cuestiones que plantea la interpretación del «cómo» en la fórmula —que hoy nadie ya ignora— según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje; y en tercer lugar (se desprende de los dos puntos anteriores), el problema de la relación (¿de inclusión recíproca, de coincidencia parcial, de complementariedad, de exclusión relativa?) de la teoría psicoanalítica con los aportes del campo

de la lingüística. Pero la intención de Claudia Melli (no criticable, puesto que sus propósitos no son didácticos) solo adquiere sentido con relación a una audiencia formada según un entrenamiento múltiple: conocimiento de Freud, conocimiento de algunos —al menos— de los hitos de la historia del psicoanálisis, conocimiento del problema de la significación tal como hoy comienza a debatirse, no solo en el interior de las diferentes tendencias de la lingüística, sino en la «intertextualidad» del marxismo althusseriano, la polémica epistemológica post-estructuralista, la discusión en torno de una ciencia de las

ideologías, el antifonetismo de Derrida, la teoría —en fin— del propio Lacan. Casi sin excepción, los textos introducidos señalan todos que el significante lacaniano deriva de la teoría saussureana del signo lingüístico, indicando al mismo tiempo —sin aclaraciones suficientes— las diferencias entre una y otra. A pesar del acento puesto en la arbitrariedad, lo fuerte en Saussure, en efecto, es el signo y no tanto el clivado (separación) interior que separa el significante del significado; mientras que lo fuerte en Lacan es el clivado mismo, la «barra». El significado, para Lacan, es «significado desconocido»; mientras que

en lingüística (y, tal vez, no solo en la tradición del «funcionalismo» estructuralista —Saussure llega a través de Troubetskoi a Martinet—)<sup>[109]</sup> el clivado supone un cierto conocimiento del significado. En último análisis no es otro el presupuesto de la prueba de la conmutación. Dicho en términos más sencillos: para Saussure, /caballo/ (la imagen fónica) es el significante cuyo significado es «caballo» (la imagen psíquica del concepto). Entre una y otra la relación es arbitraria, puesto que no hay razón para llamar /caballo/ y no /horse/ al mismo concepto. Pero esta arbitrariedad es la otra cara de una necesidad de esencia: esta constituye la

estructura diferencial de cada lengua nacional, de cada grupo lingüístico. El signo para Saussure es como una hoja de papel: si se desgarrá uno de sus lados se desgarrá irremediáblemente el otro.

Pero entonces ¿en qué consiste (qué es, o cuánto vale) el significante en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan? En todo caso es posible señalar una diferencia, cuya relevancia no ha quedado nunca muy acentuada, entre el significante en la teoría lingüística y el significante en la teoría psicoanalítica.

[110] El primero, y cualquiera fuera el nivel de análisis —fonemas, morfemas, monemas— se define con relación a un mismo substrato material: lo que

Saussure llamó *significante* se definía con relación al nivel fónico, a la percepción del sonido. Lo que los lingüistas de Praga llamaron fonema era una cierta unidad diferencial e interior a la palabra y su materialidad estaba determinada por el mismo substrato del que hablaba Saussure: una unidad estructural recortaba una cierta imagen fónica inseparable de su constitución o identificación. De este modo el sistema *significante* de una lengua está constituido en su base por un sistema de fonemas (un cierto repertorio más las reglas de su combinación: un código). Pero el repertorio está constituido de elementos del mismo tipo,

pertenecientes al mismo substrato. Lo mismo ocurre con cualquier código semiológico. Un ejemplo sencillo: el código naval de banderas está constituido por un conjunto finito de señales que pertenecen al mismo nivel de materialidad perceptiva: cada una es un movimiento realizado con banderas. Lo mismo los semáforos con su código de tres luces: amarillo, rojo y verde, cada señal es una luz. Se halla aquí la clave de lo que ha asegurado a la lingüística su incuestionable —hasta ahora— nivel científico.<sup>[111]</sup>

En Lacan (con vistas a la lectura de Freud, y en la teoría psicoanalítica) la noción del significante solo puede ser

conservada por un retorcimiento de lo que significa en lingüística y en semiología: su materialidad no se define con relación a ningún *sensorium* (el término es de Lacan) específico ni permanente. Para dar cuenta de esta indeterminación con respecto al substrato y para darle uno, Freud echó mano, como se sabe, de una metáfora fisiológica, y habló de huellas mnémicas. Por su parte, Lacan habla de la «estructura» del significante y no de sus «propiedades»: aquella aparece como observable en la anamnesis y en su capacidad de producir efectos (un chiste, por ejemplo; pero también un síntoma. No es necesario alzar el tono

de la voz para recordar que el sujeto de que se trata es el sujeto enfermo). Pero esta estructura que conecta con sus efectos reales no es sino una operación: la materialidad del significante psicoanalítico consiste («insiste» dirá Lacan) en la operación de desaparición por la cual un significante siempre deberá ser sustituido por otro significante. Sofisticando sus fórmulas (no carece de razones ni de razonamientos para hacerlo) Lacan dirá, por ejemplo (parafraseo), que un significante es la huella capaz de trazar un círculo del que se verá excluido a sí mismo como significante (cfr. *Écrits*, p. 819). En síntesis: el significante

psicoanalítico no se define con relación a un substrato homogéneo sino en la medida que encuentra su ubicación (de desaparición) en una estructura de «sitios». Lo enigmático es que tratándose del significante la palabra ubicación indique su desaparición: son las huellas de Viernes, en *Robinson Crusoe* (cfr. *Las formaciones del inconsciente*, p. 145), que, al tacharlas, Robinson convierte en una cruz.

Para Lacan tanto es un significante «¡Cerde!» (una alucinación verbal, «auditiva»), como el pronombre «yo» en un enunciado verbal efectivamente proferido (los *shifters* de Jakobson), como la letra «W” en el conocido

ejemplo de Freud (cfr. Claudia Melli), como el grupo fónico /Bo/ de los nombres Boznia y Boltraffio en el también famoso ejemplo de Freud del olvido del nombre Signorelli. Lo mismo con respecto a la segmentación: tanto es un significante el /Bo/ de «Boznia» como la palabra «Boznia» completa (cfr. nuestro trabajo introductorio).

La doble vuelta, a Freud y a la lingüística, que propone Jacques Lacan no tiene demasiado que ver, por lo mismo, con la idea de una cómoda utilización de modelos lingüísticos. El campo de la teoría psicoanalítica no es el desierto ni la lingüística su oasis: el psicoanálisis no es lingüística aplicada.

Y simultáneamente: la utilización de los modelos de la llamada teoría de la comunicación (es decir, la extensión a las ciencias sociales y/o humanas del modelo técnico y matemático de la ingeniería de la información) puede resultar fructífero para el psicoanálisis, pero puede también ayudar a confundir bastante sus problemas. Lacan nos recuerda que el modelo de la teoría de la comunicación arrastra supuestos que lindan con una concepción meramente instrumental de los lenguajes. En la teoría de la comunicación —y cualquiera fuera el grado de conciencia o de intención asignado a los mensajes — o el sujeto de la emisión se disuelve

definitivamente en el código o reaparece bajo el disfraz de un emisor que manipula siempre de algún modo los mensajes que emite. Cuando un canal de televisión emite un programa determinado, solo lo hace después de haberlo ubicado en la gama de posibilidades convenientes, después de haber calculado las características de la audiencia que se propone alcanzar (edad, clase social, horarios de permanencia en el hogar, etc.). Surge de estas experiencias la idea —justificada en parte, en parte jamás se cumple— según la cual una ciencia de las decisiones, de programaciones y simulaciones, podrá asegurar un día el

triunfo definitivo de una comunicación de masas totalmente exitosa. La contrapartida de esta ilusión moderna es ese fracaso de todos los días de los grupos de poder: el abandono de la psicología por la arbitraria y violenta afirmación del poder, la conversión de la «comunicación» en represión, de la persuasión en punición.

El emisor del mensaje —según Lacan— no emite el mensaje que el receptor recibe: al revés, el emisor recibe el mensaje del receptor en forma invertida. El sujeto enfermo no elige ni programa su síntoma: el síntoma *aparece*, inesperado e impensado, en el discurso de la enfermedad. El sujeto que

comete un lapsus —que lo emite, y que al hacerlo «*se emite*», habría que decir — está tratando de decir(*se*) algo a quien lo escucha; pero no ha previsto la aparición de ese mensaje cuyo contenido ignora, ni entiende del todo que el verdadero contenido de su mensaje está en el hueco mismo, en ese agujero repentinamente surgido en su discurso.

La noción de inconsciente, la idea de que el hombre individual no es el gestor de los significados de su propia conducta, puede ser placentera. Hace poco una publicación de estudiantes franceses ponía el dedo sobre esa conocida herida: antes teníamos a los curas, ahora tenemos además a los

psicoanalistas. A ellos habría que contestar parafraseando una observación de Lacan sobre Juanito: la ilegitimidad de ciertas ubicaciones puede no tener nada que ver con la legitimidad del objeto. Los psicoanalistas —o gran parte—, esos «psicofatuos bien pagados» (cfr. Jan Miel), ese sector de la corporación de los médicos (cfr. Althusser), oscilan —en especial en los Estados Unidos de América, pero también en Inglaterra, en Francia, en la Argentina— entre ayudar a sus neuróticos a que articulen el deseo (originariamente sexual, siempre perverso, ni generoso ni samaritano) y «ajustarlos» a los macrogrupos sociales,

los mismos que contienen a esos individuos que, justamente, los enferman. Pero en realidad, nos viene a decir Lacan, ese conformismo tiene muy poco que ver con la subversión freudiana. El «objeto» no ha cedido, pues, en legitimidad: se trata del inconsciente.

Esta vuelta a Freud propuesta por Lacan no carece de espinas. En primer lugar se choca con ese hermetismo — ese desprecio por el lector— del estilo. Pero el hermetismo es solo aparente: para leer a Lacan hay que hacerlo desde su propia teoría. A medida que se va accediendo a ella, la recolección de instrumentos para apropiarse las fórmulas

más caprichosas de su sintaxis se va tornando cada vez más probable. Se descubre entonces en el nivel del estilo lacaniano, y simultáneamente en el nivel de aquello sobre lo cual indefectiblemente Lacan está hablando, a saber, en el nivel de la obra de Freud, la conexión entre deseo y poesía. «En efecto, el poeta da testimonio de una relación profunda del deseo con el lenguaje, al mismo tiempo que demuestra —lo que el analista no debe olvidar— hasta qué punto esa relación poética con el deseo se ve siempre dificultada cuando se trata de la pintura de su objeto: así la poesía llamada metafísica (léase, *The ecstasy* de John

Donne) evoca mucho mejor el deseo que la poesía figurativa, que pretende representarlo». [112]

Pero no resulta demasiado fácil, aun para los lingüistas, determinar hoy en qué lugar del campo de la teoría deben ubicar el mensaje poético. Con el modelo de Jakobson de seis factores y seis funciones (donde la función poética se halla deslizada en el interior de la prosa más severa, de la alocución verbal más utilitaria), parecería que la poética constituye algo más que una rama de los estudios lingüísticos. Tal vez la poética deba englobar a la lingüística y no al revés. Pero estas observaciones exigen algunas

aclaraciones.

En primer lugar habrá que volver al tema en cuestión, la práctica y la teoría psicoanalítica. Habrá que reconocer, entonces, que estas mantienen menos puntos en común con el modelo fonológico (descripción de unidades diferenciales pertenecientes todas al mismo substrato material) que con la estructura de la significación de una poesía. Las figuras de la retórica clásica, en efecto, permiten fijar y comprender los mecanismos del trabajo del inconsciente que Freud describió especialmente en la *Interpretación de los sueños*, en su libro sobre el *Chiste* y en la *Psicopatología*. Las modalidades

de la expresión del sueño, el desplazamiento, la condensación, la figuración, la elaboración secundaria, aparecen como homólogas a las figuras del estilo. Un poema —como un sueño— es la síntesis de latencias que conducen a, por lo menos, tres pisos desde donde se elabora la trama de la significación. Un poeta habla con lo que dice (nivel semántico), con los sonidos con los que no dice lo mismo (nivel fonológico), con las escansiones, los ritmos, las formas cuantitativas del verso (nivel sintáctico). Ahora bien, un poema es la suma de todos sus niveles y de las transformaciones que permiten pasar de unos a otros. Volviendo a

Freud: resulta clara la analogía con esas «tramas» (en el sentido que la palabra tiene en la teoría matemática de las redes) que se ponen de manifiesto en el análisis de las asociaciones y los nudos múltiples que unen las ideas latentes con los contenidos manifiestos. La alegoría y la personificación, la rima, la homofonía, la aliteración, la asonancia (medios de reducir el número de fonemas), la síncopa, la apócope, la sinéresis, la diéresis (distribución de acentos), las figuras sintácticas como la hipalage; en fin, la metáfora, la alusión, la metonimia, la sinécdoque, la paranomasis, manifiestan toda su relevancia cuando se trata de describir

las relaciones entre los nudos y los puntos de las trama freudianas.

Más aún, el inconsciente freudiano no solo está estructurado como un poema (lo cual, mal entendido, siempre gratificará a los fatuos), sino que, bien entendido, está estructurado como un chiste. Ello, es cierto, porque un chiste está estructurado como un poema. Pero entonces será imposible olvidar ese gusto por el absurdo, la burla, la ironía que Freud asignaba al inconsciente. En resumen, las que deberían ser llamadas estrategias de descrédito. La mayor de esas estrategias (ella contiene como subclases a la burla y la ironía) es la antítesis; es el inconsciente quien habla

en el sujeto, pero cuando habla —Lacan no nos deja olvidarlo— lo hace siempre al revés... ¿Cómo olvidar los razonamientos por donde Freud descubría —construyéndola— la escena primitiva (observación del coito parental por el chico de muy corta edad) en el análisis del hombre de los lobos? Si en el sueño de angustia el sujeto era mirado fijamente por los lobos encaramados en el nogal, ello remitía al espectáculo donde era el sujeto quien miraba fijamente, mientras que la quietud del escenario del sueño remitía al movimiento del coito observado en la escena. Se entiende entonces de qué habla la fórmula que Lacan nos propone

de la comunicación intersubjetiva. Para no perder de vista el significante —y la *letra*— esa fórmula tendría que ser graficada de la siguiente manera:

$$E \leftarrow W \leftarrow M \leftarrow R$$

donde E indica el emisor del mensaje y R el receptor; la dirección de las flechas indica que el mensaje no se origina en el emisor sino que este lo recibe del receptor; M figura el mensaje. En cuanto a la W —se lo ve—, no es otra cosa (o mejor: es al mismo tiempo) que una M puesta patas para arriba: figura, por lo mismo, la frase de la fórmula de Lacan

sobre el mensaje invertido que el emisor recibe del receptor. Se comprenderá, además, que no elegimos arbitrariamente a la W: incluye aquí el ejemplo antes citado de la palabra Wespe (abeja) y el análisis que de ella hace Freud (también en el hombre de los lobos). La W oculta en efecto —puesta patas para abajo— a la M de Matrona (una muchacha campesina que había tenido significación para el paciente); al mismo tiempo se coloca en la serie Wolf (lobo), Wulf; al mismo tiempo duplica a la letra V, la cifra del número cinco en romanos (la hora de observación del coito parental); al mismo tiempo que acostada, la V se convierte en los signos

algebraicos (Leclair) «mayor que» y «menor que», los que no dejan de evocar las fauces del lobo.<sup>[113]</sup>

En 1970 —setenta años transcurridos desde la publicación de la *Traumdeutung*— nadie podría escandalizarse ya ante estas interpretaciones. Todos los psicoanalistas las utilizan, pero fieles en esto al inconsciente de sus pacientes, de manera de no darse demasiado cuenta. De otro modo, ¿cómo no sacar ninguna consecuencia para la teoría? ¿Cuáles podrían ser entonces los instrumentos metodológicos por medio de los cuales y por donde la letra y el significante podrían ser formalizados? Ninguno de

los textos introductorios podría conducir al lector hasta el umbral de esta pregunta. Masivamente hablando, digamos entonces que se trata de destronar en primer lugar la vieja idea de estructura, la noción de partes que solo tienen sentido en el interior del todo. La pareja mítica de la totalización y las partes debe ser reemplazada por las nociones lógicas de clases o conjuntos; los encadenamientos del significante estudiados en términos de redes (de tramas y no de árboles binarios según el modelo informacional) los pensamientos inconscientes fijados en términos de «máquinas». Todo ello sin olvidar que en la subversión

freudiana ha sido alcanzada esta hoja misma de papel sobre la que depositamos estas letras. El ejemplo de la W no nos deja olvidarlo. Como en el surrealismo, el dadaísmo y las expresiones más nuevas del arte contemporáneo, la subversión freudiana ha tocado fondo en el espacio de la representación. Un significante no representa nada. El sujeto no representa el significado por medio del significante. Al revés, el significante (según fórmula de Lacan) representa al sujeto para otro significante. Representa el sitio *topológico* del sujeto como intersticio; ese sujeto de la teoría psicoanalítica que Freud descubrió

aprisionado en las redes de la significación. En adelante habrá que pensar en términos de superficies, de retorcimientos de superficies y de bordes, en la representación en el plano de figuras espaciales imposibles y en el espacio de figuras planas improbables.

# REFLEXIONES TRANSEMIÓTICAS SOBRE UN BOSQUEJO DE PROYECTO DE SEMIÓTICA TRANSLINGÜÍSTICA

1. ¿Qué es un espejo? ¿Con qué modelo teórico pensar las relaciones del sujeto con su imagen especular y los efectos de refracción producidos desde el momento en que el hombre habla? [114] ¿Cuál es la relación de las fases de la constitución de la sexualidad humana con todo acceso

ulterior del sujeto al hundimiento del objeto de la necesidad en el campo infinito de la significación?

[115] ¿Qué es un padre? ¿Y si el falo es la función del significante que condiciona la paternidad, cuál es el campo —y sus futuras incidencias, sexo, deseo, goce— que circunscribe la inserción del chico en ese orden simbólico (lenguaje, cultura, borde de la prohibición, incesto, ley) donde el primer contacto del chico con la madre no es «natural», puesto que ahí donde el chico aparece estaba antes ese «hueco» en la madre; a saber, la

*castración* de la madre, a cuyo interrogante ella tuvo que responder por esa «normalización» de su sexualidad por donde pudo darse en lo simbólico eso de lo que estaba privada en lo real?<sup>[116]</sup>

Los objetos de la teoría psicoanalítica (entre otras porque el abanico de objetos de conocimiento que constituye el campo no determinan el campo de un objeto sino el campo de su sujeto) no son formales. Estas estructuras pueden y deben ser pensadas con modelos teóricos — incluso con modelos analógicos.

[117] Pero una de dos, o son estructuras alejadas de la experiencia y entonces son «modelos» y no estructuras, o son estructuras y entonces la noción de experiencia debe ser puesta entre paréntesis hasta nuevo aviso.<sup>[118]</sup>

Ahora bien, los objetos del campo psicoanalítico constituyen estructuras. Todo el problema consistirá entonces en definir términos (o en promover, mediante la investigación, conceptos capaces de recubrir términos) como el de estructura, cuyo sentido articula la episteme contemporánea.

Nuestra primera interrogación,

resulta obvio, señala hacia uno de los grandes subcampos teóricos sobre el que «habla»<sup>[119]</sup> la teoría psicoanalítica. Una parte del conjunto —no articulado— de esos subcampos es el que sigue:

**i)** una teoría del desarrollo del yo (los objetos de conocimiento de la teoría que pertenecen al subcampo son aquí el narcisismo, Yo, Yo Ideal, Ideal del Yo; y en la teoría lacaniana, fase del espejo, anticipación, premaduración, «corps morcelé»); **ii)** el subcampo de articulaciones propias de las etapas del desarrollo libidinal (fase, fase oral, anal, latencia,

relación de objeto, elección de objeto); **iii)** el complejo de Edipo (¿habrá que insistir, recordando, que no hay Edipo sin padre y que no es tan obvio determinar qué es un padre? Lacan nos enseña a distinguir, en efecto, por debajo del padre real el polvo de un grupo de funciones que no es tan fácil articular: metáfora paternal, nombre del padre, deuda paternal, deuda simbólica);<sup>[120]</sup> **iv)** un terreno *dialógico* (en Freud: relación del pre-consciente a la «palabra», *Verneinung*; en Lacan: «shifters», enunciado-enunciación).

El campo de la teoría

psicoanalítica es el campo del sujeto,<sup>[121]</sup> y en su fundamento este debe ser dicho ser individual. Pero no está claro el significado de la palabra individuo. ¿Los símbolos individuales pueden o no ser reencontrados al nivel de la mitología y el folclore de los pueblos? En estos términos el problema está mal planteado (ejemplo, Jung). Al revés, ¿qué es un símbolo? Mejor, ¿qué un significante? Y para vertir de un golpe la catarata de cuestiones, ¿es el falo un significante?

Si lo es (lo es), ¿cuál es la conexión que lleva desde el

significante fálico hacia el campo de las modernas teorías (estructuraciones, formalizaciones) de la significación? O para decirlo en términos más empíricos (en el buen y en el mal sentido), ¿cuál es la relación entre la explicación, por ejemplo, semiológica de un texto y su explicación psicoanalítica?

Pero aun, no es seguro que la pregunta no conduzca a un callejón sin salida. Puesto que a) ¿es posible o lícito hablar de explicación en semiología?; b) ¿es posible hablar hoy de una (la) semiología? Y lo mismo, a') el psicoanálisis es explicativo

(argumento *ad hominem*, pero prueba todavía, de su estatus científico).

Pero también, ¿cómo será acogida la explicación psicoanalítica de un texto por las exigencias metodológicas de la semiología? ¿La semiología repudia, incluye, piensa en tal explicación como en su complemento, es ajena a ella? Sin pretender resolver estas cuestiones, sin tomar posición alguna frente a la semiología (posición absurda, puesto que involucraría a un objeto demasiado vasto), sino más bien, al revés, y bajo el augurio de un

superyó fuerte y semiológico, intentaremos una explicación de un texto (para el caso un afiche; a saber, un texto gráfico) utilizando el géiser de instrumentos psicoanalíticos. Con riesgo de escandalizar a los semiólogos, sabemos de antemano que al menos no escandalizaremos a ningún psicoanalista. No se trata en cambio de ninguna puesta a prueba de la semiología desde el psicoanálisis, ni viceversa: se trata, mejor, de forzar esa puesta a prueba. Nuestra ignorancia, nuestra humildad, no son funciones, por lo mismo, de nuestra inocencia. Se

trata, por una estrategia de forzamiento, de obtener un objeto probable: las condiciones del lugar y la forma donde podrían aparecer en el semiólogo los supuestos de una ontología ingenua. Dicho de otro modo: de pensar cómo a raíz de un cierto entrecruzamiento de perspectivas y objetos (entrecruzamiento todavía muy pobremente pensado) la semiología podría tal vez enriquecerse con instrumentos que podría utilizar para una reflexión sobre la formación de sus conceptos; a saber, la determinación de sus objetos de conocimiento y el

control del empleo de las palabras que los nombran.

2. El texto gráfico en cuestión ha sido sometido a un análisis, intencionalmente limitado, por Eliseo Verón en su escrito *L'analogique et le contigu (Note sur les codes non digitaux)*.<sup>[122]</sup> No quisiéramos dejar de acentuar el valor meritorio de las reflexiones de Verón, en especial su preocupación por aislar códigos metonímicos. No nos lo parece menos la necesidad de no dejar que la acción «avance en silencio». Como las enfermedades, como el

psicoanalizando más mudo, como los afiches, como los sueños, la acción social, para Eliseo Verón, habrá de hablar, puesto que habla. No estamos seguros en cambio de poder coincidir completamente con la lógica clasificatoria que subyace a su propuesta de una tipología de códigos. El problema es el lenguaje verbal. Es difícil aceptar que el lenguaje verbal pueda ser ubicado en una subclase dentro de las clases de códigos digitales. O bien —yo diría, después de Chomsky— la caracterización del «código» verbal como código digital. Es

bastante probable que si se caracteriza al lenguaje verbal como una clase que contiene puntos cuyas propiedades lo especifican, que esa clase contenga todas las propiedades de los puntos que especifican el conjunto de todas las otras clases de códigos. O bien, que el residuo —de poder determinarse— sea bien mínimo. Cualesquiera fueran las consecuencias de nuestra sospecha, sin duda que la discusión se haría interesante en el nivel donde Verón anuncia la futura relevancia de la tipología que construye: la cuestión

de los tipos lógicos. Es posible llamar la atención de cualquier manera sobre un aspecto banal del problema: el hecho de que la metonimia (continuidad-contigüidad) no define propiedades que excluyan las propiedades incluidas por alguna de las subclases de códigos digitales, a saber, el lenguaje verbal (el peligro es confundir la exclusión de alguna de las partes con la exclusión de los todos), sino que definiendo uno de los ejes del modelo por donde Jakobson liberara definitivamente la indagación de las afasias de las

antiguas ilusiones genético-regresionistas-jacksonianas, define una de las operaciones constitutivas de los mensajes verbales. Nuestra «interpretación» del afiche complementa en un sentido las observaciones de Eliseo Verón y en otro sentido se apoya en ellas. Por un lado, lectura simultánea del texto de lectura y de la lectura de un texto, nuestra interpretación es discurso; por otro lado es crítica, a saber, reflexión sobre las condiciones de la lectura de Eliseo Verón.

3. La red lacaniana apresada en primer

lugar los pescados de algunas expresiones (sintagmas congelados) empleados por Verón. Ejemplos: «connotación sexual»; y este otro, «acto sexual». Los significados de sexo, sexual, sexualidad, empleados por el semiólogo, no hacen más que desmultiplicar, tememos, esa «intención» publicitaria insertada en la utilización por el afiche de la ambigüedad supuestamente inherente a la metonimia: «Le placard reproduit ici illustre parfaitement la manière dont la publicité utilise le caractère

essentiellement ambigu du lien metonymique entre les actes» (p. 66). Desmultiplica la intención, puesto que la «inocenta». Para decirlo con una *boutade*: puesto que devuelve —así fuera por un instante— las llamadas «relaciones interpersonales» a la tierra indiferente de los organismos vivos: ¡los hombres, pero también los animales, y hasta las plantas, mantienen relaciones sexuales! Nosotros tendremos entonces que corregir: no se trata del sexo, se trata del goce. Lo que el afiche explota no es la probabilidad

(¿oculta?) de una relación sexual —la que siempre sería «normal», «natural», «probable»— sino que se presenta como cierta solución canónica del improbable acceso al objeto del deseo...

Si pretendiéramos fundamentar nuestra interpretación deberíamos comenzar con una referencia a la fragmentación del texto. ¿Con qué criterio hacerlo? Tratándose de un mensaje visual no solo deberíamos atenernos a la regla de inmanencia sino permanecer respetuosos de la *continuidad* de la superficie «analógica». Digámoslo de

inmediato: trataremos a esa continuidad como a un cristal que estrellaremos contra el suelo. El resultado, lo veremos, no será ninguna inorganización, sino la obtención de un grupo de indicadores cristaloides ordenados en el despliegue diacrónico de nuestra lectura.

En el afiche Van Heusen ese grupo de significantes es el que sigue (la enumeración no es exhaustiva):

A. miradas; la mirada del hombre, la mirada de la mujer

- B. el espacio «imaginario» potenciado donde las miradas se «encontrarían»
- C. la figura de la mujer; desde aproximadamente los hombros hacia arriba, la cabeza
- D. la figura de la mujer operando como «veladura» (en el sentido pictórico) de una *parte* del cuerpo del hombre
- E. el lugar del corte inferior de la figura del hombre, bien cerca de los genitales
- F. las ropas del hombre (aquí

seremos exhaustivos);  
pantalón, camisa, corbata,  
cinturón

G. dos semas (dos unidades masivas de significado); la masculinidad (la figura del hombre es bien masculina), la feminidad (la figura de la mujer es intachablemente femenina)

H. el breve texto verbal en escritura fonética «cada vez me gusta más».

No está de más observar cómo en efecto los indicadores que

hemos aislado pertenecen a «niveles», que, si los definiéramos por su «materialidad», son bien diferentes. La «substancia» (¿cómo llamarla?) bien ilusoria que hemos determinado en (B), que carece en efecto de marca sobre el papel impreso del afiche, se coloca a respetable «distancia» de ese observable sémico (E), el lugar del corte inferior sobre el pantalón del hombre, y lo mismo de la frase verbal en escritura fonética (H).

[123]



(cada vez me gusta más)

CAMISAS  
**VAN HEUSEN**

La elección del lugar de entrada a la lectura del texto resulta indiferente; se lo puede hacer por cualquier lado. Descubriremos bastante inmediatamente un grupo mínimo de significantes claves, los que desdibujan una zona precisa de significación a la que llamaremos, siguiendo a Roland Barthes, el «campo de la castración».<sup>[124]</sup> Para nosotros no es otro el «lugar» que determina y circunscribe el «elemento secreto» (Verón, p. 67), el «misterio (p. 68) que contamina» (p. 65) y se «asocia» a los «messages par l'action» (p. 68). Anticipemos el resultado de nuestra

interpretación que —no hay por qué ocultarlo— coincide con sus supuestos: lo que está en juego en la escena visual presentificada por el mensaje analógico es el Falo, a saber, *ese no idéntico a sí que marca la falta que en el otro indica otro deseo*. «Que le phallus soit un signifiant, impose que ce soit à la place de l'Autre que le sujet y ait accès. Mais ce signifiant n'y étant que voilé et comme raison du désir de l'Autre, c'est ce désir que l'Autre comme tel qu'il est imposé au sujet de reconnaître, c'est-à-dire l'autre en tant qu'il est lui-même sujet divisé de la

Spaltung signifiante». [125]

4. Comencemos ahora con el análisis sin dejar de utilizar una racionalidad semejante o cercana a la del chiste:

(H) Verón observa que la frase verbal en escritura fonética no podría traducirse al francés sin perder gran parte de su sentido: la indeterminación o ambigüedad posibilitada en lengua española por el hecho lingüístico de que el pronombre personal no es obligatorio. Pero esta indeterminación es engañosa, solo gramatical. En términos de

Jakobson habría que decir que su pertinencia pertenece al nivel metalingüístico determinado por estructuras de lenguas diferentes. Esta marca de la indeterminación no carece en cambio de determinación con respecto a lo que está en juego en la escena. Se podría decir: la indeterminación de las personas gramaticales es función de la *determinación* del tema, para el caso, *común* a ambos personajes de la escena. Para nosotros, el «tema» es una relación de *cambio* entre dos sujetos, al tiempo que moneda de cambio y objeto cambiado son una y la

misma cosa, el Falo. El misterio consistiría entonces en la aparición de una neoindeterminación; yo diría, de un lugar improbable: el goce.

La determinación del tema se ve apuntalada por lo demás por una marca lingüística. Solo que esta marca es aun más «material» que la falta de marca señalada por Verón; pero ella solo puede leerse en el interior de la función poética de Jakobson: se trata de la ubicación sintagmática central del reflexivo de la primera persona. El /me/ aparece aquí rodeado, cobijado (como el /ai/ del ejemplo de

Jakobson «I like Ike»)<sup>[126]</sup> por dos «columnas», dos palabras a la derecha y dos palabras a la izquierda, las que por lo demás no carecen de relaciones en el nivel del contenido semántico: la segunda pareja de palabras induce como la primera la idea de crecimiento al tiempo que lo especifica. Aquí, con la palabra «gusta» aparece completamente explícita en el afiche la cuestión del goce. Por un lado la forma solamente visual, bien material, de la frase (aquí hay que *mirar* las palabras y no leerlas) sugiere la constitución de un reflexivo

cobijado por las dos columnas, la institución de una cierta «profundidad» reflexiva como usura de una relación en espejo entre dos columnas. Una se mira en la otra. El «me» así sostenido, cobijado, afirmado en su constitución, cae silenciosamente hacia su propia profundidad. El silencio de la frase (sin determinación gramatical) arrastra en su caída a un cierto seudo-Self bien «profundo». La profundidad del seudo-Self aparece evocada, por virtud de la estructura material, retórica de la frase, como un lugar a la vez inalcanzable y susceptible

aún de profundizarse más (usura del material semántico contenido por las columnas: «cada vez» «gusta más»).

Emerge así un «objeto», un *noli me tangere*, refinado seguramente (he ahí un terreno para quienes aman desentrañar cuestiones de «estatus», «imagen», etc., publicitarios). Sin embargo ese pseudo-Self así idealizado no puede impedir la aparición, sobre el eje de las substituciones, de otros significados. Si ya por un lado la palabra «gusta» se refería inequívocamente a la masa de significados evocados por la

realidad y la idea del goce, la frase toma su sentido de un pequeño y sucio tesoro, una despensa de *denotata* inequívocamente «sexuales», groseros, en fin, bajos, obscenos. Y no solo porque semánticamente la frase funcione como icono de un movimiento aumentativo; sino porque en primer lugar y en el interior de un subcódigo, bastante poco restringido por lo demás, del código del español del Río de la Plata, /me gusta/ conduce a la réplica burlona /¿te gusta?/, cuyo significado no varía si en el diálogo se trata de una mujer o un

hombre. Inseparable al mismo tiempo de precisas réplicas o insultos en réplica donde el /te gusta/ aparece acompañado por un movimiento realizado con las dos manos, las palmas abiertas, mirándose la una a la otra, un movimiento rítmico, sacudidamente escandido, significando «tamaño». La referencia al tamaño de un cierto objeto en este paquete de mensajes es más que obvio y resulta decodificado casi por cualquier hablante del español en cuestión... Al objeto denotado por el significante «tamaño» seremos también conducidos si permutamos

una de las palabras de la primera pareja de palabras de la frase: /cada vez/ indica discontinuidad, repetición y perseverancia en un continuo temporal, y por lo mismo contiene como *denotata* ideas de separación y corte. Puede y debe ser permutada entonces por /cada pedazo/. Si aislamos ahora el significante /pedazo/ arribaremos al mismo objeto en cuestión. En cierta jerga grosera —nada restringida— del español del Río de la Plata /pedazo/ significa el pene. El pene, ese «objeto» no vanamente cargado de connotaciones, fantasías, amenazas,

temores, burlas, ideas populares...

(G) Las dos unidades de significado fuertemente estructuradas por una correlación proporcional de oposiciones (tenue/nítido :: vaporoso/compacto :: débil/fuerte :: masculino/femenino :: imaginario/real) intensifican, no hay que dudarlo, los valores sociales transmitidos por el mensaje. Feminidad y masculinidad son aquí propiedades intachables de las figuras que los soportan. Se diría: se especularizan. Pero ¿cuál podría ser el lugar, en esta captura recíproca y especular de un sema

por el otro, del «objeto» que entrevimos en (H), el pene? Entre un hombre y una mujer insospechadamente masculino y femenina solo puede ocurrir un coito: el «lugar» del pene está asegurado... He aquí el «acto sexual» al que aludía Verón. El pene funciona aquí como «cópula» invaginando la especularidad de las parejas en esa «escena» susceptible de ser imaginarizada por el receptor del mensaje.<sup>[127]</sup>

(B) Pero el afiche no solo induce la imaginarización de esa «escena» donde los cuerpos se «abrazarían», alude más

espiritualmente a un lugar hecho de ilusión y pensamiento donde las miradas del hombre y la mujer se «encontrarían». ¿En qué piensa el self profundo de la mujer? ¿En qué el self del hombre? La contestación debe ser aquí obvia: en el pene. Yo diría: ambos se encuentran en el pene como referente. Un solo referente, dos miradas. Para nosotros esa neo-indeterminación del seudo-Self profundo de que hablábamos en (H) está hecho con la estofa aberrante de una mezcla de pene y de la «idea» de goce. Pero debemos corregirnos. Si tanto para el hombre como para la mujer

se trata del mismo objeto, es porque el pene no es el falo. Para uno y otra se trata de un mismo significante: el falo. Para poder continuar repetiremos que el falo no es el pene, que nadie tiene el falo, que si el hombre lo tiene es porque puede perderlo (amenaza de castración) y que si la mujer no lo tiene no deja de envidiarlo (envidia del pene), y que tenerlo o no tenerlo no agotan la dialéctica o la articulación que une la cuestión del ser a la cuestión del tener. En resumen: esta *Spaltung*, que articula la cuestión del deseo o al deseo mismo como interrogante, y

que queda determinada en el sujeto neurótico por esa operación de identificación con el falo que busca obturar el deseo del otro.

(C) (D) y (E) La especularidad de los semas masivos queda aquí evidentemente mortificada. Solo el hombre tiene pene: lo indica la adecuada ubicación del «corte» de la foto sobre una zona precisa del pantalón. ¿Pero qué de la mujer? La mujer *es* aquí una cabeza. ¿Será que este afiche intenta introducirnos a la idea de mujer como símbolo de la inteligencia? Nada. Reducida a su cabeza,<sup>[128]</sup> velada, velando, asociada a ideas

de velos y ocultamientos —como en los misterios antiguos— la mujer queda propuesta aquí como ejemplar paradigma del goce: ella *es* el falo. En torno a la relación falo-pene el afiche redistribuye el ser y el tener. Se podría decir hasta aquí que —socialmente ideológico— el afiche promueve a la vez estructuras rigurosamente neuróticas. Pero si se mira y se piensa en relación a las demás prendas del hombre se descubrirán también ideas burlonas; y como una brusca inmersión de un discurso (en aparente suspenso) en la cuestión misma de lo que articula

el deseo: la *falta* en el otro. He ahí esa simple corbata. ¿Quién dijo que la camisa es el personaje central de la historia? La corbata... se la está poniendo..., pero si se la pone (¿a quién?)... ¡es por que no la tiene!

(F) *El cinturón*. Lo dicho hasta ahora nos basta para situar el eje de nuestra discusión. El contenido de la interrogación «persuasiva» utilizada por el afiche publicitario reside en una interrogación sobre *qué podría haber ocurrido en el encuentro sexual del hombre y la mujer*, y de ninguna manera, en cambio, en la duda de que tal encuentro, la «relación sexual»,

haya ocurrido o no. La ambivalencia que Verón deja emanar de lo que él llama metonimia, esto a condición de inocentar el mensaje, no podría ser para nosotros más que una pantalla capaz de ocultar las condiciones del verdadero misterio; se lo intuye, nada formal. En resumen, la cuestión no es si antes o después, ocurrió o no, un «acto sexual», a saber, un coito supuestamente normal; la verdadera interrogación suma a la «curiosidad» por el acto sexual del otro, la pregunta por el cómo, por el lugar del goce, o por el «objeto causa del goce» (Lacan).

En efecto, resalta en el afiche cierta afirmación normativa de la idea de goce. Esta pseudo-normatividad revela por ocultamiento los componentes perversos de lo «connotado» sexual.

Obsérvese que en primer lugar el afiche no solo simboliza —con bastante profusión, por lo demás— componentes fálicos. Deja además traslucir elementos orales. ¿Cómo pasar por alto el «hocico», exquisitamente esquizofrénico, de la mujer? Pero sería más difícil encontrar indicadores anales. Yo no sé si la razón en este caso se debe a

que la sociedad parece soportar mejor los «síntomas» de la homosexualidad femenina que los de la masculina... Volvamos a plantearnos las preguntas que nos hacíamos en (B). ¿En qué piensa el hombre? «Piensa» en el falo (ecuación mujer igual falo): aquí el falo es entregado al otro como objeto imaginario, el paradigma capaz de obliterar su deseo. ¿En qué piensa la mujer? Piensa en el pene (en el hombre «ravalé» a su función de macho); pero también piensa en la ecuación de la que ella es un término, en sí misma y en el falo, en el falo como sí misma, en

la mujer como falo, en ese objeto bien ilusorio, la mujer, capaz de obliterar el deseo del hombre. Piensa en lo que sabe y en la radical opacidad de eso que sabe. ¿Qué es una mujer? La mujer (la otra) tal vez lo sabe. Se lo ve, la mujer piensa en sí misma y en la mujer; en definitiva, ella no estará lejos de ser histórica...

¿Qué ocurrió cuando ellos estuvieron solos y cuál fue la significación y el alcance de «eso» para cada uno? ¿Qué tipo de «relaciones sexuales» son capaces de mantener? Volviendo al afiche, ¿por qué aparece ahí el cinturón?

Se dirá: su significado es inofensivo. Nosotros decimos: ¡menos mal que no aparece además un junco...! Ese objeto de cuero (bien disimulado en el afiche) recibe por metonimia los emblemas representativos del significante por excelencia de una relación sadomasoquista. Este sencillo rodeo nos permite descubrir además componentes anales. Yo me atrevería a decir, compareciendo ante el superyó semiológico más fuerte, que el «sentido» transmitido por el afiche contiene *ninguna razón* para descartar en el nivel de sus referentes reales la posibilidad

de una relación perversa entre los miembros de la pareja de la relación. Quiero decir: que la ambigüedad presentativa del mensaje analógico<sup>[129]</sup> no podría desarmar nunca una suposición del tipo. Pero no es la afirmación de una suposición de este tipo lo que nos interesa; es su posibilidad. Dicho de otro modo: no un juicio de probabilidad sobre el objeto transemiótico real, sino la *Bejahung* que presidió la aparición de las marcas semióticas sobre la superficie del papel del afiche...

*Conclusiones:* El afiche Van Heusen, en efecto, es bastante

especial: expresa —desenvuelve con desenvoltura— la mistificación donde la cultura mantiene al falo. El falo, del que toda representación debería serlo de su no-representabilidad estructural, aparece aquí simbolizado<sup>[130]</sup> bastante profusamente (pene real del hombre indicado por el corte de la foto, medio cuerpo velado de la mujer, «feminidad», el transformador lunfardo «pedazo»). Estos múltiples representantes de un representado no representable permiten entrever el movimiento de una elisión; lo eludido aquí es lo representado, a saber, el falo, el

significante de la identidad imposible. Las distintas estrategias de simbolización (piénsese en la diferencia de operaciones entre la ecuación «mujer igual falo» y la corbata) desdibujan una escalada donde parece que la castración apenas si aparece aludida. El afiche, parangonando el título de una película donde el falo quedaba ubicado más correctamente, parece decir: una mujer es una mujer. Ello es cierto bajo condición simultánea de pulular en representaciones más o menos tímidas, más o menos abiertas, que indican que el referente de ese mensaje es

imposible. Al revés, nuestra interpretación sesga el campo que ella crea, el inconsciente: aquí lo que es imposible es la contradicción. Los rasgos más masculinos de la figura masculina del afiche conviven con la máxima indiferencia junto a indicadores anales. Eliseo Verón tenía razón: tampoco un afiche es solo un afiche. Y en el caso, y puesto que se trata de un afiche «figurativo» (así como se decía «pintura figurativa»), comparte, con mayor derecho y con el mundo real, el conjunto heteróclito de los múltiples objetos del deseo

humano, pero remitiendo el conjunto a ese puñado de significantes cuya lógica —o mejor, los efectos de cuya lógica— une seguramente los problemas de la semiótica con los avatares y la probable improbabilidad del goce.

[131]

# CONSIDERACIONES SOBRE EL PADRE EN «EL HOMBRE DE LAS RATAS»

Wherever I am  
I am what is missing

STRAND, *Keeping things whole*

1. La idea de que la psicosis es un intento de restitución de las funciones del sujeto, intento llevado a cabo por el mismo sujeto, es hoy un lugar común. Se recuerda menos que la fórmula debe también ser aplicada a la neurosis. Si

aceptáramos despojarnos del grueso de conceptos psicoanalíticos que se utilizan habitualmente para dar cuenta de la neurosis obsesiva (Lacan, 1953), si colocáramos entre paréntesis el Saber psicoanalítico constituido (agresividad y analidad del obsesivo, homosexualidad y Edipo invertido, ambivalencia y formación reactiva), volviéramos al texto de Freud sobre el Hombre de las Ratas y siguiendo la vocación misma del texto nos dejáramos conducir por los aspectos peculiares del material,

encontraríamos que la función que en este caso el sujeto trata de reconstruir es en primer lugar la *función del padre*. Comprenderíamos entonces que los conceptos lacanianos de metáfora paternal, nombre del padre, deuda simbólica y Ley, vienen a llenar un lugar vacante en la teoría post-freudiana.

¿Qué es un padre? ¿Cuál es la relación del sujeto con la Ley para que la constelación de identificaciones edípicas permita el ascenso del hijo al deseo? ¿Qué hay que entender por Ley y cuáles

son las coordenadas que señalan el campo de incidencia de la teoría y la práctica psicoanalítica? Algunos freudianos sinceros pretenden evitar las dificultades mediante un retorno al complejo de Edipo. En este contexto cierto consejo de Lacan puede tornarse incomprensible: «Al contrario de la referencia crucial al Edipo (...), de la que Lacan decía hace poco que no servía directamente en la práctica psicoanalítica, la referencia a la castración sirve todo el tiempo» (Leclaire, 1971, p. 45). ¿Pero será que, como interpreta Leclaire, habrá que hacer

prevalecer la castración en detrimento del Edipo? Nada de eso, puesto que por definición el primer complejo no resulta inteligible si no se lo sitúa como nudo en el interior del segundo pensado como estructura.

No cederemos a la tentación de teorizar sobre el complejo de Edipo. Cabe señalar de cualquier modo que un cierto saber psicoanalítico excesivamente decantado (tipo de relación de objeto, genitalidad y reparación, analogía entre el proceso psicoanalítico y las etapas de la libido) solo parece utilizar la

referencia al Edipo para ratificar los datos del desarrollo libidinal, explicar por ejemplo la agresividad del hijo y el temor retaliativo como anales. No se entiende entonces que la referencia edípica se vuelve superflua, que la relación entre el Edipo y la libido se convierta en mera manifestación del uno por la otra puesto que la mayor parte de las veces regresión y fijación bastan para dar cuenta de la estructura entera. Pero además no hay que confundir (Lacan, 1948) agresión con agresividad. La última es parte constitutiva de la matriz narcisista donde se constituye el

*moi* del sujeto (Lacan, 1936), y la agresión (que según el caso puede ser interpretada como expresión de la agresividad) no revela sino que más bien oculta la originalidad de la articulación edípica. Esta diferenciación resulta de una utilidad clínica inmediata. Permite desembarazarse de cierta manera de pensar la dirección de algunos tratamientos en el sentido de incrementar la capacidad del sujeto de expresar su agresividad (Lacan, 1958-1959, pp. 158-173).

La expresión de la agresividad no solo puede no ser índice de maduración alguna, sino que puede

señalar el nivel de máxima alienación del sujeto. La referencia al Edipo naufraga aún hoy en el guñol turbulento de la agresión al padre y el temor a la retaliación, o bien en las aguas turbulentas o saludables de la identificación al agresor; palidece en ambos casos esa referencia «tercera» que el complejo de Edipo constituye, ya que solo se ve en ella lo que proviene del nivel imaginario de las identificaciones narcisísticas y duales. Por lo mismo, sería errado buscar en la agresión el fundamento de la articulación edípica; lo que hay que investigar no es una

*conducta* sino un *anhelo* (*Wunsch*): el voto, el deseo de la muerte del padre.

2. A la masacre de los padres por los hijos Arnaldo Raskovsky vino a sumar la masacre de los hijos por los padres. El intento habría sido meritorio si el autor se hubiera propuesto recuperar de una vez por todas el problema del lugar que ocupan los hijos en las fantasías y designios muchas veces «mortíferos» de los padres. De cualquier manera, «La matanza de los hijos» nos deja recordar que si el campo del psicoanálisis tiene

poco que ver con el problema de la «lucha entre generaciones» (concepción burdamente ideológica a la que el autor adscribe), tiene en cambio algo que ver con la inserción del sujeto en la diacronía propiamente histórica, con el tiempo transindividual, «filogenético», de las generaciones y su sucesión.

El breve ensayo de Raskovsky constituye un buen pre-texto para introducirnos en el tema de la función del padre. Después de evocar a Layo, Abraham, Iván el Terrible y Alejandro, el autor

ejemplifica con un cuento de W.W. Jacobs, cuyo efecto «siniestro» dependería de un «ingrediente» (*sic*, 1970, p. 39) singular, el filicidio. Pero lo que el autor no comprende es que si el filicidio se revela como históricamente verdadero y clínicamente verosímil, su reflexión no lo torna menos técnicamente nulo. Para Raskovsky el filicidio no se aleja de un camino bastante trillado, el contra-Edipo. A la rivalidad del hijo por la posesión de la madre, contesta el padre, en un mismo nivel, compitiendo la mujer (la «mujer-madre») con el hijo. El

ejemplo es perfecto, puesto que de este modo queda nivelado el *Wunsch* del sujeto de la estructura (quien, en fin, no puede ser sino el hijo) con la pugna envidiosa, con la actitud competitiva de un padre que no se resigna a quedar excluido por la sucesión *natural* de las generaciones. La única novedad es que el modelo freudiano queda plantado patas para arriba. «Hay que recordar —escribe André Green— que el contra-Edipo del padre sobre el hijo no es más que la escansión repetitiva de su propio Edipo, el que unía al padre, cuando era niño, con sus propios padres»

(1956, p. 156).

Pero ¿cómo no ver que si el cuento de Jacobs es ejemplo de algo, por fuera de lo que se pretenda probar, no lo es sino de un triángulo patógeno donde no es el padre quien «da la ley»? ¿No es la madre quien aconseja al padre sobre los inútiles peligros a que expone a su Rey en la partida que abre el relato y donde se oponen padre e hijo? ¿Y mientras el hijo permanece atento al juego no es el padre quien contesta con para-respuestas a los avances del hijo? ¿El ajedrez símbolo de la guerra...? Sin duda, porque es un

juego de posiciones. Pero para que la noción de posición tenga algún sentido es necesario que antes haya reglas. ¿Pero no es entonces el hijo quien a nivel de las reglas vence en el cuento al padre? Desde entonces este padre será impotente de ejercer su función prohibidora incapaz de separar a la madre del hijo. Es lo que en primer lugar se puede leer en el excelente relato de Jacobs. A la inoperancia del padre se suma la complicidad de la madre con el hijo. ¿Cómo interpretar la escena final? ¿Cómo no ver, con rigor, un cierto acto reparador buscado por el padre?

Reparación: no de un objeto, sino de su propia función separadora. Las últimas palabras que balbucea junto al amuleto le restituyen la función que le habría permitido en el pasado arcaico separar a la madre del hijo. Pero el ejemplo es realmente interesante, puesto que esa restitución solo se realiza a condición de *doblar* la muerte del hijo. Leído a la letra el cuento dice en efecto que el hijo muere dos veces. Pero entonces —y entre otras razones— no habría que menospreciar el sentido de esa segunda muerte: si el padre solo logra arrancar al hijo de la madre

por la muerte, es porque la captura del hijo por la madre significaba ya una primera muerte. En términos lacanianos: lo que aquí era mortífero es la absorción del hijo por el deseo incolmable de la madre.

En un breve y preciso texto de los años cincuenta Grete L. Bibring llamaba la atención sobre este modelo. Bibring relataba sus observaciones sobre los efectos patógenos de la variación de los «*cultural patterns*» de la familia tradicional, en la medida en que evolucionan —en ciertos medios que la autora entendía describir

como sociológicamente determinados— desde el «patriarcado» hacia el «matriarcado» (1953, cfr. nota p. 283). En las familias observadas la madre aparece como dominante, sobreactiva, capaz de una actividad intelectual de alguna manera superior a la del marido, mientras que el marido es una personalidad complaciente, tímida, compañero de sus hijos pero incapaz de afirmar sus derechos y su autoridad. En otras familias la autora encuentra padres competentes en el ejercicio de su profesión, pero siempre inclinados

a declinar la autoridad en la madre ante los problemas espinosos de la educación de los hijos. Los padres del último grupo son personas ocupadas, hombres que no quieren ser molestados con problemas familiares cuando permanecen en el hogar. ¿Quiénes son las madres y cuál es la relación entre el padre y la madre en este tipo de constelación familiar? «Estas madres parecen haber sido muy decepcionadas por sus maridos; se trata a menudo de mujeres frías, hecho que a menudo comunican a sus hijos, muchas veces incluso cuando estos se hallan en la

temprana adolescencia. No se les deja olvidar todas las quejas que tienen sobre el padre, que no es suficientemente hombre, o que no provee a las necesidades de la familia, o que se desentiende del peso de la casa y la familia, etc.» (ibíd., p. 280). Sería la «ausencia» del padre la que determinaría en constelaciones familiares del tipo la estructura neurótica o perversa del sujeto. La autora encuentra una correlación —la que no es novedad desde el ensayo de Freud sobre Leonardo— con la homosexualidad.

3. Los lacanianos han insistido sobre una correlación semejante entre neurosis obsesiva (Leclaire, 1971, pp. 144-167) y estas familias donde la madre ha sido *too much of mother* y el padre *seemed to have been missing* (Bibring, p. 281). Pero lo mismo vale para las fobias. «Recordemos al padre de *Hans*: presente, inteligente, amable y no obstante totalmente inoperante porque su palabra, ante la madre, carece de valor. La posición del padre es cuestionada entonces, y esto es en definitiva lo que sujeta a *Hans* al deseo de la madre»

(Lacan, 1957-1958, p. 87). Pero la descripción de Bibring resulta insuficiente, puesto que la noción de función paternal no se agota en un grupo de conductas observables —por más que se incluyan, como en el caso, relaciones entre conductas—. El trabajo de la psicoanalista norteamericana se refiere únicamente al padre real y a las acciones como intercambio de roles en el interior del triángulo. De ahí que las fallas que caracterizarían a tales constelaciones familiares remiten a aspectos que, al menos de derecho,

serían sociológicamente detectables. Es cierto que el ejercicio efectivo de la autoridad por el padre define en el interior de la familia un aspecto de la función que nosotros llamamos función del padre. Pero no la agota. Pero aún, la que resulta oscura es la idea misma de autoridad paternal. Un solo ejemplo basta para demostrarlo: Schreber. Es cierto que el padre del autor de las *Memorias* era un hombre bastante peculiar, y aun, y si se quiere, un padre ridículo; pero sería difícil negar que haya ejercido funciones

de indiscutible autoridad, y hasta autoritarias, en el seno de su familia. Este padre que no renunciaba en absoluto a su derecho de hacerse cargo del cuidado y la educación de los hijos, respetado seguramente por la madre y temido por todos, ese hombre imbuido de una supermoral sanitaria y que aplicaba a sus propios hijos sus duros, metálicos inventos de pediatra, se sabe que no fue ajeno al origen de la psicosis del hijo.

Debemos agradecer a O. Mannoni una relectura del texto de

Freud sobre el Hombre de las Ratas que permite recuperar, en la línea de la teoría de Lacan, no tanto el valor reconocido de algunos conceptos freudianos, sino esos mismos conceptos, preñados de dificultades y en estado de gestación. Tal la noción del trabajo que sobre las defensas secundarias realizan los procesos primarios, o bien la irrupción del material primario, bajo forma lingüística, junto a la defensa contra la pulsión (el *Nicht* que acompaña a la fórmula de bendición). Pero quisiéramos agregar una observación sobre el texto de

Mannoni. Si el autor parece querer atenuar las exigencias que en otro lado hemos llamado «sistémicas», no es para entregar el poder a las funciones «superiores», sino para quitárselo. Por lo demás, Mannoni sabe sugerir una conexión entre el significante y el lenguaje con la función paternal. La irrupción del inconsciente verbal, nos dice, es solidaria de la dramatización de la historia y el mito individual del paciente. No hay que dudar en efecto que el «Pass-wort» nos conduzca (Freud lo señala una y otra vez) a «las circunstancias impresionantes que acompañan a

ese fragmento de folclore familiar (se recuerda que el padre había perdido jugando el dinero de su compañía, y que había pensado en suicidarse, cuando un compañero prestándole el dinero le habría salvado la vida), la imposibilidad de pagar la deuda, con la idea de que el padre habría corrido de un lugar a otro para encontrar a quien se lo había prestado, he ahí la historia o el mito que se comporta exactamente a la manera de lo reprimido, influyendo y perturbando, de manera incomprensible para el sujeto, una operación sin embargo bastante

simple: pagar un pequeño paquete expedido contra reembolso. Es necesario que la deuda sea pagada, pero también que sea la deuda imposible de pagar» (O. Mannoni, 1965, p. 148).

4. Grumberger se equivoca cuando entiende resumir y reducir la neurosis obsesiva del Hombre de las Ratas al erotismo anal y a la captación anal del pene del padre. Es cierto que hace depender la «introyección captativa» del tema de la diferencia de los sexos y de la madre fálica, pero el delirio central de la historia, la

imposibilidad de devolver el dinero al teniente, parece no ser para Grumberger mucho más que un «ballet», ello tal vez en la medida en que el reduccionismo del que parte le facilita demasiado la explicación que busca: no se trataría, en efecto, más que de «devolver el pene anal culpabilizado». ¿Qué hay que entender, por lo demás, por «castración anal del padre»? Ante todo, que la estructura entera quedará comprimida por la homosexualidad inconsciente del sujeto. En efecto, sería preciso

hacer a Grumberger el mismo reproche que Ida Macalpine primero y Lacan después hicieron a los trabajos de Mauritz Katan sobre el presidente Schreber: que en la medida en que se pretende otorgar a la homosexualidad el estatuto de determinante mayor del cuadro psicopatológico, se olvida que el sujeto en cuestión no es homosexual y que la homosexualidad, para hablar con propiedad, no es más que un «síntoma articulado en su proceso» (Lacan, 1959, p. 544). De mayor interés resultan las observaciones

de Grumberger sobre la escoptofilia y el narcisismo del Hombre de las Ratas. Volveremos sobre este último punto.

Llama la atención en la lectura de este caso un cierto nivelamiento que se opera cuando los personajes de la historia se convierten en figuras del delirio. En el Hombre de las Ratas el padre y la dama de sus pensamientos parecen quedar igualados, aparecen, por decirlo así, como nivelados por el pensamiento obsesivo, como si se trocaran en figuras simétricas o como si fueran puntos de referencia adscriptos a algún estatuto de

alguna manera idéntico en la estructura. Este rasgo que adquieren las dos figuras en los delirios del Hombre de las Ratas despertó la atención de Rank, ya que no su curiosidad, puesto que concluyó sin dudar un instante: «Las tendencias homosexuales (y solo estas están en discusión) quedan demostradas no solo por las inequívocas indicaciones que aparecen en el análisis sino también por el modo en que en la fantasía del paciente se identifica al padre con la dama amada. Hace que ambas sean torturadas del mismo modo en el ano. Usa a la

mujer como si fuera un hombre» (*Minutes*). En la misma sección en que Freud presentaba el caso, también Stekel, si bien no lo manifiesta, parece haber sido tocado por la cuestión: «En el caso presentado considera (Stekel) que es posible que el paciente, cuando era niño, viera en su padre un rival respecto de la institutriz (y no respecto de la madre, como ha afirmado Rank)» (ibíd.). Por lo demás, el mismo Freud debió sucumbir un poco al equívoco por la manera en que insiste sobre la oposición entre el mandato del padre y el amor de la amada y ve

en parte en esa oposición la base del conflicto. Antes de su muerte el padre habría expresado al paciente su voluntad en contra de su relación con su prima. Según esta interpretación existía una relación de exclusión entre la prohibición paterna y el objeto del amor del hijo, la primera haría peligrar la permanencia del segundo. Lacan ha observado (1953 b, pp. 302-303; 1958, pp. 597-598) que no es bueno internarse en esta dirección puesto que la acción castradora del padre ha jugado en este paciente un papel de segundo plano. Por lo demás, tampoco hay que considerar

bajo el mismo rótulo lo que muy a menudo se llama padre o padre castrador y la castración. Esta última, efecto y función de la estructura, pertenece a un nivel de racionalidad extraño o externo a las intervenciones (en lo real) castradoras (*soi disant*). El aspecto real o imaginario del padre no se adecua necesariamente a su función simbólica y muy generalmente la contraría. La expresión de Grete L. Bibring de «padre ausente» resulta por lo demás interesante, y en primer lugar por provenir de una analista norteamericana. Pero debe ser interpretada con cuidado.

Laplanche ha probado para el caso de Hölderlin que el intento del poeta estaba consagrado a restituir como ausencia la ausencia del padre y no en cambio a obturarla: a saber, la restitución consistía en devolver a la ausencia paterna su estatuto de ausencia.

Para entender el caso del Hombre de las Ratas, hay que comenzar por no confundir el amor y el deseo, puesto que el mismo paciente se encarga de distinguirlos. ¿Pero qué de la prohibición paterna cuando lo que está en juego es el deseo? Hay que contestar que tratándose del deseo

la prohibición paterna opera como fundamento, como piedra de toque de su supervivencia, y de ningún modo en cambio, a nivel de premisas, como causa de su desaparición u origen de las inhibiciones del sujeto. Esta tesis difícil y a menudo olvidada se halla inscripta con todas las letras en *Tótem y tabú*: entre prohibición y deseo existe una relación de complementariedad y producción recíproca. La prohibición no suprime el deseo, lo entroniza. El hecho de que arrastre la desaparición del objeto y el desplazamiento del deseo sobre

otros objetos, no desdice la tesis sino que la confirma, otorgándole su peculiaridad psicoanalítica y su alcance teórico. «El tabú es una prohibición muy antigua, impuesta desde el exterior (por una autoridad) y dirigida contra los deseos más intensos del hombre. La tendencia a trasgredirla persiste en el inconsciente. Los hombres que obedecen al tabú observan una actitud ambivalente con respecto a aquello que es tabú. La fuerza mágica atribuida al tabú se reduce a su poder de inducir al hombre en tentación: se comporta como un contagio, porque el ejemplo es

siempre contagioso y porque el deseo prohibido se desliza en el inconsciente sobre otros objetos».

La muerte del protopadre, la transmisión de la autoridad a través de las generaciones, la insistencia del deseo, el círculo del deseo y el temor, el triunfo del temor y la inextinguibilidad del deseo, la imposibilidad de la afanisis, la conexión inextricable entre la prohibición actual que pesa sobre el objeto y la secreta supervivencia en el objeto prohibido del objeto desaparecido del deseo: tales los puntos sobre los que Freud trazaba un paralelo entre sus reflexiones

sobre el tabú y la clínica de la neurosis obsesiva.

Pero enunciemos, antes de volver a encontrarlos reconstruidos o restituidos en los *deliria del Hombre de las Ratas*, los dos momentos que articulan la función del padre a sus efectos: a) la prohibición paternal constituye la ligazón (*Bindung*) del sujeto al deseo; b) el padre en cuestión no es el padre real, es preciso ubicarlo en «otra escena». Pero por menos que se piense no es otra la formulación subyacente al primer pensamiento obsesivo del Hombre de las Ratas que Freud comunica en

la redacción definitiva. El paciente desea ver desnudas a mujeres que le gustan, pero teme que si su deseo se cumple le ocurra algo (la muerte) a su padre. Obviamente, eso quiere decir que la muerte del padre es condición de la erección del deseo. Ahora bien, ese padre cuya muerte el paciente desea, está muerto. «En este punto me entero, para mi sorpresa, de que el padre del sujeto al que todavía hoy se refieren los temores obsesivos que lo atormentan, está muerto». Pero se ve entonces que el delirio reconstruye de manera casi directa los dos momentos de la función del

padre. Aquí el lado delirante del pensamiento obsesivo es homólogo a las exigencias de la teoría, el «más allá» de que habla el sujeto homólogo a la «otra escena» de la teoría. Pero de este modo, lo que el paciente no sabe no es solamente que ha deseado la muerte de su padre (lo cual, bien entendido, sabe siempre de algún modo), sino lo que él mismo dice con sus propias palabras, que esa muerte es el momento fecundo de la constitución de sí mismo como sujeto deseante. Lacan expresa esta idea central en una fórmula apretada donde comenta la enseñanza de *Tótem y*

*tabú*: «... la necesidad de su reflexión lo ha llevado [a Freud] a ligar la aparición del significante del Padre, en tanto que autor de la Ley, a la muerte, es decir a la muerte del Padre, mostrando así que si esa muerte es el momento fecundo de la deuda por donde el sujeto se liga por toda su vida a la Ley, el Padre simbólico en tanto que él significa esta ley es en efecto el Padre muerto» (1959, p. 556).

Se conoce la importancia de la muerte en el obsesivo y no podría extrañarnos la aparición de tales fórmulas, casi desnudas, bajo

forma de ideas obsesivas. Pero al *criticar*, en sentido kantiano, la figura del padre real y al ubicar la función en *otro lugar*, ¿no habremos operado una cierta idealización de los conceptos? ¿Y al hacer depender de la prohibición una cierta idea sobre la normativización del deseo no habremos revelado la vocación francamente reaccionaria de la teoría? Si tal fuera la teoría, se dirá, podría hacerse a Freud y al psicoanálisis el reproche de absurdidad que un antropólogo hacía de una interpretación de Lévi-Strauss según la cual un

espíritu guardián mataba al hombre a quien protegía. Ahora bien, la teoría psicoanalítica debe asumir tal reproche, puesto que ella comienza por afirmar que la prohibición protege al hombre a quien prohíbe. He aquí el punto de la inseminación imposible del psicoanálisis en la sociología. En cuanto al otro reproche, hay que contestar con una verdad de perogrullo: la función del padre comenta el hecho —como en el ejemplo de los genios ojibwa de Lévi-Strauss (Mendelson, 1967, p. 178)— de que la relación padre-hijo no puede ser directa.

5. En primer lugar el padre aparece en la tríada como mediado por la madre. Pero no hay que entender esta mediación en términos de distribución de roles, ya que las cuestiones de autoridad se entremezclan con el deseo sexual—hay que estudiar cada constelación particular— y conviene preguntarse en cada caso si la madre desea o no al padre. Puede ocurrir por ejemplo que la madre respete al padre y que no deje de remitir al hijo a la autoridad paterna, que comparta con el padre el mismo sistema de

normas y que no compita con el padre por su papel; pero simultáneamente, que no desee sexualmente al padre. Ahora bien, ¿quién es el padre para la madre del Hombre de las Ratas? ¿Cuál fue el destino, en este caso singular, del mensaje de prohibición del padre cuando fue mediatizado por la palabra de la madre? Hay que lamentar que Freud no otorgara a la madre del paciente, en el texto de la redacción definitiva, la importancia que cobraba en el *Original Record*. En las notas lo primero que se lee en efecto es una

referencia a la madre. El paciente no ha querido hacerse cargo de la herencia familiar después de la muerte de su padre, y debe consultar con su madre sobre los honorarios propuestos por Freud. ¿No hay algo ahí que obliga a pensar en una peculiar manifestación *del délire du toucher*? ¿Si el dinero del padre lo embaraza no será porque ese dinero proviene de la *línea* de la madre?

La memoria familiar ha retenido el hecho de que el padre amaba a otra mujer y no a la madre,

y que esta, ella misma hija ilegítima en un sentido, era quien había aportado la fortuna al patrimonio familiar. El Hombre de las Ratas enferma cuando se ve confrontado a un conflicto semejante al del padre y repite entonces en su delirio mayor el tema de la deuda impagada del padre. Se puede entender entonces el sentido de la intervención del padre cuando prohíbe al sujeto que se case con su prima, reavivando por esta intervención la memoria del conflicto entre mujer pobre y mujer rica. Por su función y sus efectos tal prohibición carece de

conexión directa con la articulación edípica. Se lo ve bien claro: el padre no prohíbe la *madre* al sujeto, sino que, proponiéndose fanfarronamente como modelo, prohíbe la *otra* que la madre. Es lo que vio Stekel sin poder comprenderlo. Dicho de otra manera: el padre no le prohíbe nada al sujeto, le impide constituir el sistema de sus identificaciones. Lo que está en juego en el Hombre de las Ratas es la identificación con el Ideal del Yo y la relación del sujeto con los *emblemas* del padre. ¿Pero qué emblemas? Esa falta en el matrimonio de sus

padres, la falla que deja aparecer la palabra mentirosa del padre y esa «fechoría», como dice Lacan, cometida en el ejército y que el mito familiar no permite olvidar. Cuando el sujeto recorre al derecho la cadena generacional se topa consigo mismo y se ve como resultado ilegítimo de un pacto fallido, cuando la recorre al revés descubre la imposibilidad de identificarse con la falla que marca la posición del padre.

En la línea de estas consideraciones se podría agregar algo más: el Hombre de las Ratas es un hombre taponado. Un

homúnculo en el interior de una botella de dos tapones a los que es imposible hacer saltar. Si se identifica en el Ideal del Yo a los emblemas del padre —tal a lo que apuntan compulsivamente sus *deliria*— se expulsa a sí mismo de la cadena simbólica; pero en tanto que esos *deliria* le restituyen la identificación a la función del Ideal, no puede entonces pensarse como progenitor. Quiero decir, no puede imaginarizar un hijo. No es por casualidad en efecto que la dama de sus pensamientos no pueda, estéril, darle hijos.

6. La observación de Grumberger sobre la debilidad que estaría en la base de la constitución del narcisismo en el obsesivo parece pertinente en el caso del Hombre de las Ratas. Pero es difícil entender la ubicación y las funciones del narcisismo en la estructura a partir únicamente de la «obsesionalización» de la defensa. Aunque no se diera cuenta de todo el narcisismo, mejor sería tratar de referirlo a las identificaciones edípicas y al Ideal del Yo. Es probable que las demandas de confirmación narcisística crezcan

proporcionalmente a la imposibilidad de identificación con la función del Ideal, de la misma manera que la constitución del Ideal del Yo es correlativa de un refuerzo de las defensas narcisísticas (Lacan, 1938). La conjetura adquiere bastante realidad en el Hombre de las Ratas. Pero en este caso es necesario buscar la función del Ideal —lo hemos dicho— a nivel mismo de las conductas delirantes, en el intento constantemente renovado *de* repetir los «signos» del relato familiar.

Nos acercamos así a la fórmula lacaniana según la cual no es necesario que el padre falte para que falte la función del padre. Se ve en el Hombre de las Ratas que la falla de la función se lee como efecto de algo que se sitúa en la trama estructural de las generaciones y que remite a ideas de legitimidad e ilegitimidad, al tipo de relaciones que presidieron el nacimiento de un hijo, al pacto matrimonial *strictu sensu*, a la palabra dada y a la palabra fallada. En este sentido y a este nivel los datos de la observación sociológica de familias resultan

menos interesantes para el psicoanálisis que los datos de la teoría del Derecho. Lacan llama *padre simbólico* a la función que no puede permanecer ajena a esta intersección y *nombre del padre* a la relación intrasubjetiva por donde el sujeto identifica la persona del padre a la figura de la Ley. Sobre el Hombre de las Ratas habría que comenzar diciendo, en lenguaje jurídico, que carece de títulos para poder estabilizar su destino de ser sexuado.

El tema de la ambivalencia, que la teoría ha arraigado en lo pregenital, explica bastante poco el

amor-odio que el Hombre de las Ratas padece hacia su padre y la dama de sus pensamientos. En este caso la temática fálica aparece particularmente velada, pero a ella nos veríamos tal vez conducidos si retomáramos la reflexión en la perspectiva de los temas fundamentales de la antropología (Ortigues, 1966): el incesto y las leyes de intercambio, el parentesco y el lenguaje. La reflexión psicoanalítica no debe dejar escapar ese momento inaugural de la vida social, retenido por la investigación contemporánea, donde la prohibición del incesto y

la lógica del parentesco son idénticas al lenguaje, ya que el sistema de prohibiciones y prescripciones exige un sistema lingüístico de denominaciones. En esta coyuntura el padre articula como el anverso de un guante lo social del sexo al sujeto sexual.

7. En uno de sus primeros trabajos sobre técnica, Freud refería la función del padre a los siguientes tres puntos conflictuales: 1) el miedo al padre, 2) la hostilidad contra el padre, 3) la falta de confianza en el padre. Se comprende de inmediato que si se

permanece en los dos primeros ya no será posible salir de los límites de una visión estrecha del Edipo; si, al revés, se aborda en cada caso el tercero, se comienza a transitar la teoría lacaniana del significante.

Por ciertas fallas a nivel de la estructura, algunas de las cuales hemos evocado, es obvio que la función paterna no termina de funcionar en el Hombre de las Ratas. La mayor parte de lo que Freud llama el complejo del padre no consiste sino en intentos fallidos de restauración de la función. La intención demostrativa que

constituye la esencia del delirio de Schreber se torna ironía, burla, sospecha, desconfianza, en el Hombre de las Ratas. Pero la diferencia es de estilos, y si estos son distintos, el «objeto» en cambio permanece el mismo. Pero aquí objeto no significa término de la relación sino relación, la que no es relación con un objeto, el padre, sino con una función. En este sentido, las identificaciones edípicas están subsumidas por funciones que las engloban. El gran tema obsesivo de la duda jamás podrá terminar de explicarse por la capacidad muscular del esfínter, y

hay que leer sin prejuicios el texto de la observación de Freud para ver cómo el significante *Ratte* conduce, en más de una dirección, a la función del padre, al intento siempre fallido y siempre renovado de otorgar estatuto de sagrada — como nos decía O. Mannoni— a la palabra del padre. Como el «padre no puede mentir», observaba Freud, he ahí que el sujeto adecua sus conductas reales a la literalidad de las palabras asignadas a un padre de quien el relato familiar refería que había mentido. El delirio de reembolso del dinero de los lentes no solamente remite a la

emergencia del tema del mandato, sino que describe a ese tema como adecuación literal de la acción a la palabra literal. ¿Pero no nos obliga a reflexionar incluso sobre el sentido que debemos asignar a tales literalizaciones?

Entre las innumerables expresiones del pensamiento obsesivo del Hombre de las Ratas hay una que permite vincular directamente la función paterna con lo que deberíamos llamar la franja de emergencia del significante al desnudo. He aquí el ejemplo sobre el cual O. Mannoni nos llama la atención: «Te llenas la cabeza de

cosas», le decía el padre al paciente de Freud, y el Hombre de las Ratas pensaba entonces que tenía que hacerse un agujero para dejar salir algo que retenía en su cabeza; es decir, que tenía objetos en la cabeza. El intento de restitución de la palabra paterna alcanza de este modo un nivel esquizofrénico de lógica pasional; pero se trata de la lógica del significante. La exigencia última de otorgar a la palabra paterna una verosimilitud absoluta y radical coincide con la desaparición radical del significado, y si se permite la expresión, la palabra se

torna inscripción escultural, recuerdo de una desaparición, marca del hundimiento del Otro. El sujeto queda entonces rápidamente devorado por la manifestación impensada de una ambigüedad indescifrable que emerge a nivel mismo de la palabra. Habría que decir que en tal momento ésta «entrega» de golpe su incapacidad oculta de nombrar a la «cosa», para dejar transparentar el origen y el fundamento —por donde el lenguaje se une a la función del padre— de la oscilación obsesiva.

8. Deberíamos poder resumir los

hitos señalados por estas sencillas consideraciones:

- a. Habría que agregar antes que si el Hombre de las Ratas es un texto que adquiere especial relevancia en la reflexión lacaniana, ello ocurre porque el tema de la deuda impagada permite entrever, más allá de la anécdota particular, ciertas estructuras constitutivas de la función del padre. Si como hemos visto el padre real no basta para cumplir la función, es porque todo padre debe

sustituirse a sí mismo o ser sustituido para funcionar como su propia metáfora. Pero toda metáfora es la consecuencia y la expresión de esa imposibilidad de adecuación del signo a la cosa de que hablábamos más arriba. Lacan llama *deuda paterna* a la inscripción ineludible de la figura del padre en el seno de esa falta de adecuación. En la teoría lacaniana, el tema de la castración conduce a la deuda por donde se constituye ese desfiladero de símbolos que

llamamos sujeto.

Si la figura del padre real no agota las funciones del padre simbólico, ello debe ser imputado tal vez a razones constitutivas de la estructura del sujeto humano (Lacan, 1953, 1938), pero la desadecuación se ve agravada por la desvalorización histórica de la figura del padre en la familia occidental. Será el neurótico quien se hará cargo de esas «diplopias» por donde la figura del padre exigirá siempre ese desdoblamiento

que el Hombre de las Ratas expresaba en parte con su temor obsesivo de la muerte de su padre muerto.

b. Es necesario entonces atender a la función del padre y sus avatares según una triple perspectiva simultánea:

i. según la inserción del sujeto en la línea diacrónica de las generaciones,

ii. según la madre permita o no pasar el

mensaje del padre  
como Ley,

- iii. todo sin borrar las propiedades puntiformes de la figura del padre: «La relación del padre con la Ley debe ser observada en sí misma» (Lacan, 1959, p. 579).

# BIBLIOGRAFÍA

Bibring, Grete L., *On the «Passing of the Oedipus Complex» in a Matriarcal Family Setting. Drives, Affects, Behavior*, Nueva York, International Universities Press, 1953, pp. 278-284.

Freud, Sigmund, *Análisis de un caso de neurosis obsesiva* (1908). *Obras Completas (O.C.)*, II, Biblioteca Nueva; *G.W.*, VII.

—, *El porvenir de la terapia psicoanalítica* (1910). *O.C.*, II; *G.W.*, VIII.

—, *Tótem y tabú* (1912), *O.C.*, II;  
*G.W.*, IX.

—, *Original Record*, *S.E.*, X.

Green, André, «La diacronía en el freudismo» (1967), en *Estructuralismo y psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 139-176.

Grumberger, Béla, «En marge de “L’Homme aux Rats”» (1965), *Revue Française de Psychanalyse*, XXXI, 1967, pp. 589-610.

Lacan, Jacques, «Le stade du miroir» (1936), en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 93-100.

- , «La Famille» (1938),  
*Encyclopédie Française*, vol. VIII.
- , «L'agressivité en psychanalyse»  
(1948), en *Écrits*, Paris, Seuil, 1966,  
pp. 101-124.
- , *Le Mythe individuel du névrosé  
ou «Poésie et vérité» dans le  
névrosé*, Paris, Centre de  
Documentation Universitaire, 1953.  
Mimeografiado.
- , «Fonction et champ de la parole et  
du langage en psychanalyse» (1953  
b), en *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp.  
237-322.
- , «Las formaciones del

inconsciente» (1957-1958), en *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977, pp. 67-124.

—, «El deseo y su interpretación» (1958-1959), en *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977, pp. 127-173.

—, «La direction de la cure et les principes de son pouvoir» (1958), en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 585-645.

—, «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose» (1959), en *Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 531-583.

Laplanche, Jean, *Hölderlin et la question du père*, París, PUF, 1961.

Leclaire, Serge, *Démasquer le réel*, París, Seuil, 1971.

Mannoni, Octave, «L'Homme aux rats» (1965), en *Clefs pour l'Imaginaire*, París, Seuil, 1969, pp. 131-149.

Mendelson, E. Michael, «El "huésped" no invitado» (1963), en *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970.

Numberg, Hermann y Ernst Federn (eds.), *Minutes of the Vienna Psychoanalytic Society*, vol. I: 1906-1908, Nueva York,

International Universities Press,  
1962.

Ortigues, Marie-Cécile y Edmond,  
*Œdipe africain*, París, Plon, 1966.

Rascovsky, Arnaldo, *La matanza de  
los hijos*, Buenos Aires,  
Kargieman, 1970.

# **«EL HOMBRE DE LOS LOBOS»: REGALOS DOBLES, PADRES DOBLES**

Para este paciente el análisis era Freud.

R.M. BRUNSWICK

Relato incompleto de la historia de un caso, el texto de Freud sobre el Hombre de los Lobos contiene, con respecto a los otros, un número mayor de conceptos fundamentales aislados por el creador del psicoanálisis. El grueso de conceptos de la teoría psicoanalítica

parece condensarse en este largo escrito y plantear por lo mismo el problema de sus relaciones recíprocas.

Texto difícil, y no solo porque en el interior de sus páginas Freud introduce la pregunta por el estatuto ontológico de la escena primitiva (¿fantasía, escena reconstruida, escena efectivamente percibida?), sino porque la aparición de la escena primitiva parece exigir, en primer lugar, que se aclare su relación con la castración: en efecto, y tratándose del Hombre de los Lobos, la castración —como la escena primitiva en este texto que la reintroduce definitivamente en la historia de la doctrina— ocupa el primer lugar. ¿Cuál es la relación entre

la amenaza de castración efectivamente proferida (por la Chacha, por Gruscha), la percepción de la diferencia de los sexos por el niño (según su teoría infantil, el «trasero de adelante» de las niñas), y la escena primitiva (donde lo que está en juego es la falta del pene, pero en la madre)?

Texto también ejemplar, donde la retórica de Freud es inseparable de su pensamiento. En efecto, *el concepto de la exposición* nos conduce aquí al problema de las «construcciones en el análisis». La teoría exhibe en el texto sus articulaciones mayores, pero estas parecen sustraerse a la prueba de la observación. En este sentido el texto de

Freud sobre Dora se aleja menos, se podría decir, de un nivel más *empírico*: en Dora el texto es paralelo al tratamiento, el concepto de la exposición no se separa de los avatares y del desarrollo de la situación analítica (del «proceso», para decirlo en la jerga de los psicoanalistas de hoy), del transcurso del análisis. En «El Hombre de los Lobos» se nos cuenta muy poco sobre el presente: por decirlo así, el presente está en *off* con respecto al texto. El texto, que tampoco «está» en pasado, es una reconstrucción de sus referentes. Se entiende entonces en qué sentido puede afirmarse que «El Hombre de los Lobos» es un texto

psicoanalítico *princeps*.

Señalemos en primer lugar los picos, los puntos relevantes de la reflexión freudiana:

- a. escena primitiva;
- b. «forclusion» (según el término que Lacan introduce para interpretar la *Verwerfung* <sup>[132]</sup> de Freud);
- c. la «couvade» (relacionada en el texto, y confrontada, con la fantasía de «doble nacimiento» de Jung);
- d. aparición de la fantasía de «Se pega a un niño»;<sup>[133]</sup>
- e. búsqueda y establecimiento del

concepto de una temporalidad psíquica (psicoanalítica, habría que decir): *Nachträglichkeit* (el *après-coup* de los franceses);<sup>[134]</sup>

- f. equivalencias simbólicas;
- g. la cuestión técnica de la «liquidación» de la transferencia (problema de la fecha término fijada al análisis);
- h. «Wespe» (a saber, la cuestión del significante al des-nudo...)<sup>[135]</sup>

La enumeración es impresionante: se halla ahí toda la teoría psicoanalítica. Pero no quisiéramos, sin embargo, dejar

de llamar la atención sobre cierto acento tendencioso de nuestra enumeración.

A los veintidós años, cuando el Hombre de los Lobos acude a Freud, era seguramente un depresivo. Si bien sabemos muy poco de la neurosis del adulto, conocemos en cambio que la neurosis infantil, a partir de los cuatro años y medio, se estabilizaría en neurosis obsesiva. El adulto habría de soportar el peso de esa neurosis mal curada. Solo muy ulteriormente, en la época del análisis con Ruth Mack Brunswick, y después de simbolizar los objetos obsesivos en el sueño donde la madre quiebra los iconos, el paciente parece liberarse en gran parte de la

estructura que lo sujetaba. Pero hablar de neurosis obsesiva no significa entregar el poder al análisis de la analidad. Queremos decir que, y en especial tratándose del Hombre de los Lobos, Lacan tiene razón en señalar hasta qué punto hay más cosas por detrás de las (llamadas) «relaciones de objeto», que eso que a menudo se nos quiere hacer creer...<sup>[136]</sup>

Se trata finalmente de un texto probatorio. Ya que en este caso se conoce la vida completa del paciente, cada documento sobre el destino ulterior del paciente se aclara por el texto de Freud tanto como lo aclara. Pero entonces el Hombre de los Lobos, norma

y excepción, nos hace pensar en los «casos» de Freud en términos de destinos humanos. Sobre quien menos se sabe es sobre Juanito, ese joven saludable que cuando vuelve a ver a Freud ha olvidado hasta los detalles más conspicuos de su fobia infantil. El Hombre de las Ratas, dado de alta por Freud y muerto en la Primera Guerra Mundial, nos obliga a reflexionar sobre el duro quiasma de la historia y el individuo... En cuanto a Dora, esa muchacha cuya juventud había seguramente impresionado a Freud y determinado los lazos contratransferenciales que lo hacían interpretar con exageración e insistencia

el amor de Dora por el señor K. —es decir, el deseo de Dora por el propio Freud—,<sup>[137]</sup> se convertiría con los años en esa histérica recalcitrante de quien nos habla Félix Deutsch.<sup>[138]</sup> Pero tampoco es culpa de Freud: en el momento en que su genio descubría concretamente «las» transferencias, era imposible saberlo todo sobre la transferencia. El destino de Schreber, a quien Freud nunca trató ni conoció, no es menor ni menos impresionante en el derrumbe —y aun, se podría decir, impresionante con respecto al mismo Freud. El año 1911, fecha de publicación de su *Psychoanalytische Bemerkungen über einen*

*autobiographisch* beschriebenen Fall von Paranoia, coincide con la fecha del deceso de Daniel Paul Schreber consignado en el *Krankenblatt* del asilo de Leipzig-Dösen. En estado de casi completa demencia, después de largos meses de inaccesibilidad psíquica, Schreber fallece en efecto el 14 de abril de 1911.<sup>[139]</sup>

Todavía hoy algún detractor de Freud puede darse el lujo de decir que sus cinco historias clínicas no son más que la historia de una terapia dudosa, la expresión de la vocación francamente tautológica de la teoría.<sup>[140]</sup> Se ve fácilmente que se trata de otra cosa. En primer lugar, y para retornar al rigor de

los términos, habría que decir que si hay aquí historia es porque no se trata de historiales clínicos. En la teoría y en la práctica freudianas la historia del paciente no es un dato de hecho —a menudo se lo olvida—, sino una tarea, una labor de construcciones y reconstrucciones, que siguiendo el modelo del historiador y del arqueólogo incumbe al analista hacer posible. Los ejemplos más obvios sobre este postulado que reside en el corazón de la teoría, y que por lo mismo se encuentra en todas partes en la obra de Freud, son el texto de Freud sobre el pintor Hartzmann y su *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*.

Pero tratándose de los pacientes de Freud y de los textos de sus relatos clínicos, una observación cobra en cambio verdadero vuelo teórico. Si se piensa en Juanito, a quien Freud tampoco trató, es imposible dejar de apreciar el valor de verdadero e imprescindible *mediador* —como lo ha señalado Lacan—<sup>[141]</sup> que Freud debió cumplir con respecto a un análisis llevado a cabo por el padre del niño. Pero lo mismo habría que decir —es el punto que nos interesa aclarar ahora— del papel que Freud cumpliría en la circunstancia del análisis de su expaciente, el Hombre de los Lobos, con Ruth Mack Brunswick.

Punto difícil de desentrañar; pero la lectura cuidadosa del excelente resumen de Ruth Mack Brunswick sobre su tratamiento del expaciente de Freud deja lugar a pocas dudas. Resulta obvio, en primer lugar, que la transferencia del paciente sobre la analista tiene como fondo y como condición simultánea la transferencia (irresuelta, pero por lo mismo siempre susceptible de reactivación y «viva») del paciente con Freud. Ante todo, la presencia *real* y la importancia de Freud para la vida del paciente, y sus dádivas de dinero, habían ejercido, y seguían haciéndolo, un efecto patógeno sobre el Hombre de los Lobos. No es necesario insistir

sobre la significación libidinal que el dinero había cobrado para el Hombre de los Lobos; ni sobre las características del vínculo «especial» del paciente «con el hombre» Freud —como lo señala Leclair en sus dos trabajos de lúcida inspiración freudiana. Tampoco es necesario insistir sobre la incidencia demostrada de ese vínculo, en especial después que el paciente vuelve a ver a Freud en una fecha inmediatamente cercana a su primera operación del maxilar, sobre el comienzo y la irrupción del episodio psicótico. La visión de un subrogado castrado de un padre castrado no podía sino exacerbar la posición pasiva del Hombre de los

Lobos con respecto a la castración, alentar la permanencia de estructuras arcaicas.

Pero si las cosas hubieran permanecido en ese estado, el paciente no habría podido tal vez superar el episodio paranoide. ¿Habría que asignar el hecho de su evolución positiva únicamente a la pericia —y en tal caso un poco misteriosa— de Ruth Mack Brunswick? En absoluto; por la claridad de sus proposiciones, la manera minuciosa y limpia con que presenta al lector las estructuras y los momentos dinámicos que analiza, el texto de Ruth Mack Brunswick carece de concesiones.

En primer lugar el texto de la

analista no oculta, más bien vuelve sobre el punto más de una vez, su papel de *mediadora* entre el paciente y Freud (lo que Leclaire llama la «humildad» de la analista).<sup>[142]</sup> Pero no deberíamos dejar de llamar la atención sobre un hecho aparentemente curioso. En efecto, y como en un movimiento de identificación especular (que no podría ser ajeno a la identificación narcisista del paciente con la analista, y que por supuesto el paciente utiliza para fortalecer la posición narcisista que constituye la base de la enfermedad), es el paciente mismo quien a su turno se otorga derechos en cierta medida semejantes y se declara él mismo

*mediador* entre la analista y Freud. Escuchemos en el relato de Ruth Mack Brunswick las voces de ambos, el paciente y la misma Ruth Mack Brunswick: «Puede verse que mi propio papel en el presente análisis casi no tuvo importancia; no fui más que una mediadora entre el paciente y Freud». «... Resulta interesante», escribe la autora, refiriéndose ahora al Hombre de los Lobos, «la impresión del paciente de que ocupaba una posición intermedia entre Freud y yo; se recordará sus fantasías sobre el cambio de opiniones que, él suponía, Freud y yo debíamos tener sobre su caso. Él mismo decía que era nuestro “hijo”».

Excluido el efecto simplemente risueño, una lectura a la letra del texto de la analista deja entrever la emergencia de dos mediadores, el analista y el analizando, mientras que al mismo tiempo, y en un sentido, desaparece ese cierto tercer mediador, trocado ahora en *mediado*, Freud. Pero sería errado afirmar —como lo haría el ingenioso Jay Haley— que en una lucha así entablada por la «posesión» del *mediado* el analista siempre puede arreglárselas para poner *one-down* al paciente. Hay aquí un punto sobre el que será necesario detenerse y que deberemos comprender.

Si Ruth Mack Brunswick destruye

sistemáticamente las ilusiones del paciente sobre su relación con Freud (el «armario»<sup>[143]</sup> narcisístico del tema del hijo preferido), no lo hace guiada únicamente por una certera inteligencia técnica, ni por el mero dictado, maligno y mecánico, de sus necesidades contratransferenciales. Lo hace, fundamentalmente, porque *puede hacerlo*; a saber, porque ella posee títulos legítimos de *delegada* de (o por) Freud. Queremos decir en definitiva —y lo haremos en términos bien lacanianos — que lo que está en juego en la estructura de esta peculiar situación psicoanalítica es algo que tiene que ver con el padre y la Ley.

La *interpretación* *de* *confrontación*<sup>[144]</sup> con que la analista hace añicos los pavoneos del paciente con Freud no se comprende sino en el interior de una estructura de jerarquías y ubicaciones donde cada «sitio» se explica y se determina por los otros. Esta estructura transferencial-contratransferencial que Ruth Mack Brunswick conforma con el Hombre de los Lobos y que liga a ambos con Freud es obviamente edípica. Es menos obvio determinar las funciones de los «roles» (nosotros preferimos el término — neutro en relación con una psicología de las relaciones «interpersonales»— de *ubicaciones*, o *sitios*) que aseguran la

salud del hijo.

Un breve trabajo de Florence J. Levy<sup>[145]</sup> sobre la significación de las festividades para el Hombre de los Lobos contiene una conjetura que induce una interpretación novedosa de la escena de la mariposa. El término ruso para mariposa es *bábochka*, palabra prácticamente homófona a la palabra rusa que significa abuelita. El autor sugiere así la relación de la escena de la mariposa con un relato folclórico ruso sobre Navidad donde los regalos son traídos por una vieja mujer (*bábushka*), ahora arrepentida de las faltas cometidas en el pasado. La asociación conduce al autor a una interesante

hipótesis que le permite acentuar la importancia de los abuelos en la historia del Hombre de los Lobos.

Si la enfermedad de Freud había podido impresionar al paciente y determinar en gran medida el proceso ulterior de la enfermedad, era porque el propio padre del paciente había sido bastante enfermo y había sufrido esas crisis depresivas que cada vez lo alejaban más del hijo. Pero aun este efecto se intensificaba con las enfermedades sufridas por ambos padres, también por los desórdenes abdominales de la madre. «En aquel contexto —concluye Florence J. Levy— no es improbable que los abuelos hayan

desempeñado un papel de singular importancia para el niño. El anhelo de recibir dobles regalos en Navidad pudo haber sido, por lo tanto, la expresión de su necesidad de padres dobles».<sup>[146]</sup>

Levy reprocha entonces a Ruth Mack Brunswick que haya dejado deslizar el análisis hacia un campo excesivamente «actual», que se despreocupara de los orígenes infantiles de la transferencia y de las «ramificaciones» de la función del Superyó. Con respecto a lo último podría ocurrir que estuviera pensando, rigurosamente, en los textos freudianos sobre el Superyó donde este remite a los padres de los padres; es decir, al Superyó de los padres. Levy señala

además que el mismo escrito de Ruth Mack Brunswick «se halla dentro del contexto del hecho real de la grave y prolongada enfermedad de Freud. A falta de prueba en contrario, se podría pensar entonces que los discípulos más cercanos a Freud, incluyendo a Ruth Mack Brunswick, debieron de haberse sentido fuertemente sacudidos por su enfermedad, y quizás un tanto renuentes a analizar todo el efecto de su impacto».

[147]

No lo dudamos: la lectura a la letra del texto de Ruth Mack Brunswick nos dejó ver cómo la analista y el analizado se arrogaban ambos el papel de mediadores de Freud. Pero lo que Levy

llama el «contexto real» del análisis para nosotros no puede ser sino un «momento» (en el sentido hegeliano del término) del proceso de restitución, que el análisis de Ruth Mack Brunswick hizo posible, de las funciones del «Sujeto» (en el sentido lacaniano del término). La *interpretación de confrontación* se revela entonces como una verdadera *Aufhebung*. Cuando el paciente es sorprendido por la analista mintiendo sobre sus relaciones reales con Freud y su mentira confrontada con la verdad, lo que se cuestiona es la ubicación del paciente en el triángulo y en el conjunto de las funciones edípicas. Haciendo uso del poder que le otorga la transferencia

—y ello en buen estilo ortodoxo de técnica freudiana—<sup>[148]</sup> Ruth Mack Brunswick arranca, extirpa casi brutalmente esa *formación*, la mentira —ramificación de la megalomanía, de la misma manera que esta no es sino una ramificación del narcisismo. Pero esta intervención «en» la transferencia no carece de consecuencias «correctivas» (así como se puede hablar de «experiencia correctiva» de la transferencia): hace posible una reestructuración de la relación del paciente «con el hombre», a saber, con Freud.<sup>[149]</sup> Desde entonces un cierto Freud comienza a desprenderse de la estructura enferma del paciente (el padre

libidinal: el hombre a quien liga la esperanza y el temor; el *padre real*, enfermo y por lo mismo castrado; el padre de las dádivas de dinero que retiene al paciente en la ronda sin fin de las equivalencias simbólicas).<sup>[150]</sup> Pero ahora una nueva función debe resurgir del movimiento mismo de desaparición del padre real: el Padre Simbólico, el Nombre del Padre —como quiera decirse—, la Metáfora Paterna.

Metáfora: ninguna palabra indica mejor que no se trata de la ubicación real, actual ni puntual, del padre en el triángulo edípico. «Para articular el nombre-del-padre —enseña Lacan—, en cuanto ocasionalmente puede faltar, con

el padre cuya presencia efectiva no es siempre necesaria para que no falte, introduciremos la expresión *metáfora paterna* y la explicaremos al analizar la función del padre en el trío que forma con la madre y el niño». <sup>[151]</sup>

Se entrevé entonces cómo Ruth Mack Brunswick debió «trabajar» en más de un nivel la relación del paciente con Freud. En la nueva estructura la madre transferencial reconstruía a Freud más allá de Freud, trocaba a Freud en su propia metáfora. Yo entiendo que el éxito de su gestión se debe en efecto a las condiciones muy particulares de ese contexto, al que hace referencia Florence J. Levy. Pero no se trata, como

sugiere Levy, de que la enfermedad de Freud, que debió obviamente preocupar bastante a sus discípulos cercanos, haya decidido, por una sobrecarga de las tensiones contratransferenciales, la dirección tal vez errada del análisis (en tal caso quedaría siempre por explicar la dirección exitosa de la cura). Si Ruth Mack Brunswick era un *hijo* de Freud, ello no tenía por qué incidir negativamente en el análisis. Al revés, si era *hija* de Freud era porque este había «funcionado» para Ruth Mack Brunswick como verdadero Padre Simbólico (reconocimiento de la autoridad indiscutida de Freud, de su ubicación original, fundante, con

respecto al psicoanálisis; deuda con respecto a los conocimientos recibidos; efectiva transmisión y ulterior elaboración en común de conceptos).

En resumen, Ruth Mack Brunswick es también «hija» de Freud, pero en otro nivel, en que el paciente es «hijo» de Freud y de Ruth Mack Brunswick. Tres personajes, cuatro *sitios* y, por lo mismo, más de un nivel. Pero los distintos niveles se superponen en el momento de la intervención de la analista, la *interpretación de confrontación* por donde la hija de un Padre Simbólico arranca a su hijo transferencial de la contemplación fascinada del padre real, a quien el

paciente *repite* sin poder *desdoblar*, para permitirle entrever el lugar de la Ley y el origen de la norma en la *Spaltung* del padre.<sup>[152]</sup>

Quisiéramos llamar la atención sobre una expresión, un verdadero hallazgo del autor —sobre cuyo alcance en cambio no reflexiona lo suficiente—: «regalos dobles (...), padres dobles». La expresión contiene en efecto el movimiento de las funciones que rigen una cabal comprensión tanto del origen de la neurosis y la emergencia del episodio psicótico, como de la *ratio* que ordena la relación entre los dos análisis del Hombre de los Lobos. La exigencia del deseo de regalos en ocasión de la

pesadilla infantil —que emerge ligado a esa *simbólica* colectiva que instituye las festividades— es ya deseo de desdoblamiento y, como lo dice el significante —a saber, la frase de Levy —, deseo de un doble desdoblamiento. La significación *anal* del regalo aparece así ligada a la significación *legal* del padre como función. Dicho en términos más accesibles: el concepto pregenital de «regalo» recibe desde el origen el impacto y la «marca» de la estructura edípica. El doblamiento entrevisto por el deseo infantil es deseo de desdoblamiento, intento de restitución, por decirlo así: es isomórfico del movimiento y de la estructura que

permitirá mucho más tarde arrancar al «regalo» de la ronda de las equivalencias y ubicar, por el mismo movimiento, al padre más allá del padre.

En la circunstancia concreta y particular del segundo análisis del Hombre de los Lobos, la admiración y el respeto que la segunda analista sentía por Freud —sería imposible dejar el hecho de lado— deben ser adscritos a los valores, funciones y/o parámetros que determinaron el éxito del análisis. Pero surge, y a raíz mismo de nuestras conjeturas, una objeción. No se puede negar, se dirá, que la relación que ligaba a Ruth Mack Brunswick con Freud no

estaba hecha con la misma estofa ni se jugaba en el mismo campo que la relación que unía al paciente con Freud. En el primer caso el terreno de la relación era la práctica y la teoría psicoanalítica, la transmisión recíproca de conceptos, el campo común del saber y la investigación. Sin embargo, sería ingenuo afirmar que la relación que había unido (unía, y uniría) al paciente con Freud no sobrepasaría el umbral de una mera relación terapéutica. El ahora refugiado ruso era y habría de ser una personalidad despierta y, a pesar de sus inhibiciones —los productos de su neurosis—, un espíritu curioso, una mentalidad atraída por los problemas

del arte y el intelecto. Su carácter de paciente accesible al análisis no puede ser separado de su comprensión e interés por el psicoanálisis. Él no ignoraba la importancia que como «caso» tenía en la historia del psicoanálisis, y si este hecho le había servido en una ocasión para fortalecer sus defensas narcisistas, una vez estas destruidas por gestión de Ruth Mack Brunswick, tal vez los escombros no desaparecerían sino que serían nuevamente ubicados, legitimados, por decirlo así, en una nueva estructura.

No es ajeno a su destino ulterior que el Hombre de los Lobos no haya dejado de mantener correspondencia con Muriel

Gardiner, una analista; ni que intentara la redacción de sus memorias (todo con referencia al psicoanálisis y a su relación con Sigmund Freud); ni sus cartas aclaratorias a los Archivos Sigmund Freud. Por lo demás, no deja de impactar en esta literatura de un expaciente la existencia de páginas que llaman la atención por la objetividad, la sencilla y correcta comprensión del psicoanálisis, la franca descripción del inconsciente.<sup>[153]</sup>

En el último párrafo de su trabajo, Ruth Mack Bruns-wick abre el paréntesis de una interrogación: «No es posible prever si el paciente, quien se encuentra bien desde hace año y medio,

lo seguirá estando. Me siento inclinada a pensar que su salud depende en gran medida del grado de sublimación de que sea capaz». Nosotros sabemos hoy que el Hombre de los Lobos fue capaz, en parte al menos, de superar sus conflictos libidinales en una literatura que —más acá del narcisismo del enfermo— no es ni permanecerá ajena al terreno del saber y la investigación psicoanalítica. Caso excepcional, de cualquier manera, donde las condiciones del segundo tratamiento (restablecimiento de la Metáfora Paternal) no fueron ajenas a su posibilidad (la relación intelectual que unía a la madre transferencial con Freud) ni a los productos efectivos de su

sublimación; sus textos, no siempre anecdóticos, que otorgan a la producción intelectual del expaciente de Freud un lugar curioso y legítimo tanto en la historia de la teoría y de la práctica como en la literatura psicoanalítica misma.

# LA CASTRACIÓN «EN» LA MADRE

Pero más acá de las vicisitudes del paciente, volvamos al texto de Freud. Un texto tan rico en consecuencias y en articulaciones teóricas no podría ser transparente. Pensemos por ejemplo en la «serie» de datos que constituyen el complejo paterno y en la correspondiente al complejo materno. Respetuoso de las características del caso (nosográficamente hablando, una perturbación del carácter que se transforma en fobia y una fobia que constituye la base de una neurosis

obsesiva; más tarde una depresión y después una hipocondría), la lectura del texto permite percibir cómo Freud acentúa fuertemente la importancia del complejo paterno. Pero se sabe: esta importancia concedida al padre no constituye una prerrogativa específica del caso específico del Hombre de los Lobos. Al revés, no solo inunda la obra de Freud sino que constituye el sentido primero de toda posible articulación teórica.

Pero al revés del revés: ¿Cuál es la función de la madre en esta teoría centrada en el lugar del padre? En la anécdota del texto la madre parece ocupar un lugar menor, desdibujarse con

respecto al *deseo* del paciente, el que instituye al padre como *objeto* de su elección temprana. Sobre la base del episodio de los tres años y tres meses, la seducción por la hermana, el paciente ha quedado fijado a un *fin* sexual pasivo. La combinación de ese *fin* de la pulsión con el último de sus subrogados objetales (la serie de las substituciones es: su hermana → la Chacha → el padre) determina, se sabe, la estructura patógena. No está de más recordar, por lo mismo, una verdadera fórmula que aparece más de una vez en el texto de Freud —si bien no tan abreviada—<sup>[154]</sup> la que permite fijar los mojones de la articulación del caso, y que habría que

enunciar del siguiente modo: *estructura inconsciente homosexual* (fin pasivo más Edipo invertido) *que se expresa en el erotismo anal* (aquí se articula la serie de las equivalencias simbólicas) *con elección de objeto heterosexual* (casualmente, el Hombre de los Lobos no es perverso), *pero «con condición»*. Leclair ha aclarado suficientemente el significado de la última parte de nuestra fórmula como para que sea necesario volver sobre ella. «*Con condición*»: significa que el peso de las inhibiciones que determinan la estructura patógena no excluye la posibilidad de algún acceso del sujeto al goce, pero que ese acceso está condicionado, reducido a un sector

muy estrecho de lo real; el trasero de la mujer o la mujer vista en cuclillas o desde atrás. También aquí hay una serie: posición «a tergo» de la madre en la escena primitiva → episodio con Gruscha → Matrona.

La «condición» que el sujeto exige al objeto heterosexual, se lo ve, forma sistema con la analidad que «expresa» la estructura inconsciente. Hay aquí como un retorcimiento topológico preciso, algo más que una simple inversión o una relación simétrica entre estructuras, que sería preciso formalizar. Pero ni una ni otra, ni «condición» ni analidad, se hacen inteligibles si no se postula cierta identificación del sujeto

con la madre. Ahora bien, Freud no lo olvida, en especial en la medida en que acentúa la importancia de la identificación del sujeto con la madre en la escena primitiva. Pero por más difícil de determinar, por más oscuro que parezca el concepto de «identificación» referido a la madre en un texto donde la identificación parece estar en todos lados,<sup>[155]</sup> se ve claramente que el pivote de la articulación es el nudo de la teoría: la castración. ¿Cuál es entonces la relación entre la castración y el complejo de la madre? Y también, ¿cuál su relación con el complejo del padre?

Con respecto a lo último señalemos al pasar la característica específica,

distintiva, del caso del Hombre de los Lobos. Aquí el «agente» de la castración, el padre, se revela como incapaz de efectuarla. No se habrá entendido en absoluto el texto de Freud si se menosprecia la doble aporía que define al paciente en relación con el complejo del padre. Posición pasiva, por un lado, frente a un padre sobre el que ha recaído la elección de objeto. El deseo de ser satisfecho sexualmente por el padre, sobre el fondo de la escena primitiva, determina la ubicación querida y rechazada a la vez por el sujeto, es decir, la identificación con la madre. Ser satisfecho por el padre significa ocupar en la escena el lugar de

la madre —a saber, su posición de *ser* castrado. Pero, a la vez, ese padre del que se desea y se teme la castración se revela él mismo como castrado: depresivo, enfermo, la imagen misma de ese criado sin lengua y de todos los mendigos y tullidos en torno a los cuales el Hombre de los Lobos construye uno de sus rituales obsesivos. Se ve hasta qué punto *sería* preciso *desdoblar* al padre para alcanzar esa normativización de la estructura edípica que aseguraría cierta salud al sujeto.

¿Pero qué de la madre? Si bien nuestra observación no es más que un truismo —que se justifica sin embargo si tenemos en cuenta las oscuridades

introducidas por las novedades y los avatares de la historia de la teoría—, es preciso ubicar, en primer lugar, el texto del Hombre de los Lobos —si es que no se quiere olvidar ni minimizar la concepción de Freud sobre la relación de la castración con el complejo de la madre— junto al breve ensayo sobre la cabeza de Medusa, la concepción freudiana del fetichismo y al ensayo sobre Leonardo da Vinci. En efecto, la castración recupera entonces su alcance estructural, y sus efectos patógenos una inteligibilidad que se determina por fuera de toda remisión a la empiria.

Sin duda que no solamente se puede, sino que se debe, hablar de una

determinación empírica y de una determinación estructural de la castración y distinguir una de otra. La primera está referida en primer lugar a una amenaza de castración efectiva y verbalmente proferida sobre el niño, y en segundo lugar a la visión por el niño de la diferencia de los sexos. Pero lo que llamamos determinación estructural de la castración se sitúa en un registro radicalmente heterogéneo: tiene como condición el reconocimiento del niño de la diferencia de los sexos «en» los padres (aquí se articula la escena primitiva) y por lo mismo el acceso del niño a la castración *en la madre*. Ahora bien, no es la amenaza ni la visión de la

castración las que determinan la estructura del sujeto: esta estructura es el resultado de la determinación estructural de la castración.

En este sentido el texto sobre el Hombre de los Lobos no deja lugar a dudas. Es cierto que en otros textos — pero siempre se trata de desarrollos teóricos parciales— Freud no parece tan seguro, en la medida en que hace depender el efecto estructural y patógeno de la castración de consideraciones comprometidas todavía con una teoría traumática y piensa sus efectos respecto de la anécdota de la amenaza verbal que se ha hecho al chico o bien en relación con la percepción del

sexo del hermanito o de un compañero de su edad. En otros textos, en cambio, Freud introduce algo así como una primera focalización del problema: afirma que uno u otro acontecimiento, amenaza o visión de la diferencia sexual, solo cobran valor patógeno cuando circunstancialmente se combinan, cuando uno se suma al otro.

En el Hombre de los Lobos la respuesta es muy distinta. En primer lugar, la sumatoria... La castración aparece en el texto, expresada y amenazando al niño en más de un sentido y en más de una perspectiva. Pero Freud no deja de llamar la atención sobre el hecho de que se trata de una

tenaza que da cuenta de todo, pero que no explica nada: doble amenaza verbal, percepción del sexo de la hermanita, primeros recuerdos referidos a la institutriz inglesa, cuento del abuelo, relatos del padre, caperucita roja, siete cabritas, etcétera. «Er war also mit dem Gedanken an die Kastration beschäftigt, aber er hatte noch keinen Glauben daran und keine Angst davor».<sup>[156]</sup>

Solo a partir de la interpretación del sueño de los lobos, que conducirá al descubrimiento —a la *construcción*, habría que decir— de la escena primitiva, la castración emerge como núcleo patógeno con toda su evidencia. En tanto el sujeto busca a su objeto, el

padre, con fin pasivo, y en la línea de su deseo debe identificarse por lo mismo con la madre en la escena primitiva; solo la falta de pene de la madre —a saber, la castración «en» la madre— hace inteligible el peligro que la situación encierra y que instituye y funda, por el mismo movimiento, la represión.<sup>[157]</sup>

## *COUVADE*

La fantasía de procreación, es decir, el deseo de tener hijos del padre, aparece en el texto sobre el Hombre de los Lobos entretejida con la crítica de la fantasía de «doble nacimiento» de Jung, en el capítulo sobre los «Complementos de la época primordial y solución» (*Nacheräge aus der Urzeit-Lösung*). Freud también la hace depender de las equivalencias, de su reversibilidad: en tanto *heces* valen por *regalo* (regalo ofrecido por el niño), los *regalos* tienen significación anal (los regalos esperados por el niño). Pero en tanto

*regalos* valen por *niños*, esperar regalos significa desear tener hijos del padre. Pero en la ronda de las equivalencias tampoco está ausente la ley aritmética de la *transitividad*: si  $A = B$  y  $B = C$ , entonces  $A = C$ . Si *regalo* vale por *niños* y *regalo* vale por *dinero*, entonces la espera de *dinero* significa la espera de *niños*. «En la identificación con la mujer (con la madre) se halla dispuesto a regalar a su padre un niño, y siente celos de su madre que ya lo ha hecho, y volverá quizás a hacerlo (...). Este proceso se desarrolló en nuestro paciente en ocasión de hallarse con su hermana en un sanatorio alemán, y ver que el padre le entregaba dos billetes de

Banco (...). Pero no había sido únicamente el dinero real lo que le había excitado, sino más aún el niño que significaba, o sea la satisfacción sexual anal, recibida del padre (...). Pero el fondo homosexual de esta reflexión (...) era tan intolerable que hubo de ser disfrazada de codicia para gran alivio del sujeto». [158]

Si bien en el Hombre de los Lobos se describe —Freud ya lo había hecho en otros textos— la fantasía masculina de procreación, el tenor de la reflexión de Freud, el rigor teórico de sus deducciones y su fidelidad a las premisas que fundaban a esa fantasía no tienen mucho que ver con las

desviaciones ulteriores. En efecto, la fantasía masculina de procreación ha ocupado y ocupa aún hoy un lugar preponderante en la teoría psicoanalítica y en su historia. Se trata, como ha observado Lacan,<sup>[159]</sup> de una verdadera promoción teórica de lo que constituye, no hay que dudarlo, un observable clínico. Solo que ningún observable clínico puede dar cuenta, en el sentido de justificar, de ninguna deducción contradictoria; a saber, lo que no se podría justificar es la destrucción de las premisas mismas de la teoría. Los abogados de tal promoción han sido, no son los únicos; y es como si ellos mismos, alentados por cierta historia de

los conceptos, se hubieran otorgado la investidura: Ida Macalpine y Richard A. Hunter.<sup>[160]</sup>

Macalpine y Hunter, ubicándose en esto en el interior de la tradición de las opiniones kleinianas, reprochan a Freud el hecho de que considerara secundarias (es decir, *segundas*) las fantasías masculinas de procreación. Freud no habría tenido en cuenta la raigambre pregenital de la fantasía, que solo entrevió en su ensayo sobre teorías sexuales infantiles. Los autores citan, entre otras, la hipótesis contraria expresada en un trabajo de G.H. Smith de 1920, donde se llama la atención sobre las «especulaciones prefálicas»

que se encontrarían en las bases de la fantasía. Por lo demás, la *couvade* dependería en último término de cierta intersección del inconsciente del individuo con ciertos inconscientes culturales —en especial, y por ejemplo, con la *heliolite culture*— y estaría referida a una tendencia, generalizada en el género humano, a interrogarse por el origen de la vida y el misterio de la creación (léase procreación, ya que la «universalidad» de la fantasía incluye a la mujer: para Macalpine y Hunter tanto Ana O. como Schreber y Haitzmann son meras especies de un mismo género, testimonios del carácter primitivo y prefálico de la fantasía). Freud

interpreta unilateralmente la aparición del simbolismo del Sol en Schreber como representante del padre, sin tener en cuenta su aparición en muchos mitos como obvia referencia a dichos enigmas.

La crítica, los reproches que los autores dirigen a Freud, podrían ser resumidos de la siguiente manera:

- a. Freud hace depender la paranoia de Schreber de las pulsiones homosexuales y de sus deseos femeninos, explicando la *couvade* por estos;
- b. acentuando el complejo del padre, deja escapar el carácter original, primitivo, de la *couvade*. Tal

carácter se aclara en cambio si uno se remite al folclore y a los mitos de los pueblos (aquí los autores se revelan más jungianos de lo que parecen entenderlo);

- c. esta mala ubicación de la fantasía en la teoría de Freud explica su desinterés por la originalidad de los síntomas de la hipocondría, y aun su desinterés por lo que llamo —sin corregir nunca demasiado ni adecuar suficientemente las modificaciones de su concepción— neurosis actuales. «Because we believe that Schreber's hypocondriacal symptoms express

primitive, pregenital procreation fantasies in the form of body hallucinations, we searched the psychoanalytic literature on pregnancy fantasies. We ourselves prefer the term procreation fantasies to stress the absence of mature sex drives, whether homo or heterosexual».[161]

Echando mano del *argumentum ad populum* sostenido esta vez por el *argumentum ad ignorantiam*, los autores citan entonces *ad verecundiam* una importante lista de fechas y autores que coinciden en sostener sus propias opiniones: Glover, Jones, ¡Biswanger!,

Bohem, Eiler, Rank a la cabeza: para el promotor del nacimiento la *couvade* debía preceder —en cualquier sentido, y contrariando claramente y por lo mismo a Freud— al conocimiento, por el niño, de la diferencia de los sexos y el conflicto fálico.

Pero llama la atención en la posición de Macalpine y Hunter no tanto la teoría que sostienen con respecto a la *couvade*, sino la afirmación de que a partir de *esta* crítica a Freud resultará una más recta comprensión y un mayor acceso a los dolores de la hipocondría. En efecto, en la medida en que hacen depender las operaciones concretas de la clínica de la universalidad (pretendida: ni Macalpine

ni Hunter han leído a Lévi-Strauss) de la interpretación de algunos mitos y, uno se imagina, del carácter impactante de algunos ritos, siempre sería posible preguntarse dónde reside la ventaja. Nada hace preferibles, en efecto, las opiniones de Macalpine y Hunter —la avidez por la explicación rápida y aparentemente erudita, el desinterés por las mediaciones—, al cuidado y la meticulosidad freudianas, a esa lógica rigurosa que Freud jamás abandona cuando se trata de articular la explicación con las exigencias sistemáticas de una teoría que —hay que repetirlo— Freud centra en el Edipo y en el Falo; es decir, en una teoría

falocentrada.

Como un mosquerío que se ignora, la discusión gira efectivamente en torno al problema del Falo. Lacan ha señalado que ciertas expresiones —verdaderas seudonociones— como la de «preedípico» solo ayudan a oscurecer la reflexión. ¿Preedípico? No es que tal cosa no exista —contesta Lacan—, es que resulta analíticamente impensable. [162] ¿Pero qué habrá que decir entonces de la expresión —en efecto, teóricamente aberrante— de «prefálico» que Macalpine y Hunter promueven como categoría explicativa?

También la *couvade* se halla para Freud falocentrada. No podía ser de otra

manera. En esto Freud es aristotélico: si las premisas son verdaderas y las reglas de deducción correctas, las conclusiones serán verdaderas. Pero no hay conclusiones verdaderas si estas borrarían las premisas, si nos inducen a la vez a continuar la construcción y a contrariarlas. Pero, además, es curioso. ¿Cómo es posible hablar de psicoanálisis y de Freud denegando las propiedades —que constituyen esa lógica especial que todavía hoy no está completamente entendida— que Freud asignaba a los «contenidos» de su descubrimiento fundamental, el inconsciente? Macalpine y Hunter derivan toda la discusión a la alternativa

entre genital y pregenital (y/o prefálico, lo vimos). Ahora bien, desde el punto de vista del inconsciente tal alternativa no existe. Es decir que lo que no existe es lo que existiría seguramente para una perspectiva puntualista, cronológicamente empirista y desarrollista (no quisiéramos ser pedantes, pero tal perspectiva define hoy el noventa por ciento de la producción de textos por psicoanalistas).

En tal sentido el texto sobre el Hombre de los Lobos es un verdadero paradigma. Para Freud, y muy sencillamente, la teoría de la cloaca convive en el inconsciente del paciente,

con la máxima indiferencia, junto al reconocimiento de la castración y de la diferencia de los sexos. Es decir, una teoría que niega la existencia de la vagina (no hay que equivocarse: de la falta de pene) con el reconocimiento de la vagina (a saber: de que el pene puede faltar). Que se releen las páginas del texto donde Freud se refiere a esas distintas «corrientes» (*Strömungen*) referidas a la castración y que definen la estructura patógena del Hombre de los Lobos. «¿Cómo se compadece esta interpretación del comercio sexual, este reconocimiento de la existencia de la vagina con la elección del intestino para la identificación con la mujer? (...).

Existe desde luego la contradicción señalada, y las dos teorías opuestas son irreconciliables. Pero la única cuestión es si realmente es necesario que sean compatibles. Nuestra extrañeza procede de que siempre nos inclinamos a tratar los procesos anímicos inconscientes en la misma forma que los conscientes, olvidando la profunda diversidad de ambos sistemas psíquicos». Algunos párrafos más adelante, Freud añade: «Constituyó desde luego una contradicción que después de aquel momento subsistiera aún el miedo a la castración, al lado de la identificación con la mujer por medio del intestino; pero se trata solo de una contradicción

lógica, que no supone gran cosa en este terreno. Todo el proceso resulta más bien característico de la forma de laborar de lo inconsciente». [163]

Podemos retornar al texto sobre el Hombre de los Lobos donde la *couvade* aparece, en efecto, pero sin obligar a que nos definamos en el interior de la falsa alternativa entre pregenital o genital, prefálico, edípico.

En el momento en que analiza el anhelo del paciente, que había nacido «cubierto» de desgarrar su «velo» (tema simultáneo de la doble aporía paterna: el padre no puede castrarlo), el deseo de desgarramiento parece conducir a la fantasía de doble nacimiento de Jung.

[164] Pero Freud rechaza de plano las tesis de Jung y señala en cambio cómo la cuestión del velo y del desgarramiento dependen del deseo homosexual de ser satisfecho por un hombre (complejo del padre):

- i. Freud se ve conducido a reflexionar sobre las irrigaciones que el paciente se hacía hacer por un criado; le producían una evidente liberación. Freud interpreta que la evacuación simboliza para el paciente el niño excremental.
- ii. Pero, al mismo tiempo, si la idea

de desgarramiento conduce a la idea de nacimiento, solo es posible nacer a condición de volver al vientre materno. Ahora bien: «pero no tan solo para volver luego a nacer, sino para ser alcanzado en el [vientre materno], ocasión del coito, por su padre, recibir de él la satisfacción y darle un hijo». [165]

iii. Pero antes del encuentro deseado con el pene del padre el sujeto debe «penetrar» (en) el vientre de la madre. Pero entonces el movimiento de retorno al vientre materno mima en primer lugar un coito con la madre. «La fantasía de

doble nacimiento es, probablemente siempre, una atenuación, un eufemismo, por decirlo así, de la fantasía del coito incestuoso con la madre, o para emplear el término propuesto por H. Silberer, una abreviación anagógica de la misma». (Tesis reconsiderada y retomada por Freud en otros textos, *en Inhibición, Síntoma y Angustia*, por ejemplo, y utilizada también por Ferenczi, se sabe, en su trabajo sobre las *Fantasías de «tipo Gulliver»*). ¿Coito? ¿Con qué? El texto de Freud ofrece poco lugar a

dudas. La condición reside en cierta ecuación: niño = Falo. O bien, y para decirlo con una expresión más adecuada, según el título mismo de un texto conocido y olvidado de Beltram Lewin: cuerpo = Falo. La posibilidad de esta ecuación se ve posibilitada en Freud, y en el texto en cuestión, por la reversibilidad y las distintas «aplicaciones» que definen las propiedades de cada uno de los «puntos» que definen las equivalencias, a las que se agregan, lo dijimos, la propiedad de la transitividad. En resumen, aquí el

sujeto *como un todo vale por un pene*; o bien, y es lo mismo, el cuerpo como un todo —es decir «el Hombre»— vale por el Falo. Freud escribe: «Man wünscht sich in die Situation zurück, in der man sich in den Genitalien der Mutter befand, wobei sich der Mann mit seinem Penis identifiziert, durch ihn vertreten lässt».<sup>[166]</sup> Ballesteros traduce (deberemos corregirlo): «El sujeto desea volver a la situación durante la cual se hallaba en los genitales de la madre, deseo en el cual se identificaba al hombre con su propio pene y se deja

representar por él».<sup>[167]</sup> En efecto, la sintaxis de Freud es más sencilla que la de Ballesteros. El paciente desea retrotraerse a la situación en que se hallaba en el interior de los genitales maternos. *Ahí el hombre se identifica con su pene*, por quien se deja representar. La frase de Ballesteros «se identificaba *al* hombre con su propio pene», se lo ve, no se halla en ninguna parte en el texto freudiano: ni el imperfecto, ya que Freud pone el verbo identificar en presente; ni el «*al*» (salvo error de impresión), ya que el sujeto de la oración es «der

Mann» y no en cambio «el sujeto». En el vientre de la madre el pene «representa» al hombre, o bien, en el vientre de la madre el hombre «es» *el* (su) pene. Es decir, que el acento recae sobre *der Mann* y no sobre *seinen*. En definitiva, la ecuación hombre (niño) = Falo está realizada.

Con esto pretendíamos decir, sencillamente, que tampoco la *couvade* podría existir por fuera de la articulación fálica. De otra manera el Edipo sería el punto de reencuentro de una teoría sobre la simetría de los desarrollos sexuales del hombre y la

mujer. Tal teoría no es congruente con los postulados y los desarrollos freudianos. La suposición de que el hombre «envidia el parto» (citando a Bohem, Macalpine y Hunter, llegan a hablar de ¡«envidia de la vagina»!), de la misma manera como la mujer «envidia el pene», carece de realidad teórica y de relevancia alguna en el pensamiento freudiano.

# **EDIPO, CASTRACIÓN, PERVERSIÓN**

Me resulta embarazoso tener que exponer ante tanta gente. Hace tiempo que no lo hago y he perdido la costumbre. Pero además, veo caras conocidas, personas que conocen ya de qué manera trataré el tema (lo que me impide hacerlo desde cero), y otras en cambio a quienes estoy condenado a sorprender comenzando de cero. Es bastante difícil, y se hace siempre figura

de ingenuo conceptualizar el complejo de Edipo en la teoría psicoanalítica. Se trata nada menos que del «complejo nuclear», nódulo y fundamento de la teoría que se halla presente en cada uno de los momentos de cualquier desarrollo teórico y siempre en ciernes en todo momento de la práctica analítica. Vastedad suficiente, como es fácil comprenderlo, para que si el auditorio es profano el tema se agote rápidamente. Pero mis interlocutores de hoy son estudiantes y no profanos; por lo mismo, tratar de mostrar o de fundar el lugar del Edipo en la teoría, cuyo sitio casualmente es de fundamento, exigiría un curso entero y no un seminario de

unas pocas clases.

No me queda otro remedio que introducir a quienes me escuchan a un manajo clásico de articulaciones que delimitan al Edipo. Podría agregar que no me ocuparé entonces más que de un sencillo manajo de conceptos, si la experiencia no enseñara, al revés, que muchos de quienes practican la teoría como psicoanalistas los ignoran. Pero la culpa es de la historia y de esas instituciones que hasta hace poco parecían carecer de conflictos y a las que se denomina institutos oficiales de psicoanálisis, los mismos a quienes hasta el doctor Blejer —no hace mucho y desde su cátedra en esta misma

Facultad— otorgaba el derecho exclusivo de formar psicoanalistas. Pero los vientos han cambiado y hoy podemos darnos el gusto de exhumar textos de Freud cuyo alcance y ubicación en el esquema global de la doctrina olvidaron aquellos institutos.

Comencemos con nuestro tema. Estudiar el Edipo no es fácil, y cuando se intenta hacerlo surge una espinosa dificultad. No existen textos de Freud donde el tema —o mejor dicho, el problema— se encuentre aislado, tratado de manera global, expuesto sistemáticamente. Los textos mayores de Freud (*Más allá del principio del placer*, *El Yo y el Ello*) lo dan por

supuesto en lugar de explicitarlo. Por lo demás, hay que tener en cuenta que las instancias de la segunda tópica, manipuladas por todo el mundo, no sirven en la mayor parte de los casos sino para ocultar la articulación. Digamos entonces —y esto para ayudar a los estudiantes en sus lecturas y en la elección de los textos— que la cuestión del complejo de Edipo en la obra de Freud pasa por textos como *Organización genital infantil*, *Inhibición, síntoma y angustia* y *Lo siniestro*. Peculiarmente, es necesario reflexionar sobre la relación de fundamentación —de revelación, sería mejor decir— que liga a los dos

últimos.

Para cernir la cuestión del Edipo el punto de vista cronológico es necesario pero insuficiente. Freud descubre el Edipo muy pronto —muy tempranamente—. Descubre una idea sencilla: la ligazón cariñosa del niño varón hacia el padre del sexo opuesto y la relación hostil hacia el padre del mismo sexo. Pero *este* Edipo hoy no sirve demasiado ni en la clínica ni en la teoría. Le serviría en cambio a Freud, en especial para determinar la sexualidad, el concepto de *libido*, que en la doctrina muerde en la sexualidad infantil. Ustedes saben: el concepto de «corte epistemológico» está hoy a la orden del

día. ¿Cuándo situar, en qué fecha ubicarlo en Freud? La respuesta es sencillamente complicada. Por una parte se puede hacerlo fijándolo en los textos donde Freud contrapone, a una visión mecanicista y constitucionalista de la *Spaltung* del sujeto que constituye el inconsciente, una concepción que hace jugar al sexo un papel de primer plano. Me refiero a la invención freudiana de una «histeria de defensa», entidad nosoetiológica que el creador del psicoanálisis oponía a la «histeria hipnoide» y a la «histeria de retención». ¿Retención? ¿Pero quién, qué retiene? Los detractores de Freud tienen razón: el descubrimiento de cierto inconsciente no

le pertenece. Charcot, Janet, Breuer fueron sus contemporáneos, y predecesores. Y curiosamente, el capítulo más teórico de los *Estudios sobre la histeria* ¿no lo escribe acaso Breuer y no Freud? Ahora bien (y en esto dicen la verdad los folletos más banales sobre freudismo mientras la ocultan algunos tratados sesudos): lo que Freud vino a decirnos es que el inconsciente está sexualmente determinado, que el inconsciente es el resultado del rechazo, constitutivo para el sujeto, de ciertos contenidos bien determinados, los contenidos sexuales. Pero ustedes dirán: es banal. Correcto. Pero más acá de algunos continuadores

que han terminado por desexualizar la teoría, el problema consistió para Freud en determinar qué había que entender — pero siempre algo nunca del todo ajeno de lo que ocurre de la cintura para abajo — por sexo. Aquí es donde surge la cuestión de la articulación edípica, ese «complejo» nudo de relaciones. ¿De qué, con quién? Pero además: en la época de la *Traumdeutung*, a Freud le faltaba articular el concepto mayor, el Falo.

Para articular el sexo según Freud hay que inscribirlo en el Edipo, pero sin Falo no hay movimiento. Lo primero que no hay que olvidar (los epistemólogos del psicoanálisis tendrían que poner

atención en este punto) es que el objeto de la teoría psicoanalítica es *sui generis*. Se parece al hombre del doctor Frankenstein. La monstruosidad también reside aquí en que no parece poderse acceder a objetos teóricos unificados. El complejo de Edipo está hecho de dos pedazos: el Edipo del hombre y el Edipo de la mujer. No sé si se entiende bien. No se trata solamente de estudiar el complejo en el hombre por un lado y en la mujer por otro, sino de una especie de monstruo que está hecho con la estofa de dos pedazos: el complejo de Edipo del hombre y el complejo de Edipo de la mujer.

Si partimos de este punto no será

difícil recorrer un cierto tramo fundamental del discurso de la teoría. En relación a la obra de Freud, la única dificultad reside en que el Edipo no está aislado en ningún texto. Pero si se mira la cuestión desde la perspectiva del Falo, unos pocos textos —entre 1923 y 1933— adquieren especial relevancia. Se trata de los trabajos de Freud referidos a la fase fálica y a la sexualidad femenina.

¿Qué se dice en tales textos? En primer lugar hay que leer el apéndice a la edición de 1923 de *los Tres ensayos*. Freud promueve entonces el falo al estatuto de fase. En ella el chico se ve confrontado a un conflicto loco, a la

premisa loca —hay que llamarla así—; a saber, a la premisa universal del pene. En un momento de su desarrollo el sujeto infantil debe responder por una exigencia que él mismo se plantea y que afirma que todo el mundo (incluso animales y cosas) tiene pene. Emerge entonces el conflicto por antonomasia. A partir, entonces, de esta premisa que afirma que solo hay pene, y por su confrontación con la realidad de la *empina*, a saber, con la diferencia anatómica de los sexos, surge el complejo de castración. Ustedes saben: tal complejo se llama envidia del pene en la mujer y amenaza de castración en el hombre. Para Freud los desarrollos

sexuales de la mujer y del hombre ni son paralelos ni simétricos. A mi entender, no hay ideología en todo esto, puesto que la posición de Freud es la única que permite despulsionalizar lo genital. Como en Simone de Beauvoir —valga la comparación, y aunque por mejores razones— nadie nace hombre ni mujer.

Comenzar a estudiar el Edipo por el Falo significa comprender que hay ahí más que los meros tres personajes del triángulo. Conviene por lo mismo hacerse un pequeño código de entrecasa —le digo yo a mis estudiantes— y distinguir dos campos teóricos: el Edipo ampliado del Edipo reducido. El último subsume el llamado «Edipo completo»,

a saber, la definición clásica del Edipo positivo más el negativo. Siempre se trata en este caso del mero triángulo. Los textos para estudiarlo son, se sabe, el capítulo III de *El Yo y el Ello* y el capítulo I del libro que Freud escribió con Bullit sobre el presidente Wilson. En el primer texto el Edipo queda descrito en términos de identificaciones, mientras que en el segundo, en términos de ambivalencia. Pero por menos que se piense se ve que identificaciones y ambivalencias son articuladores teóricos que necesitan ser fundamentados. ¿Qué significa esa relación amor-odio que el niño soporta tanto por el padre como por la madre y

que el presidente Wilson deflexionaba tan mal?

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

generacional (el problema del hijo del hijo), y en ambos casos el mero triángulo queda superado.

Pero aun existe otro aspecto de este segundo campo donde no se trata solamente del número de figuras, sino de una cuestión de pisos, en el sentido de fundamentos. El concepto central de este campo del Edipo ampliado es el concepto de Falo.<sup>[\*]</sup> Seré momentáneamente dogmático: el Falo es el fundamento de la articulación del Edipo. Si fuera cierto, se ve la importancia de la posición de Freud: si se entra en la teoría por el concepto de Falo, y puesto que para Freud el Edipo es el fundamento, uno puede alcanzar

entonces el nivel del fundamento del fundamento.

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

Pero simultáneamente no se puede tratar de restituir la articulación edípica

sin partir del desarrollo de la sexualidad femenina. Se trata de una moción de orden. Pero lo que resulta hoy banal — gracias a los lacanianos— ha sido profundamente ignorado por la mayor parte de la literatura psicoanalítica, donde se pensaba la estructura del sujeto a partir de una génesis real. No se puede construir la teoría si se ubica al chico en la panza de la madre en posición de feto. Lo que olvidan los fetalistas es que solo para una madre psicótica su hijo es feto. En efecto, aun en el nacimiento la posición del sujeto es otra y otra es la posición de la madre en relación al conjunto del sistema social como conjunto elemental madre-hijo. Entre la

madre y el hijo hay que contar siempre un intermediario simbólico, el Falo. Remedando a Lévi-Strauss dice Lacan que así como en el centro de la vida social (y ello por razones no ajenas al poder político) los hombres intercambian mujeres (origen del sistema de parentesco) el psicoanálisis descubre en cambio a la mujer en ese centro intercambiando hijos por Falos simbólicos, lugar donde se puede leer el origen de la estructura intrapsíquica de todo sujeto humano.

Bien leído se ve que para Freud es la mujer quien ocupa el centro de la vida social. Freud tal vez era bastante misógino, a nivel de sus opiniones, pero

no lo era en absoluto a nivel de la teoría. De ese intercambio surge la ecuación central de la teoría: la ecuación niño = Falo. Se conocen las cinco equivalencias simbólicas freudianas: pene = niño = excremento = dinero = regalo. Pero se ignora que esa relación múltiple entre las cinco equivalencias se vendría abajo si no estuviera fundada en la fundamental: la ecuación niño = Falo. Ahora bien, es la mujer y no el hombre quien la introduce. Pero en tanto el hombre también es sujeto, esas equivalencias constituyen también su estructura intrapsíquica. En resumen, se ve a qué nos referíamos cuando usábamos la metáfora de la

criatura hecha con distintos pedazos de Frankenstein. A saber, que todo sujeto, sea hombre o mujer, «contiene» como estructura intrapsíquica a las cinco equivalencias en cuya producción hubo siempre una mujer (la madre) en el punto de partida y en el fundamento.

Dicho de otra manera: todo sujeto, sea hombre o mujer, viene de una madre, y es ella en tanto mujer quien ha producido la equivalencia chico = falo. Esa equivalencia permite que en ella se inserte el hijo. Dicho de otra manera: todo sujeto tiene como es obvio una madre mujer y es ella quien ha producido la equivalencia donde el sujeto infantil al nacer se vio insertado.

¿Ser hijo de una madre no es entonces ser el objeto de intercambio producido por la mujer, a saber, el Falo de la madre? Pero esta relación con la madre es constitutiva del sujeto, a saber, que la ecuación no puede no ser momento intrapsíquico de su constitución de sujeto. Me disculpo por el aspecto cientifizante de la palabra. «Intrapsíquico» quiere simplemente decir aquí que esa relación con la madre, o sea, la equivalencia, no está en la conciencia sino que en efecto constituye una estructura inconsciente, como una «posición» en el sentido kleiniano del término, un lugar o una zona de no saber que por serlo no se ve

menos estructurada.

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

La descripción freudiana del

desarrollo de la mujer comienza por señalar la ligazón de la mujer con el objeto primordial cuya peculiaridad reside en que es del mismo sexo; a saber, que la mujer nace «casi» homosexual. Situación original que estigmatiza el desarrollo. La mujer debe realizar un doble cambio de zona erógena y de objeto. Es decir, debe abandonar la excitabilidad clitoridea por la erogeneización de la vagina, y el objeto primordial, del mismo sexo, por el objeto edípico, el padre. El motor del movimiento es la decepción fálica. En pleno idilio con la madre la sujeto femenina hace el descubrimiento de su falta de pene. Abandona entonces a la

madre y entra en el complejo de Edipo (para la descripción freudiana tal abandono jamás es completo: la mujer, siempre de alguna manera, jamás deja de dialogar viscosamente con el objeto primordial). La decepción fálica resulta entonces el momento fecundo que impulsa a la nena hacia el padre. Pero ¿qué es lo que va a buscar en el padre?

Tiene, sin duda, buenas razones para ir a buscar al padre. Sin embargo, este no se hace preferir ni por ser hombre ni por poseer el pene; o bien, y si el pene del padre es interesante para la sujeto infantil, lo es en primer lugar por razones estéticas y no vaginales, si bien intuye más o menos vagamente la

conexión con el goce. El objeto del goce femenino no está predeterminado para la sujeto infantil. Si el padre se hace entonces preferible —y esta es la razón de peso— es porque puede proyectar en él la fantasía de tener un hijo. Lo que la mujer busca en el padre como hombre es el hijo y no al hombre. Freud lo dirá con todas las letras, en relación al deseo de hijo, el deseo de hombre es secundario en la mujer; el hombre es una racionalización, un instrumento para obtener lo único que la puede compensar de la decepción fálica, de ese pene del que se vio privada en lo real. Al final de su desarrollo la mujer produce entonces la equivalencia chico

= Falo.

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

matemáticos), cada una y todas de las cinco equivalencias (chico, falo, excremento, dinero, regalo). La primera pareja que aparece es la relación chico = Falo, pero cuando Freud saca dicha relación el sujeto gramatical es femenino. Ahora bien, y en la medida en que el texto avanza y van apareciendo las otras equivalencias, subrepticamente el sujeto de las oraciones se desliza y se torna indistintamente hombre o mujer. Y si Freud no lo dice explícitamente, se entiende entonces qué hay que concluir a raíz de tales deslizamientos. A saber, que si las cinco equivalencias son momento intrapsíquico de la

constitución del sujeto, el sujeto intrapsíquico entonces está constituido por dos sujetos. O aun, que en su constitución intrapsíquica todo sujeto tiene una mujer adentro, la que ha producido la equivalencia entre la pareja fundamental de términos, chico = Falo.

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

del sentimiento de lo siniestro.

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

reencuentro y de reciprocidad en el colmamiento, zona siempre cerrada y siempre ideal, puesto que su definición misma contiene su imposibilidad (nadie puede obturar el deseo del otro), no se distingue de lo que Freud llamó «narcisismo». Yo agregaría aun que nada se entiende jamás de las expresiones, o de los conceptos freudianos de «narcisismo primario», «narcisismo primario absoluto», si uno no se remite a esta célula original donde la posición del chico en relación a la madre hace aparecer a esta como invistiendo ese «absoluto» de perfectibilidad del bebé. Por lo demás, se entiende qué es una madre fálica: es

la madre de ese colmamiento ideal. Del lado del chico el concepto correlativo del de madre fálica es el narcisismo. Si en la doctrina el concepto de narcisismo quiere decir algo, tiene que comenzar por significar entonces esta relación cerrada entre dos deseos del que el Falo es objeto de intercambio y expresión.

Se esboza entonces la posibilidad de un desarrollo que nos permita ver las articulaciones y el movimiento del Edipo. El punto de partida es una célula: narcisismo-madre fálica. El contenido de esa célula remite al punto donde se colman dos deseos, punto siempre ideal cuya imposibilidad en lo real será uno de los motores mayores del desarrollo.

En la medida en que tiene historia el sujeto deberá desgarrarse de su raíz más arcaica de perfección narcisista. Se sabe que Freud ilustra a veces ese narcisismo originario con imágenes expansivas (omnipotencia de las ideas, del deseo, manipuleo mágico de los objetos). En tal caso se tratará de preguntarse por el destino de la megalomanía infantil, ya que en el desarrollo es drenada por el principio de realidad. O bien, y más simplemente, preguntarse por los ideales de perfección infantil aparentemente desaparecidos en el adulto. Para nosotros la pregunta remite a la célula. ¿Qué ocurre con la célula narcisismo-madre fálica?

La historia del destino de la célula es la historia de la emergencia del deseo. El narcisismo es tensión y energía, pero también es libido. El chico recibe su libido como energía del deseo de la madre, y el momento, siempre evanescente pero siempre concreto de esa relación, se llama autoerotismo. No puedo ocuparme aquí de la relación entre el narcisismo (entendido como célula narcisismo-madre fálica) y las determinaciones de la libido a nivel de las zonas del cuerpo. Basta recordar que la teoría de los objetos «parciales» es solidaria de la inscripción del narcisismo del sujeto en relación al deseo de la madre. El punto de partida

del desarrollo es la convergencia de dos deseos, mientras que la historia real consistirá en los avatares de una convergencia que solo puede ser ideal, al menos en un sentido. Pero en otro esa idealidad es «real»: es libido autoerótica. El modelo de la ameba (*Introducción al narcisismo*) vale —por más que haya sido criticado por quienes entienden con razón que hay que expulsar de la doctrina la idea de un economicismo pensado como energía y como substancia. A saber, que el narcisismo es fundamental, en el sentido de que es condición de toda catexia ulterior de objeto.

En resumen: en el punto de partida

existe la condición narcisista como punto de convergencia de dos deseos. En adelante ese narcisismo deberá desarrollarse, el sujeto deberá «ocupar» (*Besetzung*) sus objetos con la libido de que dispone. Pero ¿cuál es el origen de esa idealidad-«real» de la libido fundante? Freud da distintas respuestas, que pertenecen a distintos niveles de análisis. El primer problema que el desarrollo plantea al sujeto es que el principio de realidad se opone a la expansión narcisista. De tal oposición surgen en efecto las imágenes expansivas del narcisismo y más tarde el *Yo ideal* como heredero del narcisismo originario. Pero aun, tanto el concepto

de narcisismo como las estructuras del aparato psíquico hacen olvidar que lo que se articula es el deseo: a saber, la relación del sujeto infantil deseante con el deseo de la madre. Ahora bien, esa conexión originaria contiene la «razón» del necesario deslizamiento de Freud hacia su última teoría de las pulsiones; contiene muerte (la posibilidad de que esa convergencia que es siempre ideal se torne demasiado real), y contiene en el lado opuesto la tendencia a reunir los objetos en síntesis mayores. ¿Pero se entiende cuál es la conexión entre narcisismo y muerte? ¿A qué se parecería un punto ideal de convergencia donde se soldarían dos

deseos? Tal convergencia es el narcisismo, pero si se realizara lo que contiene como exigencia, el resultado sería el aplastamiento por el deseo del otro (la madre) del sujeto como sujeto deseante (solo este punto exigiría un seminario entero sobre textos freudianos: *Más allá del principio del placer, El Yo y el Ello, El principio económico del masoquismo*).

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

Por la tendencia el chico queda expuesto a todas las seducciones, presto incluso a responder en seductor a la seducción de la madre (recuerden que la seducción como trauma fue uno de los descubrimientos más tempranos de la historia de la doctrina). Ahora bien, cuando en esa relación la seducción recíproca marcha, el resultado es la patología entera. Una madre fálica produce buenos obsesivos, pero seguramente también está en el origen del cuadro perverso.

El padre entra entonces en el triángulo como función de corte: doble prohibición, como dice Lacan. Prohibición dirigida hacia la madre: no

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

El resultado de la inmixión del padre (que siempre está ahí) entre la madre y el hijo, inmixión que es función de corte, tiene como consecuencia la producción de un conjunto bizarro de relaciones. En primer lugar, el concepto

mismo de castración se torna dificultoso. Recae sobre el pene, pero se refiere también al corte, a la elaboración de una destrucción. Todo ello sin olvidar, en relación al pene, las advertencias de Freud (ver notas al pie de 1923: *Juanito y Organización genital infantil*). Cuando se habla de castración —escribe Freud— se trata del peligro imaginario de la pérdida del pene y de ningún otro tipo de pérdida: destete, pérdida de excrementos y trauma de nacimiento, no son sino aportaciones al complejo. Pero no lo determinan. Esto último por un lado. Pero por otro lo que está en juego para el sujeto es la posibilidad misma de

poder o no darse objetos por fuera de la madre como objeto primordial: es decir, trascender el objeto incestuoso, poder «ocupar» objetos otros y más allá de la madre.

Dicho de otra manera: la castración es un complejo, a saber, un nudo de relaciones donde se unen puntos que no están a un mismo nivel ni poseen una significación unívoca. No es correcto hablar de castración en la teoría sin recordar al menos que tal complejo no se agota en el tema de la amenaza, ni en la anécdota del mito ni en el guiñol del temor. Cuando se habla de castración se debe poder significar por lo menos los dos lados que constituyen el complejo:

no solamente la amenaza en el hombre y la envidia del pene en la mujer, sino además, y muy peculiarmente, el momento fecundo por donde el sujeto queda separado de su ligazón «incestuosa» con la madre para darse un objeto fuera del grupo familiar.

Pero hecha esta salvedad, se abre entonces una puerta estructural para poder pensar, dentro de los términos de la teoría, la cuestión del afecto, las ansiedades, el temor, la amenaza, en fin, y tal vez hasta los celos y la envidia; pero en especial se podrá plantear entonces la cuestión de la angustia, el afecto psicoanalítico por antonomasia. A pesar de cierta oscilación de los textos,

Freud nos indicó la necesidad de concebir el origen de la angustia en ese nudo de relaciones que define al complejo de castración. A lo largo de *Inhibición, síntoma y angustia* se lo ve oscilar entre cierta duda y determinada certeza. ¿Habrá que reservar la noción de complejo de castración únicamente para referirlo al caso del hombre, mientras que a nivel de los afectos será preciso hablar, para el caso de la mujer, de temor al peligro de abandono? Pero la duda que Freud nos transmite se disuelve si se lee este texto contra el fondo de *Lo siniestro*. Surge entonces una paradoja en el corazón mismo de la angustia y esta se revela constituida por

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

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

Pero la paradoja no se agota en el hecho de que el complejo de castración tiene una sola cara teniendo dos, sino

que, y para decirlo con una metáfora, se nos revela como una caverna hecha de desgarrones geológicos. Que el hecho de que el sujeto pueda darse una historia dependa de la castración como corte, momento fecundo por donde por una retoma de la libido podrá ocupar (*besetzen*) libidinalmente a sus objetos, no significa solamente entronizar en la estructura al padre como lugar (metáfora, simbólico, Ley), sino que obliga a pensar en las propiedades lógicas de lo que la mayor parte de las veces parece más un desgarrón que un sencillo corte. En efecto, aquel punto ideal donde madre y niño aparecían encerrados en el comercio donde cada

uno colmaba el deseo del otro, está hecho a la vez con el momento real de la relación del cuerpo del niño con el cuerpo de la madre, con la estofa concreta donde cada cual aprendió su sexo. Quiere decir que el «reservorio» erógeno, de libido, será inseparable de aquella primera posición, pero la paradoja reside aquí en que el destino del sujeto como ser sexuado dependerá de su capacidad de arrancarse de ese lugar de donde casualmente extrae la energía para «catectizar» objetos. El sujeto en cuestión, se lo ve, solo podrá alimentar de libido a sus objetos si es capaz de cortarse del lugar que alimentó en él toda libido.

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

misma del concepto psicoanalítico central de narcisismo. Por así decirlo, no es sino por este desvío como debe ser abordado el problema de las perversiones, y por lo mismo, la nosografía psicoanalítica.

Detengámonos un instante ahora en la cuestión del agente del corte, a saber, en la función del padre. La temática de la función del padre —sobre la cual, se sabe, Freud era ya insistente— fue introducida en el psicoanálisis moderno por obra de Lacan y sus discípulos. Diré algo al respecto, una referencia elemental —no quiere decir fácil—; es decir, que el abordaje del problema no es sencillo. Pero trataré —puesto que en

este momento quiero hacerme entender — de no echar mano de ninguna jerga lacaniana. La cuestión de la pregunta teórica por la función del padre puede formularse así: ¿Cómo es posible que un padre pueda ejercer la castración? Para contestarla podríamos intentar toda una serie de elucubraciones teóricas, pero olvidaríamos entonces que quien se la plantea, y en idénticos términos, es el propio sujeto, que por decirlo así ella es intrínseca a la estructura intrapsíquica del sujeto. Lo que se debe hacer entonces es dejar hablar a los «cuadros», dejar «decir» al neurótico. Se verá entonces hasta qué punto y en el material mismo (los delirios del

obsesivo, los grandes delirios sistematizados de los paranoicos, la articulación del deseo del histérico) tal pregunta aparece como inseparable de la aparente frondosidad de los síntomas.

Nosotros podríamos decir —lo cual, por lo demás, ya ha sido dicho— lo siguiente: para que un padre sea capaz de separar al hijo de la madre es necesario que en el seno de la familia sea el padre quien ejerza la autoridad. Y también que para que ello ocurra debe ocurrir que el padre debe acceder a la autoridad fuera de la familia, que se encuentre bien situado en el juego de roles sociales para que su autoridad se transmute en autoridad familiar. Sin

embargo, el concepto sociológico de autoridad puede resultar harto oscuro. Podríamos testimoniario con el caso del presidente Schreber.

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

hijo, quien termina, por lo demás, asilado y demente y muere, prácticamente, psíquica y orgánicamente deshecho.

Pero entonces, ¿qué es un padre? Cuestión espinosa, sobre la que se proyectan las paradojas del narcisismo y del corte. En el caso del Hombre de los Lobos es posible observar cómo se ubica en esta referencia. No sé si ustedes recuerdan el relato que hace Freud de la relación «peculiar» (Leclair) que une al paciente con el padre. Pero evoquemos primero la relación del sujeto con la castración, la que no es ajena a la sucesión de una breve serie de pequeños traumas y a una

serie de inversiones que constituyen su historia. Seducción temprana (a los tres años y tres meses) por la hermana; rechazo del objeto y retención del fin pasivo; sustitución del objeto, la hermana, por la niñera; sustitución de este objeto por otro más arcaico, más primordial, el padre; constitución final de una estructura inconsciente homosexual. El Hombre de los Lobos teme desde entonces la castración que vendría del padre, puesto que su deseo inconsciente no es otro que el de ser satisfecho por el padre. Tal el sentido del sueño de los lobos, sueño de angustia donde el deseo en cuestión aparece insuficientemente disfrazado, el

deseo de recibir regalos del padre, a saber, de ser satisfecho, en posición pasiva, por el padre. Si su deseo se cumple será porque se habrá identificado con la madre, la cual y por definición —dice Freud— está castrada. Luego la castración recaerá sobre él.

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

cómo, y si por un lado el Hombre de los Lobos teme la castración, al mismo tiempo y simultáneamente la necesita; la castración no es sino la condición que deberá atravesar para poder zafarse de sus inhibiciones. He ahí el significado del tema del «desgarramiento». Este paciente, que teme la castración, no deja al mismo tiempo de desearla, de convocarla por decirlo así, de evocarla en sus fantasías. En resumen: la estructura del conflicto en el Hombre de los Lobos no remite a que el padre pueda ejercer la castración que él teme, sino al hecho de que no puede ejercer la que necesita. En efecto, el padre es un hombre enfermo e investido de una

imagen negativa, que evoca mucho menos al ser capaz de ejecutar la castración, que a un individuo castrado. Sobre la paradoja de esta posición gira la angustia.

La lectura del caso del Hombre de las Ratas nos introduce a otras articulaciones de la cuestión del padre. Desearía referirme particularmente a una. Para que el padre pueda ascender, por decirlo así, al lugar de la función simbólica, será preciso que el sujeto lo restituya a ese lugar. El esfuerzo del sujeto, el trabajo de la restitución: he ahí la enfermedad misma. Por lo demás, resulta interesante que en el interior de ese trabajo (un verdadero sistema

delirante; Freud habla de *deliria*) el sujeto intente ligar la figura del padre a las funciones de la palabra, el lenguaje y la verdad. En efecto, entre las razones que preceden a las órdenes obsesivas que el paciente se impone cumplir, resalta lo que el sujeto mismo se dice en un momento determinado: «tengo que hacer tal cosa porque lo ha dicho mi padre, y la palabra de mi padre no puede mentir».

Que la relación al padre es el fundamento de una relación por donde el sujeto busca, para decirlo en lenguaje moderno, su identidad, es lo que se puede ver en el caso del presidente Schreber. A lo largo de toda la

observación de Freud la figura del padre cobra una relevancia peculiar, hasta culminar en el momento en que Freud describe a Schreber enfrentando al sol, para probarse —verdadera ordalía— su propia legitimidad.

En resumen —y hay que decirlo con una tautología— es preciso que la función del padre funcione para que el sujeto pueda liberarse de la ilusión que lo define como objeto absoluto del deseo de la madre. ¿Pero qué es lo que otorga a tal función el poder de funcionar? Cuestión espinosa, pero habría que señalar en primerísimo lugar el deseo de la madre. Lo que sostiene al padre en su lugar fundante de la

estructura del sujeto es el deseo de la madre por el padre. Cuestión fundamental, por donde el sujeto se constituye en relación a una diferencia. Para decirlo con una frase grosera: es necesario que la madre pueda mirar al pene del padre, que lo haga con ganas, para que el sujeto pueda separarse de su ilusoria posición fálica, clivarse del momento en que funcionaba como falo de la madre. Es el caso de Juanito. ¿Qué es un padre? En primer lugar un padre es esa diferencia introducida por un deseo de madre que no se agota en un deseo de hijo. ¿Pero puede un hijo aspirar a dejar de ser el objeto capaz de colmar en lo absoluto el deseo de la madre? Se

tratará entonces de intentar abandonar el momento en que se era el Falo con el cuerpo entero, el falo de la madre, para darse ahora un pene. Pasaje difícil, predestinado a la captura de toda clase de seducciones imaginarias. Titubea Juanito cuando intenta franquearlo: se pregunta todo el tiempo por el tamaño de su pene, se lo ve preocupado con las comparaciones. Lo que ocurre es que la excitación de su propio pene (la fobia aparece ligada en su aparición al exhibicionismo y la masturbación) ha terminado por recordarle que ningún pene puede competir en tamaño con el cuerpo entero. Se entrevé cuál es el origen de la preocupación, bien

masculina por lo demás, por el tamaño del pene. No surge de una comparación con otros penes reales, sino que emerge como virtud de un desarrollo, el que va desde la posición cuerpo = Falo al pene real. Si Juanito parece estar prometido a la heterosexualidad, o al menos a cierto uso de su pene, es porque no deja de hacerse una pregunta bien precisa. ¿Tengo o no el objeto que me permitirá entrar en el circuito del deseo del otro? En la medida en que el narcisismo fálico debe ser abandonado, nada puede reasegurar ya al sujeto en relación al deseo del otro. Su propio pene, el pene del padre, la hermanita: he ahí los perseguidores que están en el origen de

la fobia de Juanito. Pero como señala Lacan, sería un error considerar como figura castradora al padre real de Juanito. ¿Era deseado ese padre por esa madre?

---

## II

La idea era dedicar esta segunda clase al tema de las perversiones, pero me parece que está contraindicada. Resultará conveniente, en cambio, ajustar las ideas que presentamos a ustedes en la clase anterior, sellar nuestro acuerdo en relación a ideas bien básicas, bien generales. Habíamos comenzado por el complejo de Edipo, pero veíamos cómo en el centro del

Edipo aparecía la cuestión de Falo, es decir, el problema del complejo de castración. Si se piensa por lo demás que la castración como concepto remite a un objeto bastante *sui generis* (un objeto que podría no estar cuando está y podría llegar a estar cuando no está), se entenderá entonces la necesidad de no ir tan rápido. Todo el mundo está de acuerdo, cuando se trata de la teoría psicoanalítica, sobre el aparente hecho de que ahí se juegan cosas en relación a objetos y a relaciones de objetos. Pero ¿qué deberán ser esos objetos si la teoría entera está fundada en la castración, a saber, en algo así como una categoría general de falta de objetos?

Alguna vez habrá que mostrar, además, no solo hasta qué punto la castración tiene un lugar fundante en el interior de la teoría y del campo psicoanalítico, sino y en tanto que antes de Freud tal concepto no existía, su papel de aporte especial para el resto de las ciencias sociales o ciencias de la significación. Por lo demás, dos de los conceptos fundamentales del psicoanálisis se refieren a la castración. Me refiero a la represión y a la angustia. En la concepción, por lo mismo, que nos hagamos del complejo de castración estará en juego la teoría entera.

Pero no es fácil introducir masivamente el problema del complejo

de castración. Para hacerlo deberé ser esquemático, y por lo mismo —pero ello ocurre siempre que alguien comunica el resultado de sus lecturas— dogmático. Tratándose de la castración es preciso entonces enunciar en primer lugar cuatro advertencias fundamentales (se las podría llamar axiomas).

Habría que distinguir en primer lugar lo que podríamos llamar determinantes empíricos del complejo de castración, es decir, ciertas conductas, del niño o ejercidas sobre el niño, que pueden ser observadas y que aparecen conectadas con efectos patógenos. Tal las amenazas verbales efectivamente proferidas por los padres

sobre el chico, sobre cuya importancia Freud vuelve una y otra vez en sus textos. A esto se suma, del lado del niño, otro observable: el descubrimiento por el sujeto infantil de la diferencia de sexos. Freud agrega a veces que tales dos determinantes, la amenaza y la percepción de la diferencia, ejercen su efecto patógeno cuando se combinan. Solo después de acceder a la percepción de la diferencia de los sexos el chico hace caso a la amenaza, a la que convierte en fantasía de castración.

Pero en segundo lugar, y más allá de estos observables, habría que detectar y aislar *un axioma de estructura*: la castración en la madre. He aquí la

articulación de base y que debería ser enunciada así: si la madre no tiene falo, entonces el sujeto infantil no es el falo de su madre, lo que significa el derrumbe del narcisismo infantil. De ese derrumbe —siempre dinámico, lo habíamos dicho— depende el hecho de que el sujeto pueda darse o no una historia de sujeto sexuado. Era aquí donde la función del agente de la castración, a saber, el padre, decidía la estructura.

El tercer axioma debería enunciarse en cambio de este modo: lo que está en juego en el complejo de castración es el pene y ningún otro tipo de pérdidas. No hacemos más que repetir las palabras

que Freud repite en dos notas al pie, ambas de 1923, y que ya hemos citado. «Se ha indicado, acertadamente, que el niño adquiere ya la representación de un daño narcisista por pérdida corporal con la pérdida del seno materno después de mamar, por la expulsión diaria de las heces, e incluso ya por su separación del cuerpo de la madre en el momento de su nacimiento. Pero de un complejo de castración no debe hablarse sino cuando tal representación de una pérdida va unida a la de los genitales masculinos». Se entiende. Tales pérdidas pueden funcionar como «aportaciones» del complejo de castración, pero no lo determinan. Por lo demás, se ve

fácilmente la diferencia: destete y pérdida excremental son experiencias reales, la castración en cambio no es real. En cuanto al tema que ocupó a Rank, es cierto, necesitaría ser considerado aparte. ¿No hay ahí un modelo de corte? En efecto, pero se trata de un corte automático.

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

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

El complejo de castración se aplica sobre dos puntos simultáneos: la caída

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

Entre narcisismo y genital existe entonces una *relación de expresión*. Pero es preciso darse tiempo y no tratar de entender demasiado apresuradamente

tal conexión. Se dirá: se entiende, el sujeto teme ser separado de la madre y ese temor recae sobre el pene, se desplaza sobre la ansiedad de castración. El sujeto se prende, por decirlo así, de su propio pene, mientras que en verdad lo que teme es la separación o el abandono de la madre. Ahora bien, es esta manera de entender el corte que define el complejo de castración la que hay que dejar de lado. Hay que comenzar a pensar de otra manera, y, en primer lugar, detectar el hecho de que el corte se realiza sobre un borde de dos lados, que es bifásico, de dos caras simultáneas. Por un lado el sujeto debe separarse, cortarse de su

posición fálica en relación a la madre. Pero al mismo tiempo, y por decirlo así, el sujeto debe conservar las propiedades del lugar del que se separa. Por lo mismo, el corte no puede ser absoluto, y, por el contrario, lo que se juega en él es una suerte de sutura lógica que podría expresarse en términos de una simultánea *unión-desunión*. El sujeto debe expulsarse de su posición fálica, tal la condición para que el sujeto en cuestión tenga historia. Pero al revés, esa historia tiene como condición que el sujeto haya podido resguardar su capital libidinal. Se ve entonces que en el punto de partida la posición del sujeto es profundamente conflictiva: si optara por

su capital podría quedarse sin la vida, y si se lanzara sin más a la vida podría quedarse sin capital para sobrevivir. En resumen, y si se me permite decirlo así, la angustia no es sino el sentido (en el sentido de direcciones) de ese conflicto. Y podríamos hacernos de una fórmula para su definición diciendo que llamamos angustia a la posibilidad de la imposibilidad del corte. En cuanto a la ansiedad de castración propiamente dicha, la que recae sobre el genital (amenaza en el hombre, envidia en la mujer), habrá que decir de ella que en efecto expresa el corte, pero que por una determinada inversión (operación cuya lógica habría que describir en sí

misma), se produce un efecto negativo. Como el Hombre de los Lobos, el sujeto teme lo que necesita y necesita lo que teme. Pero el origen de la angustia reside en la posibilidad de permanecer en la célula fálica de su narcisismo, de no poder encontrar el clivaje que lo libere de una relación simbiótica con la madre, de poder escapar a la amenaza, siempre en cierne, de la devoración materna.

Volvamos a Juanito, ya que se trata de un excelente ejemplo para entender este movimiento de clivajes necesarios e importantes que está en el origen de la angustia. En el texto de la observación se ve a Freud todavía excesivamente

tributario de su segunda teoría de la angustia. La angustia aparece en efecto como resultado de la represión de la moción libidinal de Juanito por su madre: es libido transformada. Angustia difusa o histeria de angustia que en un segundo momento buscará reparo en la determinación del objeto fóbico. Para Freud el Edipo de Juanito es definitivamente positivo y la angustia el resultado del gesto retaliativo del padre. Pero si se lee con atención, se ve que se puede y se debe entender de otra manera el origen de la angustia. Las dos fantasías de trasgresión, pasar un cerco prohibido en el parque y romper con piedras los vidrios de un tren, muestran

hasta qué punto Juanito *se nivela* con el padre, quien aparece más en posición de fraterno que en situación de retaliador. No hay diferencia entre Juanito y el padre en relación a la posesión de la madre, y si el padre tiene un acceso a la madre que en cambio le es vedado a Juanito, tal derecho del padre aparece como contingente, como una determinación de la casualidad y no como algo referido a una legalidad. Si el padre aparece como momento fundamental de la determinación de la angustia, no es porque lo arranca de la madre, sino porque puede no arrancarlo. Es un verdadero padre *incierto*, como escribe Freud en otro lugar. Por eso,

como dice Lacan, si los caballos simbolizan al padre, no lo hacen directamente. La pregunta fundamental de Juanito no es sino esta: ¿qué es un padre? O bien, ¿a quién estoy atado, a mi madre o a mi padre? Juanito se pregunta por la causa, por la fuerza de la causa. Solo a causa de mi padre podré arrancarme de mi madre, ¿será mi padre suficientemente fuerte para ocupar el lugar de esa causa? Se entrevé por lo demás el sentido del temor de Juanito ante los caballos que se caen y el sentido de su sentimiento de culpabilidad. Pero entonces es por la vía del significante por donde hay que perseguir la determinación del objeto

fóbico y cobra entonces peculiar relevancia la homofonía entre *wegen* y *Wägen*. «Pero Juanito, que ya partió con la abuela, no puede volver a partir con el padre. ¿A qué está uno enganchado? He ahí uno de los elementos primeros de la elección del significante caballo. Juanito lo articula él mismo, cuando explica a su padre de qué manera piensa que se atrapó la *tontería*: el caballo es algo que está hecho para ser atado. Y Freud muestra en la asociación entre *Wägen* (carros en plural) y *wegen* (a causa de), que la fobia viene del caballo de la misma manera que el caballo arrastra el carro. Puesto que el peso de *wegen* queda transferido por metonimia

a lo que viene justo después del caballo, que el caballo representará para él todas las esperanzas de solución: antes de ser caballo el caballo es algo que liga, que coordina: su función de mediación es primera» (Lacan, *Relaciones de objeto y estructuras freudianas*).

Por lo demás, el objeto fóbico está sobredeterminado. El caballo es el padre, pero también la madre (peligro de hermanitos), es el propio Juanito (pataleo, erotismo anal). Y a la vez que referida a un objeto, la fobia parece difundirse, constituir un campo: Juanito teme a los caballos, a que lo muerdan, a los caballos blancos, a los carros cuando doblan, y además el temor se

extiende a los trenes. En tal extensión, una fantasía de Juanito adquiere especial interés. Juanito le dice al padre que teme subir a uno de esos carros que se detienen junto al andén, para poder llegar, como los otros chicos, al otro lado. Teme que al subir al carro, y antes que pueda atravesarlo, este eche a andar. El padre le pregunta entonces si lo que teme es que lo lleven lejos de la madre, a lo que Juanito contesta que no, que de cualquier modo él siempre volvería. Pero ¿no se ve entonces en esta fantasía la idea de que la angustia se origina no en alejarse de la madre, sino en el hecho de que tal vez deba siempre volver a ella?



---

# III

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

estatuto sociolegal de las perversiones, ni tampoco —lo que no carecería por otra parte de interés— sobre la función social del perverso, el lado adaptado —o mejor, el lado donde la sociedad parece soportarlo y se adapta a él— del perverso. ¿Han reflexionado ustedes, por ejemplo, sobre el perverso y las modas, concretamente sobre la función del perverso en el diseño de la ropa? Pero ustedes adivinarán que aun los problemas así planteados solo podrían ser aclarados, o solo podrían ser mejor entendidos, en la perspectiva de la teoría psicoanalítica.

Según me dicen, uno debe ser claro cuando pretende enseñar algo; yo pienso

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

Es fácil darse cuenta de que la homosexualidad, el travestismo y el

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

Basta reflexionar sobre la definición que Freud nos dio del fetichismo para adivinar de qué lado se ubica esta perversión. El fetiche es, según Freud, el sustituto simbólico del pene (que falta) en la madre. Extraño símbolo, en primer lugar, puesto que viene a representar a un objeto que no existe. Pero en segundo lugar no es ocioso

observar, y acentuar el hecho, de que el objeto fetiche es eso, un objeto, algo que tiene peso óntico, género o goma, zapato o botón, pelo o bombacha, pero siempre algo con olor y peso. En efecto, se podría decir que el fetiche es objeto antes de ser símbolo, un objeto que en la vida sexual del sujeto cobra de pronto una importancia fundamental. Sustituto simbólico del pene de la madre, objeto concreto que pertenece generalmente a la clase de los trapos, el fetiche es el objeto que resulta de una estrategia por donde el sujeto reasegura su posición fálica obturando un agujero en la madre.

Para ceñir definitivamente la concepción freudiana del fetiche

podríamos distinguir su *definición*, su *modo de defensa* constitutivo y el *mecanismo* de su constitución.

Hemos dado la definición: el fetiche es el objeto segregado que viene en lugar del pene faltante en la madre. Pero por lo mismo, el fetiche es defensa contra la aceptación de la diferencia de los sexos, a saber, contra el reconocimiento por el sujeto de la castración de la madre. Pero hablamos de modo de defensa y no de mecanismo para indicar por una parte que aquí la defensa no es ejercida por el yo, y para señalar al mismo tiempo que tal defensa es constitutiva del cuadro en cuestión. Freud llamó *Verleugnung* (renegación,

según la acepción española que figura en Laplanche y Pontalis) a una operación por donde el sujeto percibe por una parte la falta en la madre, al mismo tiempo que rechaza los datos de esa percepción. Resulta interesante resaltar que a raíz del fetichismo Freud se vio obligado a escribir su trabajo sobre la escisión del yo (1938). Finalmente podríamos enunciar el *mecanismo de constitución* de la siguiente manera: relación de antes o después en el tiempo y de contigüidad en el espacio. Freud dice que fetiche es el lugar donde se detuvo la mirada antes de descubrir la falta, antes de descubrir que la madre era poseedora de un altar

vacío. Como en un desnudamiento, la bombacha, lo último en caer, retiene la creencia, hasta último momento, en la premisa universal del pene. Agregar un elemento de ilusión, fetichista, fálico: he ahí la función del *slip* en el *striptease* femenino.

En resumen: el fetiche es un objeto (aquí la palabra «objeto» es fuerte) producido por una determinada estructura intrasubjetiva, la que supone un yo escindido en lucha contra la castración de la madre, el fetiche no es más entonces que el resultado exitoso por donde el sujeto ratifica su posición narcisista. Habrá que agregar que la perversión fetichista existe en toda una

gama posible de conductas sexuales, desde el caso puro en que el sujeto se satisface muy bien y solitariamente con un trapo, pasando por estructuras intermedias donde el fetiche aparece cumpliendo una función de apoyo que hace posible el acceso al objeto heterosexual, hasta formas más humildes, o más encubiertas: la exigencia de un detalle, o la presencia o cercanía de un objeto como condición de la erección del deseo sexual. Y hasta habría que llegar a preguntarse, finalmente, si la condición fetichista puede desaparecer del todo de la conducta heterosexual normal. ¿Cuál es el sentido de esa *Ich-Spaltung* a la que

Freud pareció otorgar un estatuto constitutivo, o generalizado, para el sujeto en cuestión? No hay que olvidar, por lo demás, que el fetichismo es una estrategia nunca del todo exitosa — punto que ya Freud no había dejado escapar— y que como testimonio de cierto retorno de lo reprimido aparecen residuos fóbicos acompañando a los casos más puros. La posición hasta cierto punto similar del objeto en la fobia y el fetiche parece determinar una relación de complementariedad entre los cuadros.

¿Qué decir del fetiche en relación a la homosexualidad? Freud veía en el fetichismo una defensa contra la

homosexualidad; al otorgar un pene a la madre el sujeto hace soportable su relación con la mujer castrada. Tal observación no excluye en cambio la existencia bastante común de cuadros mixtos, la combinación de la homosexualidad y el fetichismo, como en el caso descrito en la literatura reciente por Masud R. Khan (en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N.º 2, 1970), donde el sujeto se ve confrontado a una exigencia fetichista que recae sobre el prepucio del compañero sexual. Pero de cualquier manera uno podría preguntarse qué le ocurre al fetichista, como enseña Lacan, cuando hace votos de retorno a un amor de objeto normal.

Tanto la clínica como la reflexión teórica nos dicen que pueden ocurrirle tres cosas, en las que renace el conflicto irresuelto con la madre fálica, la diferencia de los sexos, el pene perseguidor del padre. En primer lugar, y en tanto rechaza el soporte del objeto fetiche, el sujeto regresará masivamente a la posición del narcisismo fálico. Pero ahí lo espera una madre sin pene y reaparece el peligro de la mujer devoradora. Puede también intentar profundizar el camino del cortador de trenzas, esa forma mixta de heterosexualidad y fetichismo fundidos donde Freud describía la identificación del sujeto con el agente de la castración.

Pero sobre el fondo de una escena primitiva sádica no podrá terminar su relación con la mujer. Puede intentar finalmente progresar hacia una relación homosexual de objeto. Pero en tanto no ha elaborado el sistema identificatorio que le permitiría tornar apto para el goce al compañero del mismo sexo, y sobre el fondo de una escena primitiva también sádica, no podría dejar de adscribir propiedades persecutorias al pene paterno y su identificación con la mujer adquirirá una fuerte tonalidad sacrificial. Pero ¿no evocan estos tres intentos todo un complicado campo de formas mixtas, las relaciones y las diferencias de acentos entre el

fetichismo y la homosexualidad, el masoquismo, el sadismo?

Hemos visto cómo tales relaciones, tanto como el pasaje a las formas mixtas, podían plantearse partiendo del fetichismo. Pero si partiéramos de otra perversión, del travestismo por ejemplo, no nos veríamos menos envueltos en un nudo de relaciones recíprocas, de acentos, de manifestaciones muy semejantes de la estructura, en una fenomenología de las diferencias que incluye a las semejanzas. En un excelente y ya clásico artículo sobre el travestismo, Fenichel pasaba revista a los autores que habían señalado los elementos en común de esa perversión

con el masoquismo (fantasías conscientes de humillación que acompañan a la necesidad de vestir las ropas del sexo opuesto), con el exhibicionismo (gratificación de ser visto en trance de usar esas ropas), con la homosexualidad (habitual aspecto afeminado del travesti), con el fetichismo (valorización de la ropa interior femenina, predilección por el uso de aros, atracción por los zapatos de mujer), y aun con el transexualismo (Fenichel no utiliza la palabra). Pero se ve al menos para este último caso en qué consiste la diferencia. El transexualismo es, por decirlo así, una *Erlebnis*: el sujeto se dice propioceptivamente

mujer, se percibe mujer —como el presidente Schreber, que decía sentir en el interior de su cuerpo los nervios de la voluptuosidad femenina—. El travesti, en cambio, busca un efecto exterior, y mientras que el transexualista es «serio», el travesti persigue apariencias. Como en el caso del fetichismo hay aquí una valorización de lo ilusorio. Se nos ocurre que la búsqueda travesti consiste mucho menos en la ambición de convertirse en una verdadera mujer que en exhibirse como mujer falsa, falsedad sobrevalorizada como tal y querida por la voluntad. O al menos, y si pretende ser admirado como mujer, lo pretende de los ojos de los demás, es decir que lo

que es valorizado es la mirada como lugar del equívoco. Por lo demás, tampoco se podría decir tal vez que el travestismo se explica por un simple deseo de engañar, sino más bien por el deseo de revelar el engaño en el momento mismo en que engaña, y por una transmutación de los valores, por el intento de aislar la verdad del goce. ¿Pero de qué verdad o de qué transgresión pretende el discurso travestista erigirse en testimonio? Lo apuntado no es aquí sino la estofa interior misma del campo de las apariencias en referencia al sexo. Ahora bien, el entrecruzamiento de tal campo con el deseo y el goce es lo que en la

teoría psicoanalítica se llama Falo. Categoría general de la falta de objeto, principio de las ausencias en torno a las que se articula el sexo, el Falo es el denominador común que puede ayudarnos a entender el hecho de la homosexualidad masculina, a saber, la condición erótica que excluye como compañero sexual a todo ser que no tenga pene, y su relación de coexistencia con la homosexualidad femenina, a saber, la condición erótica que impone que el compañero, en cambio y al revés, no tenga pene. Quiero decir que, como lo muestra el caso de una mujer que desea a otra mujer, el Falo puede también ser buscado ahí donde

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

Pero todas estas observaciones no dan cuenta, para hablar como Fenichel,

de la *etiología patognómica*. En el travesti, en el homosexual, en el fetichista, se ve esa referencia constante al narcisismo y a la madre fálica: se diría aun que aquí la razón de la estructura es una acción reparatoria, que estos perversos obturan, sosteniendo, la falta del pene en la madre. Han convertido, cada uno a su manera, la posibilidad de la imposibilidad del corte en condición de una relación de goce con el objeto. ¿Pero a dónde ha ido a parar aquí la función del agente de la castración? ¿Cuál es el lugar del padre con referencia a la estructuración del cuadro perverso?

En vez de contestar intentaremos una

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

Texto muy interesante puesto que es posible encontrar claramente en sus

conclusiones la resolución, inusitada si se quiere, de un problema que, por decirlo así, preocupó a Freud: la cuestión que podría decirse anterior aun a la determinación perversa, de quién es primero en la génesis de la estructura del sujeto, si el sadismo o el masoquismo, la cuestión de quién precede a quién. Freud dio dos respuestas al problema, o al menos son dos las conocidas. En un primer momento del desarrollo de su pensamiento contestó que el sadismo era primero, e invirtió la relación cuando introdujo más tarde la pulsión de muerte. Pero ambas soluciones, y más allá de decidir cuál podría ser la más correcta,

son en efecto bien especulativas. En el primer momento Freud dedujo la prevalencia del sadismo de la *Bemächtigungstrieb*, pulsión de dominio, de control originario de los objetos y correlativa del erotismo anal. Control esfinteriano y control muscular de los objetos son los momentos correlativos y fundantes que hacen del niño un sujeto tempranamente cruel. Señalemos al pasar que más tarde, antes de introducir la pulsión de muerte, Freud comprendería que no se podía explicar las tendencias agresivas a partir meramente de la maduración muscular, sino de un elemento peculiar de la estructura del yo humano. Me refiero a

la tesis claramente explicitada en *La disposición a la neurosis obsesiva*, un artículo de 1913 donde Freud encuentra la idea fructífera, que sin embargo no desarrollaría, de que si después de todo en la génesis de la moral el odio es anterior al amor, ello no se debe sino a una anticipación temporal en la organización del yo. «Tal anticipación obligaría, por la acción de los instintos del yo, a la elección de objeto en un período en que la función sexual no ha alcanzado aun su forma definitiva, dando así lugar a una fijación en la fase del orden sexual pregenital (...). Quizás es este el sentido de una frase de W. Steckel, que me pareció en un principio

incomprensible, y en el que se afirma que el sentimiento primario entre los hombres es el odio y no el amor» (Standard, XII, 325). Pero me basta con esta referencia a un punto que considero crucial para decidir no solo el problema de la agresión en la teoría, sino aún más la difícil estructura del narcisismo. Pero volvamos a la primera posición freudiana. ¿Cómo no ver el aspecto especulativo de la conexión entre control muscular y sadismo? Ahí se afirma más de lo que se ve, y si bien Freud reconocía que el sadismo propiamente dicho era crueldad a la que se agregaba la tendencia erógena, la reflexión completa permanecía

especulativa puesto que no se entendía bien la génesis y el origen de tal agregación de tendencias.

Cuando llega la hora de *Más allá del principio del placer* Freud invierte la posición y sella la prevalencia del masoquismo. De flexión de la pulsión de muerte en el sujeto, el reconocimiento del masoquismo primario depende de si se ha probado o no la existencia o la presencia de la pulsión de muerte. Ahora bien, se sabe que a lo largo de *Más allá del principio del placer* los argumentos especulativos ganan mayor terreno que el ocupado por los argumentos teóricos. Freud no pretende probar la necesidad para la teoría de la

pulsión de muerte, su valor operatorio, su utilidad para quien intenta permanecer en un esquema dualista y seguir sirviéndose de él, sino que realiza en cambio analogías masivas con la biología (especulativa por lo demás), nivel de discurso del que tenía en cambio perfecta conciencia puesto que tildaba, sin descalificarlo, de mitología al gran modelo pulsional.

Sea como fuere —y sería preciso volver sobre esta sorprendente posición de Freud—, en su reflexión sobre la fantasía de *Pegan a un niño* se lo ve practicar una metodología completamente distinta, donde la argumentación especulativa y la

argumentación teórica ceden el paso al discurso deductivo. En este texto Freud parte de dos axiomas. Por una parte postula que la circulación de la libido del sujeto infantil en el triángulo edípico genera culpa, y por otra parte de la posición de competencia de todo sujeto en relación a su semejante, o en relación, lo cual es básicamente lo mismo, al hermanito. Olvidándonos por un instante del problema que nos ocupa, la estructura perversa, debiéramos dejarnos guiar por el ordenamiento espontáneo de las razones del texto. Ahora bien, lo que ahí se percibe es que —uno no sabría decir si primario o secundario— el masoquismo es una

posición básica y tal vez de todo sujeto humano. Freud muestra que tal posición contiene y representa la solución exitosa de los problemas de la competencia con el semejante y la culpa edípica. Por una combinación de ambos campos el discurso deductivo muestra un masoquismo bien erógeno, puesto que el dolor se erogeniza en la estructura, como lugar donde el sujeto estabiliza su relación con el otro. Lo peculiar es que el otro que aquí «entra en escena» (textualmente) no es un otro cualquiera, sino que, y por decirlo así, es un otro con mayúscula, nada menos que el padre. Es por este desvío por donde nos parecía que un texto como *Pegan a un*

*niño* no aporta solamente un grupo de recomendaciones mínimas para entender la perversión sadomasoquista, sino que sirve simultáneamente para reflexionar sobre la función del padre en el interior del campo más general de la estructura perversa.

Freud descubre que la fantasía contiene tres escenas y que entre ellas media una realidad temporal. La construcción se realiza a partir del relato del sujeto adulto que recuerda vagamente una escena imaginada, conectada con el placer masturbatorio infantil y cuya forma evoca la fórmula lingüística impersonal *Ein Kind wird geschlagen*, donde agente y paciente del

castigo son sujetos anónimos, impersonales: un mayor en general y un niño cualquiera. Los pacientes (se trata en primer lugar de sujetos femeninos) logran evocar lo que aparece como fase anterior de la fantasía, y cuya fórmula lingüística sería la siguiente: el padre pega al otro niño, a un niño odiado por mí. Freud deduce entonces que este efecto de *fading* que une las dos escenas no obedece sino a la razón de que una etapa intermedia de la fantasía debió permanecer inconsciente. Es la que reconstruye el análisis: el sujeto de la fantasía aparece entonces en posición masoquista y siendo golpeado por el padre. ¿Cuál es la razón de la

secuencia?

La primera escena donde el sujeto fantasea que el padre castiga a un sujeto que no es él, no es sino una fantasía triunfante sobre el competidor. Aquí todavía la fantasía no está libidinizada, la cuestión es meramente un problema de competencia con el hermanito. Pero en la medida en que el triunfo sobre el hermanito significa que el sujeto deberá jugar en relación a los padres la libido de la competencia, la pulsión incestuosa hacia los padres no puede no producir culpa. Surge entonces la segunda escena como consecuencia del impacto de esa culpa sobre la fantasía triunfante de la primera escena. La condición de la

transformación del sadismo en masoquismo, reflexiona Freud, se realiza por la vía del sentimiento de culpa. Pero la culpa tiene ya la posibilidad de erogenizar la posición obtenida. Resultado de una libido inhibida por la prohibición, la culpa erogeniza, se sabe, el lugar donde se aplica. Por lo demás, la posición masoquista recibe simultáneamente el aporte del erotismo anal: el conflicto edípico relativiza siempre la genitalidad; puesto que la castración está siempre indicada, una determinada regresión aparecerá siempre como consecuencia necesaria. El pasaje de la segunda escena a la tercera —la de la

fórmula definitiva— no es más que un pasaje de ocultamiento. La fórmula *Pegan a un niño* oculta el goce masoquista reprimido, la escena en que el sujeto ha erogenizado el castigo del padre.

En relación al caso del varón, Freud observa una diferencia. Por una parte la primera escena no es recordada por los sujetos masculinos, a lo que no otorga importancia. La fase intermedia que en la niña permaneció inconsciente y tuvo que ser construida, aparece en cambio en el varón, solo que quien pega es una figura femenina, probablemente la madre. Pero se puede deducir entonces con seguridad absoluta que si la escena

masoquista se salvó de la represión, fue porque algo tuvo que disfrazar en el camino. Queda solo una hipótesis: el sexo del padre agente de la castración fue lo cambiado, y el varón igual que la niña tiene una escena inconsciente: soy pegado por mi padre.

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

transformar la culpa resultante de la moción incestuosa en fuente generadora de libido.

Es interesante. En tanto el agente del castigo es el mismo tanto para el hombre como para la mujer, la fantasía sirve para probar una vez más la tesis general freudiana sobre el no paralelismo de las posiciones masculina y femenina. Y por lo mismo, una cuestión de diferencias de acentos en relación a lo reprimido. Lo que el hombre reprimiría más es una posición masoquista referida al padre del mismo sexo, a saber, una combinación de masoquismo y homosexualidad. Mientras que la mujer reprime la posición masoquista frente al

padre del sexo opuesto, a saber, la combinación del masoquismo y la heterosexualidad. En ambos casos hay ahí un *noli me tangere* bien especial y determinado: el pene del padre. Parecería como si lo prohibido fundamental fuera la relación con un compañero sexual con pene, el goce masoquístico del pene del otro. O al revés, ¿la relación con un compañero con pene no definirá al masoquismo? Por este desvío, se lo ve, y a nivel mismo de la estructura y ya no de la fenomenología de los cuadros, el masoquismo se une, al menos para el caso del varón, con el voyeurismo y la homosexualidad.

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

abordar algún día la función del padre en la certeza perversa.

# SIGMUND FREUD Y LA FUNDACIÓN DEL PSICOANÁLISIS

*Antes de leer mi homenaje a Freud, quisiera referirme a un incidente de mi propio psicoanálisis. En un sueño que tuve pocos días atrás aparecía la espalda tersa y bronceada de una mujer en la playa, arena ardiente donde se deslizaba mi deseo. Las asociaciones me condujeron a la última vez que estuve con mi amigo Lito, en 1964, en una pileta de natación cercada de alambres, junto a una de nuestras sucias playas del Río de la*

*Plata. Mi amigo, sociólogo argentino, se halla encerrado hoy en una soleada cancha de fútbol en Santiago de Chile.*

La peculiaridad de esta coyuntura histórica dentro de la cual se nos ha encargado celebrar la sin duda extraordinaria figura de Sigmund Freud, dificulta la continuidad de un discurso que hubiéramos deseado sin fisuras. No podríamos ser nosotros, sin embargo, quienes reivindicaríamos lo negro del texto contra las cadenas quebradas. Contra una moral de lo mismo, siempre presta a reaparecer, no hay que cejar en responder que una silla no es una silla

así como lo negro del texto no es lo negro del texto.

Pero la historia es algo más que el relato del pasado y lo negro de nuestro texto se tiñe con la sangre de un presidente muerto. Se lo ve: hay aquí una convergencia de azares cuya necesidad pareciera medirse en términos de tiempo y de sangre. Pero esta aparente paradoja que surge de una errada confrontación de ambos no está hecha —debiéramos tranquilizar nuestros espíritus excitados— para desorientar a quienes marchamos hacia la práctica y la teoría del psicoanálisis, puesto que hemos probado que de ella venimos. ¿La bolsa o la vida? No es

difícil darse cuenta, en efecto, que si uno elige según su bolsillo, se quedará —de acuerdo con una sorprendente lógica que no es sino la del inconsciente— sin la bolsa y sin la vida. Por otra parte, y que yo sepa, Freud jamás tomó partido por ese lado de regulador homeostático de lo que llamó principio del placer. Tampoco debiéramos hacerlo nosotros, puesto que si se elige la vida, el termómetro cae a cero.

Tal coyuntura es un nido de víboras. Un diseño cerrado de fotos de la vida y la obra del creador del psicoanálisis; nuestra enseñanza (siempre incompleta, siempre dudosa) consagrada a esa obra; una novedosa distribución de las

instituciones que detentaban otrora el privilegio de los emblemas freudianos; una problemática irresuelta y recrudecida sobre locura e instituciones, sobre materialismo dialéctico y psicoanálisis, sobre ciencia e ideología, política y terapia, soportes y sujetos. La lista es inquietante. Y puesto que seguramente deberá haber un orden de las razones, ¿será capaz alguno de nosotros, hoy o mañana, de aportar algo a ese orden? La reciente publicación en nuestro país de libros que de una manera y otra enfrentan la conexión de la vuelta a Freud con el materialismo dialéctico, abre una espera. Pero una espera no anticipa ninguna resolución futura y más

allá de las urgencias de las ontologías, ¿no habrá que aceptar que tratándose del inconsciente no se trata de los órdenes del ser ni de la existencia, sino más bien de lo no realizado? Es interesante recalcar el hecho curioso de que ninguno de los dos más altos exponentes de la vuelta a Freud y del materialismo dialéctico como modelo de las epistemologías haya intentado *realizar* la conexión entre el materialismo y la vuelta, que personalmente ni Althusser ni Lacan hayan tomado el partido de aclarar definitivamente la cuestión. Uno no yendo más allá del trabajo en que exaltando a Freud legitima como objeto de ciencia el conflicto del «cachorro

humano» con su medio parental, el otro con su evasiva perentoria a no ir más allá de su crítica a Hegel y su despreciativa, testaruda búsqueda de los mecanismos lógicos constitutivos del inconsciente. ¿No es «Encore...» el título del último seminario de Lacan?

Bajo la sombra de la anécdota histórica como fantasma inmundo correrá por suerte el agua de las fundaciones legítimas. El descubrimiento de Freud es la fuente de los borbotones de agua cristalina de la que fue quitada la piedra blanca. Pero el inconsciente no podía ser un emergente tranquilizador y la trama de la historia ha otorgado a la metáfora de la fuente un

irrevocable aire de serio del que nadie se mofa. Solamente que ni los mismos seguidores de Freud le perdonan eso que en definitiva Freud venía a decirnos: que lo serio del hombre consiste en que el hombre está estructurado como un chiste. ¿Con qué ontología fundar ese modelo del placer efímero donde el sujeto solo se satisface con palabras y donde sin embargo está en juego todo el orden del ser, digo: el goce y la muerte, el sexo y la generación, la procreación y la ascendencia?

Si se quiere ahorrar sangre no es seguro que se deba perder tiempo (la tragedia de Allende lo ha probado tal vez en Chile y no es cierto que los

modernos han perdido el sentido de la tragedia). Pero si se quiere ganar tiempo cuando es una teoría un tanto peculiar y no la sangre la que está de por medio, será preciso no tanto sobrecargar la reflexión con cerebraciones complicadas, cuanto devolver la teoría a sus develamientos sorprendentes. Ahora bien: el descubrimiento de Freud podría ser sintetizado así: *cuando cae el último velo solo hay ahí un objeto indecible*. Sobre esta fórmula —cuyo origen no escapará a muchos de quienes me escuchan—, o sobre esta mera proposición, quisiera detenerme para reflexionar así fuera por un instante.

En la historia del desarrollo del

psicoanálisis una cierta temática del objeto vino a oscurecer la falta de objeto que estaba en la base de la reflexión freudiana. ¿Qué es la represión? O mejor, ¿qué lo reprimido? Y si el inconsciente es una serie de inscripciones, o mejor, de reinscripciones donde el movimiento *après-coup* de la retoma significativa asegura sus efectos, ¿cómo es posible para nosotros pensar la inscripción originaria? Que con un trauma no se puede producir una neurosis y que son necesarios dos, como decía Lévi-Strauss comentando al inconsciente freudiano, parece hoy algo aceptado. Pero si hay dos es que hubo uno primero y la

cuestión parece reabrirse en referencia al estatuto óntico del primero. ¿Trauma o inscripción? Unos contestarán que Freud, en la línea de un acertado realismo, no dejaría de reivindicar, contra Jung, la inserción de la trama de profantasías en el acontecimiento ontogenético. Otros nos dirán que la alternativa es falsa, y que casualmente, se trata de la inscripción de un trauma. Y aun otros terceros querrán encarnar la *Vorstellung* en la fuente de la pulsión. Estos terceros no habrán visto, en efecto, como enseña Lacan, que Freud —¿no se había anticipado en su crítica del localizacionismo en las afasias?— no creó el concepto para ninguna otra

cosa más que para aislar aun mejor la pulsión del metabolismo de la función.

Los adeptos de la epistemología del psicoanálisis —y, aunque a regañadientes, me cuento entre ellos— debiéramos comenzar por entender que el psicoanálisis es una axiomática que no halla con facilidad sus modelos (en el sentido matemático del término). Es lo que un Fenichel, por ejemplo, nunca entendió y la razón de ese aire de tranquilidad bien pensante que transmiten sus escritos. No es cierto, como se sugiere, que los ejemplos de *los Estudios sobre la historia* modelicen las abstractas «fantasías metafísicas» de los dos famosos tiempos

de la represión en la *Metapsicología*. El problema queda intacto. Si la inscripción no puede ser inscripción de un trauma (lo cual significaría otorgarle todo el poder al trauma), ¿qué se inscribe?, o mejor, ¿cuál es el «objeto» de la represión originaria? Represión originaria: en este punto, Freud es insobornable. No hay represión en su teoría terminada, en efecto, sin la atracción ejercida por lo reprimido mismo. Que se relea el párrafo de la metapsicología donde contra la marea de un realismo cauteloso Freud otorga la contracarga a la inscripción originaria.

Fue Lacan quien nos hizo reflexionar sobre el hecho incuestionable que

constituyó la piedra angular del edificio psicoanalítico. En ella hay que leer la inscripción del encuentro de Freud con el deseo del histérico. La anécdota que refiere esa fundación a la huida de Breuer (fantasía de embarazo de Ana O. y posterior embarazo real de la mujer de Breuer durante una forzada, *ad hoc*, luna de miel) alienta una interpretación de los orígenes todavía tributaria de una concepción empirista y sociologizante del sexo y sus temores. En los comienzos fue en efecto el encuentro de un médico con el deseo de una histérica, pero el deseo del histérico no es deseo de ningún objeto (ni hombre ni hijo, ni hijo del hombre), sino deseo de

mantener un deseo insatisfecho. Si por imposible nos fuera permitido retrotraer la película de la historia a los buenos tiempos de Breuer, habría tal vez que explicarle a aquel médico la verdad que mejor le serviría para resolver su ansiedad contratransferencial: «Si el deseo de Ana O. es tener un hijo suyo, esto no debe inquietarte, puesto que lo que ella te pide no es que le des ese hijo, sino, casualmente, que no lo hagas». ¡La fundación del psicoanálisis debe ser situada en el ejemplo de la «bella carnicera», en cuanto a textos!

El psicoanálisis como ciencia es el campo donde debe ceñirse el objeto bizarro sobre el que pesa una triple

*Spaltung*: la que define el pasaje, en la primera teoría de las pulsiones, desde la autoconservación a la *libido*, la que Saussure describió en el interior del *signo*, y la castración, que a la vez que simboliza a las otras dos en ellas se expresa.

Tal vez no sea este el momento adecuado para repetir los desarrollos teóricos lacanianos sobre la necesidad, la demanda y el deseo. Pero si el deseo, menos que nada, puede servir para aislar lo normal de lo patológico, es porque la idea evanescente de la satisfacción a que nos introduce el deseo del histérico define menos un cuadro patológico —o tanto— como los bordes

mismos del objeto en cuestión; este es nada menos que el objeto de la pulsión.

A esta altura histórica de la polémica de poco sirve ya diferenciar la pulsión del instinto, llamar la atención sobre el hecho de que un I.R.M. en nada se parece al deseo. Pero no es difícil que se siga pensando en cambio en un deseo que se construye sobre el ejemplo de la experiencia de satisfacción, sin preguntarse ni por el uno ni por la otra, y dejando de lado los textos donde Freud habla de experiencias con objetos ilusorios, de satisfacciones aloplásticas sin objeto, de la libido yoica como lugar arcaico de una experiencia de satisfacción. ¿Cómo hacer entender que

las desgracias del sujeto no comenzaron el día en que una boca abierta fue frustrada por el retiro de un objeto — leche o seno— sino el día que, y por una exigencia de la estructura, el objeto se vino a pique? Con una concepción del objeto cuyo punto de partida sigue siendo empirista resultará imposible la elaboración de una teoría no equivocada de las *relaciones de objeto* (expresión que por lo demás casi no aparece en Freud).

La necesidad determina al objeto en su particularidad (*pulsión de conservación*). Pero la relación originaria del sujeto infantil al sujeto del Otro no se agota en la situación de un

organismo y su medio. Freud llamó *pulsión sexual* al lugar de una desgarradura original que «desmontó» en los *Tres ensayos* con un manojó de cuatro conceptos. Desde entonces el psicoanálisis circunscribe el campo de un conflicto básico entre una exigencia de trabajo ante la cual la huida es imposible y un objeto que solo la estructura podrá determinar. «Antes de entrar en su discusión fijaremos el sentido de los términos que en los mismos hemos de emplear. La persona de la cual parte la atracción sexual la denominaremos *objeto sexual*, y el acto hacia el cual impulsa el instinto, *fin sexual*. La experiencia científica nos

muestra que tanto respecto al objeto como al fin existen múltiples desviaciones, y que es necesaria una penetrante investigación para establecer las relaciones que dichas anomalías guardan con lo considerado como normal» (*Tres ensayos*).

El pasaje de la necesidad a la demanda, como dice Lacan resumiendo el movimiento, o mejor, su inscripción en la estructura de la demanda, acarrea un cambio radical reflejado por los *vitreaux* freudianos de la pulsión. Lo alcanzado es el objeto, del cual en primer lugar solo se deberá decir que se tornó inútil. La sexualidad humana no es funcionalista y por lo mismo ninguna

frustración real podría ser estructurante: el objeto de la necesidad es un barco que se va a pique, sin ninguna necesidad ni razón para que ello ocurra, pero que se va a pique. No es la pérdida del objeto (ni destete real ni pérdida real del excremento) lo que descorazonará al sujeto. Desalienta al sujeto el objeto que está pero que ya no sirve. El objeto no es el término del interés real de los dos sujetos jugados en una relación y en nada se parece al racimo de uvas de la querrela entre la zorra y la urraca. Cuando había uvas suficientes la cortesía reinaba entre ambas; pero cuando solo quedaba una única uva ambos animales se declararon la guerra.

Incorrecto. Una anécdota puede ser cierta, pero la anécdota más veraz puede servir también para ocultar la estructura. Aquí debiéramos aprender algo de la utilización kleiniana de la pulsión de muerte que deflexiona mecánicamente en la agresividad. Cuando se compete con el otro por la posesión del objeto es que el otro está en posición de fraterno y no de Otro con mayúscula. Pero aun, y si se agrade aparentemente por el objeto, se lo hace en verdad por el sujeto: el objeto no tiene otro valor que ser deseado por el otro y el otro, el valor fundamental de seducirnos radicalmente. Para decirlo con una fórmula barroca: *el valor del objeto es de serlo de ese*

*fascinante otro que es yo.*

¿Pero qué de ese objeto a pique en la intersección de la necesidad y la demanda? La respuesta adecuada parece indicar la necesidad de pensarlo según la palabra clave de esa epistemología a la que nos referíamos más arriba, pero cuyo concepto no es seguro. *El «punto de aplicación»* del amor sobre la necesidad (*Anlehnung*) es un corte y si el objeto de la pulsión sexual nace apoyado es porque se sostiene mal. Es necesario, en efecto, ese corte para que el sujeto infantil se invagine sobre las zonas de contacto con el objeto, las que Freud llamó erógenas o de la pulsión parcial, para que el autoerotismo sea

posible. Cuando los labios se besan a sí mismos lo hacen frente a un objeto que está al alcance de la boca. Tal vez sea cierto, como afirma perentoriamente Lacan, que Freud jamás utilizó el concepto de frustración. La frustración es una formación secundaria cuyo piso lo constituye el *corte*, esa decepción que no lo es de un sujeto concreto sino efecto de constitución de la estructura. Cuando el sujeto agrade *a posteriori* de una frustración es porque se defiende y pasa erróneamente de la realidad del objeto al campo ilusorio de los daños imaginarios. Se defiende de la castración, a saber, como enseña Lacan, de una deuda imposible de pagar.

Esa deuda está anudada al destino del objeto y sella el punto de partida de una *episteme* imposible y de una epistemología auténtica. Lo que el sujeto reprime no es el sexo, sino lo que lo fundamenta. El objeto originario, ese que se mueve entre el niño y la madre, es un objeto indecible puesto que estando ahí ya no está. Cuando el sujeto retorna de las melancolías del autoerotismo y reencuentra al objeto, ya nada sabrá de él más que los efectos extraños de un mensaje que partió de Otra parte. En resumen, para que haya inconsciente es preciso que el corte del objeto, o aun, el objeto ubicado en el corte, sea un objeto imposible de

nombrar. La condición del inconsciente es ese hecho de la pérdida del objeto anudado en ese Otro hecho por el cual el hombre habla. Quiero decir, que el significante debe ser definido no como condición sino como exigencia: la que se retuerce en la estofa del signo, la señal seductora de un referente sin soporte de cosa. Sobre la noción más general, pero por lo mismo más básica, de «objeto» dentro de la teoría psicoanalítica, debiera observarse lo mismo que Merleau-Ponty decía — aunque guardando la distancia conveniente en relación a sus preocupaciones— sobre el objeto de la percepción. Lo que le resultaba

asombroso no eran las múltiples facetas, el pulular infinito de sus perspectivas cambiantes, las transmutaciones dinámicas de sus relaciones movibles en relación a un ojo, por lo demás, también inquieto, sino el hecho de su permanencia. Aquí habría que asombrarse de que a pesar de todo —pero invirtiendo el punto de partida de lo que es clásico en las teorías psicoanalíticas— el sujeto pueda determinar al objeto, precisar por una serie de exigencias —que no son suyas, es cierto, sino de la estructura— las propiedades exigidas y la posibilidad de reencontrarlo en lo real. Me refiero a las *Erotik-Bedingungen*, verdadero

concepto por donde Freud precisó el campo del psicoanálisis para explicarnos que no es otro que la caja negra que une y separa al sujeto del goce. El mejor ejemplo de tal objeto prendado es el fetiche y su antecedente, el objeto transicional de Winnicott. ¿Qué estatuto debe darse en la teoría a estos trapos?

En su reflexión magistral sobre lo siniestro, Freud nos indujo la idea de que la cosa no es un objeto, sino la distancia como efecto. Así, la reducción como tendencia de la distancia a cero parece ser proporcional a ese tipo de angustioso que solo el término alemán parece poder apresar en su oscilación.

Pero si el cumplimiento en el adulto de la omnipotencia del pensamiento hunde al sujeto en las tinieblas de la inquietud y la sospecha, si lo más extraño es lo más familiar, si en la promesa de la sonrisa de Mona Lisa anida la memoria terrorífica de un altar vacío, es porque «la cosa» es lo más cercano. A saber: la cosa (es de piedra) es la castración. ¿De qué otra manera entender ese estatuto que Freud le confiriera de peligro real?

¿Pero qué es qué, o bien, qué se reprime o quién tiene la fuerza? ¿Pero cómo no comprender que la represión es una válvula que si instituye por sustitución de la contracarga en el lugar de la carga es porque en uno de sus

estados el sistema se cierra para que el agua pueda salir? Por supuesto, no puede... Para comenzar a entendernos deberíamos aceptar el concepto imperfecto de que lo reprimido no es el sexo (al menos entendido a la manera del anacoreta de Jung), sino el hecho de que no hay origen puesto que en el origen no hay objeto: solo hay pulsión. Imperfectiblemente decimos, puesto que el hecho de la falta de objeto no es tampoco el objeto de la represión. El hecho de la falta de objeto *es* la represión originaria.

El encuentro del objeto imposible con la marca fálica se llama narcisismo en la teoría psicoanalítica. Pero ¿qué es

el narcisismo? Yo diría que se trata de un punto clave para decidir una teoría así no fuera más que por el hecho de que cuando Freud lo introdujo tuvo que llevar la suya hacia las algo más que póstumas reflexiones sobre la muerte. ¿Pero no tiene la muerte en la teoría psicoanalítica un estatuto especial? Aquí, ¿quién muere? Si el hombre puede imaginarla —nos viene a enseñar Lacan—, es por la fisura que se desliza en la alienación a su imagen en el espejo. Pero entonces, ¿dónde ubicar el narcisismo? Se sabe que su función en las perversiones no es análoga a su lugar en las neurosis obsesivas y se reconoce su papel en el suicidio del melancólico.

Por lo demás, ¿no constituye además el nudo y la razón de cualquiera de las génesis del Superyó? ¿Pero es que se ha leído *Tótem y tabú*? Texto sorprendente —y es a este tenor que quisiéramos introducirlo aquí— donde junto a la reflexión freudiana de mayor envergadura sobre la función del padre, el narcisismo parece sufrir un retorcimiento espectacular. Y aun, y si se me permite, atractivo. ¿No son las imágenes expansivas del narcisismo las que aseguran el pasaje, de otro modo improbable, desde el tiempo mítico de la horda al tiempo histórico de las tribus australianas más atrasadas? Para que haya prohibición del incesto, nos vino a

decir Freud, es necesario que haya un padre muerto, ¿pero cómo otorgar realidad —a nivel pueblos— a lo que no es más que palabra mítica, o bien —a nivel sujeto— a lo que tal vez es algo más que una vana exigencia de su salud? La operación en *Tótem y tabú* que asegura el pasaje de la horda de frateros a la sociedad humana es homóloga a la que asegura el acceso del sujeto a lo simbólico. Si la omnipotencia del deseo torna veraz la muerte mítica del padre y si el sentimiento de culpa es la operación segunda que asegura su retorno, entonces el narcisismo es nada menos que el eslabón que está en la base de la

continuidad de la historia y de la transmisión de la ley que Lévi-Strauss describió emergiendo de la inteligencia del inconsciente social. Aislado en su grandeza, si es que hay un hombre de Freud, tal sujeto es un sujeto sin objeto, un ser profundamente teórico, y en tanto condición de cualquier sociedad, ser transocial o no-social. El psicoanálisis no es un parloteo sobre ese hombre, es la práctica de su sujeto. Como tal estará siempre aliado, lo quiera o no, a toda auténtica empresa de liberación. ¿Quién lo duda? Práctica no libresca que en sí misma es lo que más se parece a un libro, el psicoanálisis, como los libros, es practicable en cualquier sociedad.

Así como no ha bastado jamás con quemar libros para exterminar a los libros, más acá de los atolladeros de la historia, y por una reestructuración radical de la razón, la fundación de Freud se liga a esa empresa infinita de la razón de la que nos hablaba El Filósofo. Quienes quieran comprometer al psicoanálisis con la moral y la historia podrán entonces devolver limpia y tranquilamente el psicoanálisis a esa moral de la grieta por donde se infiltran dos hombres dispuestos simplemente a hablar entre ellos y a solas y según una regla dialógica extraña, pacífico pero bárbaro sincretismo donde los trozos hacen girar

al sujeto hacia el lugar de la verdad  
como *Logos*.

# PSICOSIS<sup>[168]</sup>

No estoy habituado a hablar ante audiencias de mucha gente y me resulta más cómodo hacerlo de cerca. Además no es fácil ante un público con quien no se tuvo contacto previo. Percibo como alternativa que debería explicar antes lo que iría a decir en seguida. Pero en cambio de proteger a la audiencia ¿no podría ponerme a hablar directamente? Diré entonces que me parece más honesto correr el riesgo de no hacerme entender.

Simplemente quería repasar un conjunto de puntos que tienen que ver, en

1976, con Freud, con Lacan, con el psicoanálisis. No hablaré de muchas cosas, sino de algunas pocas que me parece tienen que ver además con esta audiencia.

Entre las tendencias polémicas contemporáneas no carece de relevancia la inaugurada en Inglaterra y bautizada de *antipsiquiatría* por sus creadores. Los antipsiquiatras reprocharon a los psiquiatras el manipuleo del enfermo, la complicidad con un manipuleo que había comenzado ya antes del ingreso del enfermo al hospital, no comprender que la enfermedad mental es una propiedad del grupo social en su conjunto y que el enfermo mental no es sino lo que micro

y macrogrupos han hecho de él. Para la psiquiatría el concepto de personalidad es normativo y curar significa reingresar el enfermo a la norma que, casualmente —señalan con razón los antipsiquiatras—, fue el origen de la enfermedad. En *Nudos*, el hermoso libro de Laing, hay un modelo que lo es a la vez del origen de la enfermedad y de su estructura: esos diálogos circulares, la forma de una relación siempre especular donde el sujeto espera el juicio del otro sobre él y a él se identifica.

Pero a su turno podría reprocharse a los antipsiquiatras que a fuerza de atacar el «rol» del médico en relación al enfermo, no han podido evitar deslizarse

hacia posiciones solo más identificadas con el «loco». La necesidad del extirpamiento radical del Saber médico necesita una teoría que hasta la fecha, y que se sepa, la antipsiquiatría no llega a ofrecer. Es aquí donde el psicoanálisis tiene, como teoría y como práctica, una palabra que decir. Por lo demás, no es malo proponer el antídoto de la cercanía y la identificación contra el paliativo de los fármacos y la nosografía como Saber, salvo por el hecho de que en efecto la enfermedad tiene que ver con la identificación. Sea como fuera, la antipsiquiatría ha desnudado un aspecto, inolvidable en adelante, del cuidado del enfermo mental en relación a sus

cuidadores: relación de opresión que supone la complicidad del psiquiatra y del Saber médico. No hablaré mucho de este punto, puesto que estamos en 1976 y hay libros suficientes —algunos tal vez han marcado al siglo, los de Foucault en primer lugar. Pero acá está el punto: la relación de cuidado entre quien aparentemente debe ser cuidado y el Saber.

Ahora bien, al introducir el inconsciente como estructura del sujeto, la teoría psicoanalítica, en fin, no deja de ser radical en algunos aspectos...: la relación del sujeto al Saber. Al suyo propio en primer lugar, pero en segundo lugar, y no menos fundamentalmente, al

Saber del otro. El sujeto no solamente no sabe que no sabe, sino que lo que ignora profundamente es que la cuestión no se resuelve depositando el Saber en el otro, en la ocasión, el médico. Lo que Lacan viene a recordarnos (estaba escrito con todas las letras en Freud) es que el descentramiento del sujeto operado por el inconsciente de los psicoanalistas, no solo alcanza al paciente sino al estatuto del Saber médico en tanto tal. Todo el mundo parece entender hoy el concepto psicoanalítico de *transferencia*. Pero no es seguro que se entienda lo que hay que entender: la transferencia no es sino una relación por donde el analista se

convierte, según palabras de Lacan, en el «sujeto supuesto Saber», es decir, en depositario o en pantalla de un Saber proyectado. Ahora bien, y no es ocioso recordarlo: la transferencia no debe ser fortalecida, sino desatada, disuelta. He aquí el punto del que los psiquiatras se defienden cuando se trata del psicoanálisis: es que, en efecto, el inconsciente freudiano ataca a la institución psiquiátrica en su conjunto.

La crítica antipsiquiátrica a la psiquiatría conduce además a la encrucijada, ustedes lo saben, que hace a la salud y las instituciones, la ideología y la política de sus prácticas. Me gustaría evocar al respecto el *paper*

de R.D. Laing sobre la metanoia y sus experiencias en el Kingsley Hall, los desde entonces famosos ejemplos de Mary Barnes, el viaje regresivo a placeres bien anales de los que nace su vocación por la pintura, y también el caso cómico y espeluznante del contrafóbico. Se recuerda aquel individuo vestido primero con un tapado que le cubre el cuerpo desde las orejas a los tobillos, y que para vencer su ansiedad castratoria, como dice Laing, comienza a pasearse desnudo por la casa, hasta que otro paciente saca repentinamente un revólver y le dispara a los genitales. El arma no estaba cargada y Laing comenta que el

accidente había servido para que el paciente perdiera el cincuenta por ciento de su temor a la castración...

Lo malo de aquellos ejemplos —tal vez de ambos— es que inducen a ideas teóricas equivocadas: regresión *real* en un caso y *guiñol* de la castración en el otro, que pueden hacer creer, a quienes siguen a Laing, que es bastante fácil entender e integrar ciertos conceptos psicoanalíticos. Pero al revés, los ejemplos de Laing y su experiencia dejaron sentada una crítica radical a todo espacio hospitalario: este no puede acoger el delirio del paciente, solo puede ahogarlo. Los grandes síntomas psicóticos, las alucinaciones, los

delirios, las proyecciones de la paranoia, no pueden ser objetos del Saber del psiquiatra, sino estructuras de un discurso que persigue una lógica propia, y que sobre todo necesitan tiempo y lugar, del lugar y del tiempo aún propicios al advenimiento de lo imprevisto y el azar. Pero se ve hasta qué punto el reproche promueve la estructura y la práctica de un discurso (regla fundamental, pero también libre asociación), la posibilitación de un discurso que no es otro que el que practica el psicoanalista.

Seguramente será a través de tales ideas y de tales experiencias que habrá que pensar los «objetos» de la

psiquiatría, o si se quiere, a ese objeto institucional que es el psiquiatra, y aun las «esperanzas» de la psicoterapia o a la psicoterapia como ilusión. El psicoanálisis no se confunde sin embargo con la antipsiquiatría: pero aun, ¿no llamaba la atención la experiencia de Mary Barnes, además, y cualquiera fuera el juicio que mereciera aquella retórica de lo espectacular, sobre el capítulo que falta en los tratados de psiquiatría? Literalmente: ¿conoce alguno de los presentes alguna obra de psiquiatría donde se dedique algún capítulo al goce? Cuestionando el espacio psiquiátrico real, arquitectónico quiero decir, Mary Barnes mostraba

cómo el Saber médico puede no ser sino ejercicio de un poder: el de expulsar el capítulo que no podría ser admitido por ese Saber.

Hay anécdotas de hoy que por parecer extraídas de un manual de historia del origen del psicoanálisis, no dejan de conservar sin embargo su valor de impacto. Un médico inglés me cuenta sobre una entrevista que había podido él dilatar un poco más de lo que era habitual, con una paciente que había asistido durante un año al servicio externo de un hospital londinense. La mujer había acudido en demanda de algún tratamiento para una migraña que se le había tornado continua, y además,

quería ser honesta, se quejaba de su capacidad sexual que hasta entonces ella había pensado normal. La mujer decía no poder mantener ahora relaciones sexuales satisfactorias. Tratada después de un año con fármacos, se queja ahora menos sobre su vida sexual, mientras que en cambio le persiste el dolor de cabeza. En una de las últimas entrevistas y cuando un médico distinto le pide que le cuente un poco sobre la cosa sexual, la mujer no tarda mucho en franquearse, y confesar que en verdad con quien habían cesado las relaciones satisfactorias había sido con su marido, puesto que para la época había comenzado una apasionada relación con

un hombre mucho más joven que ella. ¿El joven no había dejado de ser un dolor de cabeza para ella! ¿Pero no parece de la época en que Freud descubría la hipocresía de sus maestros en relación a la sexualidad?

¿Se tratará simplemente de cuidarse un poco y de no ocultarse ciertas verdades elementales de la vida sexual de los pacientes? Ni tanto ni tan poco: ¿quién niega hoy en día la importancia del sexo? Me ha ocurrido escuchar de psiquiatras que aceptan la conexión de la sexualidad con la salud mental, sin dejar al mismo tiempo de negar la teoría psicoanalítica. ¿No es absurdo? Lo que ocurre es que todo el mundo tiene una

idea sobre qué cosa es la sexualidad, ¿cómo entonces podría no tenerla un psiquiatra? ¿Pero no se percibe hasta qué punto se asiste a una nueva hipocresía que casualmente consiste en dar por sabido qué es la sexualidad?

¿Pero qué del sexo y la psicosis? ¿O será que la manera que en el sujeto se estructura, el uno nada tiene que ver con la manera en que se estructura la otra? Con el fin de inquietar a mi audiencia de hoy, repetiré una sentenciosa frase de Lacan: que nada ha sido dicho de valor sobre la psicosis después de Freud, y que el problema es una cuestión «preliminar a cualquier tratamiento posible»; a saber, decidir sobre las

consecuencias de la doble y simultánea inserción del sujeto al lenguaje y al falo. El psicoanálisis no es sino la teoría de tal inserción que, por poco que se lo piense, descubre como comprometido, en fin, con un cierto empirismo de base, ideológico, a todo Saber, médico o no, sobre la psicosis.

Freud mismo, en cambio, parece no haberse ocupado demasiado de la psicosis, y entre sus detractores hay quienes le reprochan su falta de experiencia clínica. Sin embargo, se ignora hoy en día menos que lo «serio» de la «clínica» no consiste tanto en el acceso de conocimiento a objetos reales —¡en este caso el enfermo mental!—

cuanto en el sistema de representaciones colectivas que reaseguran sobre la realidad supuesta de tales objetos. Lévi-Strauss llama «sistema de representaciones» a la relación de quienes detentan el Saber sobre la enfermedad, con el hecho de que el enfermo pueda curarse o no, y con el consenso social. Verdadero ordenamiento colectivo de la representación del que depende la coherencia del sistema social. Lo malo aún es que no siempre los grupos que normal o accidentalmente detentan el poder se satisfacen, como en el caso recopilado en la *Antropología estructural*,<sup>[169]</sup> con los índices que dan

pruebas de que el sistema se mantiene, y no en cambio con el ejercicio, siempre más o menos perverso, de la justicia y el castigo. ¿Cuál es la relación del Saber a la justicia en la medida en que un capítulo de la psiquiatría contemporánea se inscribe en los manuales de la medicina legal?

Para que se entienda: el sexo en Freud es lo que disuelve cierta posición del Saber. De ahí su opinión sobre los médicos en relación al psicoanálisis.

Freud afirmó una conexión de necesidad entre la psicosis paranoide y la homosexualidad, la que en parte habría de soportar un extraño destino. Que se piense por ejemplo en los

trabajos de Mauritz Katan: el síntoma paranoico continúa en ellos la más débil noción pulsional homosexual, pero hasta un grado tal que la teoría freudiana se torna finalmente irreconocible. Por otro lado, los traductores ingleses de las *Memorias* del presidente Schreber,<sup>[170]</sup> que han discutido la conexión, no hacen más que retrotraer la explicación al trascendentalismo jungiano del símbolo. El tema delirante de la *emasculación* no es más que la expresión de la duda e incertidumbre psicótica sobre la propia identidad sexual, la que implicaría «por supuesto ideas de cambio de sexo acompañadas de arcaicas fantasías de procreación».<sup>[171]</sup> No hay diferencia

entre la estructura del inconsciente individual y ciertos temas míticos que se repiten en el folclore de pueblos diferentes. Pretendiendo algo así como normalizar la teoría de Freud, no conseguían los autores, sin embargo, más que reincidir en una hermenéutica anagógica, que Freud había descartado en más de una ocasión y cuyo supuesto —nos enseñó en *Introducción al narcisismo*— no es más que una sempiterna genitalización de la idea de sexo y la destrucción del concepto psicoanalítico de libido.

Contra el fondo de las ideas de Palo Alto, los estudios contemporáneos sobre psicosis y tipos de familias, ciertos

supuestos de la psicología social norteamericana, la experiencia y las ideas gastadas en las comunidades de Laing, un joven médico norteamericano ha vuelto recientemente a reflexionar sobre el caso más citado —como se lo ha llamado— en la historia del psicoanálisis y la psiquiatría contemporánea.<sup>[172]</sup> Para el autor, toda una gran parte del prolífero delirio del presidente Schreber, el contenido de las ideas rectoras, no hace más que repetir las ideas expresadas por el padre en sus tratados pedagógicos. Las inclinaciones transexualistas del hijo, la homosexualidad evocada, la oscilación y la certidumbre en relación a las ideas

de goce, no hacen más que manifestar, en el interior de una cadena de efectos sin brechas, las intuiciones perversas de la pedagogía religiosa, rígida, autoritaria del padre. La fuerza convincente de los argumentos de Schatzman reside en los textos que cita, una comparación meticulosa de fragmentos de las memorias del hijo con sentencias de los libros sobre educación del padre: se percibe por momentos, en efecto, como si se tratara de un único texto, cuyos temas padre e hijo repiten o complementan, y que deja en efecto pensar que la enfermedad psicótica no es sino el resultado de un pacto perverso originado en el padre. Lástima que

Schatzman —un poco ingenuamente, es cierto— entiende atacar, por medio de tales correlaciones sin duda valiosas, el concepto freudiano de Edipo. Freud creía que la psicosis no es más que el resultado de un misterioso ordenamiento intrasubjetivo: por lo demás, y si se lee su trabajo sobre Schreber, se comprueba hasta qué punto ignoró los aplastantes aspectos de la personalidad del padre.

[173] El complejo de Edipo, y su secuela, el complejo de castración, no son sino las marcas, de las que el pensamiento freudiano no es más que el efecto, de la educación autoritaria de la época. Bastaría para demostrarlo con citar algunos textos de lectura alemanes de la

época. *Der Struwwelpeter*, el texto para enseñanza primaria firmado por el doctor Heinrich Hoffman,<sup>[174]</sup> y en cuya cubierta se lee en efecto que se lo recomendaba para la educación de los niños entre tres y seis años de edad, no es más que la prueba espeluznante de que la castración no es una idea del individuo, sino el gesto real del adulto autoritario entronizado en los valores de la época y en el ejemplo educativo. Esto con respecto a la sociedad real en la que tocó vivir a Freud; mientras que en relación a los aspectos teóricos del complejo de Edipo, al autor le basta llamar la atención sobre el conjunto de versiones griegas; estas revelan que

Layo había sido un notorio homosexual. ¿Cómo ignorar a las fuentes que mencionan a Layo en el origen de la pedrastría?<sup>[175]</sup> ¿Cómo ignorar los relatos que mencionan más de una vez el violento amor de Layo por Crisipo? Para el autor *de Soul Murder* la tragedia (pero no lo olvidemos: el Saber está en juego) que sella el destino del incesto del hijo solo puede tener por origen la homosexualidad real del padre. ¿Habrá una cierta conexión de necesidad entre la norma de la norma, la prohibición del incesto, y el *splitting* que seguramente ha instituido a la sexualidad del padre? Idea interesante: pero todo este rodeo no nos ha servido en cambio sino para

comprobar que para el autor aquella homosexualidad de Layo no puede ser más que un dato de hecho; quiero decir, que para Schatzman las cosas son lo que son: un homosexual es un homosexual. Una vez esta identidad empírica ubicada en el lugar de la causa, ¿quién no sabe qué es un homosexual? Ahora bien, el pensamiento freudiano se mueve y no sin cautela, según un movimiento cuyo orden es exactamente inverso. ¿Por qué no pensar? —¿y no se trata de relatos míticos?— que la historia de Layo debería ser ubicada en el lugar del efecto —padre él mismo, ¿no fue él acaso hijo de un padre?— ¿y la historia de Edipo —interesante, la única que

Freud consideró— en el lugar de la causa? ¿Pero se entiende con qué supuestos teóricos está construida esa hipocresía a la que me refería hace un momento?

Desde el punto de vista de la sociedad, el Saber es término de una demanda. Quienes responden a la demanda comienzan por contestar que sobre los objetos del goce no queda nada por Saber, puesto que todo el mundo sabe. La enfermedad, aislada del goce, ha de ser el objeto teórico verdadero del Saber clínico. En cuanto al goce, se lo dejará para pasado mañana. No recuerdo ahora quién fue que se atrevió a la observación

seguramente obvia de que en los hospitales, como en las cárceles, hay crucifijos en las paredes. Pero seamos serios: una institución —los hospitales entre otras— no es sino el lugar donde la práctica de un Saber determinado se ejerce para dar satisfacción a la demanda social.<sup>[176]</sup> Recuerdo que algunos arquitectos en lugar de hablar de «demanda» hablaban de «requerimientos». La relación del Saber a la demanda social tiene que ver con los planeamientos sociales. Las llamadas profesiones liberales recortan el lugar de la satisfacción de la demanda. ¿Debe considerarse al psicoanálisis entre ellas?

Tanto la teoría como la práctica psicoanalíticas tienen algo más que una palabra para decir y más que un nudo a disolver en el interior del conjunto del aparato psiquiátrico, aun cuando muchas veces los mismos psicoanalistas no entiendan qué papel habrán de cumplir en la red de demandas sociales. Las enfermedades del cuerpo entronizan al médico en el lugar de la satisfacción de una demanda que institucionaliza el Saber a nivel de la mirada; los médicos han llamado a los psiquiatras para que estos, en el interior del Hospital General, hagan la experiencia de sus objetos clínicos específicos. Los psiquiatras, sensibles a la época, no son

ajenos a una cierta demanda de psicoanalistas. Pero si no es improbable, al menos en el interior del ordenamiento colectivo de la representación, que médicos y psiquiatras puedan determinar sus objetos específicos, ¿cuál será a todo esto el objeto del psicoanalista? Como se decía en mi país, ellos «bajan» ahora a los hospitales. Pero muchas veces para no saber muy bien qué hacer.

Para decirlo a mi manera, diría que el objeto primero del psicoanalista es atacar la noción epistemológica misma de objeto, prestar oídos a las articulaciones del deseo ahí donde este aparece aplastado por demandas y

necesidades, permitir la desubicación estratégica del Saber ahí donde este oblitera las frustraciones del amor y la relación del goce a la palabra. Pero que no se tema: no se trata de proponer — aunque tampoco lo contrario sea cierto — al goce como panacea de las satisfacciones del sujeto. Se trata de demostrar — como en matemáticas, y no solo de «comprender», dice Lacan — que la relación del sujeto a los «objetos» de su goce no se distingue de la estructura por donde hay un sujeto del inconsciente. Ello cualquiera fuera la distancia, estén a la mano o no, por donde se instituyen como objetos aptos para el goce y disparadores del deseo.

Si debiéramos elegir un ejemplo para introducirnos a ciertos aspectos teóricos de tal tarea, sin duda podrían resultarnos de utilidad las observaciones de Lacan sobre la alucinación, en su trabajo sobre la psicosis recopilado en los *Écrits*.<sup>[177]</sup> Ejemplo, anécdota y sugerencia teórica, que tiene, en nuestro contexto de la relación de la psiquiatría al Saber, indudable valor probatorio. ¿No es la alucinación el síntoma psiquiátrico por excelencia, objeto bizarro o índice pesado que la teoría, si se quiere coherente, no podría dejar de lado? ¿Percepción sin objeto? Banalidad determinada, enseña Lacan, de la que

medio siglo de freudismo no pudo liberarnos. Las presuposiciones oscilan entre el abstraccionismo (psicología abstracta de las facultades) y el sensualismo (remisión de la alucinación al campo de la realidad del objeto y este a su determinación por los sentidos). «Nous osons en effet mettre dans le même sac, si l'on peut dire, toutes les positions qu'elles soient mécanistes o dynamistes en la matière, que la genèse y soit de l'organisme ou du psychisme, et la structure de la désintégration ou du conflit, oui, toutes, si ingénieuses qu'elles se montrent, pour autant qu'au nom du fait, manifeste, qu'une hallucination est un *perceptum* sans

objet, ses positions s'en tiennent à demander raison au *percipiens* de ce *perceptum*, sans que quiconque s'avise qu'à requête, un temps est sauté, celui de s'interroguer si le *perceptum* lui-même laisse un sens univoque au percipiens ici requis de l'expliquer».<sup>[178]</sup> Lo que quiere decir, en primer lugar, que la alucinación verbal tiene poco que ver con el sentido auditivo.<sup>[179]</sup> ¿Se está seguro de que los sordomudos de nacimiento no tienen alucinaciones verbales?

Se trata de un delirio-mutuo, *délires a deux*, típico de ciertas relaciones madre-hija. Ellas viven juntas en una relación estrecha al extremo de que el

menor contacto exterior es percibido como intrusión, prueba del odio y de la capacidad de insulto de los demás. Es la hija quien durante la entrevista ofrece el testimonio, cuando se refiere al amigo de una vecina que la acosa con invitaciones sexuales. Ellas debieron terminar en consecuencia la amistosa relación con la mujer. «Este hombre, por consiguiente parte de la situación a título indirecto, y figura por lo demás bastante borrada en las alegaciones de la enferma, habría lanzado dirigiéndose a ella al cruzarse en el corredor del inmueble el término que ofende los oídos de: ¡Puerca! ¡Truie!». <sup>[180]</sup> He ahí el elemento que solo lo mórbido del

delirio podría introducir en lo real. Afirmar al contrario que la percepción de la palabra proviene de la intensidad de la angustia, siguiendo con ella a Robinson Crusoe, quien afirmaba que la angustia promueve el espíritu de invención, no nos permite el menor paso en la comprensión de este tipo particular de invención. La paciente además se refiere al carácter alusivo de la palabra, aunque no se muestre ni perpleja ni ansiosa por conocer a qué podría la alusión hacer referencia.

Hay que rechazar además —agrega Lacan— toda explicación en términos de proyección, la idea de que la palabra podría provenir de la retaliación contra

el impulso agresivo, insultante de la paciente. Se debía en cambio interrogar a la paciente sobre si ella —o en alguna parte de ella— algo había sido proferido un momento antes. Y ello con un resultado positivo, ya que la mujer otorga sonriente haber murmurado cuando vio al hombre: «Vengo de la salchichería» (*Je viens de chez le charcutier*).

¿Qué podían esas palabras significar? En primer lugar no eran para nada ajenas, a ciertos datos de la historia reciente: ella se había separado de su marido. La madre por lo demás había repudiado aquella relación. Tampoco era inocente el hecho de que

ella hubiera huido, literalmente, de su marido y sus familiares, rudos campesinos en quienes ella había descubierto la intención nada menos que de cortarla a pedazos.

Pero es en el contexto dialógico que la alucinación debe en primer lugar ser ubicada. Y debemos estar seguros de que pertenece al orden del discurso, ya que se manifiesta como fractura. Es obvio que en el diálogo la alucinación expresa, por decirlo así, a la parte que falta: (*—Vengo de la salchichería*). — ¡Puerca!

¿No se entiende? El sentido de las palabras —pero ello no es más que un fenómeno general de lenguaje—

comienza por no pertenecer a las palabras mismas. Aquí las palabras *son* el diálogo, la forma, la estructura del contexto dialógico. Y no es difícil entender que para este ejemplo la forma no es sino la velocidad de la réplica. El diálogo en el que aparece /¡Puerca!/ pertenece al modelo general de diálogo al que pertenece además cierto *repartee* (la palabra inglesa es buena) humorístico, pero también las fórmulas del desprecio: —Vengo de la carnicería... («y no era para darle celos», había agregado la mujer). Y como un latigazo: —¡Puerca! Pero también, y no menos interesante, habrá que incluir en el género las formas más

que rápidas, en réplica, aparentemente degradantes si se atiende al contenido, que sostiene al amor sexual: «Je te mange... —Chou!». «*Tu te pâmes... Rat!*». <sup>[181]</sup>

Pero entonces el secreto del término alucinado aparece sobre el fondo en red de un triple contexto restitutivo. ¿No explicó Freud que en la psicosis el esfuerzo de restitución no se diferencia del síntoma mismo? Restitución de una identidad <sup>[182]</sup> en primer lugar. La palabra alucinada, «cargada de inventiva», dice Lacan, es un insulto: realiza su función primera por consiguiente, que es la de otorgar identidad. Si usted duda de quien es

usted, nada mejor que el insulto del otro para ubicarlo a usted en sus cabales. En segundo lugar, la frase que se había proferido en la paciente antes del insulto no viene sino a restituir las frases fáciles, de todos los días, de una tranquila relación matrimonial: —¿Qué has hecho? —Vengo de compras. Relación que casualmente la folie à deux daba por terminantemente prohibida. Y en tercer lugar, restitución por medio de la evocación de ciertas fórmulas dialógicas peculiares, del contacto sexual corporal. En resumen, trozo de un discurso de intención restitutiva, la palabra se revelaba en el ejemplo como fractura de un epitalamio feliz, como

discurso imposible. Es todo lo que por el momento tengo que decir.<sup>[\*]</sup>

# APORTE LACANIANO AL ESTUDIO DEL LENGUAJE Y SU PATOLOGÍA<sup>[183]</sup>

There needs no ghost, my Lord,  
come from the grave to tell us this.

De lo que perdura a pérdida pura  
a lo que no apuesta más que del padre a  
lo peor.

J. LACAN, *Televisión*

1. No es seguro que el título que nos encabeza se adecue a la indagación lacaniana de lenguaje y la lingüística.<sup>[184]</sup> La idea de una

patología del lenguaje, probada en algunos dominios, acarrea si se la generaliza presupuestos más o menos masivos sobre el lenguaje y lo patológico; pero además arruina la novedad del descubrimiento freudiano. Por lo demás, el modelo de una doble entrada, la búsqueda de correlaciones entre esquemas patológicos y lenguaje, no es en efecto muy freudiana.

No podría entonces llamar la atención la escasez de estudios del tipo en la literatura lacaniana (me refiero no solamente a los escritos y seminarios del propio Lacan, sino

aun a sus discípulos). Pero ocurre que el psicoanálisis, que no tiene otro lugar de acción que el lenguaje y la palabra del paciente, repudia seguramente que las búsquedas comparativas determinen su fundamento. La histeria, por ejemplo, no aparece en la perspectiva lacaniana como estructura patológica, cuya peculiaridad podría fijarse comparativamente mediante una búsqueda de las peculiaridades de sus manifestaciones en el habla del histérico. Constituye más bien un «discurso» (y solo *después* es cuadro); a saber, que se ordena

menos como cuadro en la secuencia de los otros cuadros (neurosis obsesiva, fobias), y ello en la medida en que el conjunto se aislaría, haciéndose susceptible de confrontación, mediante la fijación de alguna variable, con observables lingüísticos, sino más bien que se ordena, según una lógica que habrá que determinar, de acuerdo a un esquema de traslado de términos (significante, saber, sujeto, objeto «a») en cuatro lugares (agente, verdad, otro y producción).<sup>[185]</sup> Por consiguiente, en la medida que el histérico pone en juego estructuras del lenguaje, al

tiempo que «fija», por decirlo así, el lugar del goce, pertenece a una clase que incluye el campo de las operaciones propias del psicoanálisis y su teoría.

2. Excede en mucho la cautela de la que no quisiéramos desviarnos en la presente comunicación (pretendemos informar sobre las posiciones lacanianas antes que discutir las), todo planteo de la cuestión, seguramente vasta, de la relación del psicoanálisis con la lingüística. Al revés, y no sin razones, Lacan no deja de señalar las líneas de una relación de

exclusión (originada sin duda en la lingüística) por donde el psicoanálisis constituye su dominio más allá del Saber del lingüista y sus objetos. Evoquemos algunas fórmulas lacanianas cuyo interés reside menos en su contenido (que Lacan deberá siempre probar, y que remiten al conjunto de la teoría), que en lo que dicen en el tiempo: si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, es porque el lenguaje es la condición del inconsciente; pero en la entrevista para la Radiofonía francesa del 7 de junio de 1970 Lacan agrega: «El

inconsciente puede ser como yo decía la condición de la lingüística. Esta no tiene sin embargo el menor influjo sobre él». [186]

Se concederá fácilmente que el lugar de tal influjo solo podría ser el de la «psicoterapia» como práctica, y que la lingüística en tanto ciencia, se dirá, no se ocupa de todo. La posición lacaniana sin embargo invierte de alguna manera la fórmula, lo cual bien entendido convierte en paradoja a la posición. Lo que Lacan viene a decirnos —si no interpreto mal— es que tanto a nivel de la constitución de sus modelos, como

muchas veces —lo que sería menos grave— a nivel de las declaraciones y reflexiones del lingüista, las categorías de *todo* y de *sentido* se hallan en la base de la constitución de sus modelos. Sorprende en efecto descubrir que un lingüista pueda apasionarse cuando se trata de la inherencia de las palabras a sus significados, por más que se hagan salvedades sobre las transformaciones, siempre unívocas, introducidas por los cambios de contexto. «Imaginer un stade du langage, aussi “originel” qu’on le voudra, mais néanmoins réel et “historique” où un certain

objet serait *dénoté* comme étant lui-même et en même temps n'importe quel autre, et où la relation exprimée serait la relation de contradiction permanente, la relation no relationnante, ou tout serait soi et autre que soi, donc ni soi ni autre, c'est imaginer une pure chimère». <sup>[187]</sup> A lo que Lacan debió contestar, sin mayores salvedades: «Pero si el lingüista no puede hacer mejorar lo que asoma en el veredicto que la comodidad del significante exige que los significantes no sean antitéticos, esto supone que tener que hablar árabe, donde tales significantes

abundan, se anuncia como impedir la crecida de un hormiguero». [188]

3. Pero un lingüista no es la lingüística. Sin embargo no carecen de interés algunas reflexiones de lingüistas —que podrían calificarse de «intervenciones», a saber, de intromisiones en campos que ellos categorizan seguramente como «reales», mecanismos lingüísticos o sentido unívoco—. Sin comprometernos en una polémica que no consideramos legítima, sin extraer conclusiones con respecto a la lingüística en su conjunto, podríamos utilizar un

grupo de trabajos recientemente aparecido en la revista inglesa *The New Left Review*,<sup>[189]</sup> para sugerir por qué desvíos el psicoanálisis permite inducir la aparición de un objeto teórico novedoso ahí mismo donde una explicación lingüística parece recortar, sin aparentes residuos, el hecho psicoanalítico; por antonomasia un fenómeno de lenguaje.

Se trata de la reconsideración por el autor de los famosos ejemplos freudianos de «Signorelli» y «aliquis», los que abren el libro de la *Psicopatología*

*de la vida cotidiana.* Basta para nuestro propósito con el olvido del término «aliquis» por el eventual compañero de viaje de Freud, cuando necesita repetir el verso de Virgilio: *Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor.* «¿Cuál es la explicación de este doble<sup>[190]</sup> error?»,<sup>[191]</sup> se pregunta el crítico, y se responde: «El más mediocre de los filólogos no tendría dificultad en ofrecer una». En efecto, en toda transmisión oral u escrita de un texto original, la «*corrupción*» del texto es moneda corriente, y puede afectar a la palabra en cualquiera de sus

aspectos o niveles: su carácter fonético, o la letra cuando se trata de la palabra escrita, su morfología, el nivel léxico, su sintaxis o el nivel del estilo. Pero aun hay razones que en el ejemplo tienen que ver con la doble presión sintagmática de la sintaxis alemana sobre la latina y viceversa. No hay que olvidar en efecto que se trataba de un joven austríaco de habla alemana: la frase de la *Eneida*, era ya de por sí anómala en latín, al tiempo que se trataba de una construcción casi intraducible literalmente al alemán. Este tendería a decidir cierta

ambigüedad inherente a la anomalía latina, y por lo mismo algo debería —para un alemán, y únicamente por la relación lengua a lengua— ser suprimido. Factor no menos importante, además, es el nivel cultural de la persona que recuerda la cita; *last but not least*, la probabilidad de la «corrupción» lingüística en la utilización de la cita depende aún de la manera en que se ha aprendido la lengua, puesto que su enseñanza varía: algunas escuelas de latín insisten en el acento rítmico, otras en el acento individual sobre las unidades gramaticales. Si el joven austríaco

hubiera asistido a una escuela en Italia, el olvido habría sido menos probable.

Ni por un momento el autor abandona la creencia de que para ser serio hay que actuar en términos de la explicación más económica. [192] Pero compara además su propio método con el de Freud. Comprueba entonces que las asociaciones freudianas que llevan desde *aliquis* a la noticia esperada, asociaciones lingüísticamente hablando de todo tipo, [193] y teniendo en cuenta que atraviesan dos lenguas, podrían obtenerse llegando o partiendo de cualquier

otro punto de la sentencia. Por último el autor recuerda la cita de Freud, un agregado de 1924 a una nota al pie, donde Freud comenta la interpretación de P. Wilson sobre «exorcismo», la palabra que el joven asocia con *exoriare*. He aquí el comentario de Freud: «Exorcismo sería el mejor sustituto simbólico de los pensamientos reprimidos sobre liberarse del niño no querido mediante el aborto». Sorprende al crítico que Freud no se preocupe de la profusión de explicaciones, no vea en ellas una indicación de la debilidad de su método sino la confirmación de su

validez.

Se le contestó<sup>[194]</sup> que había argumentos explicativos que tal vez solo aparentemente se excluían a sí mismos, los suyos propios, y que a pesar de la erudición exhibida había ignorado el concepto freudiano de sobredeterminación, etc. Que no se trataba, además, de saber si las parapraxias verbales pueden ser explicadas alternativa o simultáneamente por mecanismos lingüísticos y psicológicos, sino de la «relación de refuerzo o explotación recíproca que se sostiene entre ambas».<sup>[195]</sup> Y, lo que es lo mismo, que tampoco se

trata de saber si el olvido de una palabra «puede ser explicada por causas distintas a la represión, lo que indudablemente se puede, sino sobre las relaciones exactas que unen a dichas causas con el factor mismo de la represión».[196] Habría que agregar que si Freud acepta la multiplicidad de explicaciones, es porque le interesa menos explicar —hablando con propiedad, obturar con Saber el lugar dejado vacante por el olvido, cuyo fracaso pero cuyo intento de llenar es llevado a cabo por el recuerdo sustitutivo— sino más bien mostrar una falta, una falla en la palabra y su conexión

con el deseo inconsciente. Llama la atención, por último, hasta qué punto este detractor de Freud puede permanecer sordo al significado mismo de la frase con la que Freud da por aceptada la interpretación de P. Wilson: relación de simbolización entre una palabra que significa «hacer desaparecer» y el deseo de hacer desaparecer lo que no es sino el objeto del deseo (como lo prueba la necesidad sentida por el joven austríaco de citar *esa* sentencia de la *Eneida*). Por lo demás, el contenido mismo del significado no deja de ser, en la ocasión, un tanto pesado.<sup>[197]</sup>

Mientras que el detractor entiende que la «corrupción» del texto debe ser explicada en la perspectiva de un texto que dice lo que dice, Freud en cambio muestra que las fallas del sujeto son inseparables, vía asociación, de una interrogación sobre el deseo y sus objetos que de otro modo no podría dejarse oír.

4. ¿Será que para el lingüista la interrupción de la cadena sintagmática no tiene otra significación que la interrupción de la significación cuya propiedad pertenece a la unidad del sentido de la frase? ¿Pero se ha oído de

algún lingüista sugerir de la metonimia que si «yo me bebo un vaso» justamente el vaso es lo que queda después que me lo he bebido todo?<sup>[198]</sup>

Volvamos por un instante a Benveniste. Después de criticar con razón la idea de que hay lenguas primitivas, o un estado primitivo de la lengua, y por lo mismo la legitimidad de los trabajos de Abel en los que se apoyaba la comparación de Freud sobre las voces antitéticas, el lingüista enseña con algunos ejemplos que las lenguas poseen

reglas elementales encargadas de disipar las referencias antitéticas. Así por ejemplo el sentido propio de *with* —en el término inglés *without* es «contra», la idea de pulsión o esfuerzo en una dirección cualquiera, y no «con-sin» como Abel y algunos lingüistas han creído. Para Benveniste no hay analogía posible entre el funcionamiento de una lengua y el inconsciente freudiano. Pero es interesante que para intentar probarlo deba remitirse al «sentido propio» de las palabras en la lengua. Pero si el psicoanalista en la interpretación, y de creer a

Freud, los procesos inconscientes, se comportan a la manera de un filólogo apresurado, ¿cuál podrá ser la «función del lenguaje» en la «decouverte freudienne»? Para Benveniste el psicoanálisis debe recortar su dominio no a nivel de la lengua, sino de lo que llama «discurso», es decir, a nivel del estilo y la retórica. ¿Quién podría dudar que «ciertas formas de la poesía tienen un parentesco con el sueño y sugerir el mismo modo de estructuración, introducir en las formas normales del lenguaje ese suspenso del sentido que el sueño proyecta en nuestras actividades»?

[199] Pero siempre habrá entonces dos estados del lenguaje, aquel que deberemos llamar del «lenguaje organizado» y el otro donde se tejen las formas del estilo. Vemos fortalecida así la distinción entre «sentido propio» y «sentido figurado», la que impide, como se lo señaló más de una vez,<sup>[200]</sup> determinar las operaciones que constituyen las figuras mismas de la retórica.

Resulta interesante este acercamiento del psicoanálisis a la poesía, y no porque haya inconveniente en aceptar lo que vale, sino por su ineptitud en este

contexto para sugerir lo que está en juego en la relación del psicoanálisis y el lenguaje. Para entender que «la poesía metafísica (léase “The Ecstasy”, de John Donne) evoca mucho mejor el deseo que la poesía figurativa que pretende representarlo»,<sup>[201]</sup> habrá que entender primero en qué sentido los objetos del deseo no se dejan abordar directamente, lo que es improbable si se parte de que las palabras están abrochadas a sus significados. ¿Cuánto vale para el lingüista el concepto psicoanalítico de «censura»? Es seguro en cambio que para el psicoanalista las

palabras no pertenecen al campo de la comunicación, sino al de los desplazamientos del querer decir. La lingüística no es filosofía ni psicología del lenguaje. ¿Pero sería explicar por el «motivo» si se afirmara que el significante «terre» está reprimido en el término francés «aterré»? «La sustitución está en el origen de la emergencia del sentido —escribe Lacan—, así como de su desarrollo normal. Ejemplo tomado de la historia de la lengua: la palabra *aterrado* [*aterré*], que significa literalmente *puesto en tierra*, y a la que se agregó un matiz de terror hasta el

punto de significar para muchos *acometido de terror*; ahora bien, este matiz es introducido por la vía significante de la homonimia (...) La ambigüedad de la palabra *aterrado* nos indica algo más: el matiz de significación aquí introducido implica una cierta dominación, como si el terror estuviera domesticado, atenuado; se presenta en la penumbra, no es mirado de frente, sino asido por el atajo de la represión. De esto resulta que el significante *tierra* contenido en la palabra ya no está ahí (salvo en el caso de los discursos científicos, el

diccionario) a nuestra disposición: está reprimido».<sup>[202]</sup> Ahora bien, supongamos que no habría inconveniente en aceptar (y tal vez no nos alejaríamos demasiado del modelo saussureano) que la significación no es sino la relación del significante al significante y que la barra que aísla el proceso no está ahí sino a la vez para ser trasgredida y para expulsar del nivel de las presencias al significante que determina la significación. En tal caso lo que habría que confrontar es si la barra en cuestión así como la represión quieren decir lo mismo para el

lingüista y para el psicoanalista.

5. No es seguro al menos que los dominios se superpongan. Cualquiera fuera nuestro juicio sobre el desarrollo de la lingüística contemporánea, siempre habrá que reconocer el impulso que le significó la suspensión del problema del sentido. Pero esa suspensión ha sido táctica, perteneció y pertenece, por decirlo así, al nivel de las consecuencias del método. Para convencerse basta con leer las páginas del *Curso* dedicadas a la verticalidad de la significación y la metáfora de los

dos lados de la hoja de papel. El psicoanálisis parece partir de un punto de vista bastante distinto. Para Lacan la barra que aísla el significante del significado no es fuerte en el momento metodológico, sino en el momento en que se reduce el nivel de abstracción, en el momento del síntoma histérico cuando la improbabilidad del goce «convierte» a la palabra en soma, la inscribe en un fragmento del cuerpo donde el goce es dolor y su determinación historia. Para el lingüista, el levantamiento del paréntesis está prometido para

pasado mañana, es cierto, pero el sujeto en cuestión no recibe el impacto de lo que no puede decir ya que dice lo que quiere decir. La barra en Saussure supone cierta complementariedad entre el lingüista y el querer decir del sujeto parlante. «El inconsciente, Ello habla, lo que le hace depender del lenguaje, de lo que solo se sabe poco: a pesar de lo que yo designo como lingüistería para reunir ahí a lo que pretende, es nuevo, intervenir en los hombres en nombre de la lingüística. Siendo la lingüística la ciencia que se ocupa

de la lengua [*lalangue*], que escribo en una sola palabra, si he de especificar su objeto, como es de uso en toda otra ciencia. Este objeto es sin embargo eminente, de ser a él a que se reduce más legítimamente que a cualquier otro la noción aristotélica misma de sujeto». [203]

¿*Lalengua*? ¿Por qué tal condensación? ¿Cómo leerla? ¿Que la condensación misma, a saber la metáfora, a saber el efecto de significación por donde se constituyen las palabras es el efecto y el objeto más propio de la

lingüística? ¿O que ese objeto es el que está en juego en la sustitución, es decir, que la lengua saussureana es metáfora, por la que el sujeto de la ciencia se significa por un lado, pero se constituye al mismo tiempo en resistencia a la concepción psicoanalítica del significante? Citemos dos párrafos de «Radiofonía» que ayudarán a entender qué es lo que Lacan está tratando de determinar: «Sería sorprendente que no se viera que si se hace del lenguaje una función de lo colectivo, se vuelve siempre a suponer a alguien gracias a quien la realidad se reduplica con lo que él

se la representa, para que nosotros solo tengamos que reproducir ese forro: en suma, la tramoya del idealismo». [204] «Para tomar un ejemplo menos anecdótico, notemos que lo particular de la lengua es aquello por lo cual la estructura cae bajo el efecto de cristal, que dije más arriba. Calificar a ese particular de arbitrario, es lapsus que Saussure ha cometido, pero por ahí mismo tanto más propicio al tropiezo, él se amparaba ahí (puesto que me dicen que es una palabra mía) del discurso universitario, cuyo encubrimiento es justamente ese

significante que domina el discurso del amo, el de lo arbitrario». [205]

6. Pero no quisiéramos inducir la idea seguramente errónea de que el «aporte» lacaniano a las cuestiones del lenguaje se constituye como crítica a la lingüística como ciencia. Tal vez habría que decir en cambio que los conceptos lacanianos referidos al lenguaje se constituyen por «derivación» de los conceptos de la lingüística. [206] De cualquier modo, el movimiento de esa constitución es como circular, hecho de torsiones y trasgresiones pero en el que persiste una idea

rectora: que la barra saussureana que aísla el significante de todo referente es la condición del inconsciente en la medida en que el sujeto en cuestión es sujeto dividido de una triple Spaltung. La idea freudiana —si se puede llamarla así— de un inconsciente constitutivo, significa para Lacan que si el sujeto aparece, los objetos desaparecen, se tornan otros o se escinden; mientras que si el objeto aparece, el sujeto entra en *fading*. No era fácil conectar tal estructura con los objetos, los resultados y los supuestos de la lingüística

contemporánea.

No hay lingüística psicoanalítica. Pero si la hubiera ella encontraría, es obvio, su mejor ejemplo en el chiste. «On voit que la méthaphore se place au point précis où le sens se produit dans le nonsens, c'est-à-dire a ce passage dont Freud a découvert que, franchi à rebours, il donne lieu a ce mot qui n'y a pas d'autre patronage que le signifiant de l'esprit, et où se touche que c'est sa destinée même que l'homme met au défi par la dérision du signifiant».<sup>[207]</sup>

En tanto acto y en su posibilidad misma, el chiste pone

en juego el manajo de vectores mayores que definen el dominio de la teoría:

- a. que exige ser contado, con palabras, esto es que su posibilidad misma es un acto actual de discurso, una relación dialógica;
- b. que quien dice el chiste está en posición de demanda en relación a su interlocutor, le pide algo; pero lo peculiar es que el objeto de la demanda es una operación sobre el sentido de las palabras;

- c. que el chiste revela la materialidad del significante (si se quiere conservar el efecto no es posible ninguna interpretación conceptualizante);
- d. su analogía con el sueño, el acto fallido, el síntoma;
- e. que los mecanismos de condensación y desplazamiento determinan su articulación;
- f. su interés «económico», en el sentido de Freud; a saber, que una moción del cuerpo queda

puesta en juego en relación al placer y la satisfacción;

- g. la necesidad, más allá del interlocutor, de un tercero; mientras que para lo cómico bastan solo dos;
- h. su coalescencia con el deseo; bajo un doble aspecto: por un lado, si hay cosas, como dice Lacan, «que no pueden escucharse, que no se escuchan habitualmente, el chiste trata de que se las escuche»;<sup>[208]</sup> pero al mismo tiempo el chiste no permite

que el deseo se exprese directamente: debe «refractarse»,<sup>[209]</sup> pasar por las exigencias de la articulación significativa, como lo prueba el hecho de que no es únicamente con una historia obscena que se hace un «*dirty joke*»;

- i. el hecho, finalmente, de que el chiste verde pertenece a la especie (el contenido, explicaba Freud, no determina el mecanismo, revela una satisfacción exhibicionista), permite entrever la lejanía

relativa y la inherencia de los dominios que se trata de articular; a saber, el sexo y el lenguaje.

Tales vectores (direcciones que esbozan la idea de un dominio) quedan retomados y resumidos en la preferencia que Lacan otorga a ciertos ejes, verdaderos puntos cruciales de la indagación lingüística. Puntos que por momentos parecen convertirse en motivos, verdaderas excusas para sobrepasar el campo lingüístico, y que por momentos deja entrever en cambio la intención de llamar la

atención sobre sus supuestos. Esos ejes son:

1. la cuestión  
significante/significado, pero referida siempre a las páginas de su emergencia primera en el *Curso*, los ejemplos, las reflexiones, los dibujos incluso de que Saussure se servía;
2. la articulación  
enunciado/enunciación; la referencia es entonces Jakobson, su trabajo sobre los «shifters» y el verbo ruso;

3. los dos ejes de la metáfora y la metonimia; también Jakobson, su trabajo sobre las afasias;
4. la palabra como «pacto»; la referencia aquí es el ejemplo, que una y otra vez reaparece en los textos y seminarios de Lacan, del santo y seña en las situaciones de guerra y militares;
5. la pareja presencia/ausencia; la referencia es la lingüística de inspiración saussuriana.

7. Triple *Spaltung*: Falo/castración; necesidad/demanda; significante/significado. Lo que está en juego en cada una solo puede leerse —debe leerse— en los términos de la otra.

Si se siguen con cuidado algunos textos de Lacan se ve cómo a medida que las tres escisiones se articulan, el término «significante» se generaliza. En *La significación del falo*,<sup>[210]</sup> texto más bien presentativo que demostrativo es cierto, los temas solo parecen articularse entre sí a grandes saltos. Comienza el texto recordando la

ubicación de la articulación fálica en el centro de la teoría psicoanalítica: todo desarrollo como cualquier avatar de la sexualidad del sujeto, así como todo lo que es analizable en psicoanálisis, remite a la castración. De inmediato Lacan recuerda las posiciones de algunos discípulos de Freud (Jones, Horne) quienes intentando revisar la cuestión del falo terminaron por retrotraer la teoría a posiciones bien ideológicas. Sigue en el texto un párrafo donde Lacan debe referirse a sí mismo y hacer entender en qué consiste su propia

fidelidad a Freud. Aparece entonces el salto, al que se percibe, en efecto, como temático: se abandona el tema de la castración y se introduce el tema lacaniano por antonomasia, la relación de anticipación y de complementariedad circular de Saussure y Freud. «Partiendo de esta apuesta —que asentamos como principio de un comentario de la obra de Freud que proseguimos desde hace siete años— es como nos hemos visto conducidos a ciertos resultados: en primer lugar a promover como necesaria para toda articulación del fenómeno

analítico la noción de significante, en cuanto se opone a la de significado en el análisis lingüístico moderno. De esta Freud no podía tener conocimiento, puesto que nació más tarde, pero pretendemos que el conocimiento de Freud toma su relieve precisamente por haber debido anticipar sus fórmulas, partiendo de un dominio donde no podía esperarse que se reconociera su reinado. Inversamente, es el descubrimiento de Freud el que da a la oposición del significante y el significado el alcance en que conviene entenderlo: a saber, que

el significante tiene función activa en la determinación de los efectos en que lo significable aparece como sufriendo su impronta, convirtiéndose por medio de esa pasión en el significado».<sup>[211]</sup> Pero aún, e inmediatamente después, hay un nuevo corte en la continuidad (¿temática?) del texto y reaparece la cuestión del falo, al mismo tiempo que el término «significante» soportará una conversión fundamental: el Falo, que no es objeto, ni fantasía, ni mucho menos órgano, es: un significante, «es el significante destinado a significar en su

conjunto los efectos del significado, en cuanto el significante los condiciona por su presencia de significante». [212]

La idea es que la fundación del sexo en Freud es idéntica a la crítica del empirismo, y que es por el desvío de este suelo crítico que hay que entender la barra que aísla al significante. Reintroducido el Falo, el texto se desliza finalmente hacia un grupo de fórmulas, de orden general, pero que vuelven a ubicar al sujeto dividido en relación al Falo y al Falo como «ratio» que ordena o rige la «relación» entre los sexos, sobre la

cuestión que Freud bautizara de «vida erótica de los sexos». Pero la cópula sexual se revela ahora como comedia («efecto de proyectar enteramente en la comedia las manifestaciones ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos, hasta el límite del acto de la copulación»)[213] o lo que es lo mismo, o peor: la estructura del significante es lo que determina que «no hay relación sexual».[214]

En el texto, el tema de pasaje entre la aparición del Falo como significante y las consideraciones sobre el destino de los sexos, es el

del corte que articula la necesidad a la demanda. El objeto, apto y adecuado en el campo de la necesidad, se torna extraño en el interior de la estructura de la demanda (modelo del amor). Lo que el sujeto pide al objeto que pide al otro sujeto en la demanda de amor, es lo que el objeto no puede otorgar: ser prueba de amor. El objeto entonces o cae (se desprende de la *totalidad* de la función biológica, se torna objeto «parcial» y constituye a «la» pulsión en tanto tal), o bien se torna *caduco* (fundamento del fetiche y de esos objetos a los que la gente

acostumbra guardar en cajitas).

Si el orden de los momentos temáticos es distinto en otros textos donde Lacan debe también mostrar el suelo de la teoría, los temas mismos en cambio, así como la autonomía relativa de cada uno, se conservan. En definitiva los tres grandes hitos teóricos de *La signification du Phallus* son: el falo, el significante, el destino erótico de los sexos. No son otros en *Las formaciones del inconsciente*: el significante, el Falo, la nosografía (consideraciones sobre el histérico y el obsesivo).<sup>[215]</sup> Aquí el modelo

de toda formación es el chiste y el articulador teórico entre el significante y el Falo es el complejo de Edipo.

Pero el tema freudiano que a cada momento liga el conjunto teórico es la pulsión, y la tesis que no solo abre una perspectiva nueva sobre la sexualidad del adulto en relación a la sexualidad del niño, sino aun la historia misma del psicoanálisis; que no hay relación de determinación entre la pulsión y el objeto. El sujeto dividido de la triple *Spaltung* se resume en el enigma de toda determinación sexual, en toda reasunción

problemática de su propio sexo por el sujeto. Lo que resuena, tornasolea toda *Bildung*, no es imagen alguna, sino el conflicto entre una pulsión de saber y un objeto (el del goce probable/improbable) que la pulsión no puede determinar directamente. Mientras que los rodeos de la pulsión puntúan, por decir así, al cuerpo a nivel de sus bordes (zonas erógenas), el saber del sujeto sobre sus objetos se invagina: el sujeto dividido se constituye en sujeto del inconsciente y en presa del significante.

El falo, enseña Lacan, es el significante de la identidad imposible: se señala a sí mismo como operación que señala la falta de objeto, y abre por lo mismo la procesión de significantes. La «libre asociación» como condición del proceso analítico significó atacar al proceso, a la «elaboración» del síntoma con el único medio adecuado. No hay formación posible, para Freud, sin esa relación de «exterioridad», que une a las palabras con las palabras. El capítulo que abre la *Psicopatología* (sobre el que también se ocupaba nuestro crítico

de la *New Left Review*) merecería ser releído en la perspectiva de esta idea difícil: que los efectos de la represión, el *Bildung*, el síntoma, no podría extraerse directamente de los contenidos, por más desagradables, o por más pesados (en Signorelli<sup>[216]</sup>, piénsese: la muerte y el sexo, nada menos), sino en la trama significativa, en el azar, en la «trópica» que convoca la reunión de un manojo de palabras que se parecen entre sí. Un síntoma es para Freud un hallazgo de la estructura significativa, de la misma manera que podría serlo una

metáfora o una metonimia. Y aun: el sujeto en cuestión, a saber, el sujeto de la *Spaltung* significante, no se enferma por no soportar lo que sabe, sino por una evasión estructural del hecho de que si el Saber es determinación del objeto, entonces él no es más que el sujeto dividido de ese Saber: el referente aquí no es el contenido, sino la barra que prohíbe el acceso. Lacan llama «estructura del significante» a la inherencia de esa barra a la significación.

Si en la palabra hay referencia, el referente no podría entonces ser un objeto, sino otra palabra, a

saber, el lugar de un nuevo  
significante aislado por la barra. La  
procesión de tales demonios, nos  
quiere decir Lacan, tiene que ver  
con la castración. Para ser  
rigurosos: la muerte no es la  
muerte. Cualquier psicoanalista lo  
sabe: instinto silencioso no se  
significa a sí mismo sino a través  
de la castración. En cuanto al sexo,  
en fin —lo dije el mes pasado en la  
cátedra del profesor Obiols—, ¿no  
hay una hipocresía moderna que  
consiste en dar por entendido de  
qué se trata? Ahora bien: o Freud  
decía en difícil lo que todo el  
mundo sabe en fácil, o bien es en

efecto una relación al Saber y a la palabra la que se anuda en la relación del sujeto con los objetos del goce. Y la especie no reasegura de nada: como decía Freud, ¡da tan poco al individuo a quien utiliza en la prosecución de sus fines!

Si es que se puede hablar de un aporte lacaniano (o freudiano) a las cuestiones del lenguaje, es porque semejante estructura no podría dejar de tener consecuencias a nivel de las palabras proferidas y escuchadas. Lo que la teoría psicoanalítica viene a decir de las palabras es que a nivel aun de una unidad semántica tan segura como

la frase, no es seguro que haya unidad de significación. El inconsciente, dice Lacan, es un no dicho por el otro. Pero entonces hay en todo decir una palabra que no puede ser dicha: no debiéramos hablar entonces de sentido sino de *significancia*: nivel de emergencia donde sobre el borde del sinsentido o del no-sentido esa palabra se deje escuchar. Se entiende por qué siempre será entonces necesario introducirse en la investigación de las «formaciones del inconsciente» a través del *Witz*. Pero aún es necesario que una oreja esté ahí

para escuchar: tal el dominio de inherencia recíproca del psicoanálisis al lenguaje, de la significancia y su interpretación.

8. Entrevisto el campo, será posible aceptar la necesidad de «derivar» los conceptos y de qué manera se articula tal operación. En primer lugar, el *Ego* freudiano tendrá que ver con el momento en que el sujeto dice «yo» en su discurso, el «pronombre personal» como índice de la presencia del sujeto que habla. Los «shifters» jakobsonianos servirán entonces para marcar el descentramiento del sujeto respecto

a lo que dice, para fijar la articulación que une a la presencia del sujeto en el enunciado con la inherencia del mismo sujeto a la enunciación.

El articulador lingüístico sirve para designar a un sujeto que se designa a sí mismo sin lograr en cambio significarse. ¿Pero tiene alcance el concepto lingüístico para dar cuenta del *fading* del sujeto a la hora de decir? Para el lingüista el sujeto que dice «yo» en su discurso puede «embriagar» (interesante, Lacan no traduce el término inglés), «conmutar», «conectar» su posición —vía

asunción, vía recurso testimonial— con la verdad de lo que enuncia; para el psicoanalista, es a causa de que el sujeto puede decir «yo», que puede él desaparecer de lo que dice, a saber, suspender indefinidamente la cuestión de la verdad del enunciado. Las construcciones del francés con el «ne» (mal llamado expletivo, dice Lacan, puesto que no se trata sino de un *shifter*) sugieren mejor el *fading*. El peligro consistirá siempre en volver a encontrar por detrás de la enunciación, al pensamiento, y la posición de existencia o de experiencia, del ego

cartesiano. Es útil en cambio mantener la idea de una enunciación que se escinde entre la resistencia del yo a abandonar los objetos de su saber, o la relación al objeto en términos de Saber, y el sujeto dividido de la triple *Spaltung*. Se recuerda el ejemplo freudiano del padre muerto que no lo sabía.<sup>[217]</sup> Quien *no sabía* era el sujeto del sueño: que su padre estaba muerto *según su deseo* (el del sujeto). El deseo de la muerte del padre y la exhibición de un saber que es ignorancia del deseo, ¿no remite en primer lugar a la identificación del sujeto con el

padre muerto? ¿No es entonces la propia muerte del sujeto la que está en juego en el voto de la muerte del padre? Pero lo que el sujeto no podrá saber aún es que no se trata de asumir o no esa muerte, o que asumirla puede no significar más que la manifestación de la identificación como defensa. El secreto no reside tampoco en el contenido de la ignorancia: quiero decir, no se trata de algo que deba ser dicho al sujeto. Se trata de una razón de estructura: a saber, la castración como relación de la muerte del padre con la erección del sujeto del deseo. El ejemplo es

excelente no solamente porque deja ver el desdoblamiento del enunciado en enunciación, sino a esta además atravesada por una determinada rajadura que escinde al saber del deseo. ¿Qué me *significa* la muerte de mi padre? En términos lacanianos: cierto funcionamiento de la función de la falta.<sup>[218]</sup>

# EPÍLOGO

## Comentario para la École Freudienne de Paris sobre la fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

Que deba yo hoy relatar ante la École Freudienne sobre los caminos que condujeron a la reciente fundación de una humilde homónima, no es tal vez sino la vuelta, que yo mismo me había deparado, pero que tiene que ver por lo menos con el resultado del trabajo y el

ejercicio de una lectura. Cuando el doctor Simatos<sup>[219]</sup> accede a mi demanda de exposición, y la torna invitación, me vi apresurado en el tiempo. ¿Debía exponer la historia del movimiento psicoanalítico en la Argentina o la brevísima historia de la institución que mi palabra aquí representa? Y si optaba por lo primero, ¿cómo interpretar el término «historia» en un momento en que en la Argentina ella no se piensa sino que se hace, a empellones sangrientos? ¿O debería mejor declarar mi credo ideológico, y utilizándolo como perspectiva, ajusticiar en su conjunto... a quiénes?

Sé en todo caso lo que no haré:

tomar el partido de ninguna objetividad. Tampoco contaré la historia de la institución oficial, o lo haré solo a desgarrones y para sugerir que Lacan tiene razón: la SAMCDA.<sup>[220]</sup> Es esta razón lacaniana la que nos impulsó a fundarnos. Sin embargo el movimiento de esa fundación ha sido menos el resultado de una oposición que un fenómeno tangencial.

Hubo en Buenos Aires —él no ha muerto— una panacea para muchas demandas de saber: mi querido doctor Enrique Pichón Rivière. Antes de los años sesenta crea él una Escuela de Psiquiatría Social a la que, con razón, da su nombre. ¿Acaso no había él

formado a la mayoría de los profesores que convoca a su escuela? Los notables de la segunda generación (me refiero a los psicoanalíticos: se pueden contar tres de hombres, los últimos aproximadamente de mi edad) habían sido, de una u otra manera, discípulos suyos. De atender a las quejas del maestro, discípulos desagradecidos; de leer a los discípulos, no lo parecían, puesto que lo habían citado hasta el cansancio. Uno de ellos promueve, hasta la cátedra universitaria, una teoría de la personalidad donde convergen la psicología social norteamericana, el conductismo, cierta nosografía psicoanalítica, Lagache, Merleau-Ponty.

Edita asimismo en Buenos Aires las obras completas de Politzer y data de entonces el origen de un cierto freudomarxismo (cuyas pretensiones teóricas se desgastarían en pocos años) y cuyo santo y seña fue entonces sencillo: que no había que reificar el inconsciente. Yo creo que la condición fue entonces que no había que leer a Freud.

Otro discípulo —el primero es el doctor José Blejer; pero en adelante no daré nombres, según la regla que dice que para hacerlo hay que respetar lo suficiente— se lanzaría a la veta comunicacional (es interesante, personológica o comunicacionalmente,

siempre se trata de formalizar cuadros nosográficos, generalmente ya constituidos) y más tarde a echar el cerrojo a los vientos lingüísticos. Este discípulo de Pichón, quien para mi gusto produjo un solo discípulo, y de quien todo el mundo sabe que estudia más de lo debido, si bien preocupado por producir una imagen genial de sí mismo, solo recientemente tornó voluminosa una obra en la que se toma el trabajo de expresar su total desacuerdo con Lacan, puesto que todo el problema consiste en aplicar, sin más, la sintaxis chomskiana a los meandros del inconsciente, que no son tales.

El freudomarxismo fenomenológico

de uno, el informacionalismo del otro, el institucionalismo de terceros, todo había partido de Pichón. Y por otras razones, u a otros niveles, también la Escuela Freudiana. ¿Quién no recuerda cuando Pichón decía que el secreto de un esquizofrénico es aquello de lo que en la familia no se habla, o que había que seguir sus pistas, pero para interpretarlo como una charada? Su vida era una verdadera deriva y de alguna manera siempre se tenía que ver con ella. Tenía algo de la imagen del Santo al que se le perdonaba todo y al que algunos espiábamos qué era lo que no se le podía perdonar. Un Santo al que se le caerían demasiados objetos «a» en su

tambaleante camino. Su seducción era su generosidad: siempre pareció desear el objeto de la demanda del otro. En una época en que mi propia deriva me acerca a la suya, me preguntaba yo por qué le gustaría tener más de un encendedor en los bolsillos y regalarlos. En un país sin tradición cultural asentada y una capital sobresofisticada, pero sin defensa contra la entrada masiva de información (la que tienen por ejemplo los países europeos: en Londres se ignora en 1975 a Lacan; en Buenos Aires existe mayor familiaridad, entre los cuadros medios de psicoanalistas, con la obra de Melanie Klein, que entre practicantes del mismo

nivel en París), un psicoanalista como Pichón Rivière, dotado además de una sólida formación psiquiátrica (por su formación se lo comparaba algunas veces a Lacan), no dejaba de parecerse a esos médicos del lejano oeste o de la hambrienta campiña irlandesa que tienen que hacerlo todo: extraer una bala, asistir un parto, dar masajes, operar de amígdalas, enterrar a la gente. Para Pichón, tanto a nivel de la salud mental como al de las teorías al respecto. Y que cuando se quedan solos adhieren oralmente a los «spirits» y se quedan dormidos.

Textualmente el doctor Pichón Rivière y algunos de sus analizados

evocan aún hoy, un poco románticamente, es cierto, el tiempo en que Pichón se les dormía en las sesiones. No lo hacen para quejarse: era que lo habían amado. Lo que sugiere al menos que justo en el momento en que dejaron de analizarse, se estaban analizando. Cuando con el transcurso del tiempo Pichón lesiona seriamente su salud por un cierto abuso del alcohol y de drogas, no las pesadas ni las modernas, las de farmacia, el viejo es inhibido por la Asociación Psicoanalítica Argentina. ¿Qué se les puede reprochar? Después de haberle ofrecido asistencia médica y psicoanalítica, ¿qué más podían hacer?

Como esas familias demasiado estructuradas, o tal vez demasiado internamente torturadas ya, a las que nada enseña la producción de un loco. Desde aquel entonces la vida de Pichón ha pendido siempre de un hilo.

La particularidad no resta fuerza a algunas anécdotas. Conocí a Pichón poco antes del quebranto de su salud. De su biblioteca, que no era avara ni rencorosa («sagerbe n'etait pas avare ni haineuse»), salen como los conejos de la galera seminarios mimeografiados de Jacques Lacan, dedicados de Lacan a Pichón, a los que un mortal —quien habla— jamás habría podido ni soñando haber accedido algún día y de otra

manera. Es él quien pone en mis manos los primeros números de *La Psychanalyse*,<sup>[221]</sup> quien bondadosamente baja de los estantes de la biblioteca de la Asociación Psicoanalítica polvorientas revistas con material lacaniano, él quien finalmente me invita a informar en su escuela sobre los resultados de mis lecturas.<sup>[222]</sup>

Desde entonces (marzo de 1964) los pasos a veces espaciados y casi siempre silenciosos que condujeron a nuestra fundación como Escuela Freudiana, poco tuvieron que ver con la institución psicoanalítica oficial. Ni nos habíamos separado de ella —puesto que ninguno de los que firmamos el acta de

fundación, con excepción de uno solo, habíamos pertenecido a ella—. Ni a ella nos habíamos opuesto demasiado, salvo por el hecho de que nuestros grupos de estudio adquirieron, desde el comienzo, un definitivo aire de *revival* freudiano, mientras que ellos —no se lo ocultaban— hacía tiempo que habían dejado de considerar a los textos de Freud como motivo de investigación. Y al revés, aspecto un poco cómico: ellos jamás nos citan, literalmente no nos nombran hasta cuando les es imposible no hacerlo.

Sin proponérmelo he terminado por prometer a ustedes una historia. La que tiene que ver con la mía; en definitiva, diré que mi dedicación completa a los

estudios freudianos data de un poco después. Es que yo tenía demasiadas cosas en la cabeza para decidirme por una sola: me atraía entonces el orden y el goce del sentido que prometen los estudios semiológicos y ese manipuleo de signos propio del arte contemporáneo. Antes de los psicoanalistas mis personas cercanas fueron pintores (en el sentido actual del término), arquitectos, semiólogos. Entraba al psicoanálisis caminando por el techo, pero pronto remontaría las paredes hacia el piso: es que tenía alumnos.

Para fines de los años cincuenta, la sociedad civil (evoquemos un término

antiguo) había producido en Buenos Aires una institución peculiar: los grupos de estudio. Algo semejante a lo que es un «cartel» de la École Freudienne de Paris (mi abundoso Martínez-Amador anota: «reto», «acuerdo entre políticos», «sindicato de productores»), pero que no estaban referidos a ninguna institución, sino únicamente a la persona del *leader* (no sé qué palabra emplear) a quien se le reconocía trabajo teórico sobre el asunto a estudiar. Eran grupos espontáneos, productos de la reunión espontánea de un grupo de estudiantes, quienes demandaban a alguien la enseñanza que entendían este podía

brindarles. Se motivaron sin duda en las carencias de la enseñanza universitaria, en la inestabilidad docente producida por las cambiantes situaciones políticas, a que más simplemente las librerías tenían más que ofrecer que los profesores en la universidad. Carlos Astrada y Luis A. Guerrero habían sido radiados de la Facultad de Filosofía y lo malo es que habían sido los mejores y que no había otros.

El primer sofista (vendíamos el saber filosófico: los grupos eran pagos) fue Saul Karz, quien pronto dejaría en cambio Buenos Aires por París, donde se entregaría a los estudios althusserianos. Con los años todo el

mundo había terminado por aceptar la nueva institución. Prevalcieron entonces algunos notables del género. Yo mismo era uno de ellos. Pero Raúl Sciarreta en primer lugar, quien a pesar de sus posiciones teóricas un tanto variables, podía en serio ayudar a leer a Marx. Unos años más tarde, después de una noche de bastones largos (hasta le rompieron la cabeza a un pobre profesor norteamericano) se agregaría a la profesión Gregorio Klimovsky. ¿Quién podía discutirle su pericia en los temas del positivismo lógico? Un cuarto sofista, León Rozitchner, autor de un libro crítico sobre la ética de Max Scheller, inspirado en el marxismo y la

fenomenología francesa (y en el ensayismo francés, diría yo, piénsese en autores como Dyonis Mascolo), se había en cambio formado en la universidad francesa y no hace mucho volvió a París a defender su tesis de doctorado. Si alguien no pudiera entender sobre qué fondo cultural arraigaría en Buenos Aires el divino freudismo francés, basta pensar que cada uno de tales notables había introducido a lo largo de los años a cientos de personas. Estos no fueron muchos, diez, quince años. Pero muchos estudiantes habían rodeado a cada uno. Yo mismo, para dar una idea, veía, durante el año 1974, a trescientos alumnos por semana.

Pero lo más curioso —los vientos no soplan para muchos lados al mismo tiempo— sería que los cuatro notables terminaríamos en el mismo lugar: Sigmund Freud y el psicoanálisis (cada uno según su talento sin duda, pero a cada uno según su responsabilidad). O Sigmund Freud y los psicoanalistas. Como había conocido a arquitectos de cerca, cuando pude conocer también a psicoanalistas, pude alguna vez pensar que se parecían en esto: según chiste de Lacan, que también los últimos eran *d'hommestiques*, como esos animales que añoran al hombre. ¿A los arquitectos y a los psicoanalistas les faltaría el lenguaje? Algunos arquitectos siempre

me agradecieron que un día les explicara que Roland Barthes existía (quise hacer en la fecha lo mismo con Lacan, pero no estaban para tales nueces), que los introdujera en la lectura de *Las estructuras elementales del parentesco*, que les organizara seminarios con lingüistas (trajimos a Poitier de Francia), que creáramos un departamento de la universidad dedicado al estudio de los signos. Durante esos años, entre 1964 y 1967, abandonaba yo el ganapán de la sofistiquería por la investidura universitaria: había pasado a ser intocable universitario con un cargo de investigador, dependiendo directamente

del rectorado de la universidad. Pero un golpe militar cambia las autoridades universitarias y las nuevas demostrarían que semejante rango no existía: ¡me reprocharía aun hasta mi compromiso con el arte contemporáneo! ¿Eran serios el neodadaísmo, el neo-realismo, el arte-pop del Instituto Di Tella? Había sido en dicho Instituto, por lo demás, donde dictaría un seminario introductorio a la obra de Lacan sobre *La carta robada* de Poe<sup>[223]</sup> (me gustaba la práctica de la idea, de eso: de un discurso —mi seminario— sobre un discurso —el texto de Lacan— sobre un discurso —el texto del cuento de Poe—). Un gesto inocente como el de

Phillip Sollers en el coloquio de Milán sobre psicoanálisis y política, ese «Modesto pasaje al acto», cubrir el busto de Vinci, calzarle anteojos y todo eso, hubiera bastado para autoexpulsarse por vida de todo espacio arquitectónico universitario —en Buenos Aires, entonces. ¡Dios mío! ¿Y hoy? Yo debía confesar haber ideado dos o tres happenings; pero no habían sido nada escandalosos: nada que ver con el sexo. Estaban lejos, por ejemplo, del realismo lujoso de J.J. Lebel. En uno de ellos había intentado transferir al campo de las cosas visuales el modelo sociológico que Lévi-Strauss pone a prueba en su análisis de *La Geste*

*d'Asdiwal*. Utilizando un helicóptero señalaba cómo el cielo no es homogéneo (cielo cercano en oposición al lejano de los *Jets* por ejemplo) y dividiendo la audiencia para volverla a unir, pretendía hacer surgir la idea de lenguaje, de «comunicación verbal», como discurso sobre lo no visto contado por otra persona, pero estructurado por todo lo que no tenía que ver con lo que había visto el que había visto. [224]

Prácticamente expulsado de la universidad, la necesidad económica no podía intimidarme. A los arquitectos les faltaban dos puntas, ¿y a los psicoanalistas? Paulatinamente me iba yendo alejando de la posibilidad de poder

decirlo, como el Quesalid de Lévi-Strauss, esa conciencia lúcida de la práctica del otro que se embebe en el texto del diario cuando ejerce esa misma práctica, cuando él mismo se convierte en shaman.

Comienza entonces con un pacto de estudio el tramo que conduciría finalmente a la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Dos jóvenes psicólogos y un flamante sociólogo a quien no interesaba la sociología acuden a verme para proponerme un grupo sobre los textos de Lacan. Ellos sí que estaban «on the dole», en un país donde tal cosa no existe, y donde si uno es un desocupado le puede ocurrir morir de

hambre. El grupo no habría de ser pago. Ellos eran Arturo López Guerrero, Jorge Jinkis y Mario Levin. Más tarde se nos uniría Juan David Nasio, un miembro actual de la École Freudienne de Paris, quien me reconocía entonces el mérito de haber introducido la peste en Buenos Aires. Todos nos atrevimos entonces a tomar pacientes cuyo tratamiento y sesiones supervisábamos con los otros miembros del grupo. Si es que un psicoanalista se debe a sí mismo — habíamos entendido— es a él a quien corresponde determinar lo que eso quiere decir. En abril de 1969 parodiamos los encuentros de Freud y Fliess, y nos dimos cita en Monte

Grande, en una quinta en las afueras de Buenos Aires. Solos nosotros leímos trabajos escritos, pero se unían a la discusión estudiantes de Sciarreta y jóvenes semiólogos formados en la investigación por Eliseo Verón. En diciembre del mismo año convocamos nuestro segundo congreso. Los escritos fueron ahora publicados en nuestro primer número de los *Cuadernos Sigmund Freud* (mayo de 1971).<sup>[225]</sup> Crecía el número de mis estudiantes, y lo más promisor era que podían hablar entre ellos el lenguaje de la teoría. De estos primeros contactos surgirían más tarde grupos espontáneos (un esbozo de Escuela): grupos de supervisión

recíproca (la visita de Maud y Octave Mannoni tuvo, entre otros, el efecto de alentarlos), grupos de lectura constante de los *Écrits*, grupos para trabajar puntos específicos de la obra de Freud. Si todos, con pocas excepciones, habían estudiado conmigo, después pudieron (es el único encomio que me resguardo) estudiar entre ellos.

Se unía al grupo de los congresos otro grupo de médicos, psicoanalistas independientes ya que detentaban en común, en algún momento de sus vidas, haber decidido no ingresar en la asociación oficial. En un tiempo habían intentado unir la práctica política a la psicoterapia, pero variaban ahora sus

modelos teóricos y comprendían que no había otra psicoterapia que psicoanalítica, y que era necesario comenzar por el comienzo. Como me quieren, a veces les ocurre recordar la primera reunión con ellos, cuando garabateando un pizarrón intentaba sugerirles la idea de que los todos no existen. Y otra donde el supuesto era que si la castración quería decir algo, entonces había que cuidarse de toda teoría sobre signos, semiológica o semiótica, que no la tuviera en cuenta. En fin, no hablábamos de nada, ni de la nada, ni de signos ya funcionando.

Mientras tanto los vientos de desgarramiento y renovación

comenzarían a azotar a la Asociación Psicoanalítica oficial. Si se quiere enterarse de algo sobre esa historia, recomiendo el número de la *Revista de Psicoanálisis* producido en homenaje del treinta aniversario de la institución y de la publicación. Teóricamente hablando, hay ahí, como se dice, muchas perlas. Pero lo más sorprendente es la supresión, la ausencia de todo lo que había sacudido, hacía poco, al edificio institucional. El más devastador (¿de quiénes?) de los eclecticismos teóricos, gana de mano, a la menor letra sobre los acontecimientos —las ideas y los hechos— que habían cuestionado casualmente el sentido de ese

aniversario. Con la sola excepción de una perla negra del viejo Raskovsky: «Fue así que varios años después la Asociación Psicoanalítica Argentina fue fundada por Cárcamo, Ferrari, Hardoy, Garma, Pichon-Rivière y Arnaldo Raskovsky. Aunque inicialmente éramos todos médicos pues no había todavía carrera universitaria de psicología, nuestra decisión era la de admitir a todos aquellos que tuvieran capacidades y entusiasmo para dedicarse al psicoanálisis y la llevamos a la práctica. Además, tratamos de difundir nuestras ideas y de abrir las puertas a todos los que se aproximaban, sin exclusiones. Este espíritu duró varios años hasta que

se infiltraron resistencias más intensas y constructivas y los denigradores del psicoanálisis dentro de la organización misma». Es decir, y aparte del marcado aire persecutorio de la frase, bien poco en un contexto de quinientas páginas y apenas dos años después de una grave escisión, la de los grupos *Documento* y *Plataforma*.<sup>[226]</sup> La discusión dentro de la APA había obedecido a reproches con respecto a la ideología política de la institución en su conjunto y la de sus analistas, a la posición de privilegio del psicoanalista en el interior de las instituciones y las clases sociales, al mandarínismo burocrático de su régimen interno y el análisis didáctico, a la

lamentable pobreza teórica de los seminarios. No era tan poco, y como ocurre en casos del tipo, no todas las cabezas convencidas se mandarían a mudar: siempre hay los que se quedan para cambiar las cosas desde adentro. Algunos de entre los últimos, quienes se dejan murmurar freudianos y hasta marxistas, evocarían desde el referido tomo los placeres aristotélicos del justo medio en medio de una meliflua reflexión hegeliana donde la dialéctica brilla por su ausencia. ¡Si al menos, como diría mi amigo Luis Gusmán, hubiera puesto de reojo un ojo en esos *Brillos!*

Esta historia sigue: sería en todo

caso la de ellos. Sorprende la regularidad binaria de los que se quedaron, ya divididos, y una lista de «izquierda» gana las elecciones internas: el resultado, he oído, es que ahora hay más didactas. ¿No es algo? Los que se fueron estaban ya divididos, y como no se planteaban la unidad como exigencia, no se les podría reprochar la falta de referencias teóricas que pudieran asegurar alguna. Se percibe en cambio entre ellos impregnaciones lacanianas, de las que no se podría deducir porque fueran los mejores, puesto que según una regla de bipartición cosas semejantes impregnarían el interior de la

Asociación oficial. Es una suerte que la existencia no pruebe nada, pero así estuvieron las cosas, un poro sí un poro no, adentro y afuera.

Volvamos a nuestra Escuela. Una fundación no es un acto de un día: tiene recovecos, discusiones a veces interminables. Si es un mérito: no tratábamos de ahorrarnos ninguna. Mediante la firma del Acta de fundación abríamos el tiempo al trabajo, que como es de costumbre, debió ser encargado a diferentes comisiones. La espina hacia la que marchábamos, donde deberíamos desembocar en el momento, o en los momentos, en que plantearíamos nuestros estatutos, tiene que ver con ese

momento crítico (por dónde el psicoanálisis es psicoanálisis) en que el psicoanálisis no solo debe ser estudiado, y practicado, sino además transmitido: quiero decir, el problema de la formación del analista. Desde el comienzo estábamos de acuerdo con que el modelo que introduciríamos sería el señalado por Lacan, donde el didáctico es función del «pase»<sup>[227]</sup> y no este de aquel y que en todos los casos el analizante «soit libre de choisir son analyste». ¿Pero no había entre nosotros una cuestión de transgresión cuya resolución nadie podría querer georgiana? ¿Quién es el preso que da el primer paso cuando se es hijo de la

sofistequería o habrá que creer en la conexión mental con Un-Padre, analista número uno, Freud para nombrarlo? Los límites de la libertad, como dijo una vez Lacan, se lo ve, se parecen peligrosamente a las restituciones de la locura. Hablo en todo caso en mi propio nombre. Pero aun, ¿cómo hacer analistas desde el lado de adentro (la Escuela Freudiana) cuando los analistas que lo hicieron a uno pertenecen al otro lado de la línea (la Institución oficial)? Cuando se comprueban que tales nudos existen, intrapsíquicamente hablando, se sabe entonces que las instituciones existen. ¿Pero es que lo contrario prueba algo? ¿Una institución psicoanalítica da

prueba de su valor en relación a los efectos de verdad capaz de promover por el hecho de que los analistas de sus analizantes-analistas hayan resguardado siempre el mismo lado? ¿No funda la afirmación el burocraticismo de las instituciones oficiales? ¿No hay ahí en cambio una banda de Moebius posible? Obviaré ahora referirme a nuestros estatutos que por el momento son letra bien reciente. Es seguro que existirá otra oportunidad para seguir relatando algo más que el comienzo de una experiencia. Solo me gustaría por el momento realizar este acto formal, informar sobre nuestra Acta de fundación: se entenderá así de qué manera, sin prisa, hemos

tratado de comenzar algo, preparando algo, desanudando algo. El Acta dice lo que sigue (fue firmada el viernes 28 de junio de 1974).

Como el psicoanalista, la reunión en grupos de psicoanalistas para instituir el grupo, solo depende de sí misma. Cuando el grupo, además, se nombra, a saber, que se otorga nombre a sí mismo, entonces se funda. Esta reflexión, la presente, sobre lo que ciertas fundaciones son en esencia, funda la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Un gesto de fundación no es un gesto humilde. Menos cuando el pasado, el presente y el fin es el psicoanálisis. Pero una fundación no es tampoco un gesto ambicioso ni nada, aunque tampoco es simple: deberá tratar de precisar los límites de su campo, y con ello basta. Practicarlo es otra cosa, lo que lleva a poder imaginarizarlo.

Más allá de ser asentada, tal fundación exige un gesto de apropiación: lo que está en juego es la minimización de la carga imaginaria del sujeto supuesto saber. ¿Esoterismo o labor?

Pero si el acto de fundación todavía no imaginario del cuerpo es el grupo, el bosquejo de su unidad, el efecto de corte no se distinguirá del lugar vacío de la fundación, espacio donde el gesto es repetición de un gesto: si no repartiremos anillos es porque esto será: *un instituto de investigación psicoanalítica.*

Fundar tal instituto es significar la retención de la práctica-teórica y por lo mismo transmitirla. Quienes quisieron asumir esa peculiaridad se preguntaron si querían en verdad o no participar en esa certeza masiva donde golpea el significante Freud. Deberán probarlo, es cierto, autoformándose.

Autoformarse: ello significa planear lo instituido en forma de grupos de investigación. Hoy nos formamos, y solo mañana formaremos psicoanalistas. Pero el acto de fundar se apropia del mañana: es «momento de concluir».

Si se entiende que una fundación no es cautelosa, puesto que apunta a la totalidad de la experiencia, podemos entonces con cautela planear el orden de privilegio de los trabajos inmediatos por venir.

---

*El primer año* que sigue a esta fundación deberá cumplirse como organización y práctica de seminarios dirigidos a la nosografía. (El interés por la nosografía definirá su acento, mientras que su fin consistirá en la inscripción, que podrá ser también de rechazo, de un freudolacanismo en la historia de las ideas).

*El segundo año* pondrá el acento en

la práctica «clínica» y «técnica» (niños, adultos, adolescentes).

*El tercer año* pondrá el acento en «Psicoanálisis e instituciones», entendiendo por institución tanto a la sociedad en su conjunto cuanto al hospital y a las instituciones psicoanalíticas.

---

Recíprocamente, y simultáneamente a lo largo de los tres primeros años, el grupo instituido se autoformará en:

*Historia de la teoría* (Freud-Lacan)

*Teoría pura* (Epistemología)

*Teoría aplicada* (Psicoanálisis e ideología)

Los abajo nombrados instituyen, con la única solvencia del reconocimiento del futuro trabajo recíproco, un proyecto abierto de investigación y práctica precisa, el psicoanálisis. Lo hacen con sus firmas:

Javier  
Aramburu

Gerardo  
Maeso

Samuel Basz	Oscar Masotta
Adolfo Berenstein	Ricardo Nepomiachi
Jorge Chamorro	Luis Peyceré
Juan Carlos Cosentino	Norberto Rabinovich
Benjamín Domb	Evaristo Ramos
Norberto Ferreyra	Oscar Sawicke
Germán Leopoldo García	Isidoro Vegh
Sara Lea Glasman	David Yemal

Hugo Levin

# INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS POR ORDEN CRONOLÓGICO

*Jacques Lacan o el  
inconsciente en los  
fundamentos de la filosofía*

Comunicación leída en el  
Instituto Pichón Rivière de  
Psiquiatría Social, en Buenos  
Aires, el 12 de marzo de  
1964. Publicado en la revista  
*Pasado y Presente*, Córdoba,  
abril de 1965. Recopilado en  
O. Masotta, *Conciencia y*

*Estructura*, Buenos Aires,  
Jorge Álvarez, 1968.

*Prólogo a Las formaciones  
del inconsciente*

Publicado en Jacques Lacan,  
*Las formaciones del  
inconsciente*, Buenos Aires,  
Nueva Visión, 1970.

*Presentación del segundo  
congreso lacaniano*

Publicado en Cuadernos  
Sigmund Freud, N.º 1,  
Buenos Aires, 1971.

*Aclaraciones en torno a*

*Jacques Lacan*

Resumen de la conferencia pronunciada en el Hospital de Niños de La Plata. Publicado en David Ziziemsky (Ed.), *Métodos de investigación en Psicología y Psicopatología*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

*Reflexiones transemióticas sobre un bosquejo de proyecto de semiótica translingüística*

Ponencia presentada en el Primer Simposio Argentino de Semiología, en Buenos

Aires, octubre de 1970.  
Publicado en *Cuadernos Sigmund Freud*, N.º 1,  
Buenos Aires, 1971.  
Recopilado en David Ziziemsky (Ed.), *Métodos de investigación en Psicología y Psicopatología*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

*Consideraciones sobre el padre en «El Hombre de las Ratas»*

Publicado en *Cuadernos Sigmund Freud*, N.º 2/3,  
Buenos Aires, 1972. «*El hombre de los Lobos*»:

*regalos dobles, padres dobles.* Publicado en *Cuadernos Sigmund Freud*, N.º 2/3, Buenos Aires, 1972. Sirve de prólogo a «*El Hombre de las Ratas*», col. «Los casos de Sigmund Freud», N.º 3, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973.

*Edipo, castración, perversión*  
Resumen del seminario dictado en la cátedra de Psicopatología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires entre el

segundo semestre de 1972 y el primero de 1973. Publicado en *Cuadernos Sigmund Freud*, N.º 4, Buenos Aires, 1974.

*Sigmund Freud y la fundación del psicoanálisis*

Conferencia leída el día primero de octubre de 1973 en la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires. Publicado en *Cuadernos Sigmund Freud*, N.º 4, Buenos Aires, 1974.

*Comentario para la École*

*Freudienne de Paris sobre  
la Fundación de la Escuela  
freudiana de Buenos Aires*  
Presentado ante la École  
Freudienne de Paris (1975).



OSCAR MASOTTA (Buenos Aires, Argentina, nació en 1930 Buenos Aires y murió en 1979 en Barcelona). Fue el introductor del pensamiento de Lacan en la Argentina y en España y fundador de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Asimismo, fue cofundador de la revista *Contorno* y

editor de los *Cuadernos Sigmund Freud*. Dictó clases y conferencias en numerosas universidades e instituciones tanto de la Argentina como de Europa. En 1974 se exilió en Londres y al poco tiempo se radicó en Barcelona, donde continuó su actividad institucional y editorial. Su producción no se circunscribe solo al estudio del psicoanálisis, incluye también ensayos políticos, críticas de arte y estudios semiológicos. Además de *Ensayos lacanianos* (1976), publicó *Sexo y traición en Roberto Arlt* (1965), *Conciencia y estructura* (1968), *Introducción a la lectura de Jacques Lacan* (1970), todos reeditados por esta

editorial, El *pop-art* (1967),  
*Happenings* (1967) y *La historieta en  
el mundo moderno* (1970), entre otros.

# NOTAS

[1] Jorge Alemán, «Argentinos en Madrid», en *El Murciélago*, N.º 4, Buenos Aires, octubre - noviembre de 1991. <<

[2] Germán García, «Dos palabras sobre Oscar Masotta», en *Psicoanálisis. Una política del síntoma*, Zaragoza, Alcrudo Editor, 1980. <<

[3] Luis García, «La modernidad en disputa: la escuela de Frankfurt en la Argentina», en Hugo E. Biagini y Arturo Roig (dir.), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930 —1960)*, tomo II, Buenos Aires, Biblos, 2006. Pueden leerse los textos de la polémica entre Verón y Sebreli y la intervención de Masotta en Beatriz Sarlo, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Biblioteca del Pensamiento Argentino, tomo VII, Buenos Aires, Ariel, 2001. <<

[4] Carlos Correas, La operación Masotta (cuando la muerte también fracasa), Buenos Aires, Catálogos, 1991. <<

[5] Hilary Putnam, *El pragmatismo* (1992), Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 22 y 23. <<

[6] Germán García, «Oscar Masotta (1930-1979)», en Izaguirre Marcelo (comp). *Oscar Masotta. El revés de la trama*, Buenos Aires, Atuel, 1999. <<

[7] Jacques Rancière, *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual* (1987), Buenos Aires, Editorial Tierra del Sur, 2006. <<

[8] Entrevista a Oscar Steimberg en *Puzzle(s) Masotta. Oscar Masotta: lo imaginario (búsqueda teórica y búsqueda de imágenes matrices)*, de Rosángela Rodrigues de Andrade, Rosario, Homo Sapiens, 1997. <<

[9] Ricardo Piglia, «Improvisaciones sobre un tema de Oscar Masotta (comentario a “Roberto Arlt y yo mismo”)), en AA.VV., *Oscar Masotta. Lecturas críticas*, Atuel, Buenos Aires, 2000. <<

[<sup>10</sup>] Oscar Masotta, *Introducción a la lectura de Jacques Lacan* (1970), Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2008.

<<

[11] Jacques-Alain Miller, «Acción de la estructura» (1968), en *Matemas I*, Buenos Aires, Manantial, 1987. <<

[12] Horacio González, «Oscar Masotta, la teoría del sí mismo», en AA.VV. *Oscar Masotta. Lecturas críticas*, ob. cit. <<

[13] Hans Robert Jaus, *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética* (1989), Madrid, Visor, 1995, p. 40. <<

[14] Véase *La Psychanalyse* (publicación de la Société Française de Psychanalyse), N.º 1, París, PUF, 1956. En el mismo número, la presentación y la contestación de Lacan al análisis de Hippolyte. <<

[15] Jean Reboul, «Jacques Lacan et les fondements de la psychanalyse», en *Critique*, N.º 17, Paris, 1962. <<

[16] Efectivamente, la conciencia, en el sentido que la palabra tiene en fenomenología, no aparece en *Ser y tiempo*, libro que no es una ontología fenomenológica, sino una reflexión sobre el ser de «inspiración» (pero no más) fenomenológica, como lo recuerda Jean Wahl (*Heidegger*, en *Les cours de Sorbonne*, Tomo I, París, Centre de Documentation Universitaire, 1961). <<

[17] Véase, por ejemplo, L. Binswanger, *Psiquiatría existencial* (Introd., trad. y notas de B.O. Bachler), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1962. <<

[18] Jacques Lacan, «L'agressivité en psychanalyse», en *Revue Française de Psychanalyse*, N.º 3, Tomo XIII, París, 1948, pp. 367-488. <<

[19] Véase el número reciente de la revista *Esprit* dedicado a la obra de Lévi-Strauss. <<

[20] Jacques Lacan, «Le stade du miroir», en *Revue Française de Psychanalyse*, N.º 4, Tomo XIII, 1949, pp. 449-455. <<

[21] Jean Laplanche y Serge Leclaire, « L'inconscient, une étude psychanalytique », en *Les Temps Modernes*, julio de 1961, p. 81. <<

[22] Es la tesis de la comunicación de Laplanche y Leclaire, y también de J.B. Pontalis, «Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty», en *Les Temps Modernes*, N.º 184-185, 1961, pp. 287-303. <<

[23] Véase el apéndice de E. Fink a Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (trad. Enrico Filippini), Il Saggiatore, Mondadori, 1961, pp. 498-500. A. de Waelhens, por su parte, retoma las sugerencias del apéndice de Fink, en «Réflexion sur une problématique husserlienne de l'inconscient. Husserl et Hegel», en *Edmund Husserl, 1859-1959*, La Haya, Nijhoff, 1959, pp. 221-237.

<<

[24] Se trata del artículo citado. Las actas completas del congreso de noviembre de 1960, dedicado enteramente al inconsciente, anunciadas en la Bibliothèque Neuro-psychiatrique de Langue Française (Desclée de Brouwer), aún no han aparecido. <<

[25] Politzer, efectivamente, hablaba del «realismo simultaneísta» de Freud: *Crítica a los fundamentos de la psicología* (trad. Francisco Gallach Palés), Madrid, Nueva Biblioteca Filosófica, 1929, p. 204. <<

[26] Politzer, pp. 204 y 212. <<

[27] *Ibíd.*, pp. 195-196. <<

[28] *Ibíd.*, p. 195. <<

[29] Freud vuelve dos veces sobre el olvido del nombre Signorelli, la primera en *Los mecanismos psíquicos de la tendencia al olvido* (1898), y la segunda (donde reproduce las reflexiones de 1898), en el primer capítulo de la *Psicopatología de la vida cotidiana*. <<

[30] Sigmund Freud, *Obras* (trad. L.L. Ballesteros y Torres), Madrid, Biblioteca Nueva, 1949, vol. II, p. 26.

<<

[31] Véase especialmente el capítulo de la *Fenomenología de la percepción*, dedicado al cuerpo como ser sexuado.

<<

[32] Véase Gregory Bateson, *Naven*, California, Stanford Press, 1959, p. 262.

<<

[33] Véase Jean-Paul Valabrega, « L'anthropologie psychanalytique », en *La Psychanalyse*, N.º 3, 1957, pp. 221-245.

<<

[34] *Ibíd.* <<

[35] Martin Heidegger, «Hölderlin y la esencia de la poesía», en *Arte y poesía* (trad. S. Ramos), México, FCE, 1958, p. 104. <<

[36] Para Lacan el «origen» de ese dislocamiento puede ser atisbado en la actitud prematura del niño ante el espejo y en el reconocimiento de la imagen corporal como *gestalt*, pero «el punto más importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, previamente a su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre en el individuo —o más bien, que no se unirá más que asintóticamente al devenir del individuo, cualquiera fuera el logro de las síntesis dialécticas por las que debe resolver en tanto que yo, su discordancia con la propia realidad» («Le stade du

miroir», p. 450). <<

[37] Émile Benveniste, «Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne», en *La Psychanalyse*, N.º 1, 1956, pp. 3-16. <<

[38] Claude Lévi-Strauss, «Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss», en *Marcel Mauss. Sociologie et antropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XXVII. <<

[39] Véase Jacques Lacan, «Les formations de l'inconscient» (Seminaire de textes freudiens, 1957-1958; compte rendu de J.B. Pontalis), separata del *Bulletin de Psychologie*. <<

[40] Véase Angelo Hesnard, *L'œuvre de Freud*, París, Payot, 1960, p. 181. <<

[41] «L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud», en *La Psychanalyse*, N.º 3, 1957, p. 70.

<<

[42] «Les formations de l'inconscient», p.

4. <<

[43] J. Laplanche y S. Leclaire, art. cit.

<<

[44] A. Hesnard, ob. cit. <<

[45] Lacan reconoce a Melanie Klein el haber establecido la tesis de la precocidad de la importancia del padre en el Edipo. «Es el cuerpo de la madre que juega el rol predominante en la evolución de la primera relación objetal, pero entre los malos objetos presentes en el cuerpo de la madre, está el padre, representado por la forma de su pene» («Les formations de l'inconscient», p. 7). <<

[46] Tal es la tesis del libro de Jean Laplanche, *Hölderlin et la question du père*, París, PUF, 1963. <<

[47] «Le stade du miroir», p. 455. <<

[48] «Les formations de l'inconscient»,  
pp. 5-7. <<

[49] *Ibíd.*, p. 18. <<

[50] El culto al Falo figuraba en las fiestas en honor del dios Baco, para recordar una enfermedad de los órganos genitales que, según el mito, el dios habría enviado contra los atenienses. La representación de las partes atacadas figuraba en primer lugar en las dionisiacas, que al instituirse habían aplacado a Baco y terminado con la enfermedad. Se ve aquí claramente los pasos de la conversión que lleva, por un «barrido» de lo biológico, desde el pene a su «representante» simbólico. <<

[51] El sujeto lacaniano, sin *cogito*, es a la vez un sujeto agresivo. Como en Hegel, la «lucha del puro prestigio» o la relación de oposición por la cual «la conciencia persigue la muerte de la otra conciencia» constituye el primer momento de la dialéctica del yo y el otro. Esta tesis coloca a Lacan más cerca de Sartre que de Heidegger y Merleau-Ponty, para quienes esa dialéctica se origina en cambio en un «ser-con» o en el anonimato de lo antepredicativo, donde mi conciencia no podría oponerse a la del otro porque todavía no hay distinción entre yo y el

otro. Pero la tesis de la opacidad del sujeto, coloca a Lacan del lado de Heidegger y Merleau-Ponty y frente a Sartre. Lacan coincidiría totalmente en cambio con Hegel, con el capítulo sobre la conciencia de sí en la *Fenomenología*, donde el sujeto es, en el primer momento del desarrollo de esta dialéctica, a la vez «agresivo» y opaco para sí mismo. <<

[52] Pontalis señala que no es por casualidad que Merleau-Ponty, en su interpretación del inconsciente en Freud, se apoyara sobre el análisis de la *Gradiva* de Jensen: «El encanto y el humor de *Gradiva*, efectivamente, ¿no dan la impresión, por una parte, que da una secuencia cinematográfica proyectada al revés y donde se ve a un personaje adoptar una serie de rodeos que parecen absurdamente complicados, para conducirse a su punto de partida, por ejemplo la silla donde está sentado?» (Pontalis, art. cit., p. 298). <<

[53] Alexandre Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947. <<

[54] J. Lacan, «Les formations de l'inconscient», p. 5. <<

[55] Roger Bastide, *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, S. Gravenhage, Mouton y Co., 1962, p. 15. <<

[56] J. Reboul, «Jacques Lacan et les fondements de la psychanalyse», ob. cit., p. 1062. <<

[57] Véase A. Hesnard, ob. cit., 3.<sup>a</sup> parte, cap. VI. <<

[58] S. Freud, *Obras*, ob. cit., vol. I, p. 1078. <<

[59] Eliseo Verón, *Orientaciones metodológicas actuales* (Seminario: Las ciencias sociales y el método científico). Publicación mimeografiada del Instituto de Sociología, p. 12. <<

[60] Paul Baran, *Marxismo y psicoanálisis*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1964. <<

[61] Citado por Nicolás Ruwet, en el «*Prefacio*» a su traducción de Roman Jacobson, *Essais de linguistique générale*, París, Les Éditions de Minuit, 1963, p. 8. <<

[62] Si bien puede llegar a escribir, menos tímidamente, que «los delirios no tienen necesidad de ninguna interpretación para expresar por sus mismos temas y a maravilla, esos complejos instintivos y sociales que el psicoanálisis tiene que poner tanto empeño para revelar en las neurosis. No es menos importante, por otra parte, que las reacciones criminales de estos enfermos se producen en un punto neurálgico de la actualidad social e histórica» («Le problème du Style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'expérience»); carezco

de las referencias bibliográficas para situar y completar esa cita [N. del E.: véase *Le Minotaure*, N.º 1, 1933, pp. 68-69]). <<

[63] Nos dimos la primera cita en abril de este mismo año, en Monte Grande. Las ponencias que no habían sido escritas tampoco fueron grabadas. Esta segunda reunión tuvo lugar en el edificio del Centro de Medicina de Buenos Aires, en la calle Díaz Vélez, ofrecido con interés y cabal cortesía por el grupo de jóvenes médicos que lo dirige. Esta vez las cinco ponencias y mi presentación estaban escritas; no fueron grabadas en cambio ni las aclaraciones —hechas ex profeso para un público poco acostumbrado a nuestros temas y a nuestra jerga—, ni las discusiones que

las acompañaron. <<

[64] En su pequeño libro O. Mannoni (*Freud*, col. Écrivains de Toujours, París, Seuil) sugiere, tal vez mejor que Jones, la significación, para Freud, de su amistad con Fliess. <<

[65] Cfr. Roman Jakobson, «Deux aspects du langage et deux types d'aphasies», en *Essais de linguistique générale*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1963, p. 66.

<<

[66] Véanse las respuestas de Lacan a Pierre Daix, en *Claves del estructuralismo*, Ed. Calden, Buenos Aires, 1969, pp. 123-133. <<

[67] Sigmund Freud, «Análisis fragmentario de una histeria», *Obras Completas (O.C.)*, II, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 512; Standard Edition (S.E.), VII (1964), p. 16. <<

[68] En un artículo de batalla (así como se dice «ropa de batalla») en pro de los revolucionarios de la British Psycho-Analytical Society, la señora Baranger, y después de haber observado hasta qué punto es preciso fijar los criterios para distinguir los verdaderos «enriquecimientos» de la teoría freudiana de sus «desviaciones», ha podido estampar del lado, sin duda, de los primeros, esta (¿acalorada?) descripción del inconsciente freudiano: «Freud veía el Inconsciente como constituido sobre todo por impulsos e imágenes desordenados y

contradictorios, que cobran consistencia recién con su pasaje por el preconsciente hacia la conciencia o por su acceso a la motilidad». («El significado de la obra de Melanie Klein en el pensamiento psicoanalítico», *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, t. III, N.º 4, 1960, p. 240). Se adivina: el error bien sorprendente consiste en confundir el inconsciente con el Ello. El Ello, sin «tiempo», sin «negación», «despensa» o «receptáculo» de las tendencias, bien entendido, es una bolsa de gatos. Y es cierto que Freud concibió el Ello como tal sin por eso cometer error alguno. Por lo mismo, denunciar la «inorganización» de los elementos

«contenidos» por el Ello sería un truismo, a saber, una verdad sin alcance. Lacan diría: desconocer los poderes mismos del significante. «... no existe en el mundo más que el significante para poder soportar una coexistencia —que el desorden constituye (en la sincronía) — de elementos en lo que subsiste el orden a desplegar más indestructible (en la diacronía): este rigor del que es capaz, asociativo en la segunda dimensión, fundándose asimismo en la conmutatividad que muestra de ser intercambiable en la primera» (J. Lacan, *Écrits*, p. 658). <<

[69] S. Freud, *O.C.*, III (1968), ob. cit., pp. 557-8; *S.E.*, XXIII (1964), pp. 236-7. Se recordarán los dos ejemplos que encierra el pasaje: la analogía con la distorsión de textos crisológicos y el buen par de piernas. <<

[70] Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2 vol. <<

[71] S. Freud, «Esquema del psicoanálisis», *O.C.*, III, ob. cit., p. 1021; *S.E.*, XXXIII (1964), p. 157. <<

[72] Véase en el Vocabulaire de Laplanche y Pontalis el artículo «Topique» (París, Presses Universitaires de France, 1967, p. 488). Para una visión global de la ubicación del problema en el contexto de la obra de Freud, véanse las digresiones de Merton M. Gill, *Topography and psychoanalytic theory*, Nueva York, International Universities Press, 1963.

<<

[73] S. Freud, «Esquema del psicoanálisis», O.C., III, p. 1027; *S.E.*, p. 164. <<

[74] Empleamos la palabra para acentuar la especificidad de las leyes que constituyen el inconsciente y que lo segregan de los otros sistemas; para relativizar, al mismo tiempo, aunque menos el alcance mismo de la perspectiva dinámica, un empleo que se hace de ella y que no comprende que el pasaje de las representaciones de uno a otro sistema solo puede ser apresado bajo condición de reconocer la estructura de origen. <<

[75] Esta metáfora «dinámica» de corrientes de lava y de capas geológicas, que utilizamos por nuestra cuenta, no era ignorada por Freud. <<

[76] El fracaso de Freud con Dora no se debe solamente a la aparición de las «transferencias», sino a motivos que tenían que ver con el Edipo, al que Freud —como dice Lacan— entendía entonces como natural y no como normativo: cfr. J. Lacan, «Intervention sur le transfert», *Écrits*, Seuil, 1966. Compárese asimismo cómo enuncia Freud el Edipo, en el interior de su escrito sobre Dora, con el cap. III de «El Yo y el Ello», *O.C.*, II, p. 534; II, pp. 1198-1203. <<

[77] En «El Yo y el Ello». <<

[78] En «La organización genital infantil (Adición a la teoría sexual)», *O.C.*, I, pp. 1187-1189. <<

[79] S. Freud, «Esquema del psicoanálisis», *O.C.*, III, p. 1019; *S.E.*, p. 154. <<

[80] No hay que olvidar que quienes promueven el «codo de los años veinte» niegan generalmente el instinto de muerte. Sorprenderá que en nuestra esquemática interpretación del *Esquema* centremos la discusión sobre el punto de vista tópico y que no mencionemos los avatares últimos del modelo económico. No pretendemos escamotear la cuestión, nos ocuparemos de ella en otro lado. De cualquier manera no carece de relevancia el hecho de que Freud constituya simultáneamente su teoría de las instancias y su última teoría de los instintos. La estabilización del estatus

del Yo (pero como instancia) en la doctrina es correlativa del advenimiento de la muerte, la repetición, la formación del masoquismo. <<

[81] Véase el artículo de Jan Miel, «Jacques Lacan y la estructura del inconsciente», en *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970. <<

[82] «Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse» (informe para el Congreso de Roma reunido en el Istituto di Psicologia della Università di Roma), recopilado en *Écrits*. <<

[83] Hay aún dos publicaciones en español que tienen que ver con Lacan y que debemos citar. La primera es la traducción del excelente tomo *Le désir et la perversion*, con trabajos de Aulagnier-Spairani, Clavreul, Perrier, Rosolato y Valabrega, editado originariamente por Seuil en la colección dirigida por el mismo Lacan. La segunda es la entrevista de Pierre Daix a Jacques Lacan, en Daix, Piaget, Althusser, Foucault, Barthes, Benveniste, Lacan, Wahl, *Claves del estructuralismo*, Buenos Aires, Caldén (Colección «El hombre y su mundo»,

dirigida por O. del Barco). <<

[84] Véase mi viejo artículo de 1958, «La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache» (en *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968 [Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010]), que había servido de presentación a la traducción conjunta del trabajo de Sartre de 1936 y del artículo de Lagache aparecido en el número 3 de *La Psychanalyse* (1957). Entonces yo ignoraba a Freud y creí percibir en la reflexión de Lagache una conexión válida entre un yo soporte de objetivaciones e identificaciones (el yo psicoanalítico, según Lagache) y el Ego

trascendente a la conciencia, objeto intramundano y que la conciencia debía intencionar, según Sartre. Solamente con la aparición en 1960 del trabajo de Lacan «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: “Psychanalyse et structure de la personnalité”», en el número 6 de *La Psychanalyse*, pude comenzar a comprender el verdadero alcance (a-fenomenológico, habría que decir) de la metapsicología de Freud.

<<

[85] La enseñanza privada es hoy bastante común en Buenos Aires. <<

[86] Véase nuestro prólogo a *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo*, donde se halla recopilada la ponencia de Bonneval. <<

[87] Compárese con el pasaje correspondiente del trabajo de Leclaire y Laplanche. Obsérvese cómo Lacan se burla jugando con el nombre de Laplanche («*la planche*»); en la escisión del grupo que dejaba entrever ya el *Post-scriptum* de Laplanche, de la que surgiría la École Freudienne de Paris, Leclaire permaneció junto al maestro, mientras Pontalis y Laplanche se adherían a Lagache. Las escisiones, por lo demás, no han terminado ahí. Cuestión ejemplar, de la que tendríamos algo que aprender. ¡En Francia los teóricos del psicoanálisis se pelean por

ideas! El párrafo citado de Lacan pertenece a «La science et la vérité», *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 864. <<

[88] Véase la reflexión de Foucault sobre Borges y sobre el surrealismo en las primeras páginas de *Les mots et les choses*, Gallimard, París, 1966. <<

[89] Véase Oscar Masotta, *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Proteo, 1970 [Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2008]. <<

[90] Ernesto Liendo, «Las relaciones objetales y la simbolización de la angustia», *Revista de Psicoanálisis* (APA), Buenos Aires, 4/24, pp. 893-897. Para la relación entre psicoanálisis y lingüística véase Jorge Jinkis, «Una distinción tópica: el sujeto de la enunciación y el yo del discurso», en O. Masotta, J. Jinkis, M. Levin, O. Steimberg, A. López Guerrero, *Temas de Jacques Lacan, Cuadernos Sigmund Freud*, N.º 1, Buenos Aires, 1971. <<

[91] Confróntese Luis Prieto, «La sémiologie», en el tomo colectivo *Le Langage* (bajo dirección de A. Martinet), Encyclopédie de la Pléiade, París, 1968, pp. 93-144. <<

[92] Mi amigo Liendo, con el cual hemos trabajado juntos durante más de tres años, no verá en esta crítica más de lo que hay, esto es, lo que pienso. Si se trataba de pasar desde sus reflexiones de entonces a integrar las ideas de Lacan, hoy estoy seguro de que ello es radicalmente imposible. El problema inverso tiene seguramente sentido: recolocar la experiencia kleiniana en el verdadero lugar que le corresponde en una teoría psicoanalítica no mutilada. Y como es bastante posible, seremos nosotros, u otros, quienes se hagan cargo de un trabajo necesario y capaz de

resolver, si no todos, muchos al menos de los malentendidos que inmovilizan la cuestión. <<

[93] Willy Baranger y Madeleine Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico*, Buenos Aires, 1969. Hemos expresado en otro lado opiniones semejantes sobre Baranger: confróntese nuestra contestación a E. Rodrigué, «Retorno de la muerte de Freud», en *Temas de Jacques Lacan*, ob. cit. <<

[94] Cuando consultamos la opinión de Lacan sobre la publicación de los seminarios en español, Lacan contestó que creía en efecto que podían ser publicados (en el sentido de que no habían envejecido, pero nada agregó sobre la versión de Pontalis). (Nota de 1975: circula hoy una nueva versión de Las formaciones del inconsciente, revisada en la École Freudienne de Paris). <<

[95] *Écrits*, p. 27. <<

[96] *Ibid.*, p. 53. <<

[97] Ha surgido en Buenos Aires una cierta moda (una cierta angustia) que consiste en leer a Freud cronológicamente: ello revela el grado de desorientación de quienes se lo proponen. Es cierto que esa desorientación es de cualquier manera un adelanto si se piensa en relación con otras lecturas posibles de Freud. Se entiende que cuando aquí nosotros hablamos de cronología, no nos referimos a las fechas de los artículos de Lacan sino a un orden que depende de un criterio que procuramos justificar mientras lo proponemos. <<

[98] *Écrits*, p. 801. <<

[99] En momentos en que se produce la primera escisión del grupo francés, y que coincide aproximadamente con la lectura del Discurso de Roma, aparece ya una clara reacción contra las ideas de Lacan. Más tarde, en ocasión de la edición de los *Écrits*, Anzieu publica una nota en *La Quinzaine* (N.º 20, enero 1967, p. 14), un violento rechazo de Lacan. Retengamos algunas de sus frases: «El psicoanalista que en los últimos quince años está al día sobre las publicaciones de su dominio, y que no ha faltado durante varios años al seminario de Jacques Lacan, antes de

alejarse discretamente cuando no pudo sino rendirse a la evidencia de una triple desviación del pensamiento, de la palabra y de la práctica, tal psicoanalista ha vuelto a leer rápidamente los *Écrits*». Lástima que Anzieu haya podido leer tan rápidamente las novecientas páginas de la recopilación. Los seminarios a que se refiere son los que vamos a leer en este tomo. Y en otro lado: «Lacan se fundamenta en su principio para acometer una empresa filosófica que es la de renovar el estatus del sujeto: el sujeto que construye la ciencia sería el mismo que el sujeto que habla cuando un paciente es psicoanalizado. El sistema

de Lacan se cierra de este modo sobre sí mismo y merece plenamente el nombre de científico; no solo el psicoanálisis, fuente de escándalo durante tres cuartos de siglo, volvería al regazo de la ciencia, reconocido y afirmado, sino además, y tratándose del espíritu humano en sus arcanos, aseguraría a todo saber su fundamento». Lo que dice Lacan, en verdad, es más sencillo: el único científico estaría en las ciencias que carecen de instrumentos para interrogarse por su Saber. Todo campo de conocimiento, nos viene a decir Lacan, «es hablado», y no hay ningún Saber que descubra al Sujeto de la ciencia como connatural a su objeto.

Para que haya objeto científico es preciso un «corte»: este es homólogo al que en psicoanálisis permite pasar del registro de lo imaginario al registro de la estructura. Pero ello no asegura sin más el estatus científico del psicoanálisis, ni un apoderamiento masivo de la epistemología de la ciencia por el psicoanálisis. Confróntese «La science et la vérité» y «Subversion du sujet et dialectique du désir». <<

[<sup>100</sup>] Confróntese la entrevista de Pierre Daix a Lacan: «Yo sólo hablé de desaparición del sujeto alrededor de su eclipse en el deseo, lo que tiene un alcance filosófico tan limitado que ya es clásico. Tampoco habría formulado semejante banalidad, si no fuera para oponerme al término de *aphanisis* (que quiere decir desaparición) cuando uno de mis colegas, por otra parte de los más notables de la comunidad analítica, Jones para nombrarlo, lo aplica al deseo, constituyendo así el mayor temor del sujeto», en *Claves del estructuralismo*, Buenos Aires, Caldén,

p. 131. <<

[101] Véase *Inhibición, síntoma y angustia* (1926). <<

[102] Roman Jakobson, «Deux aspects du langage et deux types d'aphasies», en *Essais de linguistique générale*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1963. <<

[103] *Écrits*, pp. 799-801. <<

[104] «La Famille», en *Encyclopédie Française* (ed. A. de Monzie), vol. VIII, N.º 3, pp. 67-86. <<

[105] Véase O. Masotta, ob. cit. <<

[106] En el Instituto Torcuato Di Tella. <<

[107] Véase mi contestación a E. Rodrigué, en *Cuadernos Sigmund Freud*, Buenos Aires, 1971, N.º 1. <<

[108] La traducción de dos seminarios del propio Lacan: Jacques Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970 (con textos introductorios de Charles Melman, Jan Miel, Jean Reboul, Oscar Masotta); L. Althusser, Luce Baudoux, M. Corvez, A. Green, C. Lagadec y Claudia Melli, *Estructuralismo y psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970 (se trata de una recopilación de artículos sobre Lacan y en torno del inconsciente como lenguaje); Oscar Masotta, *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*, Buenos Aires, Proteo, 1970

[Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2008]; O. Masotta, J. Jinkis, O. Steimberg, A. López Guerrero y M. Levin, *Temas de Jacques Lacan, Cuadernos Sigmund Freud*, N.º 1, Buenos Aires, 1971; Anika Rifflet-Lemaire, *Jacques Lacan*, Bruselas, Dessart, 1970; Jean-Michel Palmier, *Lacan*, París, Collection Psychotèque, Éditions Universitaires, 1969 (una introducción mediocre, pero donde algunos de los temas mayores lacanianos aparecen nombrados); Anthony Wilden, *The Language of the Self*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1968 (se trata de la traducción inglesa del Discurso de Roma; el autor agrega ciento noventa notas explicativas

y un ensayo final donde trata de comparar los primeros modelos freudianos, la teoría lacaniana del significante, la teoría saussureana del signo, sin dejar de hacer referencias a Ogden y Richards, Peirce, Bateson, Palo Alto, et.; el intento es meritorio, el fin excesivamente ambicioso, el resultado no muy serio). <<

[109] Todo lo dicho teniendo en cuenta que los textos de Sausurre sobre «Anagramas», que inducen una lógica absolutamente distinta de la que regiría el «signo» lingüístico, dejaban abierta la pregunta por el fundamento del signo semiológico (cfr. Julia Kristeva, *Recherches pour une sémanalyse*, París, Seuil, 1970). <<

[110] Véase en especial Serge Leclaire, «Les éléments en jeu dans une psychanalyse (à propos de “L’homme aux loups”»)», *Cahiers pour l’Analyse*, N.º 5, París, 1966, pp. 5-13. <<

[111] A condición de no plantear (para decirlo burdamente) la cuestión del «sentido». <<

[112] Jacques Lacan, «El deseo y su interpretación», *Las formaciones del inconsciente*, p. 128. <<

[113] Cfr. S. Leclaire, p. 11. <<

[114] Cfr. Jacques Lacan, «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache», *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 667-683. <<

[115] Ese «infinito» es el punto de partida de cierta semiótica. <<

[116] Cfr. el resumen de la teoría lacaniana sobre este punto en mi *Introducción a la lectura de Lacan*, pp. 113-114 [Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2008]. <<

[117] J. Lacan, art. cit. <<

[118] Significa arrancar los problemas de la construcción de objetos y conceptos de la teoría de toda noesis en el punto de partida. <<

[119] Hay aquí el viejo y espinoso problema de los niveles de lenguaje y del estatus de los «símbolos» en el interior del campo científico. <<

[120] Cfr. en especial las páginas de los *Écrits* sobre Schreber, pp. 575-583. <<

[121] Sujeto «intersticial» y no co-extensivo al objeto. <<

[122] Publicado en *Communications*, N.º 15, París, Seuil, 1970, pp. 53-69. La lectura del escrito de Eliseo Verón es condición para la inteligencia de lo que sigue. <<

[123] «Aclaraciones en torno a Jacques  
Lacan» [p. 109 de esta edición]. <<

[124] Roland Barthes, *S/Z*, París, Seuil, 1970, pp. 42-44. Obviamente, la expresión de Barthes se inspira directamente en Lacan. <<

[125] *Écrits*, p. 693. <<

[126] Roman Jakobson, «Linguistique et poétique», *Essais de linguistique générale*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963, p. 218. <<

[127] «Cópula»: quiere decir que lo imaginario aquí es algo que une. Lacan señala esa función de cópula asignada al pene como «motivando» la relación —entre otras— que hace del falo la imagen del pene. Usamos la palabra motivación en el sentido lingüístico del término. «On peut dire que ce signifiant est choisi comme le plus saillant de ce qu'on peut attraper dans le réel de la copulation sexuelle, comme aussi le plus symbolique au sens littéral (typographique) de ce terme, puisqu'il y équivaut à la copule (logique)» («La signification du

phallus», *Écrits*, p. 692). <<

[128] Cfr. simultáneamente los siguientes trabajos: Joan Rivière, «Womanliness as a masquerade», *Internat. J. Psychoanal.*, X, 1929; O. Fenichel, «The symbolic equation: Girl = Phallus», *Psychoa. Quarterly*, 1949, XX, vol. 3; cfr. también en el excelente libro de Grotjahan, *Beyond Laughter*, el capítulo donde el autor retoma las ideas de Fenichel: «El simbolismo de la muchacha-falo se muestra, con multitud de variantes, en la civilización occidental (...). Aparece en la heroína que porta la antorcha e infunde pavor; en la *pin-up* de Varga, y en las figuras

femeninas que los pilotos pintan en su avión. La cristalización pictórica de la muchacha-falo posee una característica común reveladora: la chica es representada en una actitud de erecta fortaleza; su forma aparece pasando de la segunda a la tercera dimensión» (trad. J. Merino, Madrid, Morata, 1961, p. 179). <<

[129] «... si le poing fermé était en relation “naturelle” avec ce qui “suit” il ne s’agirait pas d’un message sur une violence possible, mais de la violence elle-même» (E. Verón, p. 65). Hacemos nuestra esta observación de Verón. <<

[130] Hay que tener en cuenta en primer lugar que si decimos que la corbata es el símbolo del pene, el referente de ese símbolo no es ni el pene real ni una «idea concreta» (Jones). Aquí conviene citar a Lacan: «Le symbole du serpent, nous le suggérons d'entrée dans la modulation même de la phrase où nous évoquons le fantasme par quoi Anna O... bascule dans le sommeil dans les *Études sur l'hystérie*, ce serpent qui n'est pas un symbole de la *libido* bien sûr, pas plus de la rédemption ne l'est le serpent d'airain, ce serpent n'est pas non plus comme le professe Jones, le

symbole du pénis, mais de la place où il manque» (*Écrits*, p. 722). <<

[131] Abandonamos la reflexión donde ella debería comenzar. El motivo de este escrito sobre el trabajo de Verón, seamos francos, no residió en ningún deseo de hacer un uso maníaco del géiser de conceptos psicoanalíticos para acallar el estilo obsesivo del semiólogo. La empresa de Verón, afirmada y enriquecida por un saber siempre creciente a lo largo de los años, no es ajena, todavía hoy, a su punto de partida: la paulatina constitución del campo de conceptos para una Teoría Sociológica General y el intento de limpiar los conceptos de cualquier remisión a una

visión en términos intencionales de la acción social. A pesar de la diversidad de intereses este punto siempre nos hizo sentir cercanos de las preocupaciones de Verón; pero, por lo mismo, no fue más que una frase y una palabra en su escrito publicado en *Communications* que excitaría nuestro deseo de forzar la comparación entre sus perspectivas actuales y las nuestras: el término «*analogon*» (p. 65), nacido y arraigado en la fenomenología sartreana de la imaginación, sin duda no puede no arrastrar supuestos ontológicos que —si no interpreto mal— ni yo ni Verón aceptamos. Es cierto que en su escrito Verón parece hacer un uso bastante

inocente de esos supuestos: se trataba simplemente de ejemplificar en qué sentido se puede hablar de códigos metonímicos en el nivel de la acción social; para explicitar el ejemplo Verón «utilizaba» el «*analogon*». Avisaba, entonces, que tal utilización no solo se justificaba sino que, al revés, resultaba doblemente útil. Por un lado, para no olvidar que «quand en étudie des messages analogiques (photographie, cinéma, par exemple), il faut tenir compte non seulement des propriétés des codes qui président à la production des messages dans le système analogique considéré, mais aussi des propriétés des objets “présentés” ou “proposés” par les

images. On pourrait croire que cette affirmation comporte une trahison du principe d'autonomie de la sémiotique, qu'elle implique un retour à des perspectives dépassées, en réintroduisant la préoccupation du référent. A mon avis, ce n'est pas du tout le cas: il s'agit plutôt d'une attitude cohérente avec l'idée de une sémiotique étendue, translinguistique. Les propriétés des objets représentés par les images n'entrent pas en considération en tant que propriétés du "rel", mais dans la mesure où ces objets sont à leur tour des objets sémiotiques, des messages» (pp. 66-67). Por otro lado la utilización resultaba pertinente puesto que en este

ejemplo «le message analogique représente un matériel fait de signes “métonymiques”» (p. 65). Nosotros llamaremos la atención simplemente sobre algunas cuestiones insidiosas:

- a. ¿Qué se debe entender por una semiótica translingüística, puesto que, y por definición, la semiótica no tiene por qué encerrarse en el campo de la lingüística?
- b. De (1) se desprende esta otra cuestión: si bien es cierto que Verón se refiere a una «realidad» que aún antes de ser tal es ya significante, ¿queda o no expulsado

del campo de los mensajes por la acción la incidencia —cualquiera fuera el alcance y los efectos de estructuración— del lenguaje verbal? Si la contestación fuera por sí, en efecto se podría fundar la investigación de la acción social por fuera de la lingüística; pero para lo que me es dado entender sería bastante difícil para mí entender qué se debe entender por mensajes por la acción sin lenguaje verbal. El nuevo campo aislado no sería nada nuevo: recubriría simplemente la zona estrecha de los lenguajes o «códigos» no verbales

(no es casual que Verón utilice, se afirme y ejemplifique, con el trabajo de Eckman).

- c. Entre el ejemplo del afiche Van Heusen, bien apto para servir de ejemplo de un mensaje por la acción (no digamos «real», sino de una «acción»), y la acción en cuestión (una parte «observable» en relación a un segmento de acción mayor), ¿cuál es la relación? ¿Es de analogía? Y si lo es, ¿entre qué y qué? Por lo demás, ¿cuál es la ubicación del «observador» (o bien del «receptor científico») en relación a la acción

y a los actores de la acción en uno y otro caso? Si, como lo suponemos, nuestra «interpretación» del afiche Van Heusen no es del todo incorrecta, ¿cuáles serían las distintas ubicaciones del observador de la acción en relación a las posibilidades de relación entre los actores que nosotros hemos podido evocar? Si la relación fuera (por posible) perversa, el observador se vería excluido por la pareja. En caso de que no lo fuera, más aún. O mejor, solo en este último caso se vería excluido. En el caso en que

fuera incluido, debería participar entonces de un «contrato» ahora perverso. Pero este semiólogo, incluido en la relación perversa, ¿con qué instrumentos podrá dar cuenta de la trama de significación que ahí flotaría? En las estructuras profundas de que habla Chomsky no solamente hay los sentidos que el hablante de la lengua es capaz de entender o de evocar, más los sentidos latentes que el lingüista es capaz de construir; hay, además, una lógica bien determinada que solo la teoría psicoanalítica puede ayudar a restituir. El encuentro

entre lingüística, semiótica y psicoanálisis es hoy una tarea bien difícil. <<

[132] Para completar las didácticas aclaraciones de Leclair sobre «El Hombre de los Lobos», el ejemplo de los dos amigos y las «golondrinas», deben confrontarse especialmente los trabajos de Lacan sobre la *Verneinung*: «Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la “Verneinung” de Freud» y «Réponse...» (*Écrits*, París, Seuil, 1966, pp. 369-399). El término francés *forclusion*, introducido por Lacan, debe ser traducido por el español preclusión: «El traductor de la edición española de las obras de Freud tradujo el término de *Verwerfung* por rechazo.

En el *Vocabulaire de la Psychanalyse* se eligió *repudio*. Lacan, en el trabajo sobre la psicosis (ya antes había propuesto la traducción *retranchement*), traduce el término por *forclusion*. Como pertenece al lenguaje jurídico, elegimos para su traducción el correspondiente en el derecho procesal argentino: *preclusión*. En todo proceso no es posible pasar a la etapa siguiente hasta que no se hayan cumplido todos los pasos y llevado a cabo los efectos dictados en la etapa anterior, excepto cuando opera la *preclusión* donde se restringen las facultades procesales que no se ejercieron durante el transcurso. La preclusión es la pérdida o extinción

(irrecuperable) de una facultad procesal» (Mario Levin, «El destino del significante en el complejo de Edipo», *Cuadernos Sigmund Freud*, I, Buenos Aires, p. 47).

Si bien Freud no llegó a aislar completamente el concepto de *Verwerfung* (del modo como lo haría en cambio con la *Verdrängung* y la *Verleugnung* respecto del fetichismo), no deja de darnos en el Hombre de los Lobos una definición de ese «modo de rechazo». He aquí el párrafo que los lacanianos han hecho famoso: «Die anfängliche Stellungname unseres Patienten gegen das Problem der

Kastration ist uns bekannt geworden. Er verwarf sie und blieb auf dem Standpunkt des Verkehrs im After. Wenn ich gesagt habe, dass er sie verwarf, so ist die nächste Bedeutung dieses Ausdrucks, dass er von ihr nichts wissen wollte im Sinne der Verdrängung. Damit war eigentlich kein Urteil über ihre Existenz gefällt, aber es war so gut, als ob sie nicht existierte» (*G.W.*, XII, p. 117). Ballesteros traduce: «La posición inicial de nuestro paciente ante el problema de la castración nos es ya conocida. La rechazó y permaneció en el punto de vista del comercio por el ano. Al decir que la rechazó nos referimos a que no quiso saber nada de ella en el

sentido de la represión. Tal actitud no suponía juicio alguno sobre su existencia, pero equivalía a hacerla inexistente» (Biblioteca Nueva, II, p. 732). El párrafo completo concluye con el relato del episodio de la alucinación de la pérdida del dedo. En cuanto a la traducción de Ballesteros, habría que decir que en el último párrafo se torna excesivamente correcta, en el sentido de su español. Me refiero al «pero» de la última oración. Traduciendo puntualmente el *aber*, no carece de corrección, puesto que utiliza el valor proscutivo de la conjunción. Pero se pierde entonces su valor adversativo. Hay que acentuar entonces que «tal

actitud», que no solo «no suponía juicio alguno sobre su existencia», «equivalía a hacerla inexistente». <<

[133] La aparición de la fantasía en el Hombre de los Lobos contiene una peculiaridad: el sujeto quiere ser pegado en el pene. Cfr. *O.C.*, p. 702; *G.W.*, XII, p. 50. <<

[134] La noción, que Freud aísla claramente en el apartado sobre la represión en la *Metapsicología*, se halla en todas partes en el Hombre de los Lobos. <<

[135] Cfr. las aclaraciones y reflexiones de Leclaire («Los elementos en juego en un psicoanálisis»). La solución de Ballesteros («A-B-ja», para dar cuenta del «WS-P») no sería válida en la perspectiva de Leclaire... Pero la teoría leclairiana de la cifra y de su inscripción, una especie de encarnación del significante en el cuerpo y sus movimientos, tal vez deba ser rechazada. Cfr. en *Scilicet*, 2/3, la nota crítica sobre su libro *Psicoanalizar* (pp. 373-382). <<

[136] En especial, la falta del objeto. <<

[137] La observación es de Lacan: «Intervention sur le transfert», *Écrits*, p. 223: «A vrai dire elle (Dora) la fait vibrer d'un frémissement qui, franchissant les digressions théoriques, hausse ce texte, entre les monographies psychopathologiques qui constituent un genre de notre littérature, au ton d'une Princesse de Clèves en proie à un bâillon infernal». <<

[138] Una «nota en pie de página» al trabajo de Freud «Análisis fragmentario de una histeria», *Revista de Psicoanálisis*, 3, 1970, pp. 595-604. <<

[139] Debemos al psiquiatra berlinés doctor Franz Baumeyer una excelente y bastante exhaustiva recopilación de datos biográficos sobre Schreber, que sobrepasan en mucho la información de que Freud disponía cuando se redactó su trabajo. Cfr. «The Schreber Case», *The International Journal of Psycho-Analysis*, XXXVII, pp. 61-74. Véase también el último agregado del Dr. Baumeyer: «Noch ein Nachtrag zu Freuds Arbeit über Schreber», *Zeitschrift für Psychosomatische Medizin und Psychoanalyse*, julio-septiembre de 1970, pp. 243-245. Todo

el material se halla recopilado en uno de los volúmenes sobre Schreber de la colección «Los casos de Sigmund Freud»: *El caso Schreber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972. <<

[140] Cfr. por ejemplo los ensayos recopilados en *Freud and Psychology* (S.G.M. Lee y Martin Herbert, eds.), Londres, The Chaucer Press, 1970. <<

[141] Cfr. el seminario «La relation d'objet et les structures freudiennes», *Bulletin de Psychologie*, X/7, X/10, X/12, X/14, XI/1. <<

[142] En su trabajo sobre el episodio  
psicótico. <<

[143] El término que Lacan utiliza para caracterizar la teoría del carácter de Reich (*Écrits*, p. 281: «*prendre des armoiries pour une armure*») nos sirve para señalar el carácter de defensa secundaria del tema del hijo preferido.

<<

[144] Si tomamos prestado el término con que Daniel Lagache, se sabe, traduce y/o adopta la «interpretación mutativa» de Strachey, no significa que aceptemos, como lo hacen estos autores, la idea de ningún «yo razonable». Más allá de las tormentas, donde el sujeto se muestra bastante, por lo demás, poco razonable, tormentas producidas por la intervención de la analista, y que muestran según nosotros que el paciente ha regresado a un yo donde narcisismo y agresividad son dos lados de una misma moneda, estamos convencidos, con Lacan, de que la principal función del yo

es de «desconocimiento». Se lo ve: si lo que el yo del paciente puede hacer es desconocer, de poco vale que razone...

<<

[145] Véase «La significación de la Navidad para el Hombre de los Lobos», en *El caso del Hombre de los Lobos*, II (en prensa), Nueva Visión, Buenos Aires (aún sin aparecer). <<

[146] **Ibíd.** <<

[147] **Ibíd.** <<

[148] La analista, en efecto, utiliza la conocida recomendación que Freud repite en el texto sobre el Hombre de los Lobos: haciendo uso del poder que le otorga la transferencia, juega ese poder contra las posiciones del paciente y lo conduce a una contradicción. <<

[149] Cfr. simultáneamente los trabajos de S. Leclaire y R.M. Brunswick. <<

[150] Cfr. los trabajos de S. Leclaire. <<

[151] En el seminario sobre «Formaciones del inconsciente», *Las formaciones del inconsciente*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, p. 86. <<

[152] Si comparáramos nuestra interpretación, inspirada en Lacan, con la de Levy, se manifestaría la vocación fenoménica, empirista de esta última. Levy piensa en el padre y la madre «reales» y en la condición de los contactos del niño con los abuelos «reales». Nosotros pensamos en «funciones», relativamente independientes de la realidad del contacto del niño con los abuelos. Pensamos en esa articulación que André Green, avisado por la lectura de Lacan y siempre atento a los textos de Freud, ha llamado «identificación negativa» y que

considère une caractéristique constante de la structure du sujet en l'obsessif: «Le procès par lequel le sujet a recours aux aspects uniquement interditeurs de l'identification et qui lui fait remonter le temps à rebours» («Métapsychologie de la névrose obsessionnelle», *Revue Française de Psychanalyse*, XXXI (4), 1967, p. 640). <<

[153] Cfr. «How I came into analysis with Freud», un texto del propio Hombre de los Lobos, en *J. A. Ps-a. A.*, 6, 2, 1958. Recopilado por Muriel Gardiner en el volumen I de la colección «Los casos de Sigmund Freud»: *El Hombre de los Lobos por el Hombre de los Lobos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971. <<

[154] «La actitud femenina con respecto al hombre, rechazado por la represión, se refugia en el cuadro de síntomas intestinales y se *manifiesta* en los frecuentes estreñimientos, diarreas y dolores de vientre de los años infantiles» (el subrayado es nuestro: *O.C.*, II, p. 729). Citemos los párrafos donde Freud se refiere a la «condición erótica» (*Liebesbedingung*): «... enlace importantísimo entre la escena primordial y la posterior obsesión erótica que tan decisiva llegará a ser para los destinos del sujeto, introduciendo además una condición

erótica que explica dicha obsesión (...). Pero la condición erótica experimentó una modificación que testimonia la influencia de la segunda escena, pues quedó transferida desde la postura de la mujer a su actividad en la misma. Esta modificación se nos hace evidente, por ejemplo, en el incidente con Matrona» (*O.C.*, II, p. 736; *G.W.*, XII, p. 126). <<

[155] Esto no tiene por qué desorientarnos, pero a condición de poder tener algunos puntos claros en el laberinto de las identificaciones en la obra de Freud. Con respecto al complejo maternal se percibe en un momento del texto que Freud intenta antedatar la pasividad del sujeto acudiendo a la idea difícil de fundar de una constitución sexual «congénita» (*seiner mitgebrachten sexualkonstitution*) del sujeto con la madre (*O.C.*, II; 730; *G.W.*, II, 113). Pero ello no quiere decir sino que por detrás de la seducción por la hermana habrá

una antigua seducción cuyo agente ha sido la madre, como Leclaire aclara correctamente. En la primera «posición» de la relación madre-hijo, el hijo (ecuación niño = Falo) ceba el deseo de la madre, que es deseo de Falo. La seducción ejercida por la madre (origen común de las perversiones, las esquizofrenias y de la neurosis obsesiva) retiene al niño en la «posición», donde encuentra, en definitiva, un fin pasivo: obturar como objeto imaginario, como Falo, el deseo de la madre. He aquí la explicación de esa relación mal entrevistada por Balint, y que este autor piensa, siguiendo a Ferenczi, en términos de «relación

pasiva de objeto». En relación con el complejo del padre, y sobre el fondo de tal identificación con la madre, Freud habla además de identificación «filogenética» con el padre. El aspecto sofisticado de la expresión que en Freud designa una *identificación* primaria, referida a la «prehistoria personal» (*G.W.*, XIII, p. 259), tampoco podría — después de Lacan— desorientarnos. Ella asegura, en parte, la neurosis del sujeto; a saber, que el cuadro no sea perverso. Cfr. J. Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, pp. 84-91. <<

[156] *G.W.*, XII, p. 49. «Así pues daba vueltas en su pensamiento el tema de la castración; pero no creía aún en la posibilidad de ser víctima de ella y, por lo tanto, no le inspiraba miedo» (*O.C.*, II, p. 702). <<

[157] Cfr. J. Lacan, «La signification du Phallus», *Écrits*, pp. 685-695. «2.º de ce pourquoi plus primordialement, dans les deux sexes, la mère est considérée comme pourvue du phallus, comme mère phallique; 3.º de ce pourquoi corrélativement la signification de la castration ne prend de fait (cliniquement manifeste) sa portée efficiente quant à la formation des symptômes, qu'à partir de sa découverte comme castration de la mère» (p. 686). <<

[158] *O.C.*, II, p. 731; *G.W.*, II, p. 115. <<

[159] Cfr. «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», *Écrits*, pp. 531-583. <<

[160] En especial en los textos que los autores han sumado a la traducción inglesa de las *Memorias* de Schreber y a la valiosa edición del material original, escritos y réplicas de dibujos, del pintor Haitzmann: Daniel Paul Schreber, *Memoirs of my Nervous Illness*, Londres, Dawson & Sons, 1955; I. Macalpine y R.A. Hunter, *Schizophrenia 1677: A Psychiatric Study of an Illustrated Autobiographical Record of Démoniacal Possession*, Londres, Dawson & Sons, 1956. <<

[161] *Memoirs*, p. 381. <<

[162] *Écrits*, p. 554. <<

[163] *O.C.*, II, p. 729; *G.W.*, XII, p. 110.

<<

[164] *O.C.*, p. 740; *G.W.*, p. 134. <<

[165] *O.C.*, p. 740; *G.W.*, p. 135. <<

[166] *G.W.*, p. 136. La enseñanza y el asesoramiento de Ramón Alcalde ha ratificado y precisado lo que nuestro conocimiento del alemán solo nos permitía sospechar. <<

[167] *O.C.*, p. 740. <<

[168] Versión corregida y escrita *a posteriori* de la conferencia dictada el viernes 2 de abril de 1976 en el Departamento de Psiquiatría y Psicología Médica, en la Facultad de Medicina de la Universidad de Barcelona, por invitación del Prof. J. Obiols. <<

[169] Trad. esp. de E. Verón, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968. Es el ejemplo de la muchacha de doce años que cae presa de una crisis nerviosa cuando un adolescente la toma de las manos. Véase pp. 155-158. <<

[170] Daniel Paul Schreber, *Memoirs of my Nervous Illness* (traducción, edición y notas de Ida Macalpine y Richard A. Hunter), Londres, Dawson & Sons, 1955. <<

[171] *Ibíd.*, pp. 24-25. <<

[172] Véase el tomo *El presidente Schreber*, en la colección «Los casos de Sigmund Freud», Buenos Aires, Nueva Visión. <<

[173] Me refiero al libro de Morton Schatzman, *Soul Murder*. London, Allen Lane, 1973. Mayores datos sobre el padre Schreber pueden ser hallados en el libro anteriormente citado de la editora Nueva Visión de Buenos Aires. Asimismo, hay datos sobre los ascendientes, y ascendientes de los ascendientes del padre, en *Scilicet*, la publicación de la École Freudienne de Paris. Véase en el número 4 (París, Seuil, 1973) el artículo: «Une étude: la remarquable famille Schreber», pp. 287-321. <<

[174] «Der Struwwelpeter», el desgredado. El libro consiste en un conjunto de lecturas ilustradas en forma de tira dibujada. Una de las historietas muestra a la madre del desgredado aconsejando al niño que no se chupe el dedo en su ausencia, que si lo hace vendrá el hombre de las tijeras. Apenas se ausenta la madre, el niño se lleva el pulgar a la boca. En los últimos cuadros aparece un hombre con una tijera enorme que le corta los dedos al niño. El último cuadro muestra al niño mostrando las amputaciones de las dos manos. <<

[175] Schatzman cita el excelente artículo de George Devereux, «Why Oedipus killed Laius», aparecido en el *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 34, pp. 32-41. Pero el autor del trabajo al menos no saca conclusión alguna, sino que propone el conjunto de los relatos griegos a la investigación. Por lo demás, ante la profusión de las facetas del discurso mitológico, resulta atractiva la pobreza franciscana, el esquematismo de la versión freudiana. <<

[176] Es lo que torna difícil el trabajo del psicoanalista en el hospital, puesto que por definición el psicoanálisis no responde a demanda alguna. <<

[177] «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», en la edición de Seuil, París, 1966. <<

[178] *Ibíd.*, p. 532. <<

[179] *Ibíd.*, pp. 532-533. <<

[180] *Ibíd.*, p. 534. <<

[181] *Ibíd.*, p. 535. <<

[182] Hablamos así para hacernos entender. Lacan no habla de «identidad» sino de la función del «yo» (*shifter*) en el discurso dialógico. <<

[183] Ponencia leída el 5 de junio de 1976 en el Simposium sobre «El lenguaje: aspectos neurobiológicos, psicológicos y comunicacionales», en el Centro Neuropsiquiátrico de Martorell.

<<

[184] No hemos elegido este título. Ocurre en los congresos que para el funcionamiento de la información, su rapidez, su difusión, que se eligen títulos que se suponen provisorios y de acuerdo a lo que se sabe de los autores. Pero lo hemos conservado. Nos parece que al señalar una diferencia, asegura un efecto. <<

[185] Es la teoría lacaniana de los cuatro discursos, tema de un seminario inédito. Cfr. «Radiophonie», en *Scilicet*, N.º 2/3, París, Seuil, 1970, pp. 84-99. <<

[186] *Ibíd.*, p. 62. <<

[187] Émile Benveniste, «Remarque sur la fonction du langage dans la découverte freudienne», en *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard (NRF), 1966, p. 83. <<

[188] J. Lacan, *ibíd.*, p. 62. Utilizamos nuestra propia traducción de la versión española que hemos preparado para la editorial Anagrama, de Barcelona (en prensa). <<

[189] Sebastiano Timpanaro, «The Freudian Slip», en *New Left Review*, N.º 91, Londres, 1975, pp. 43-56. <<

[190] El autor considera que los dos errores cometidos por el sujeto del ejemplo de Freud se hayan a un mismo nivel: *Exoriare ex nostris ossibus ultor.*

<<

[191] *Ibíd.*, p. 44. <<

[192] *Ibíd.*, p. 52. <<

[193] Timpanaro observa (ibíd., p. 15), escandalizado: «There are phonic similarities between words having quite different meanings or even belonging to different languages (e. g. between *aliquis* and *Reliquien*). There are affinities between meanings of phonically dissimilar words (and here again it is irrelevant whether they belong to the same language or not —e. g. the affinity between *Liquidation* and *Flüssigkeit-Fluid*). There are also all sorts of factual and conceptual connections (Simon, Augustine and Janarius were all saints; St. Januarius —San Genaro— is

connected with Naples, and the miracle of San Genaro concerns the liquefying of blood, etc.)». <<

[194] Jacqueline Rose, Juliet Mitchell, Lucien Rey, Alan Beckett, John Howe, David Rumney, *Debate on Timpanaro and Freud*, en *New Left Review*, N.º 94, Londres, 1975, pp. 74-84. <<

[195] J. Rose, p. 76. <<

[196] *Ibíd.*, p. 75. <<

[197] Quiero decir, simplemente, no solo el tema del aborto, sino aun, lo que es lo mismo, el nacimiento y la muerte, la paternidad y el deseo. <<

[198] Sin firma. «Condensation et déplacement», en *Scilicet*, N.º 2/3, Paris, Seuil, 1970, p. 217. <<

[199] É. Benveniste, p. 83. <<

[200] Véase por ejemplo Tzvetan Todorov, «Synecdoques», en *Communications*, N.º 316, París, 1970, pp. 26-29. <<

[201] Jacques Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p. 128. <<

[202] *Ibíd.*, p. 74. <<

[203] J. Lacan, , «Radiophonie», ob. cit., p. 16. También utilizamos nuestra propia versión española. <<

[204] *Ibíd.*, p. 60. <<

[205] *Ibíd.*, p. 63. <<

[206] Jorge Jinkis, «La derivación de un término como construcción de un concepto: El significante», en *Imago*, N.º 2, noviembre 1974, Buenos Aires, pp. 76-88. <<

[207] Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 508. <<

[208] J. Lacan, *Las formaciones del inconsciente*, p. 83. <<

[209] *Ibíd.*, p. 83. <<

[210] En *Écrits*, pp. 685-697. En la traducción española: «Lectura estucturalista de Freud», México, Siglo XXI, 1971, pp. 279-290. <<

[211] *Signification du phallus*, trad. esp.,  
p. 282. <<

[212] *Ibíd.*, p. 284. <<

[213] *Ibíd.*, p. 288. <<

[214] Cfr. «Le sujet et l'acte sexuel: un affaire du réel», en *Scilicet*, N.º 5, Paris, Seuil, 1975, pp. 29-44. <<

[215] No está de más recordarlo: no hay «nosografía» psicoanalítica sin teoría sobre el «destino» erótico de los sexos.

<<

[216] «Eine äusserliche Assoziation», en el análisis de Signorelli en la *Psicopatología*, Gesammelte Werke, Fischer, IV, 1941, p. 11. <<

[217] En *Introducción al narcisismo*. <<

[218] No es fácil entender la derivación lacaniana de la pareja de figuras de la retórica clásica. La referencia a la metáfora y la metonimia encuentra en Jakobson un punto de partida apto en la medida en que el modelo de los dos ejes, sobre el fondo de los seis factores y las seis funciones, no solo permite incluir la lingüística en la poética, sino además por el aspecto crucial del dominio en cuestión. Pero no se entiende a Lacan a partir de la lectura de Jakobson. Para Jakobson la metáfora tiene que ver con las operaciones de sustitución que remiten al código,

mientras la metonimia es la figura del sintagma y de las contigüidades sintácticas. Para Lacan en cambio la metáfora es la operación de trasgresión de la barra de la significación, mientras que la metonimia reasegura esta función fundamental del lenguaje: el empobrecimiento del sentido. Es metonimia del deseo y opera un cierto vaciamiento del objeto —sobre el modelo del desplazamiento freudiano— a la vez que un traslado del valor. Si el objeto del deseo es siempre deseo de otra cosa (Freud: el objeto hallado no coincide con el buscado; el deseo depende de su insatisfacción), la cadena significante es la serie en posta de los

objetos perdidos del deseo. La metonimia resguarda la función de la pérdida, es *working through*, si se quiere, de lo que «perdura a pérdida pura». «Operando la metonimia con un metabolismo del goce cuya potencia está reglada por el corte del sujeto, cotiza como valor lo que se transfiere» («Radiophonie»). Observemos el párrafo siguiente del mismo texto: «Las treinta velas con que se anuncia una flota en el ejemplo vuelto célebre por ser lugar de la retórica, por más que velen treinta veces el cuerpo de promesa que porten retórica o flota, nada hará que un gramático o un lingüista hagan de ello el velo de Maya». En *La instancia de la*

*letra* había Lacan utilizado el ejemplo de las treinta velas. Hablar de la relación de sustitución de la parte por el todo no permite explicar la importancia de la flota que el ejemplo ilustra. Algo hay de menos en el significante «barco» para que deba empujar a otro a ocupar su lugar en la cadena. <<

[219] El doctor Christian Simatos es el Secretario de la École Freudienne de Paris. <<

[220] Sigla con que Lacan se burla de la Asociación Psicoanalítica Internacional: Sociedad de Asistencia Mutua Contra el Discurso Analítico. <<

[221] El primer número, dedicado al lenguaje, contenía el Discurso de Roma.

<<

[222] Ese informe es el trabajo que abre este tomo: *Jacques Lacan o el inconsciente en los fundamentos de la filosofía* (1964) [p. 41 de esta edición].

<<

[223] Ese seminario es la base de mi libro *Introducción a la lectura de Jacques Lacan* (1970) [Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2008]. <<

[224] Véase «El helicóptero», en mi libro *Conciencia y estructura*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968 [Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010]. <<

[225] Véase en el presente tomo *Presentación del Segundo Congreso Lacaniano* (1969) [p. 73 de esta edición]. <<

[226] Consúltense los tomos publicados por la editorial Granica de Buenos Aires bajo título de *Cuestionamos*. <<

[227] Véase *Scilicet*, N.º 2/3, París, Seuil, 1970. <<

[\*] Los dos trabajos que cierran el volumen, y que preceden al epílogo, fueron redactados *a posteriori* de este prólogo. <<

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

[\*] Este trabajo fue redactado seis meses antes de la aparición en español de parte de los trabajos de Lacan, recopilados en la edición francesa de los *Écrits*. La aparición de la edición mexicana hacía más de dos años y medio que estaba anunciada. <<

[\*] Sería mejor decir: la estructura de la cadena significativa (nota de 1976). <<

[\*] Después de nuestra intervención el Prof. Ramón Sarró agregó un comentario que desgraciadamente la cinta magnetófono no retuvo. Nosotros debimos contestar lo que sigue: «Gentilmente el doctor Sarró ha manifestado sus diferencias con mi posición. A mí me gustaría por mi parte repasarlas fugazmente para insistir en ellas. El profesor Sarró entiende que lo relevante de la producción psicótica es la multiplicidad de los temas. Para el psicoanálisis en cambio el inconsciente depende de unas pocas estructuras básicas. El interés del profesor Sarró

que no es por un psicótico, sino por la multiplicidad de los casos, entiendo que remite a lo mismo. Entiendo que lo que él trata es de recopilar los temas delirantes sobre el modelo de la cuidadosa recopilación de mitos que lleva a cabo el etnógrafo. Pero cualquiera fuera la tarea que se realizara después sobre el material, yo entiendo que habría aquí que tener cuidado: el mito es legiferante. Esto quiere decir, que es explicativo, responde a una razón de base, cuando no sirve a la investigación sino para atraer las operaciones oscuras del simbolismo jungiano. Pero en el mejor de los casos, sería difícil entender de qué manera los

modelos lévistraussianos podrían acoger a las fallas del discurso en relación a un sujeto que se estructura en relación al goce. No soy yo quien lo observa, es Lacan. Finalmente con respecto a la observación amistosa del doctor Sarró en el sentido de que psiquiatría y psicoanálisis pueden coexistir, debo agregar que a mi entender solo a condición de no evitar el borde del foso de un conflicto insalvable. No creo además que pueda servir para caracterizar lo que está en juego en la actitud psicoanalítica, creer que en la entrevista el psicoanalista pregunta por la castración, mientras que el psiquiatra persigue su temática mitológica. Al

menos para el psicoanálisis, la castración no es tema del diálogo, puesto que es idéntica a la determinante principal de la estructura misma del diálogo». <<