
El porvenir de la ilusión contemporánea

Carlos Seijas*

“Entonces si el psicoanalista no considera ni conoce los modos en que se organiza la representación humana, las constantes que sostienen a la subjetividad contemporánea, no termina de captar en la que está involucrado”

Jorge Alemán**

* Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid, Magíster Scientiis en Métodos Matemáticos Aplicados a las Ciencias Sociales por la Universidad de Costa Rica, y Psicólogo por la Universidad Francisco Marroquín (Guatemala). Investigador asociado del Instituto de Psicoanálisis y Psicoterapia de la Universidad de Viena y del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociales de la Universidad Santa María la Antigua en Panamá. Miembro de la Asociación Guatemalteca de Filosofía. Coordinador del Grupo de Seguridad Alimentaria y Nutricional para el Procurador de los Derechos Humanos, Guatemala. cseijas@ufm.edu.gt

** En "El filósofo no se reduce a su infamia". Reportaje al psicoanalista Jorge Alemán, por Rubén Ríos, Bs. As., diario Página/12, 3 de agosto de 2000. El subrayado es nuestro.

Un ligero repaso por las consideraciones freudianas que se despliegan bajo títulos tales como *Tótem y tabú*, *El porvenir de una ilusión*, *Moisés y la religión monoteísta*, revela con toda evidencia que Freud ha mantenido un diálogo manifiestamente polémico con la religión a lo largo de buena parte de su obra. Si debiéramos arriesgar sólo una conjetura respecto de las varias, de las probables razones de ello, podríamos sostener que psicoanálisis y religión se erigen, no sólo en la época de Freud (y sin duda a pesar de su declarado ideal, aunque, vaya paradoja, acaso él mismo haya incubado **el huevo de la serpiente**) sino aun en la nuestra, como dos -entre otros, mas hoy quizá no muchos otros- potentes **paradigmas de interpretación** cuya característica más destacada es la de ser **mutuamente excluyentes**. El texto que nos ocupará en primer lugar, *El malestar en la cultura*, se inscribe también, y como uno de sus grandes hitos, en esa suerte de tensión, de abierto **frente de combate**, de *pólemos* franco entre el psicoanálisis y el dominio de lo religioso.

En cuanto al vínculo de Lacan con la religión, basta visitar por ejemplo el primer capítulo del *Seminario* undécimo (cuyo sugerente título es "La excomunión"), para advertir que este lazo plantea aristas, improntas que tienden a tornarlo no sólo más enrarecido en comparación con Freud, sino también a situarlo en el campo semántico -según la etimología latina del vocablo- de lo **interesante**: como se dice que una herida interesa un órgano, más o menos así, e intentaremos explicitarlo de inmediato, interesa la religión a Lacan. Jorge Belinsky, en su excelente artículo "Territorios privados"¹, nos brinda algunas pistas para revisar el singular modo lacaniano de relacionarse con el registro religioso. Es este un trabajo que se aboca a la tentativa de historiar el psicoanálisis -que no por larvaria deja de ser estimulante- en el marco de lo que el autor llama (a partir de Castoriadis) su "imaginario radical". El texto plantea, en su comienzo mismo, la existencia en psicoanálisis de un orden en el cual algunas imágenes privilegiadas -según un empleo del término **imaginario** que difiere, en virtud de su amplitud, del que desde Lacan es ya clásico- no se derivarían ni de las percepciones (dimensión real) ni de las articulaciones significantes (registro simbólico). Lo imaginario radical del psicoanálisis se configura, en Belinsky, como un espacio en el

1. Cf. Jorge Belinsky: "Territorios privados", en *Contexto*, año 1, N° 2, Rosario, diciembre de 1994; págs. 32 a 39.

que surgen y se despliegan lo que él nombra, sugestivamente, como "dioses tutelares", figuras de las que los analistas no sólo no podrían prescindir, sino que, además, necesitarían poco menos que de un modo inevitable en el ámbito de lo que el autor juzga asimismo ineludible, esto es, lo concerniente a la identificación en el interior del movimiento psicoanalítico: "desde los modestos totems de familia - dice-hasta las grandes divinidades que presiden nuestra historia". A propósito del recorrido que va convirtiendo a ese **horizonte**, paulatinamente, en un **campo lacaniano**, comenta: "Lacan comenzó por recurrir a la figura de Spinoza y terminó (a sabiendas o no) identificado con Jesús y con Josué".

Recorreremos, de la mano de Belinsky y aunque no sea más que con rápidos pasos, la huella que se ha ido trazando a partir de las relaciones de Lacan con el registro religioso en este terreno que, en calidad de herederos y siempre más o menos inestablemente, habitamos (la conjugación del verbo **habitar** quiere darle a este estado, al menos, una precaria estabilidad), el psicoanálisis. En primer lugar, y en torno a Spinoza, esa suerte de **fósil imaginario** en que se ha convertido la célebre **soledad** de Lacan -aislamiento que en este contexto el autor relativiza y que, con ciertos recaudos, en última instancia acepta. Y respecto de lo que Lacan definió como su **excomuni3n**, la evidencia que la historia oficial del psicoanálisis registra: múltiples expulsiones, algunas deserciones, mas nunca una auténtica escisi3n como con Lacan; lo cual supone, en relaci3n a aquellos alejamientos, una suerte de - con ecos bachelardianos- **dialéctica de lo de dentro y de lo de fuera** del dominio psicoanalítico. Dice Belinsky:

Con el "fen3meno Lacan", por el contrario, se produce una verdadera escisi3n; y el hecho es asumido por todos: Lacan est3 dentro y el campo del psicoanálisis est3 dividido.

Ahora bien, Lacan no se identific3 con ninguno de quienes lo habían precedido en esa historia. Para caracterizar su situaci3n escogi3 la figura de Spinoza, ni m3s ni menos, y compar3 su expulsión con el Heren de 1656. Sin embargo, cotejando las parsimoniosas circulares de la IPA con el inflamado texto en el cual se formaliz3 la expulsión de Spinoza (...) *a mí me parece que la comparaci3n no se sostiene y que Lacan carg3 las tintas*. Pero tambi3n comprendo que no podía rebajarse a equiparar su expulsión con la de aquellos que lo habían precedido en ese camino. *Como quiera que sea, la comparaci3n se impuso, y con ella las correspondientes consecuencias, para la historia del psicoanálisis.*²

La elección de Lacan, como se sabe, le reservaba a la IPA el espacio de la sinagoga, es decir, el de la oquedad del ritual técnico, por un lado, y, en el plano teórico (más allá de que tal vez Lacan haya aquí también **cargado las tintas**), el de la burocracia (¿ecos universitarios?) consumada. Esta tendencia respecto de la IPA tenía ya su tiempo en Lacan; en 1956, por ejemplo, y en un contexto donde evoca "La verdad sobre el caso del señor Valdemar", el relato de Poe, leemos: "Tal metafóricamente, en su ser colectivo, la asociación creada por Freud se sobreviviría a sí misma, pero aquí es la voz la que la sostiene, la cual viene de un muerto". De modo que luego, en 1964 e identificado a Spinoza, Lacan, habiendo levantado la bandera del **retorno a su palabra** (y **a la palabra en él**), terminaba de tomar entre sus manos el cadáver parlante que era según su de perspectiva Freud en la IPA, para "darle los cuidados e una sepultura decente"³. Belinsky, luego de sugerir la escasa dificultad que supone responder a la pregunta por el lugar que le estaba reservado a la escuela que fundaría Lacan poco después de confinar a la IPA al de la sinagoga, plantea que esa operación lacaniana implicaba la inclusión de partes crecientes de la historia del judaísmo y del cristianismo en la propia historia del movimiento psicoanalítico; y que a partir de esa inclusión, iban a producirse efectos de vastos alcances en el imaginario radical del psicoanálisis. En efecto, el interés de Lacan por las dos grandes vertientes religiosas occidentales —en algo debe de haber incidido, acaso, su formación jesuítica— se hacía evidente ya en 1960: "Sin duda el cadáver es por cierto un significante, pero la tumba de

2. Jorge Belinsky: Cit.; págs. 35 y 36 (subrayados nuestros). No deja de tener relevancia confrontar estas palabras con las de Miller, fechadas el 15 de enero de 1977: "Nos es grato estar persuadidos, trece años más tarde, de que no hubo ninguna exageración por parte de Lacan la primera vez que lo escuchamos (ver el seminario del 15 de enero de 1964 en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*) referirse a la excomunión de la que era objeto". (Jacques-Alain Miller. *Escisión-Excomunióon-Disoluci3n. Tres momentos en la vida, Jacques Lacan*, Buenos Aires, Manantial, 1987; pág. 109).

3. Jacques Lacan: "Situaci3n del psicoanálisis y formaci3n del psicoanalista en 1956", en *Escritos 1* (1966), México, siglo XXI, 1984; págs. 467 y 468 (la 55 anterior corresponde también a es. referencia). No es este el lugar para explayarnos sobre el asunto, pero mencionemos al menos el impacto de Poe sobre Lacan: la consideraci3n del escritor (si se quiere instrumental, lo cual de todos modos no hace mengua de ella) no se limita al Seminario 2, donde asistíamos a la tentativa lacaniana de dar cuenta de la repetic3n y la puls3n de muerte apelando (además del cuento referido junto a *Edipo en Colona* de Sófocles) a "La carta robada, sirio que se prolonga hasta 1966, otorgándole el privilegio de ser cabeza lectora de los Écrits (a contramano del criterio cronol3gico que impera en su publicaci3n), al trabajo (esencial, por esta y muchas otras razones, en la reflexi3n lacaniana) que toma al relato como base de lanzamiento: el "Seminario sobre *La carta robada*".

Moisés está tan vacía para Freud como la de Cristo para Hegel. Abraham no ha entregado su misterio a ninguno de los dos"⁴. Este pasaje de los *Escritos* le merece a Belinsky el siguiente comentario: "Aquí Lacan permanece entre bambalinas. Abraham ocupa la escena en calidad de gran Otro, padre de multitudes que pone límites (y no los hay más firmes que los de un misterio bien guardado) tanto a Freud como a Hegel, tanto a Moisés como a Cristo".

Lacan, el 21 de junio de 1964 -excomunió y Spinoza mediante-, funda la EFP; pero la figura del filósofo se revelará insuficiente a la luz de lo que, con algún reparo, podría nombrarse en términos generales **como despliegue del proyecto lacaniano**. En este punto, a partir de la referida insuficiencia de Spinoza, es donde -según Belinsky- comienzan a cobrar relevancia las figuras de Josué y de Jesús, sobre todo la del último. Se trata de un antiguo y muy conocido episodio de la historia del psicoanálisis, el cual con Lacan -no interesa si premeditadamente o no- se actualizará y redimensionará. En 1907, Freud (ya bien consolidado en su rol de Moisés) le ofrece a Jung la antorcha de la verdad psicoanalítica (esto es, según la analogía de Belinsky, que éste adopte el papel de Josué). Jung rechazó la oferta (transformándose, por este acto y sus consecuencias, en una réplica de Jesús) y fundó su propia escuela -más psicológica que psicoanalítica. Los efectos de la polémica entre Freud y Jung, puntualiza Belinsky, "perduraron como parte de la historia del psicoanálisis e incidieron en lo imaginario de Lacan". Belinsky evalúa esa perduración y esa incidencia, comparando las palabras de Lacan al fundar la EFP⁵ con su famoso dictan de 1977⁶, evaluación que lo lleva a concluir:

Es fácil ver que en esta frase "el campo" equivale al Sinaí y lo inconsciente a la tierra prometida. Porque Lacan no se está refiriendo al tópico de que hay tantos modos de entender el

4. Jacques Lacan: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Escritos 2* (1966), Buenos Aires, siglo XXI, 1993; pág. 799.

5. "Fundo —tan solo corno siempre lo estuve en mi relación con la causa psicoanalítica— la Escuela Francesa de Psicoanálisis, cuya dirección asumo personalmente durante los cuatro próximos años, pues nada hoy me lo impide. "Este título en mi intención representa al organismo donde debe realizarse un trabajo --que en el campo que Freud abrió restaura el filo cortante de la verdad...". ("21 de junio de 1964. Fundación de la EFP por Jacques Lacan", en Jacques-Alain Minen Op. cit.; págs.221 y222).

6. "Es necesario que lo diga, lo inconsciente no es de Freud, es de Lacan; [y sin embargo] eso no impide que el campo fuera [siga siendo] freudiano". (Jacques Lacan: "Ouberture de la section clinique", en *Ornicar?*, num. 9, Paris, Ed. Lyse, 1977; pág. 10). Transcribimos la traducción del propio Belinsky: Cit.; pág. 36.

término "inconsciente" como grandes teorías hay en psicoanálisis De ninguna manera: para Lacan hay un solo modo de existencia y de conocimiento de lo inconsciente, el *suyo*. Ni la primera ni la segunda de las tópicas freudianas son suficientes, sólo su tópica —real, simbólico, imaginario— y los nudos borromeos (cuya función es mostrar lo indecible) pueden dar cuenta de esa tierra prometida que así él es el primero en hollar. De este modo, Lacan repite el gesto fundacional freudiano, y se convierte en héroe conforme a la línea clásica: él es el verdadero fundador, el hijo que ha vencido al padre.

Semejante *hazaña* le exigía a Lacan, en relación con el dominio psicoanalítico, estar dentro y fuera a la vez (en una especie de "interioridad exterior", para usar su propia terminología). En tales condiciones, tenía que adoptar, a diferencia de Jung, una doble identidad: la de Josué y la de Jesús. (Los subrayados son del autor).

II

Respecto de las relaciones entre el saber filosófico y "las grandes divinidades que presiden nuestra historia" (Belinsky dixit), podemos darnos como punto de partida unas palabras de Jorge Alemán. En el reportaje antes citado, declara: Freud estaba muy preocupado por la cuestión del plagio. Por eso no leía a Nietzsche. Además, en la medida que Freud consideraba que la filosofía había llegado a cierta culminación y que empezaba a tomarse historia de la filosofía, no quería que el psicoanálisis atravesara la filosofía. De ahí su discreción filosófica. Lacan fue el que se dio cuenta de que esto no podía seguir así, que había que convocar a la filosofía para atravesarla.

Digamos que estas afirmaciones de Alemán no dejan de ser, en términos generales (y dejando de lado el aserto: "Lacan fue el que se dio cuenta de que esto no podía seguir así", que se ubica poco menos que en el plano del exabrupto), en alguna medida ciertas; pero a poco de andar se nos revelan francamente insatisfactorias en múltiples aspectos. Freud, sin duda, leía a Nietzsche; y hasta podría afirmarse que lo hacía manchándose los dedos con la tinta de sus libros aun fresca⁷. No hay modo de

7. Aun considerando cierta evitación (término evocado por Zöpke que, por lo demás, no deja de connotar lo que a nuestro criterio es un hecho palpable: el reconocimiento de Nietzsche por Fletad), basta para dar testimonio de ello una visita (no mucho más que turística), algunos textos freudianos en donde la influencia del filósofo resulta patente: "Lo siniestro. *Más allá del principio de placer, fragmentos de "El múltiple interés por el psicoanálisis" y del estudio sobre Schreber, Psicología de las masas...*

entender la actitud freudiana respecto de la filosofía -y creemos que no "por la cuestión del plagio", no por una preocupación del orden de la propiedad intelectual como sostiene Alemán- si no es a partir de lo que se emparenta con lo que Harold Bloom, para el campo literario, aborda en *La angustia de las influencias*, y que pertinentemente podemos nombrar como **transmisión**. No es el caso de desarrollar con amplitud aquí esta cuestión que, por sí sola, demandaría un trabajo. Asimismo, dejaremos para más adelante el **darse cuenta** y la convocatoria a la filosofía que Alemán lee en Lacan. Nos limitaremos en este punto a decir que, con Lacan, sin duda, nos asomamos y asistimos a una discusión expandida, a incursiones sucesivas e intensificadas a través de renovados **territorios extranjeros** por cuyo medio el psicoanálisis continúa (en efecto, no observamos aquí una tan marcada discontinuidad entre Freud y Lacan) estimulando su propio trabajo teórico. Alemán puntualiza esta expansión lacaniana del siguiente modo: "Es en esa travesía donde Lacan despliega su vocación de pensamiento más esencial: construir un Decir que brote de otro lugar distinto del suelo metafísico donde se reúnen la filosofía, la ciencia y la religión⁸. Y en principio podríamos no estar en desacuerdo con él, a despecho de las severas reservas -ya insinuadas, y más adelante explicitadas- que nos suscitan sus consideraciones.

Nos ocuparemos ahora, aunque no sea más que brevemente, de la "discreción filosófica" y de ese **no querer** de Freud que, para Alemán, se causan en la propia vislumbre freudiana de una filosofía que sintiéndose de algún modo culminar, deviene, degradándose, en su mera historia. Que la interlocución entre el psicoanálisis y la filosofía presente una evidente aspereza, un carácter -por así decir- **acalambrado**, se debe sin duda a que en la perspectiva de Freud lo que está en disputa es la condición de posibilidad, el mismo fundamento de **su ciencia** en el campo del saber'. Para Freud se trata, en efecto, de posicionar su discursividad de manera que ninguna cosmovisión filosófica pueda capturar al dominio psicoanalítico en las telarañas totalizantes, generalizantes, universalizantes que caracterizan a las versiones de aquella. Si bien esto no deja de dar razón a las apreciaciones de Alemán,

8. Jorge Alemán: "Introducción" a *Cuestiona Antifilosóficas en Jacques Lacan*, Bs. As., Atuel, 1993; pág. 8.

9. Cf. Jorge Belinsky: "El psicoanálisis y los límites de su formalización: un estudio", en *El psicoanálisis y los límites de su formalización*, Barcelona, Ed. Lumen, 1985; especialmente págs. 95 a 99.

es preciso señalar que la filosofía no por ello puede -y es esta la perspectiva freudiana- permanecer indiferente a los intereses del psicoanálisis; muy por el contrario, debe de estar sometida -sugiere Freud en muchos lugares, y lo hace así, con ese matiz de obligación-, debe de estar de algún modo forzada a entrar en juego por el surgimiento de este nuevo territorio teórico, justamente para tomar posición ante él. Y esto por una razón muy sencilla: lo que está en el corazón del enfoque radicalmente novedoso del inconsciente implicado en el freudismo, no es otra cosa que una teoría del sujeto (término que, si bien se hace concepto recién con Lacan y no está muy presente como vocablo en Freud, su noción aparece sin embargo claramente prefigurada en su obra) y de las relaciones de éste con la verdad. No se trata en la posición freudiana, entonces, del asunto del plagio ni de consumación y caída alguna en su propia historia de la filosofía -no al menos de un modo relevante-; tampoco hay, creemos, tal "discreción filosófica" en Freud.

Si Freud llega muchas veces al desdén; si Freud se declara no sin ironía ignorante frente al saber filosófico; si Freud manifiesta reiterada y tenazmente su *Verwerfung* a caminar en la amable compañía de una *Weltanschauung*, confinando en su desestimación los anhelos colonialistas y omnipotentes propios de ésta al orgullo narcisista de aquellos cuyo discurso se asemeja con notoriedad al pensamiento paranoico.; si bien todo esto está presente en Freud, no podemos desconocer que su modo de estar presente es siempre, invariablemente aunque con diferentes grados de evidencia, el reconocimiento del saber filosófico en su calidad -como lo puntualiza en algún lugar- de ciencia de las ciencias. Este término, reconocimiento, es a nuestro juicio clave para oponerlo a la "discreción filosófica" que lee Alemán. Y si le otorgamos este carácter es porque está en él implicado lo que entendemos en términos de convergencia (no conjunción, desde ya) entre filosofía y psicoanálisis. La filosofía es en efecto un lugar eminente en la interlocución que Freud plantea, y lo es porque su saber constituye un polo absolutamente necesario a los efectos de la reflexión que el psicoanálisis no deja (no puede nunca dejar) de

10. Estas caracterizaciones freudianas de la filosofía y los filósofos, pueden ubicarse relevando, entre otros, textos tales como el primer capítulo de *El yo y el ello*, el final del capítulo segundo de *Tótem y tabú*, el capítulo VII de "Lo inconsciente", el apartado correspondiente de la segunda parte de "El interés por el psicoanálisis", el prólogo de 1919 al libro de T. Reik, el capítulo segundo de *Inhibición, síntoma y angustia* y, por supuesto, b 35° de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*.

desarrollar sobre sí mismo. De manera que lo que Alemán infiere de lo que sigue a lo que antes acercamos al exabrupto ("Lacan fue el que se dio cuenta de que esto no podía seguir así, que había que convocar a la filosofía para atravesarla"), queda ahora -es nuestro parecer- del lado del infortunio: esa convocatoria ya fue (y sino con creces, con claridad) lanzada por Freud -aunque, nobleza obliga, debemos decir que según una retórica que no es la de la aproximación paródica de Lacan, sino (y con un estilo bien freudiano no equiparable, por lo demás, a discreción alguna) la del distanciamiento irónico.

¿No podría, incluso, a propósito de esta interlocución polémica en la que Freud sitúa la reflexión psicoanalítica (y atención que decimos **sólo podría**), situarse a su vez en ella a la filosofía como encarnando el lugar del **Otro** y, consecuentemente, evocarse así las operaciones de **alienación** y **separación** tal como Lacan las concibió? En cualquier caso insistiremos, a modo de cierre de este capítulo -aunque (o, mejor, precisamente porque) la historia de los vínculos entre estos dos saberes **no cesa de escribirse** sobre una hoja cuya materia es el malentendido y el equívoco, con pluma incordante y con tinta conflictiva-, en esa **convergencia** (continuamente desbaratada y continuamente reconstituida por una confrontación cuyas aristas no terminan nunca de limarse; mas las limaduras que ella deja caer marcan a aquella hoja, se inscriben en ella) que hemos mencionado más arriba entre psicoanálisis y filosofía.

III

Desde el comienzo mismo de *El malestar en la cultura*, encontramos a Freud dispuesto a prolongar su desarrollo sobre el campo de lo religioso cuyo antecedente inmediato es *El porvenir de una ilusión*. A propósito de la expresión surgida de su intercambio epistolar con Romain Rolland, comenta: "Yo no puedo descubrir en mí mismo ese sentimiento «oceánico». No es cómodo elaborar sentimientos en el crisol de la ciencia". Puede parecer obvio -y esta apariencia, esta presunta obviedad, es algo nunca del todo resuelto en su producción- que Freud está aquí pensando al saber del que es creador, como por lo demás lo viene haciendo desde

11 Sigmund Freud: *El malestar en la cultura* (1930 [1929]), en *Obras Completas XXI*, Bs. As., Amorrortu, 1976/1980; pág. 66. En adelante, las páginas que aparecen entre paréntesis en nuestro texto corresponden a esta obra.

muy tempranamente, integrado, de un modo que siempre es complejo, al ámbito de la ciencia, y, con más precisión, al de las ciencias naturales. Esta integración compleja podría formularse apretada y provisionalmente del siguiente modo: el psicoanálisis quizá se encuentre, en la concepción de Freud -lo cual no deja de dar razón a la línea que en estos apuntes estamos siguiendo-, menos **comprometido con**, que **prometido a** (promesa que, en rigor, ni se cumpliría ni dejaría de cumplirse en la obra freudiana: se sostendría *ad infinitum*) la ciencia biológica de la época.

Veremos más adelante cómo Lacan va a ir ubicando al psicoanálisis en otro lugar, lugar que, sin ser obviamente el de la magia o la religión ni el de la filosofía, tampoco es *strictu sensu* el de la ciencia. Pero es preciso señalar en este punto algo que a la vez nos ayudará a comprender, a aproximarnos al entendimiento de la posición **epistemológica** de Lacan (más cercana, sin duda, de la **discursividad** -que creemos también conveniente diferenciar de lo que es estrictamente **el discurso**- que de la propia episteme): es el mismo Freud quien va dejando huellas, pistas, señales desde **su enunciación**, de que esta nueva, **su ciencia**, presenta atributos de extrema singularidad, peculiaridades que, en última instancia, la hacen trastabillar del sitio en el que los **enunciados** freudianos pretenden situarla.

Nos referimos al modo que recurrentemente adopta la argumentación freudiana -y a este respecto *El malestar en la cultura* no es la excepción sino la ratificación enfática-; un estilo que introduce con llamativa frecuencia giros verbales que denotan un alto grado de inconclusividad, de incertidumbre, hasta incluso de imposibilidad. Es este un gesto retórico que en Freud asume características casi teatrales, y por el cual se posiciona siempre en una ciencia en estado perpetuamente larvado, constantemente naciente, en una ciencia que -para decirlo con resonancias lacanianas- **no cesa de estar naciendo** y que, en consecuencia, no termina nunca del todo de nacer en tanto que tal.

Hay un lugar, ya muy avanzada la obra de Freud, en donde esto se revela a nuestro entender con particular nitidez, cuando sostiene: "Uno no puede menos que decirse: «Entonces es preciso que intervenga la bruja». La bruja metapsicología, quiere decir. Sin un especular y un teorizar metapsicológicos -a punto estuve de decir: fantasear- no se da aquí un solo paso adelante¹². Y

12. Sigmund Freud: "Análisis terminable e interminable" (1937), en O. C. XX111, pág. 228.

es Strachey quien, por si hiciera falta, al comentamos en una nota que el entrecomillado en cuyo contexto aparece "la bruja" no es sino una alusión de Freud al *Fausto* de Goethe, nos sitúa explícitamente ante otro de los insistentes mecanismos textuales de la teorización freudiana que delatan **el sospechoso carácter científico** de la presunta, de la idealizada **ciencia psicoanalítica**: la apelación como presencia recurrente en Freud, cita (abierta o encubierta) mediante —y en instancias siempre neurálgicas que se revelan como puntos clave de la argumentación—, a autores que proceden de un ámbito que no es, en esas inflexiones, el de la ciencia, sino el de otras prácticas discursivas y prioritariamente la literatura. En este sentido, *El malestar en la cultura* es una de las realizaciones ejemplares, de las más acabadas de este modo tan freudiano de la **ficción teórica** —expresión que al propio Freud le es grata. En efecto, encontramos aquí —y el comentario sobre Romain Rolland no deja de ser el puntapié inicial de una extensa serie— referencias masivas al campo de la creación literaria bajo los nombres de Grabbe, Schiller, Fontane, Voltaire, Busch, Rabelais, Swift, Shakespeare, Heine, Plauto, Twain y muchos otros.

Pero es el mismo Freud quien vuelve sobre su ciencia, en lo que habitualmente se considera el testamento teórico freudiano, para reflexionar acerca de ella en un contexto de analogía con las **ciencias duras** consagradas, de algún modo, ya en 1938. Sus palabras valen la extensión de la cita:

Todas las ciencias descansan en observaciones y experiencias mediadas por nuestro aparato psíquico; pero como *nuestra ciencia* tiene por objeto a ese aparato mismo, *cesa la analogía*. Hacemos nuestras observaciones por medio de ese mismo aparato de percepción, justamente con ayuda de las lagunas en el interior de lo psíquico, en la medida en que completamos lo faltante a través de unas inferencias evidentes y lo traducimos a material conciente. De tal suerte, establecemos, por así decir, una serie complementaria conciente de lo psíquico inconciente. Sobre el carácter forzoso de estas inferencias reposa *la certeza relativa de nuestra ciencia psíquica*¹³.

13. Sigmund Freud: *Esquema del psicoanálisis* (1940 [1938]), en *O. C. XXIII*; pág. 157 (subrayados nuestros). La misma tensión entre lo universal y lo singular que los subrayados de esta cita sugieren, se encuentra en el primer párrafo de *El malestar en la cultura*; allí Freud, tematizando el menosprecio por "los verdaderos valores de la vida" en que los seres humanos incurrirían, apunta lo siguiente: "*Mas en un juicio universal* de esa índole, uno corre el peligro de olvidar *la variedad del mundo humano y de su vida anímica*" (pág. 65, subrayados nuestros).

La dimensión de **lo conceptual** en Freud, entonces, se torna así indiscernible de la marca de aquello que intenta teorizar. Es decir, y apelando al vocabulario de la escolaridad epistemológica, el **objeto de estudio** se superpone en alto grado al **agente**, resultando de esta suerte de recubrimiento —no derivable y, en tanto que tal, no superable— la emergencia de una subjetividad cuya conciencia no puede captarse a sí misma, no es a sí misma transparente. Dicho en otros términos —más freudianos si se quiere—, el nacimiento definitivo de esta "nuestra ciencia psíquica" encuentra siempre, inevitablemente, tanto la división tópica como los aspectos dinámicos y económicos del aparato que intenta cernir en su propio gesto fundador; esto es: el encuentro con la división, con el conflicto, con la energía en un psiquismo que el mismo saber está constituyendo al constituirse, no hace más que obstruir, dificultar, postergar indefinidamente la consumación del **parto científico** abriendo, a la vez, una dimensión de la verdad que no es sino una especie de **falla** en el territorio del conocimiento, una suerte de accidente **geo-epistemológico**.

La **ciencia psicoanalítica**, caracterizada con estos recaudos, prosigue en *El malestar en la cultura* el movimiento de abordar el registro de lo religioso reconsiderando los términos provenientes de *El porvenir de una ilusión*. Freud se ve llevado, en este camino, a retomar algunas de sus elaboraciones teóricas ya, a esta altura, más o menos consolidadas: la noción de narcisismo, sus formulaciones acerca del principio de placer y de realidad, el carácter resistente de la huella mnémica en el interior de lo psíquico, etc. Admitida la existencia de un sentimiento oceánico, reconduce éste a "una fase temprana del sentimiento yoico". Freud comienza a desplazar —y decimos **desplazar** en un sentido no alejado al que el vocablo tiene en psicoanálisis— el problema de la religión: "Y en cuanto a las necesidades religiosas, me parece irrefutable que derivan del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre que aquel despierta" (pág. 72). La actitud religiosa queda así emparentada con la fragilidad propia de la infancia.

Estimulado por un fragmento de Goethe¹⁴, Freud vuelve sobre el carácter gravoso de la vida, encontrando en ese camino

14. A propósito de las **entradas en escena**, frecuentes en el Soto freudiano, de este célebre escritor (a cuya obra la del propio Freud permaneció siempre notoriamente sensible), Ritvo comenta que "no es accidental que Freud cite a Goethe para quien la prima de placeres, ala ve, bienaventurada y demoníaca". (Juan Bautista Ritvo: "La declinación de la neurosis y d malestar en la cultura", en *Kaos psicoanálisis*, año 3, N. 3, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 1995; pág. 14). Se advertirá, más adelante, el valor que adquiere este breve comentario.

una pregunta por su fin, es decir, una preocupación de estatuto teleológico. Freud sostiene: "Parece, más bien, que se tiene derecho a desautorizar la pregunta misma", añadiendo luego: "sólo la religión sabe responder a la pregunta por el fin de la vida. Difícilmente se errará si se juzga que la idea misma de un fin de la vida depende por completo del sistema de la religión" (págs. 75 y 76). Aquí asistimos a otro clivaje: "Es simplemente, como bien se nota, el programa del principio de placer el que fija su fin a la vida" (ídem). Y es Lacan, en el *Seminario 7* - dedicado a la ética, y de cuya lectura se desprende que en la perspectiva lacaniana el psicoanálisis se distancia del dominio científico para aproximarse a la dimensión ética (y también, aunque opacamente, a la estética)-, quien se detendrá en las afirmaciones de Freud sobre lo irrealizable de ese programa: nada en el macro o en el microcosmos prefigura la dicha humana; no hay el más mínimo atisbo universal de algo así como una garantía de felicidad a la que el ser humano pudiera estar destinado. Freud dedicará largos párrafos a analizar cómo los hombres ensayarán tramitaciones diversas a partir de ese límite infranqueable, de esa verdadera imposibilidad: se trata de la transformación del **principio de placer** en lo que es *-hiancia* mediante, para emplear un término de procedencia lacaniana que intenta aludir a la imposición que el mundo exterior supone- su correlato, su medio, el **principio de realidad**. Nos limitamos a subrayar aquí la vecindad, señalada por Freud en el marco "de una transformación delirante de la realidad efectiva", entre paranoia y religión: "No podemos menos que caracterizar como unos tales delirios de masas a las religiones de la humanidad" (pág. 81). Y la insistencia de Freud no puede sernos, así como no le es al Lacan del recién aludido Seminario, indiferente: "El programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable; empero, no es lícito -más bien: no es posible- resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento" (pág. 83).

A continuación, Freud sigue situando su polémica con el dominio religioso en un terreno específicamente psicoanalítico: "Discernir la dicha posible (...) es un problema de la economía libidinal del individuo. Sobre este punto no existe consejo válido para todos; cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que puede alcanzar la bienaventuranza" (ídem, subrayados nuestros), concluyendo de un modo que es notable no sólo por el valor que adquieren sus palabras respecto de la religión, sino

también y sobre todo porque algunas de sus consideraciones son válidas (como las recién citadas) en lo concerniente al campo de la ciencia:

La religión perjudica este juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual. Pero difícilmente obtenga algo más; según dijimos, *son muchos los caminos que pueden llevar a la felicidad tal como es asequible al hombre, pero ninguno que lo guíe con seguridad hasta ella.* (Pág. 84, los subrayados son nuestros).

En un nuevo desplazamiento, Freud dirige rectamente su reflexión hacia las condiciones de cultura: "¿Por qué camino han llegado tantos seres humanos a este punto de vista de asombrosa hostilidad a la cultura?" (pág. 86), para, luego de un relevamiento de "la tan vilipendiada época del progreso técnico y científico" (pág. 87), revisar "la esencia de esta cultura cuyo valor de felicidad se pone en entredicho" (pág. 88). Esta vía lo conduce al vínculo entre cultura y pulsión: "no puede soslayarse la medida en que la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional" (pág. 96).

Esta reorientación freudiana hacia el lugar de lo pulsional, lo induce a evocar -en términos semejantes a los de Tótem y tabú-una de sus célebres, decisivas construcciones teóricas: el mito del asesinato del padre de la horda primordial; también a mencionar a "Eros" y "Ananké" como "los progenitores de la cultura humana" (pág. 99). Esas dos gruesas directrices, "esos dos grandes poderes" (ídem), confluyen en "la prohibición de la elección incestuosa de objeto, que tal vez constituya la mutilación más tajante que ha experimentado la vida amorosa de los seres humanos en el curso de las épocas" (pág. 101). Es así como Freud, respecto de la función sexual, arriba a un punto de gran relevancia: "Muchas veces uno cree discernir que no es sólo la presión de la cultura, sino algo que está en la esencia de la función misma, lo que nos deniega la satisfacción y nos esfuerza por otros caminos" (pág. 103).

Es aquí donde Freud inicia la tematización de ese reclamo ideal de la cultura que suscitará su viva indignación: "Dice: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»; es de difusión universal,

y es por cierto más antiguo que el cristianismo, que lo presenta como su mayor título de orgullo; pero seguramente no es muy viejo: los seres humanos lo desconocían aun en épocas históricas" (pág. 106). Se introducirá entonces en el texto, prosiguiendo la ilación de lo pulsional, lo que se hospeda de destructivo en el seno mismo del ser humano: "es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad". Esta propensión a la agresividad comienza a ser, también, una suerte de razón del malestar en la cultura. Y Freud insiste, nuevamente, insistencia que merece particular atención: "Pero acaso llegaremos a familiarizarnos con la idea de que *hay dificultades inherentes a la esencia de la cultura y que ningún ensayo de reforma podrá salvar*" (pág. 112, subrayado nuestro).

Freud entra ahora, a propósito del teatro pulsional, en una especie de remanso que no deja de estar relacionado con lo que, al comienzo de nuestro comentario, señalábamos en términos de **ciencia psicoanalítica de estatuto peculiar** en la medida, decíamos, en que su nacimiento nunca se revela del todo consumado: "El conjunto de la teoría analítica ha progresado lentamente; pero de todas sus piezas, la doctrina de las pulsiones es aquella donde más trabajosos resultaron los tanteos de avance" (pág. 113). Freud evoca la oposición (primera en el interior de lo que Masotta gustaba llamar **modelo pulsional**¹⁵) entre pulsiones yoicas y de objeto. El término libido sólo corresponde —recuerda Freud— a la energía de las pulsiones objetales. En el contexto de esta primera oposición, que comienza de algún modo a **crujir** en 1914 con la escritura de "Introducción del narcisismo" (como lo señala insistentemente Masotta), la pulsión llamada sádica no dejaba de ser discordante. Freud, en efecto, pasa revista al carácter decisivo de la introducción teórica del concepto de narcisismo, a la vez que, mención de Jung mediante, alude al otro de sus dos grandes

15. Preferimos el empleo del vocablo teatro en lugar del que utiliza Masotta, modelo pulsional, por considerarlo menos enfático en el aspecto epistemológico y más adecuado a la línea que sigue nuestro trabajo. Creernos, no obstante, seguir la inspiración fundamental de Masotta, en tanto que teatro pulsional quiere aquí evocar lo que desde la antigüedad es el telón de fondo fundante, justamente (cf. el notable trabajo de André Barsaq, "Leyes escénicas", en *Cuadernos de arte dramático*, N° 18-19, Bs. As, 1953; págs. 165 a 213), de la escena teatral: así, las pulsiones de conservación estarían en ese lugar (necesario a efectos de constituir la escena teórica), mientras que las sexuales se desplegarían argumentalmente sobre esa escena misma, a la vez que coadyuvarían a su fundación. No es otra la dirección de Masona, creemos, cuando comenta que la exigencia freudiana de mantener a rajatabla (contra Jung) el dualismo pulsional, se debe a la necesidad teórica de preservar un polo opositivo, diferencial, negativo de lo sexual (las pulsiones sexuales que, para Masotta, son las que a esta altura cuentan -y es así, sin duda- con la hegemonía en cuanto a la relevancia) respecto de lo que no lo es (las pulsiones de conservación, el telón de fondo según nuestro análogo). Cf. Oscar Masona: *El modelo pulsional*, Buenos Aires, Catálogos Editora, 1986.

mitos: con posterioridad al del asesinato del padre primordial formulado en *Tótem y tabú*, se sitúa el mito del origen de la vida introducido en la escritura de *Más allá del principio de placer*.¹⁶ "junto al Eros, una pulsión de muerte" (pág. 115). Se impone la vuelta sobre el sadismo y el masoquismo, la revisión de esas zonas teóricas que -el propio Freud lo sugiere- se caracterizan por ser escurridizas: "Admito que en el sadismo y el masoquismo hemos tenido siempre ante nuestros ojos las exteriorizaciones de la pulsión de destrucción, dirigida hacia fuera y hacia adentro, con fuerte liga de erotismo" (págs. 115 y 116). Freud advierte aquí la necesidad de otorgarle estatuto teórico a lo que hasta el momento fue "la ubicuidad de la agresión y destrucción no eróticas" (ídem). Eros y pulsión de muerte acarrearán no pocas complicaciones de elaboración conceptual: "Nuestra concepción actual puede enunciarse - dice Freud en una nota al pie- aproximadamente así: En cada exteriorización pulsional participa la libido, pero no todo en ella es libido" (pág. 117, n. 11). La mezcla de las pulsiones de vida y las de muerte posibilita aprehender algo de estas últimas; pero, en una eventual desmezcla, el silencio, **el no de energía que es por sobre todas las cosas la pulsión de muerte**, "se nos escapa" (pág. 117). En el contexto de un comentario sobre el sadismo, Freud puntualiza que "la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano" (ídem). La cultura, entonces, "sería un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad" (ídem). Las palabras de Freud sobre el final del capítulo VI, operan como una suerte de prolegómeno a lo que será su reflexión inmediatamente posterior sobre el superyó. Las citamos:

Ahora bien, a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos, la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno. Esta pulsión de agresión es el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte que hemos descubierto junto al Eros, y que comparte con este el gobierno

16. "En algún momento, por una intervención de fuerzas que todavía resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada "las propiedades de la vida" (S. Freud: *Más allá del principio de placer* (1920), en *O. C. XVIII*; p. 38). En un ensayo riguroso, dedicado al análisis de la construcción -y sus sucesivas reformulaciones- del mito del asesinato del padre de la horda primordial por Freud, Belinsky resalta, como un carácter distintivo de la obra freudiana, su capacidad para la creación de mitos. Cf. Jorge Belinsky: "Arquitectura de un mito moderno", en Silvia Tubert (ed.): *Figuras del padre*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997; págs. 63 a 93.

del universo. Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana. (Pág. 118).

Es preciso que en este punto hagamos algunas observaciones tendientes a morigerar, a poner en perspectiva, a reposicionar incluso, muchas de las afirmaciones freudianas vinculadas a la agresión y a la destrucción que acabamos de visitar. El abordaje que va haciendo Lacan tanto del concepto de pulsión como del tópico narcisista, deja como saldo una suerte de **desenganche** entre la función de la agresividad y la región teórica de lo pulsional. No hace falta más que evocar la expresión, muy temprana en Lacan, de "libido eroto-agresiva" ligada a la amenaza de fragmentación ante el poder fascinante de la imagen en la identificación especular, para ir cerniendo, con la reflexión lacaniana, el fundamento de la agresividad a la relación entre la imagen del otro, del semejante, y el yo ideal, relación que aparece luego ilustrada en el vector a-a' del esquema *L*, y teorizada después en la construcción del grafo del deseo, en el piso inferior de éste. De modo que la totalidad unificada que estructuralmente configura el estadio del espejo, de consuno con el no menos estructural devenir superyoico del ideal del yo —lo que podríamos llamar **jibarización** relativa de los ideales por el superyó—, se erigen en **determinantes**, en el interior de la lectura lacaniana, no sólo **necesarios** sino también **suficientes** de la función de la agresividad". Más adelante retomaremos estas cuestiones.

Suspendemos aquí nuestro recorrido de El malestar en la cultura. Tendremos ocasión de volver sobre sus dos últimos capítulos en la segunda parte de nuestro trabajo, luego de que abordemos algunas de las consideraciones de Lacan y de Jorge Alemán.

IV

En una primera aproximación al texto de Lacan que nos ocupará en lo que sigue, advertimos su intento muy marcado, ante esa "asistencia" que menciona, de despegarse, en el plano

17. Cf. Juan Bautista Ritvo, *Cit.*; en particular, págs. 16 y 17.

de la deuda, de una actualidad -las palabras que dirige a su "asistencia" están fechadas el 26 de noviembre de 1969- que se muestra todavía afectada, indudablemente (no omitamos que se trata del ambiente parisino), por las consecuencias de los sucesos de mayo. A propósito de *"El psicoanálisis al revés"*, dice Lacan: "No crean que este título le deba nada a la actualidad que se cree en situación de poner bastantes cosas patas arriba"¹⁸. Y esto se ve reforzado por la remisión que hace -en calidad de "sólo (...) una prueba", lo cual sugiere que podría haber aportado más- a "De nuestros antecedentes", una de las escansiones de sus Escritos publicados en 1966: "está escrito mucho antes de los acontecimientos" (idem). En este contexto, tampoco se nos escapan las insistentes menciones de "el año pasado", siempre en tensión con "este año", que van salpicando todo el capítulo. Este procedimiento retórico evoca al del propio Freud -haciendo la salvedad de que el contexto freudiano es hegemoníicamente de escritura, mientras que en Lacan esa hegemonía la ostenta la palabra¹⁹- no sólo en *El Malestar en la cultura*, donde continuamente lo encontrábamos articulando a sus producciones anteriores la reflexión contemporánea, sino en toda su obra. Estas estrategias textuales de similares resonancias estarían connotando, en todo caso entre otros numerosos elementos a sopesar (y atentos también al despliegue del propio Lacan, que relevaremos a continuación), la posibilidad de que el **discurso analítico** se dé un anclaje (que no deja de ratificar lo que al comienzo quisimos caracterizar con el *neólogos geo-epistemológico* para el **accidente** que supone, dijimos, el psicoanálisis en el terreno del conocimiento) en torno a los problemas fundamentales de su **experiencia**. En lo que sigue tendremos oportunidad de apreciar cómo se irá realizando en Lacan esta tensión entre experiencia y discurso psicoanalíticos.

Tomemos como punto de partida un párrafo que a nuestro juicio es clave: "Resulta que el año pasado distinguí, de forma muy 'insistente', el discurso como una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional.

18. Jacques Lacan: "Producción de los cuatro discursos", Cap. I de *El Seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis* (1969-1970), texto establecido por Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 1992; pág. 10. Consignaremos, en lo sucesivo, las páginas en el texto y entre paren" tesis.

19. En "Territorios privados", Belinsky comenta con sutileza y en términos implícitamente discordantes con los de Jean-Claude Milner (más adelante nos ocuparemos de este autor a propósito de similares cuestiones; se hará allí evidente que tenderemos a inclinarnos del lado de los argumentos de Belinsky), la temática del predominio de la escritura en Freud Y de la oralidad en Lacan. Cf. Jorge Belinsky: Cit.; pág. 37.

Prefiero, dije, incluso lo escribí un día, un discurso sin palabras" (pág. 10). Lacan está aquí dando cuenta de una insistencia, la suya, de cuyo alto grado testimonia no sólo el especificador "muy", sino también -y fundamentalmente- lo que él mismo va introduciendo en términos de **tentativa de fijación**, por lo escrito, de la palabra efectivamente proferida. Digamos, de paso, que no asistimos aquí sino a la prosecución de lo que al menos se remonta a "La instancia de la letra...", donde despunta en Lacan el interés por esta discriminación entre **significante** y **letra**. Recordemos que en ese trabajo (donde, por lo demás, Lacan explicita en el comienzo mismo ese carácter de **estar entre palabra y escritura**) el isomorfismo, la penetrabilidad recíproca de la letra y el inconciente, de la letra y el significante, es poco menos que total. En sentido estricto, que Lacan haya afirmado allí que la letra es el soporte material del significante, supone una distinción en estado todavía larvario y que, en consecuencia, no está per se produciendo una bisagra entre planos lo suficientemente diferenciados. La pregunta por la letra, el desprendimiento del problema de la letra a partir del significante es para Lacan, sobre todo a partir del noveno Seminario

- donde las vertientes de la letra y del significante comienzan en efecto a autonomizarse, relativamente, abriendo así la posibilidad de revisión de cuestiones inherentes a cada uno de ellas-, es para Lacan, decimos, una suerte de llave a los fines de ingresar en el recinto conceptual (de tradición, digámoslo, más bien kleiniana) de la identificación. Se sabe que la respuesta más difundida

- aunque no por eso la menos eficaz- en cuanto a lo que le permite la letra a Lacan, es indicar que, a diferencia del significante, la letra pone en funcionamiento algo del discurso que no requiere traducción.

En ese Seminario, titulado La identificación, Lacan introducirá la letra matemática a los fines de un constructo comparativo

- que merece discutirse, pero al modo de una ilustración resulta sumamente eficaz; con esto queremos decir que, una vez que se ha hecho uso de esta suerte de artefacto, quizá lo más feliz sea extinguirlo, porque de lo contrario podríamos creer, erróneamente, que se está inaugurando a partir de la letra una suerte de sistematización matemática en la teoría psicoanalítica. La diferencia que allí se introduce a los fines de la ilustración comparativa, decimos, es sencilla: cuando hablamos de significante -sugiere en ese contexto Lacan-, estamos aludiendo a algo que opera con el malentendido y que, consecuentemente, cae en el

dominio de la traducción; la letra matemática, por el contrario, es lo único que no se traduce en los tratados de esa disciplina. La letra de la formulación matemática queda en gran medida circunscripta, aislada, preservada de los fatales equívocos de la traducción. El otro giro ilustrativo que produce Lacan se vincula a lo que trasunta el **nombre propio**: el nombre propio, como la letra matemática, tampoco en principio se traduce -aunque, en verdad, no estaríamos en este registro ante una constante histórica de intraducibilidad y tal vez, si se quiere ser en este plano riguroso, habría que cernir el fenómeno, aproximadamente, a los tiempos inaugurados por la Modernidad-; el nombre propio, entonces, mantiene cierta consistencia, resiste de algún modo a la traducción. Dicho de otra manera, el nombre propio se caracteriza por no darle significación a eso que se profiere justamente como nombre, y en virtud de ello es que resulta altamente refractario a la traducción. Una aclaración que se torna aquí imprescindible: si bien hemos insistido en que la **letra** se deriva en Lacan del significante, lo cual supone una autonomía no más que relativa entre ambos, es preciso en este punto no dejar ningún tipo de duda al respecto: la referencia a la sexualidad, es decir al falo y al objeto *a*, la referencia al fading del sujeto, nos impiden aseverar (corno, por ejemplo, lo hace Milner) que la letra sea idéntica a sí misma.

Todo esto se sostiene en determinado modo lacaniano de interrogar, a lo largo de buena parte del Seminario 9, qué es la escritura, cómo nace, hacia dónde nos dirigimos cuando hablamos de escritura, qué rasgo distintivo introduce la dimensión de lo escrito en la voz y en el significante. Es este un extenso pasaje de su enseñanza -por lo demás muy importante- en que Lacan elabora, mediante una sugestiva apelación no sólo a la voz sino también a la mirada (aunque la preeminencia, justificada, la tenga en efecto la voz), esta suerte de genealogía de la escritura al hilo de lo que bien podría llamarse mito -tan verosímil y eficaz como los que nosotros ya hemos mencionado en Freud a propósito de *Tótem y tabú* y de su prosecución en el *Moisés*, o de *Más allá del principio de placer*-, un modo de aproximación (tal vez el único posible) que sitúa un origen para el nacimiento de la **escritura**. Y allí Lacan plantea que este origen está supeditado al ejercicio de la **lectura**, contemplando ésta un movimiento de desfiguración de trazos que inicialmente han sido figurativos; es decir que estos trazos, al ser leídos, se desfiguran y se constituyen, precisamente se fijan, **en y por esa lectura**, y alcanzan el estatuto de letras. Según esta

ficción, entonces, **la escritura nace en esa dependencia misma del signo a la lectura**; el trazo, antes de ser nombrado, no tiene estatuto (y, por lo tanto, tampoco tiene poder) de trazo: podría con razón afirmarse que es neutro. La mirada que lee, y sobre todo la voz que profiere, desfiguran la figura —menos dibujo que marca ya retenida, en el paso fugaz (de la cabeza de buey a la letra A) por la significación vaciada— y la toman letra²⁰ Y es precisamente Kuri quien apunta que estamos ante una operación (recurso al tiempo lógico, temporalidad propiamente psicoanalítica tan freudiana como lacaniana) preñada de retroacciones que, en última instancia, pone en primer plano el predominio de la palabra: la letra, así, no sería primaria (“¿es secundaria?”, se pregunta Kuri) en cuanto a los efectos significantes.

V

Se notará que esta reflexión de Lacan en tomo al desprendimiento de la letra a partir del significante, iniciada como hemos visto más o menos tempranamente, prosigue en las páginas del *Seminario 17* que ahora nos ocupan, y en verdad no tendrá reposo incluso hasta el final de su enseñanza. Retomemos esa prosecución de Lacan, entonces, reconsiderando ahora los vocablos que, en el contexto de la última cita —la que antecede a la extensa digresión precedente—, estarán sin duda en condiciones de elevarse a la categoría de términos: a) el "discurso" tiene estatuto de "estructura"; b) esa "estructura" se presenta con el carácter de "necesaria"; c) la "palabra", respecto del "discurso" así caracterizado, se revela como estando en defecto; d) en fin, y como una expansión del punto precedente, la "palabra" es "siempre más o menos ocasional". El discurso —prosigue Lacan" puede subsistir muy bien sin palabras (...) en ciertas relaciones fundamentales" (pág. 10), instauradas por mediación del lenguaje en tanto que instrumento a ese fin. Estas "relaciones estables" posibilitan la inscripción de "algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas. Estas no son necesarias para que nuestra conducta, eventualmente nuestros actos, se inscriban en el marco de ciertos enunciados primordiales" (pág. 11). De estos fragmentos,

20 Cf. Carlos Kuri: "Fragmentos de un discurso antiepistemológico", en *La argumentación incesante*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 1995; págs. 193 a 234 (para esto en particular, págs. 225 y 226).

subrayaremos esquemáticamente algunas cuestiones que creemos de relevancia. De la matriz del lenguaje parten dos vectores: uno, el que apunta al **discurso**, tiene que ver con las relaciones estables, fundamentales, con los enunciados primordiales, en suma, con el registro de lo necesario; otro, orientado no al discurso sino a las **palabras**, se liga a las enunciaciones efectivas no necesarias a efectos de la inscripción.

En este punto Lacan reconsidera la conocida fórmula de su cuño, que sitúa al sujeto representado por un significante para otro, pero señalando que "vamos a escribir esta forma, sin más preámbulos, de una manera nueva": se trata de "establecer qué es el discurso, el discurso en su estatuto de enunciado", y para ello se parte de considerar S1 como el significante que interviene sobre una batería significativa designada por S2; esta última conforma "la red de lo que se llama un saber (...) el campo previamente estructurado de un saber". Lacan, orientado hacia la escritura de lo que de inmediato llamará **discurso del amo**, señala que S1 "viene a representar algo (...) es el sujeto, en tanto representa este rasgo específico que debe distinguirse del individuo viviente. Este último es, seguramente, el lugar, el sitio de la marca, pero lo que el sujeto introduce por medio del estatuto del saber es de otro orden" (*ídem*). Luego de formular el discurso del amo, acota: "El año pasado di en llamar *saber* al goce del Otro" (pág. 12).

Lacan no deja de insistir, a lo largo de toda su exposición, en que el nivel donde se está moviendo "es de álgebra, de estructura significativa", y que es en este contexto -al que, desde ya, aunque con ciertos recaudos, podríamos llamar de **lógica lacaniana**-donde debe situarse la reflexión sobre los cuatro elementos de que consta su "aparato". Entonces, su tentativa de alcanzar cierta formalización de los conceptos psicoanalíticos se va desplegando en estos términos: "En este nivel de estructura significativa, todo lo que debemos saber es cómo opera. Así, somos libres de ver qué ocurre si escribimos las cosas de tal forma que se dé a todo el sistema un cuarto de vuelta". El esfuerzo tendiente a algún tipo de formalización se hace muy notorio, se patentiza en Lacan, cuando respecto del "cuarto de vuelta", afirma: "esto no se limita al esquema llamado Z (...) este cuarto de vuelta tiene razones distintas del puro accidente de representación imaginaria", para de inmediato acotar lo que a nuestro entender opera como el corazón de este, su "cuadrípodo", precisamente el fundamento

del mismo: "Si parece fundado que la cadena, la sucesión de las letras de esta álgebra, no se puede alterar, cuando realizamos esta operación del cuarto de vuelta obtenemos cuatro estructuras, no más" (ídem).

En esta instancia, Lacan sostiene muy enfáticamente que en todo esto no participa nada del orden de la abstracción: su aparato "está ya inscrito en lo que funciona como esa realidad (...) la del discurso que está ya en el mundo y lo sostiene, al menos el mundo que conocemos. No sólo está ya inscrito, sino que forma parte de sus pilares" (pág. 13), insistiendo más adelante en que esta "cadena simbólica" no hace sino manifestar "relaciones constantes". Y es en función de todo esto que esa extensa digresión, no exenta de humor, que emprende Lacan en el párrafo 2 del capítulo, subtulado "*Los lugares preinterpretan*" -subtítulo quizá debido no a Lacan sino a Miller, pero que de todos modos nos presta sus servicios-, cobra sentido: no se trata tanto de Sainte-Anne entre 1953 y 1963; ni de, luego, la Escuela Normal Superior; tampoco de la Facultad de Derecho ahora; se trata, básicamente -y esto es lo que afirma ante su "asistencia" Lacan- de "que este aparato de cuatro patas, con cuatro posiciones, puede servirnos para definir cuatro discursos básicos" (pág. 18, subrayados nuestros).

VI

"**Me se lenguó la traba**": expresión más o menos habitual, proferida innumerables veces en diversos contextos, que quiere evocar (participando en algo de la catacresis) un lugar que puede efectivamente escribirse. A una escritura que vaya todavía más allá de ese lugar, nos parece, apunta Lacan; a una escritura en donde las **palabras** se ausenten y funden así un **discurso** que, a partir de esa ausencia, presente sólo **letras**: hacia ese más allá, insistimos, parece orientarse Lacan. Entiéndase: que el malentendido que se aloja en las palabras, que la imaginería, que el pensamiento equívoco que ellas realizan, que todo esto se ausente; que se ausente, en suma, la posibilidad de traducción propia del **significante** y que así comparezca, que se haga así sólo presente la consistencia de la **letra**. Y si, al mencionar lo que antes introdujimos en términos de lógica lacaniana hemos recurrido a la prudencia, al recaudo, digamos ahora, mejor, que aquella reserva se refiere sobre todo al término **lógica** y que ya el calificativo

lacaniana cumple en parte con la cautela expresada produciendo un distanciamiento que se revela como necesario. Distanciamiento que ahora deberemos precisar, puesto que —como insiste Kuri a todo lo largo del ensayo que hemos mencionado— si esta presunta lógica (que no es una **nueva** lógica, que tampoco es **otra** lógica) responde a una dirección perfilada por cuestiones tales como el ombligo del sueño, la pulsión de muerte, el goce, la castración, el otro sexo; si la dirección se perfila a través de estas nociones que, en mayor o menor grado, no dejan nunca de ser escurridizas, mal podría tratarse entonces de una (o de **otra**, o de una **nueva**) **lógica**, sino del estilo (y pronto volveremos sobre lo que este término implica en psicoanálisis), de la manera en que el testimonio del trayecto del significante resalta algo en la dimensión de la palabra señalando así lo que es **menos una lógica que una insuficiencia lógica**.

Ya hemos aludido aquí al esfuerzo formalizante del Lacan de estas páginas. Es Kuri quien puntualiza que esa tentativa parece ordenarse de un modo no cronológico, aunque a esta altura la creencia de haber alcanzado cierto rudimento de formalización tiende, aparentemente, a afianzarse en Lacan a partir de la fijación de la multiplicidad de los discursos por medio de cuatro letras (S1, S2, \$, a) y de cuatro lugares (el agente, el otro, la verdad, la producción). Pero, luego de pasar rápida revista a las consideraciones —de procedencia popperiana— sobre las propiedades de los lenguajes (ya sean naturales, artificiales o formalizados), Kuri sugiere —sugerencia con la que acordamos plenamente— que con la designación implicada en Si, S2, \$ y a, estaríamos (e incluso contando con el beneficio de la indulgencia) apenas en las adyacencias de un lenguaje artificial, más en ningún caso ante un lenguaje formalizado. El vocablo **designación** es algo así como la llave, no para abrir puerta alguna, sino para dar cuenta de la referida **insuficiencia** (lógica, algebraica, formalizante...). hasta podríamos reiterar, para estos fragmentos de Lacan, lo que tenemos dicho a propósito de Freud y la ciencia biológica de su tiempo: el psicoanálisis **prometido a** una formalización que, lejos de realizarse, está continuamente comenzando sin llegar entonces nunca a consolidarse como tal. El propio Lacan ha sugerido y ha dicho en no pocos lugares, que el inconciente no se presta, resiste, refracta la posibilidad de una entera formalización que, en consecuencia, no cesaría de ser una imagen siempre en fuga hacia adelante. La **designación** que supone entonces la cruda

presencia de esas cuatro letras (S1, S2, \$, a), la preferencia por "un discurso sin palabras" del Lacan de estas páginas, no debe extraviarnos en el sentido de hacernos olvidar el complejo espacio reticular que en su teorización relativa a la letra y al significante se va configurando.

Kuri subraya muy bien cómo la atracción por lo que Lacan estima decisiva en la ciencia, esto es, su **potencia literal**, comienza en él a intensificarse a partir de más o menos esta época. Empieza a haber, en efecto, cierta fascinación lacaniana por una suerte de ciencia que, haciendo pie en las letras, pudiera establecer así la tendencia a hollar la tierra prometida de **lo real**. Un manejo de los términos que no sea presa de la confusión, no obstante, el afán lacaniano, nos llevará a reconocer que, en cualquier caso, el inconciente en tanto que efecto de lenguaje comanda la función de la letra. Lo que Lacan tempranamente supo leer de la lingüística, esto es, su lectura freudiana de por ejemplo Jakobson y Benveniste, ha instaurado la dependencia—irreductible, a nuestro criterio—de la letra al decir, del materna a la enunciación: el decir, la enunciación, fuga permanentemente de lo dicho, del enunciado; el enunciado nunca agota el excedente que suscita la enunciación, y la letra no es sino **designación** de ese remanente del decir respecto a lo dicho. La precedencia de la enunciación por la cual las letras designan efectos significantes, entonces, si bien instala la dimensión de lo que del decir puede fijarse, enfatiza a la vez lo que se desliza de esta fijación, lo que de esta relativa identidad de la letra a sí misma deviene remanente. Lo que se fija en la letra, en suma, es el límite de la no consumada unión entre —con ecos ducrotianos—**el decir y lo dicho**. Al compararlas con manchas más o menos prolijas que diagraman un decir, Kuri describe con gran acierto a esas letras lacanianas que, en tensión focalizada con el álgebra o la articulación lógica, producen un fulgor que designa de un modo inédito al sujeto. La **designación**, en tanto que utilización lacaniana de la letra como aquello que apunta, que indica y señala efectos de significante, no sería entonces más que la marca del ombligo del concepto, la señal de lo que se engendra como límite de la discursividad. La ilusa pretensión de rebasar ese límite, aspiraría a querer contar con lo incontable: con la posibilidad del desembarco psicoanalítico en la Otra ribera, la ribera vedada de las letras formalizantes; con la posibilidad del abordaje psicoanalítico del borde inabordable (el de la tentación metalingüística); con la posibilidad de una transmisión integral, esto es, con la apuesta

plena a unas letras que se verían así llevadas a la impensable (y por ello ridícula) estatura de esperanto del psicoanálisis.

Jorge Jinkis tiene un modo muy didáctico a la vez que muy preciso de decir todo esto, cuando comenta que Freud, en virtud de su descubrimiento, no era, en rigor, analista: un analista no descubre el inconciente -esa es una experiencia (vocablo gastado por un uso tan intensivo como extensivo que aquí, sin embargo, resulta muy pertinente) del analizante-un analista, al revés, se hace cargo de las consecuencias de ese descubrimiento. Hay entonces en Freud -en tanto que su descubrimiento lo posiciona como **no analista**- algo único e intransferible, lo que a su vez lo pone en una situación de excepción respecto de todos y cada uno de sus sucesores. ¿Por qué razón es que concepciones psicoanalíticas tan disímiles entre sí (todas, sin excepción, lo cual lo lleva a Jinkis a caracterizar esto como un hecho de excepción) sostienen invariablemente la exigencia del análisis para quien desea situarse en el lugar de analista? La enseñanza del psicoanálisis -responde Jinkis- no podría en ningún caso centrarse en la transmisión de un **puñado de respuestas** a quienes no pasaron **por la experiencia de las preguntas**²¹. Es esta experiencia de las preguntas la que hace que el posicionamiento de una lengua de escritura, formalizada, de "un discurso sin palabras", se vea continuamente desbaratado en tanto que es el decir de esa experiencia lo que asume un rol configurante y, por ello, imprescindible, e incluso irrenunciable: la presunta congruencia entre formalización y enseñanza nace de la decisiva prioridad del decir, y una síntesis de ambos no podría efectuarse sino apelando al marco de lo que luego veremos que Lacan introduce en términos de **discurso universitario**. ¿Qué argumentación exige el inconciente? ¿Hay consumación conceptual en psicoanálisis? Jinkis comenta, a propósito de Freud y su relación con el saber científico, que "en el sentido de una exigencia racionalista, nunca quiso apartarse de él" (cuestión conocida que, por lo demás, no hemos dejado de tematizar en estos apuntes); pero se trata de una racionalidad muy peculiar: la singular racionalidad del *Phantasieren* freudiano ("a punto estuve de decir: fantasear") que, en calidad de dispositivo de teorización, incluye al analista -transferencia mediante- en el concepto mismo de inconciente al rechazar, primero la hipnosis, y luego la sugestión.

21. Cf. Jorge Jinkis: "Lo que el psicoanálisis nos enseña", en *Lo que el psicoanálisis nos enseña*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1993; págs. 101 a 111 (para esto en particular, pág. 110)

Jinkis nos recuerda que Freud no dejó de apoyarse en la neurología de la época, para realizar la tentativa de lo que a la postre sería su concepción de un aparato de lenguaje; pero aclara que, lejos de ceder a la tentación de construir un **delirio científico**, pensó que estaba haciendo más bien **literatura**. Nos cuenta también que más tarde Freud tuvo un sueño, por así decir, de **inmortalidad**: hacer que su descubrimiento se perpetúe sobreviviendo a su cuerpo, y fundó entonces la IPA. Con gran sutileza, asevera que Lacan mismo y a partir del objeto a, ha descubierto que, de todos los efectos del lenguaje, puede llegar a articularse sólo aquel que implica una referencia a **lo escrito**. Luego nos remite a un texto de Freud, "cuya importancia -dice- sólo puede igualarse a la desatención en la que lo tienen los psicoanalistas", texto del cual transcribimos una parte de su penúltimo párrafo: "A falta de una expresión mejor y menos ambigua, damos el nombre de «el inconciente» al sistema que se da a conocer por el signo distintivo de ser inconcientes los procesos singulares que lo componen. Para designar este sistema propongo las letras *Icc* {*Ubw*}, abreviatura de la palabra «inconciente» {«*Unbewusst*»}²². Jinkis puntualiza que en rigor se trata para Freud menos del recurso a la abreviatura que de una suerte de prefiguración de lo escrito en Lacan: no es solamente la insatisfacción que acarrea el vocablo, porque en definitiva todas las palabras albergan (no podrían no albergar) el equívoco en su propia estofa; ocurre con ellas, con todas ellas, que no cesan de pensar, que no cesan de imaginar. Y Freud, como recurso contra el malentendido, propone poner en **fórmula**: *Icc*.

Si los sueños en la época de Freud aseguraban el dormir, en nuestros tiempos parecen abrir una tentación ante la cual él no cedió, la del **delirio científico**, que Jinkis califica de vertiginosa (y quizá este vértigo sea la marca distintiva de los tiempos que corren): el proyecto sino el programa -casi en el sentido chomskyano del término (y algo diremos luego al respecto)- de una transmisión integral de la teoría psicoanalítica, sitúa a la formalización (y en particular a la de cuño matemático) en el **horizonte** de su discurso. Y la palabra que Jinkis ha escogido, **horizonte**, imagina y piensa de un modo notable en contraste con ese sueño de vigilia, con ese vértigo del **delirio científico**, de la **transmisión integral**. El horizonte se aleja a medida que nos acercamos a él, y la única formación que puede transmitirse -nos recuerda Jinkis que en

22. Sigmund Freud: "Nota sobre el concepto de lo inconciente en psicoanálisis" (1912), en *O. C. XII*; *pág.* 277.

distintos lugares Lacan ha enunciado- se llama un estilo. Pero nos equivocáramos si consideráramos al estilo como el rasgo personal que un sujeto deja en la escritura.²³ El estilo no es sino lo que testimonia del recorrido que realiza el significante yendo del Otro al sujeto. Y tratándose del estilo, tal vez vengan aquí a cuento estas palabras de Octavio Paz, referidas a la distinción entre el estilo de la poesía y el de la prosa:

La poesía transforma radicalmente el lenguaje y en dirección contraria a la prosa. En un caso, a la movilidad de los signos corresponde la tendencia a fijar un solo significado; en el otro, a la pluralidad de significados corresponde la fijeza de los signos... Los sentidos del poema son múltiples y cambiantes; las palabras del mismo poema son únicas e insustituibles. Cambiarlas sería destruir el poema. La poesía, sin cesar de ser lenguaje, es un más allá del lenguaje²⁴.

VII

La continuidad de nuestro recorrido por estas páginas del *Seminario 17*, nos lleva al encuentro de un Lacan que, anclándose en el discurso del amo, pasará revista al orden en que en éste se disponen las letras: "Esta fórmula dice que en el preciso instante en que interviene S1 en el campo ya constituido por los otros significantes en la medida que se articulan ya entre ellos como tales, al intervenir sobre otro, sobre otro sistema, surge esto, \$, que es lo que hemos llamado el sujeto en tanto dividido" (pág. 13); y respecto del cuarto elemento, su invención -como gustaba decir-, agrega: "Finalmente, hemos acentuado desde siempre que de este trayecto surge algo que se define como una pérdida. Esto es lo que designa la letra que se lee como el objeto *a*" (ídem). Lacan

23. "El encuentro entre la pulsión y el género. quizá b única marca de un estilo". (Nicolás Ro., *El arte del olvido*, Buenos Aires, Puntosur Editores, 1990; pág. 111). Afirmación enunciada a propósito de la obra de Sarmiento, que no deja de ubicarse en la proximidad. (sino en el corazón) de las cuestiones que estamos aquí tratando.

24. Octavio Paz: *Traducción: literatura y literalidad*, Tusquets Editor; pág. 15. Citado por Jorge Belinsky: "El psicoanálisis y los límites de su formalización: un estudio", en Op. cit.; pág.184. Belinsky señala que los "signos" de la cita hay que pensarlos, en rigor, como significantes; y a propósito de las palabras de Paz, agrega: "No de otro modo obra el psicoanalista cuando transforma, merced a la regla fundamental, la <<prosa>> del discurso cotidiano en la «poesía» de la asociación libre; una poesía solitaria y condenada al olvido, pero no por ello menos merecedora de ese nombre". Este obrar del analista (atención flotante) nos reenvía, en la vertiente del analizante (asociación libre), a la experiencia de las preguntas, que sitúan como horizonte (y, saludablemente, no más que como horizonte) a los sueños despiertos del delirio científico y de la transmisión integral.

puntualiza que no ha dejado nunca de señalar que la función del objeto perdido había sido, tempranamente, tomada por él de la repetición freudiana: "de lo que se trata en la repetición no es en absoluto de un efecto de memoria en el sentido biológico" (ídem), concluyendo con un aserto esencial: "La repetición tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce" (ídem). Y decimos que esto es esencial, porque unas líneas atrás apreciábamos cómo Lacan llamaba **saber al goce del Otro**, apareciendo ahora el término límite, que a nuestro juicio es clave, puesto que su empleo parece estar posicionando al goce en un lugar muy semejante al que hace un momento -en un contexto que si bien no es el mismo no está completamente desvinculado del que ahora nos ocupa, muy por el contrario- tematizáramos en términos de **horizonte**: el goce como límite está muy cerca -aunque sus figuras no se identifiquen- de ese horizonte del cual dijimos que se aleja en relación directamente proporcional a la tentativa de aproximación a él; el goce en tanto que límite (noción que alude a una tendencia, no a un hábitat) sería un lugar territorialmente inaccesible, un lugar sin espacio, inhóspito por definición. El párrafo que sigue -de un valor inestimable-, continúa este desarrollo:

Por eso en la fórmula que dice que el saber es el goce del Otro, de lo que se trata es de una articulación lógica. Del Otro, por supuesto, en tanto -puesto que no hay ningún Otro- la intervención del significante lo hace surgir como campo (...).

(...) Pero precisamente aquí el término goce nos permite mostrar el punto de inserción del aparato. Obrando así, nos alejamos de lo que se refiere genuinamente al saber, de lo que puede reconocerse como saber, para remitirnos a sus límites, a su campo, con el que la palabra de Freud osa enfrentarse (ídem).

Si bien nos hemos explayado con relativa largueza sobre esta cuestión en Lacan, nos parece que aquí su recurso a "una articulación lógica" merece subrayarse en el sentido de un fuerte contraste con lo que sería una **articulación psicopatológica**. Nos referimos a que esta focalización del goce del Otro no estaría tratando de esos presuntos cuadros psicopatológicos últimamente tan difundidos cuan, a nuestro criterio, desacertados, y que suelen introducirse mediante la figura del **borde**: ese andar haciendo equilibrio en el borde exterior del discurso, y siempre a punto de caer al abismo, con que suelen condimentarse los comentarios a propósito de,

por ejemplo, las adicciones o la psicopatología, o de los llamados fenómenos transclínicos (bulimia, anorexia, etc.). La idea de que quienes son estampados con estas etiquetas psicopatológicas **gozan**, positivamente **gozan** -habiéndose llegado al alarmante extremo de hablar del goce del psicótico, de la histérica, del perverso, o del goce al que se ve conminado el melancólico, etc.-; la idea de que podría haber un modo pleno de acceso al **goce**, de que el goce podría cuantificarse corporalmente, comerciarse de un modo carnal; esa idea, creemos, no se desprende automática ni fácilmente de las consideraciones lacanianas, y resulta cuanto menos sospechosa de un grado no menor de indigencia clínica, de empobrecida ilustración de la clínica analítica.

La cita nos brinda además la posibilidad de asistir a lo que unas líneas atrás, con Jinkis, evocábamos en tomo a la concepción de estilo en Lacan: el estilo no como marca personal sino como testimonio del trayecto del significante, trayecto -comentábamos- que va del Otro al sujeto. Aquí, y a propósito del **goce del Otro** (lo que en virtud de su status negativo no es en absoluto casual), asistimos a la puesta en acto de al menos una pequeña dosis del estilo laciano en cuanto al goce: porque Lacan ha introducido la noción de goce del Otro y, casi de inmediato, al afirmar que no hay tal Otro, ha comenzado de algún modo a condicionarla. Como si la palabra de Lacan, al realizar la tentativa de alcanzar esta noción límite, esta noción tan poco transparente que es el goce, no pudiese (puesto que un límite no se alcanza, se tiende a él no pudiendo, por definición, ser alcanzado) no ir estableciéndose con cierta opacidad, con algún tipo de condicionalidad, con marchas y contramarchas de diversa índole. Aprovechemos estos pasajes que testimonian de un trayecto para aproximarnos a lo que desde ya podríamos formular en términos de **estilo del goce** en Lacan, un estilo enmarcado, entornado por el régimen de lo condicional²⁵.

Si no hay tal Otro, como dice aquí Lacan, y si el Otro surge como campo a partir de la intervención del significante, entonces

25. Cf. Carlos Kuri: "Del goce. Sobre las consecuencias de no leer el verbo", en el número ya citado de la revista *Kaos psicoanálisis*; págs. 121 a 143. Como ya lo sugiere su título mismo. este artículo contornea el estilo laciano de aproximación al goce subrayando lo que en él es característico, esto es, la manera en que la noción es elaborada por Lacan según el modo condicional del verbo: si hubiera este goce, si este goce existiera, si este goce fuese posible... Kuri, a nuestro juicio muy pertinentemente, señala aquí que siempre que Lacan se aproxima a la noción de goce, hay que anotar que lo hace desde una posición en la que el goce en principio no existe, el goce se supone (he aquí el recurso a la condicionalidad) pero no existe.

la condición, el estatuto del goce tiene un carácter negativo: el goce no existe, el goce no podría instaurarse, no podría establecerse sino a partir del polo de la prohibición; más enfáticamente: el goce, de por sí, nace (en su calidad de supuesto) con la prohibición misma. Y el recurso al **goc**e como término que posibilita **la mostración del punto donde el aparato se inserta**, con el cual Lacan va concluyendo el pasaje, no deja de dar razón a nuestros argumentos: si alguna eficacia debemos reconocer al **mostrar**, ésta estará en una correlación directamente proporcional a sus posibilidades de convocatoria de un **decir**, en cuya ausencia el goce se reduciría a una mera operación metalingüística. La referencia al lugar donde se inserta el aparato en términos de **punto**, por lo demás metonímicamente articulado a los **límites del campo** del saber, ratifica el carácter abierto del entorno -como figura procedente del sentido matemático de la expresión- del goce en Lacan, y coadyuva a la definición de un estilo que, configurándose con vocablos tales como territorio, lugar, horizonte, límite, campo - todos los cuales, al alcanzar el status de términos, no se confunden en absoluto entre sí-, sitúa al goce como "sueño o pesadilla -dice Kuri- de lo simbólico"; pero, si como de continuo sugiere este autor, no hay strictu sensu territorio del goce, y consecuentemente nadie puede hospedarse, alojarse en, o mudarse a la **morada del goce**, éste, como sueño o pesadilla de lo simbólico, no deja de tener consecuencias de suma relevancia para el goce fálico, para este otro goce que, al transitar por el síntoma, tiene chances, por así decirlo, de entrar en la transacción simbólica, de negociarse clínicamente.

VIII

Asistimos, en la prosecución de nuestra lectura del Seminario, a lo que podríamos llamar una notable **capacidad de maniobra** de Lacan: en el mismo gesto por el que está sancionando como "estupidez psicoanalítica" el haber traducido el *Trieb* freudiano por instinto; a la vez que denuncia "el carácter aberrante de esta traducción", saca de ello partido embragando sus propios argumentos: "Popularmente, la idea de instinto es la idea de un saber, de un saber del que no somos capaces de decir qué significa, pero se supone, y no sin razón, que su resultado es que la vida subsiste" (pág. 14). Lacan sigue la vía fecunda que, en este contexto, le es indicada por el principio del placer freudiano

en tanto que "el mantenimiento de la tensión más baja" y su prosecución teórica en la pulsión de muerte —y que nosotros, aludiendo a *Más allá del principio de placer*, tematizáramos en estos mismos apuntes en términos de **mito del origen de la vida**—; Lacan sigue esta vía, decimos, para señalar que "esta tendencia a volver a lo inanimado se hace presente en la experiencia analítica, que es una experiencia de discurso", preguntándose: "¿Qué es esto, sino el verdadero sentido de lo que hallamos en la noción de instinto, la implicación de un saber?" (pág. 17). De inmediato añadirá: "Freud introduce lo que él mismo llama el más allá del principio del placer, que *no por ello queda desbaratado*" (ídem, subrayado nuestro). Este no desbaratamiento del principio del placer a pesar de la introducción del "más allá" vibra, nos parece, en una frecuencia similar a la de la **no territorialización** del goce que estamos comentando: ¿puede incursionarse efectivamente en el "más allá"?, ¿hay, de hecho, alguna posibilidad de alojamiento **fuera de la ley**?, ¿puede el goce establecerse territorialmente?, ¿tiene la pulsión de muerte un modo de hacerse "presente en la experiencia analítica", que no sea el de la articulación efectiva del **límite**?

Vemos, así como el interés de Lacan se va cerniendo, se va localizando sobre esta pareja saber-goce, que se erige entonces en la temática fundamental de estas páginas de su Seminario:

El saber es lo que hace que la vida se detenga en un cierto límite frente al goce. Puesto que el camino hacia la muerte (...) no es nada más que lo que llamamos el goce. Hay una relación primaria del saber con el goce, y ahí se inserta lo que surge en el momento en que aparece el aparato que corresponde al significante. Por eso es concebible que vinculemos con esto la función del surgimiento del significante. (...) En esa juntura de un goce —y no cualquiera, sin duda debe permanecer opaco—, en la juntura de un goce privilegiado entre todos —no porque sea el goce sexual, puesto que lo que este goce designa por el hecho de estar en la juntura, es la pérdida del goce sexual, la castración—, es en relación con la juntura con el goce sexual que surge, en la fábula freudiana de la repetición, el engendramiento de algo radical, que da cuerpo a un esquema literalmente articulado. Una vez surgido Si, primer tiempo, se repite ante S2. De esta puesta en relación surge el sujeto, representado por algo, por cierta pérdida, ha valido la pena hacer este esfuerzo hacia el sentido para comprender su ambigüedad. No en vano el año pasado llamé plus de goce a

este objeto, del que por otra parte dije que, en el análisis, toda la dialéctica de la frustración se organiza a su alrededor. Esto significa que la pérdida del objeto es también la hiancia, el agujero que se abre a algo que no se sabe si es la representación de la falta de goce, que se sitúa por el proceso del saber en tanto éste adquiere un acento muy distinto, porque desde entonces es saber escandido por el significante. ¿Es acaso el mismo incluso? La relación con el goce se acentúa, de pronto, por esa función, todavía virtual, que se llama el deseo. Por esta misma razón llamo plus de goce a lo que surge aquí, no lo articulo como un forzamiento o una transgresión. (Págs. 17 y 18).

La extensión de la cita se justifica en el asombro que nos produce la cantidad y la riqueza de las nociones puestas en juego (pulsión de vida y de muerte, relación bifronte del saber con el goce y con el significante, surgimiento del aparato del lenguaje, repetición, castración, aparición —y desaparición— del sujeto en la cadena significante, objeto a como plus de goce —pero también, en otra vertiente, como causa del deseo—, estructura); aspectos cuantitativos y cualitativos que no se corresponderán, seguramente, con la brevedad de nuestras apreciaciones. Nos explicamos: dedicaremos la segunda parte de este trabajo a lo que pretendemos sea una lectura crítica, a partir de las consideraciones freudianas sobre el superyó, de lo que hoy en día funciona como una suerte de consigna lacaniana: **el superyó como imperativo de goce**, figura que de tan promocionada se ha degradado, en los tiempos que corren, al estadio poco menos que de divulgación. De modo que aquí nos limitaremos a subrayar sólo lo central de un fragmento en el que, por lo demás, Lacan parece, como suele decirse, **haber echado toda la carne al asador**. Creemos que Lacan aquí traduce, lo que equivale a decir que interpreta, ciertas cuestiones freudianas candentes que, en la operación lacaniana, lejos están de perder una incandescencia que resulta más bien enfatizada.

Así, el sentimiento de turbación que suscita la pulsión de muerte freudiana al plantear el tenso vínculo entre la incertidumbre de la vida y la certidumbre de la muerte, no mengua aquí en lo más mínimo con la introducción del goce. En cuanto a la "relación primaria del saber con el goce" y a la "juntura" que reiteradamente se menciona, Lacan en esto es explícito: **la castración implica la pérdida del goce**

sexual. Creemos que la figura freudiana del padre puede, sin ningún forzamiento, articularse en este punto:

la función paterna aparece, en Freud, como lo que por excelencia perturba la actividad sexual autoerótica -incluso, en el marco de lo que Lacan llamó el primer tiempo del Edipo, no hay **Deseo de la Madre sin Nombre del Padre** pues no otro que éste es el fundamento de aquél. Además, si bien Lacan tiende a juntar el goce y el cuerpo, el padre freudiano no deja de ser el agente perturbador de esa junción -en la cita lacaniana- tanto en la referencia a la castración cuanto en la que se hace a esa "cierta pérdida" por la que es representado el sujeto que surge, vía repetición freudiana, de la puesta en relación de S1 con S2. ¿Quién puede realizar la ficción del autoerotismo, el simulacro sino la simulación de albergar el goce en el propio cuerpo? El padre rompe -lo cual no dejará de tener incidencia en una formulación lacaniana posterior, la que reza que **no hay relación sexual**, que, como muchas otras, puede sin embargo pesquisar desde el comienzo de su producción-, el padre, decimos, desbarata la ficción teórica freudiana del autoerotismo (la pulsión pugnando, puede decirse, por ligarse a sí misma), desbaratamiento que deja al goce por un lado y al cuerpo por otro, y que, por lo demás, sugiere que el lugar donde debe buscarse el goce no es sino ("puesto que no hay ningún Otro") el campo del Otro.

Luego Lacan menciona a Marx, en una aproximación del **plus de goce** con la **plusvalía**. Es este un tema que no deja de relacionarse con el final de la extensa cita anterior, y que además resulta muy grato a Jorge Alemán, autor con quien pronto volveremos a dialogar. Resulta pertinente, a propósito de esta operación lacaniana en torno a la plusvalía marxista, convocar, de nuevo, a Juan Ritvo, dados el interés y la contundencia de sus aseveraciones al respecto. Ritvo, en efecto, refiriendo la influencia (a su criterio indudable) que el ambiente ideológico de fines de la década del 60 habría ejercido sobre Lacan -y algo también hemos sugerido aquí sobre la cuestión-, señala que en De un Otro al otro (Seminario del año anterior al que estamos ahora considerando), Lacan llega a sostener, en el interior del cotejo que él mismo produce entre el **plus de goce** y la clásica **plusvalía** marxista, una identidad de estructura entre ambos términos teóricos. En cuanto a las implicancias de esta operación, Ritvo subraya -lo cual no es poco decir- que Lacan duplica allí no sólo la confusión y el achatamiento, sino también un "desconocimiento que todavía incide en las formulaciones psicoanalíticas sobre el goce". Y sostiene de inmediato:

Entre tantas, una sola diferencia muestra hasta qué punto son incomparables: *la plusvalía que tematiza Marx es el fundamento de la acumulación originaria de capital; ella es originaria y estructuralmente apropiable y disponible*, aunque luego se la consume, productiva o improproductivamente.

¿Es necesario reiterar (parece que sí) que *la plusvalía de goce es radicalmente indisponible* y que opera a pura pérdida según una lógica (¡qué diversa a la lógica del capital!) que convierte al más en menos y que suprime el signo de equivalencia?²⁶

Tendremos más adelante ocasión de constatar, a partir de las consideraciones precedentes de Ritvo (las cuales, se habrá observado, no tienen nada de **religiosas**), hasta qué imposturas pueden llevar ciertas (des)lecturas lacanianas que no podemos menos que calificar (ahora sí) de **religiosas**, en la medida en que se sustentan en lo que es como **la palabra revelada**, como los **dogmas de fe** de uno -que en este contexto, habida cuenta de superaciones y de destronamientos, pasaría a ser el mayor- de los "dioses tutelares" (Belinsky dixit). Pero, por el momento, esto puede esperar. Proseguiremos acompañando en su recorrido a Lacan, quien ahora nos conduce a una especie de relevamiento, de caracterización muy general de lo que ya adelantó en términos de "cuatro discursos básicos". Entre ellos, el discurso del amo es aquí definido como la primera forma histórica, y se presenta, como ya sabemos, según la fórmula de un significante que representa a un sujeto para otro significante. Lacan nos dice que este discurso es el lugar de la filosofía por excelencia, aún antes de que tuviese, con Hegel, carácter explícito. La filosofía, entonces -y esto será una tópica que prevalecerá en Alemán-, se pone literalmente de manifiesto en el discurso del amo. Es en este sentido que Lacan comenta, respecto de S1, que esta inscripción significativa se erige en "la esencia del amo" (pág. 19), en tanto que S2 es el campo que corresponde al esclavo. En una referencia a la Política de Aristóteles, apunta que el esclavo aparece allí caracterizado como "soporte del saber" (pág. 20). Por algunos indicios que, nos dice, encuentra en Platón, Lacan sostiene que la filosofía denota en su devenir histórico la exacción al esclavo, por la operación del amo, de su saber: "Se trata de encontrar la posición que permita que el saber se convierta en saber de amo (...) Se trata de extraer su esencia para que ese saber se convierta en saber de amo" (ídem),

26. Juan Bautista Ritvo: Cit.; pág. 13. Los subrayados son nuestros.

para luego agregar, con más énfasis: "La filosofía, en su función histórica, es esta extracción, casi diría esta traición, del saber del esclavo para conseguir convertirlo en saber de amo" (pág. 21).

IX

Lacan nos envía, en el contexto de su comentario sobre la filosofía de la Antigüedad, al *Menón*, y no podemos menos, en este punto, que recordar —un poco al modo de un *shock*, en el sentido benjaminiano del término— algo que resulta determinante para la elaboración lingüística del fundador de la gramática generativa. En efecto, Chomsky apela numerosas veces a esta obra de Platón en el interior de sus argumentos. Y lo hace de un modo que a nosotros se nos ocurre muy ilustrativo a los fines de ratificar lo que tenemos dicho acerca de nuestra caracterización del psicoanálisis en términos de **peculiar saber no estrictamente científico**. Es sabido que la producción chomskyana se enmarca, de un modo explícito, en el método hipotético-deductivo procedente del racionalismo del siglo XVII —método que en su aplicación construye un objeto abstracto, idealizado: **la gramática universal**—; las referencias a Descartes y Galileo revelan, en su interior, el estatuto programático de las mismas: Chomsky no deja de puntualizar, en numerosos lugares de su obra (e insistentemente), el conjunto de lo que constituye su **Programa de Investigación**. Veamos, en uno de esos lugares (que a nuestro juicio ostenta el privilegio de ser a tal fin en extremo transparente), el modo chomskyano de articular sus consideraciones a la tradición filosófica de Occidente. En efecto, allí el *Menón* platónico, pasado por el cedazo de la filosofía moderna, exhibe sus atributos instrumentales en el hilvanado de los argumentos que favorecen la tesis de existencia de un saber lingüístico cuya determinación es de carácter **genético**, en el sentido biológico del vocablo: ante la pregunta por el surgimiento, en "la mente-cerebro de un hablante", de lo que postula como un "sistema de conocimiento" del lenguaje, Chomsky considera que la misma:

es un caso especial e importante de lo que podríamos llamar "el problema de Platón": Tal como lo plantea Bertrand Russell en los trabajos de su última época, el problema consiste básicamente en esto: ¿Cómo es que los seres humanos, cuyos contactos con el mundo son breves, personales y limitados,

*son capaces de saber tanto? Platón ilustró el problema en el primer experimento psicológico (por lo menos, "experimento mental") del que hay constancia. En el Menón, Sócrates demuestra que un muchacho esclavo sin formación escolar conoce los principios de la geometría, cuando, a través de una serie de preguntas, le guía a descubrir los teoremas de esta disciplina. Este experimento suscita un problema que todavía tenemos nosotros planteado: ¿Cómo es que el esclavo es capaz de descubrir las verdades de la geometría sin instrucción o información?*²⁷

Chomsky, parafraseando la respuesta de Platón a este último interrogante, prosigue su reflexión: "el conocimiento, obtenido en una existencia previa, era simplemente evocado y surgía en la mente del muchacho esclavo por medio de las preguntas que Sócrates le hacía", para hacer comparecer de inmediato a Leibniz quien, en efecto, afirmó -nos dice Chomsky- el carácter esencialmente correcto de la concepción platónica, sólo que "purgada del error de la preexistencia". La argumentación chomskyana intenta entonces una interpretación moderna de la doctrina clásica, señalando: "ciertos aspectos de nuestro conocimiento y comprensión son innatos, parte de nuestra herencia biológica, genéticamente determinada, al igual que los elementos de nuestra naturaleza común que hace que nos crezcan brazos y piernas en vez de alas (...). El problema de Platón surge de manera llamativa en el estudio del lenguaje y algo parecido a la respuesta que acabo de sugerir parece ser lo correcto".

No abriremos aquí juicio acerca del estatuto que reviste la teoría chomskyana de adquisición del lenguaje, en cuanto a si se trata de un **saber genuina o falsamente formalizado**; en cualquier caso, la imagen que esta teoría tiene de sí misma es, en efecto, la de un conocimiento científico: Chomsky se inscribe en la ciencia, quiere y anhela que lo suyo sea ciencia y, por lo tanto (al menos en este sentido), **su proceder es científico**. Revisemos la lectura que hace Lacan de la misma obra de Platón -diríamos, en línea con lo que aquí estamos sosteniendo, **no científica sino psicoanalítica**- para corroborar cuán en extremo contrastante resulta su interpretación respecto de la aproximación chomskyana al texto clásico: Vayan al *Menón*, en el pasaje donde se trata de la raíz de 2 y su inconmensurable. Hay uno que dice: *A ver, que venga el esclavo, ese pequeñín, ya verán*

27. Noam Chomsky: El lenguaje y los problemas del conocimiento, Madrid, Visor, 1989; págs. 13 y 14. Todas las expresiones entrecomilladas del pasaje, corresponden a esta referencia.

ustedes lo que sabe. Le plantean preguntas, por supuesto preguntas de amo, y el esclavo responde a las preguntas, naturalmente, las respuestas que las preguntas dictan por sí mismas. Nos hallamos ante una forma de irrisión. Es una forma de mofarse del personaje, lo asan vivo. Nos hacen ver que la parte seria, el objetivo, es mostrar que el esclavo sabe, pero si lo reconocen tan sólo con esa argucia de la irrisión, lo que ocultan es que únicamente se trata de arrebatar al esclavo su función respecto del saber. (Pág. 21).

Pero Lacan, tomando distancia de apresuramientos y precipitaciones, nos alerta, con relación a estas incursiones en la filosofía antigua, sobre lo imprescindible de advertir que, a partir de la instauración del pensamiento moderno del cual somos herederos forzosos, necesarios -nuestra Moira, diría probablemente Freud-, **moramos** en el después de un viraje decisivo, en el luego de "un punto bisagra", en el *a posteriori* de un **gran corte**²⁸. Hegel y Marx, pero insoslayablemente Descartes: en la perspectiva de Lacan no es otro que Descartes quien "extrajo por primera vez la función del sujeto de la relación estricta de S1 con S2" (ídem).

En cuanto al discurso de la histérica, Lacan apunta que "el deseo de saber no tiene ninguna relación con el saber (...) lo que

28 No podemos menos que resaltar expresiones cuyo empleo nos resulta algo incómodo, y, hasta cierto punto, insatisfactorio. Pero el propio Lacan plantea este tipo de tensiones enunciativas, que en calidad de tales no son ni más ni menos que tensiones teóricas. Es Juan Ritvo quien, en distintos lugares, subraya cómo en Lacan (a pesar de la indiscutible influencia que Heidegger ejerció sobre él: aunque aquí el vocablo pertinente debe ser transmisión y no influencia) el lenguaje deja de ser **morada**, deja de ser cobijo protector del hombre como lo es en la concepción heideggeriana, para erigirse en lugar de expulsión. La apelación a ese **gran corte**, entonces, no se desliga del uso que hemos hecho de **morada** en la medida en que Lacan habla de razones históricas determinantes, en el mismo marco donde, a propósito del discurso del amo, sin embargo, afirma: "No es casualidad que sea ésta la primera forma que les he dado. *Nada me impedía partir de otra...*" (pág. 19, subrayado nuestro). La expresión **gran corte**, por lo demás, reconoce una evidente procedencia milneriana (d. Jean-Claude Milner. La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía, Bs. As., Ediciones Manantial, 1996), reflexión con la cual tenemos notorias diferencias en aspectos que son esenciales. Véanse al respecto los artículos (bajo el sugerente título de "Lacan y lo lacaniano") de C. Kuri, J. B. Ritvo y Delia Elmer (en *Kaos psicoanálisis*, ario 5, N. 4, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 1997). Volveremos, en la segunda parte de este trabajo, sobre las cuestiones implicadas en el modo lacaniano -primero **historizante** y luego, en lo que supone un alejamiento del historicismo (¿progreso mediante?), **lógico-discursivo**- de ese **gran corte** según Minen Ello no obsta a que aquí anticipemos cierta dirección -a nuestro entender más fecunda- del problema: tal vez estas cuestiones no estén del todo desvinculadas de lo que Juan Ritvo viene desde hace tiempo (y últimamente con una insistencia más marcada) trabajando en el marco de los vínculos entre el psicoanálisis y el azar, a saber, el carácter a la vez reversible e irreversible del tiempo lógico y de la repetición, articulado al tópico de la nominación y el superyó.

conduce al saber no es el deseo de saber, lo que conduce al saber es el deseo de la histérica" (pág. 22), resaltando el contraste que supone este discurso en relación al del amo: "En efecto, hay que plantearse una pregunta. El amo que produce esta operación de desplazamiento, de transferencia bancaria, del saber del esclavo, ¿tiene acaso ganas de saber? ¿Tiene el deseo de saber? Un verdadero amo (...) no desea saber nada en absoluto, lo que desea un verdadero amo es que la cosa marche" (ídem).

El discurso del analista aparece, en este lugar del Seminario, apenas mencionado. No obstante, resulta obvio que, en virtud del título mismo, será el reverso del discurso del amo. En cuanto al discurso universitario, Lacan se abstiene de dar de él mayores precisiones: "Si lo decimos hoy sin más se prestaría a demasiados malentendidos. Ya lo verán, es un discurso muy de actualidad" (pág. 19): las consecuencias del mayo francés, como dijimos, son todavía perceptibles y están en este momento operando fuerte y efectivamente. Sin embargo Lacan, en el interior de esta calculada cautela, no se privará de soltar alguna dosis de ironía respecto del dominio universitario; ironía que de algún modo nos alcanza, en la medida en que no podemos no sentirnos hasta cierto punto concernidos: "Fueron los alumnos de la Escuela Normal, los elementos normalistas, esos *principitos de la Universidad, que saben muy bien que no es preciso saber algo para enseñarlo*, quienes advirtieron que ocurrían cosas muy curiosas en mi seminario..." (pág. 25, subrayado nuestro).

X

Después de habernos detenido casi morosamente en Freud y Lacan, dedicaremos algunas palabras a lo que Alemán intenta mostrarnos. Y es el propio autor quien nos abre cierta posibilidad de lectura, cuando afirma: "Esperamos que el lector sea paciente con nuestra exposición a veces precipitada y deliberadamente redundante otras"²⁹. Lacan, cuando alude al "punto bisagra" entre la sabiduría antigua y la ciencia moderna (cf. pág. 21), situando allí a Descartes, utiliza la expresión: "Lejos de precipitarnos...". Escuchamos en ella el eco de un escrito *princeps*, "El estadio del espejo...", donde **precipitarse**, lejos -justamente- de ser un mero vocablo se eleva al estatuto de término en el interior del dominio de la identificación. Recordemos que allí Lacan, en su tentativa de dar cuenta de la nueva acción psíquica que

29. Jorge Alemán: Op. Cit.; pág. 9.

tiene que producirse para que el yo se desarrolle (retomando la posta de Freud en "Introducción del narcisismo"), habla de la matriz simbólica en la que la insuficiencia orgánica inicial debe precipitarse para constituirse como yo. No nos extenderemos aquí sobre la dinámica reconocimiento-desconocimiento ni en la dialéctica temporal anticipación-insuficiencia implicadas en el estadio del espejo. Pero sí diremos que con el recurso al término **precipitación** estamos en un campo semántico que, en psicoanálisis, se sitúa -sino en el corazón mismo- siempre muy próximo al registro de lo yoico, en las adyacencias del narcisismo, ligado a la dimensión de lo imaginario. Además, Lacan -en el despliegue de su transmisión oral, en su protréptica (según la *Verwerfung* del decir, según el repudio de la enunciación en Lacan que, a nuestro juicio, opera Milner)- ha fatigado la aproximación del campo semántico aludido, el de la **precipitación**, a lo que siempre desaconseja, a lo que de mil maneras sanciona como lo que conviene evitar a raíz de su carácter poco saludable: **precipitarse es comprender apresuradamente**. Ahora bien: la lectura de Alemán testimonia de numerosas precipitaciones.

Así, leemos: "La última palabra de la experiencia analítica no se conjuga en términos de complejo de Edipo y complejo de castración. Es necesario, para pensar tanto la teoría como la práctica del análisis, localizar lo que corresponde en el sujeto a su relación con el goce, que está más allá de lo que puede organizar el significante paterno"³⁰ Creemos que el hecho de establecer la serie **castración-significante paterno-goce**, subrayando su último elemento más soslayando un sinnúmero de conceptos que podrían haberse incluido pertinentemente en ella (transferencia, para nombrar sólo uno, que es fundamental y que como es sabido está muy ligado al de inconciente); creemos, como veníamos diciendo, que se trata de una patente precipitación. A este respecto obsérvese -en ocasión de la extensa cita que hicieramos- el asombro que nos causaba la puesta en relación, por Lacan, de toda una serie de cuestiones implicadas en esa pareja **saber-goce** que se constituía, en el contexto referido, mediante toda una sucesión de lúcidas, de valiosas y necesarias marchas y contramarchas que, como marcas de estilo, tendían a evitar, precisamente, este peligroso estigma. Esto no sólo no lo vislumbramos en Alemán, sino que encontramos a este autor más bien en las antípodas de ese estilo de teorización. Además, después de leer el párrafo que citamos -y esto es lo que advertimos como el gesto más reiterado y más cuestionable

30. Jorge Alemán: "Metafísica y capitalismo" (en colaboración con Sergio Lamiera), en *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Madrid, Ed. Miguel Gómez, 1996; pág.

en Alemán, uno espera algún tipo de desarrollo de ese **más allá del significante paterno**: ¿qué conceptualización suscita ese **más allá**, y cuáles serían los atributos mínimos de una clínica articulada en torno a ese **más allá**? Pero no, ninguna argumentación en ese sentido. Lo que encontramos no es un desarrollo sino lo que puede nombrarse como una de las modalidades (de las más indigentes, sin duda) de la **suplencia** (para usar un vocablo caro a este tipo de abordajes amparados en el último Lacan, el Lacan afásico⁹, una precipitación que visita vertiginosamente cuestiones de Heidegger y Marx, de Freud y Lacan, sin que el terreno conceptual psicoanalítico se vea, a nuestro juicio, abonado en lo más mínimo.

Cuando se recorren, aunque no sea más que distraídamente, las páginas de la obra de Freud, queda la sensación de estar ante un **múltiple interés** –expresión que evoca parte

31. "Ustedes saben que hay un episodio que describe Joyce en *El retrato del artista adolescente*, que es el siguiente y que a Lacan le llama con su olfato clínico poderosamente la atención: a Joyce le dan una paliza muy fuerte y él, en vez de responder con la cólera, en vez de responder con lo que podríamos llamar una pasión narcisística, es decir, sentirse humillado, sentir efectivamente en el propio ser que el sujeto ha sido alcanzado en lo más real de propio cuerpo, se desprende de todo tipo de pasión y no tiene ningún sentimiento". (Jorge Alemán: "Locura: clínica y suplencia", Rosario, 1.D.E.P., 3 de enero de 1995). Una muy lúcida crítica a este tipo de lecturas **precipitadas** (en el caso puntual de esta cita, la precipitación proviene de adoptar una postura en la que prima **la creencia en todo lo enunciado, en todo lo dicho por Lacan**), de donde por lo demás hemos tomado la figura del **Lacan afásico** ("La afasia del último Lacan constituye, parece, nuestra herencia"), se encuentra en "La inquietancia de la lengua" de Juan Bautista Ritvo. (En Nada Lasic y Elena Szumiraj (compiladoras): *Joyce o la travesía del lenguaje. Psicoanálisis y literatura*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 1993; págs. 132 a 146). Ya antes hemos aludido, en términos de palabra revelada o dogmas de fe, a estas (des)lecturas lacanianas -así las tipificamos, y aunque suene exagerada, la expresión no deja de parecernos precisa, y también de agradarnos- como modos religiosos de recepción de Lacan. En este último párrafo de Alemán subyace, sin discusión ni objeción ni interpretación alguna, la hipótesis, formulada por Lacan, de que Joyce con. escritura suple la carencia paterna. Si bien Stanislaus ha testificado que James en efecto había padecido una paliza, ¿esa paliza es, **estrictamente**, el episodio que describe Joyce en su narración, *El Retrato*, ¿puede concebirse como una suerte de escritura de memorias de un enfermo nervioso? En cuanto a la autobiografía como género literario, que es lo que también está sobrevolando esta región psicoanalítica, digamos que en la crítica literaria (y hemos citado, al pasar, un libro de Nicolás Rosa dedicado en su mayor parte a la cuestión) la bibliografía es a tal punto copiosa, que se toma -al menos para el marco de estos apuntes- casi inabarcable. Podemos decir, de todos modos y a título de mera muestra, que Zöpke en algún lugar señala el carácter **indecidible** de este texto de Joyce (aunque la afirmación vale para cualquier texto literario), donde indecible señala la imposibilidad de computar la alternativa en términos de **disyunción** entre lo ficcional y lo autobiográfico. Lacan al **precipitarse** menos en la producción de Joyce que en su figura, la cual no dejaba de fascinarlo, de hipnotizarlo, pasa por alto muchas de estas cuestiones. ¡Cómo no habría de hacerlo también Alemán, heredero fiel, digno, consecuente de sus rémoras!

del título (la traducción de López-Ballesteros es tan arbitraria como perspicaz) de uno de los trabajos (que hay quienes, muy carentes de la intuición del traductor mencionado, concibieron como de mera divulgación) más ricos de la producción freudiana-; múltiple interés, decimos, que es de un valor inestimable: quizá Freud no haya escrito sobre danza -lo ignoramos-, pero sí ha escrito sobre escultura, pintura, historia, antropología, literatura, lingüística... Claro está que siempre visitó esos territorios extranjeros impactándolos y a la vez dejando que ellos conmovieran el suyo propio -sin que esto implique afirmar, desde ya (y todo lo que tenemos aquí dicho lo testimonia), que el psicoanálisis cuenta con un **objeto científico propio**- y, en general -aunque habría que examinar algunos casos específicos-, la teoría analítica parece no haber salido desfavorecida de esos encuentros. De modo que la serie de recaudos de Freud respecto de una *Weltanschauung*, el sonoro rugido de repudio que se deja oír siempre en su obra a propósito de esta noción respecto del psicoanálisis, debe sin duda no sólo llamar nuestra atención sino incluso convocar una detenida reflexión sobre sus implicaciones teóricas y clínicas. Ahora bien, Alemán parece orientarse hacia allí cuando nos hace esta invitación al recuerdo: "Recordemos la reticencia de Freud a que el psicoanálisis se volviese una visión global del mundo y su reserva hacia la filosofía debido a la vocación de ésta por obtener una representación totalizante del ente".³² Pero vamos a sentirnos otra vez defraudados por una nueva (y en este caso alarmante) precipitación.

Es muy cierto que Freud tuvo con la filosofía -como ya lo hemos observado aquí con la extensión suficiente- un vínculo áspero y hasta atormentado, y tal vez su lazo resbaladizo con Nietzsche sea el testimonio más palpable de lo que Zöpke, cuya palabra ciertamente no carece de autoridad en la materia, ha llegado a llamar **evitación**.³³ Pero "uno tiene derecho a confesar su perplejidad". cuando, después de transitar toda esa reivindicación que hace Alemán de "la reticencia de Freud" respecto de una *Weltanschauung*, lo encuentra al mismo Alemán abocado al análisis del diseño (¡insólito!) de los afiches que utiliza Benetton en sus campañas publicitarias. Allí leemos, en una articulación del llamado "discurso capitalista" con "algo de la esencia misma del discurso publicitario", lo siguiente:

32. Jorge Alemán, "Entrevista sobre Marx y el psicoanálisis", en *Cuestiones, antifilosófica*, en Jacques Lacan, Bs. As., Atuel, 1993; pág. 25.

33. Pablo Zöpke: *Curso de verano: Psicoanálisis y azar*, clase del martes 2 de marzo de 1999, Facultad de Psicología, U.N.R.

34. *La expresión* es del mismo Freud, al comienzo del cap. IV de *El malestar en la cultura*. En *Op. cit.*, pág. 97.

"El paradigma mismo de la publicidad ha sido, tradicionalmente, suscitar siempre la *identificación al Ideal* en componenda con el *objeto de goce*, propiciar el *deseo* de dormir y consolidar, en definitiva, el *fantasma*"³⁵. No creemos que esta sucesión de nociones psicoanalíticas **aplicadas** (de la peor manera, a nuestro juicio) al "paradigma de la publicidad" tenga mayor interés para Benetton -tampoco para los semiólogos y demás especialistas de su agencia publicitaria, quienes estarán indudablemente en otra cosa. Quizá interese a los filósofos (?), aunque Alemán hace explícito (y enfáticamente) que no se dirige a ellos: "Las cuestiones antifilosóficas intentan acercarse a ese desafío implícito en la enseñanza de Lacan: que sea el propio psicoanálisis el que corte en diagonal al campo filosófico, hasta cavar en sus significantes fundamentales un agujero irreductible a todo sentido hermenéutico u ontológico"³⁶. Es claro que Alemán en estos textos, con sus apelaciones al *Seminario VII*, a "L'Etourdit", al *Seminario XI*, etc., se dirige fundamentalmente a los psicoanalistas. ¿Pero qué consecuencias tiene su discurrir en lo conceptual del psicoanálisis?

Está en nuestro interés realizar la tentativa -y atención que **decimos sólo la tentativa**- de aproximarnos mediante la lectura a cierto estilo de teorización psicoanalítica que arroje algún saldo: **efecto y pérdida**, podríamos decir, ya que transitamos trabajosamente los rudimentos introductorios a los cuatro discursos en Lacan y, en efecto, estos son términos que van ahí cargándose de valor teórico. Y no dejamos de apreciar que Alemán, parece querer insertarse, parece querer participar en lo que puede ser concebido como la tradición, incluso como la mejor tradición psicoanalítica³⁷. Pero la distancia es abismal con, por ejemplo, el Freud del Leonardo, que va hacia la vida de Da Vinci y vuelve con una más o menos avanzada elaboración de lo que a la postre será su teoría del narcisismo; o con el de *El Moisés de Miguel Ángel*, que va hacia una escultura ¡nada más y nada menos! y vuelve con la función paterna

35. Jorge Alemán: "Benetton, el horror", en *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Bs. As. Atuel, 1993; pág. 47. Los subrayados son nuestros.

36. Jorge Alemán: "Introducción" a *Op. cit.* en nota anterior; pág. 8. Este pasaje equivale a una suerte de declaración de principios que en sí misma no sería objetable sino, en términos de prosecución del camino iniciado por Lacan, saludable; más en la vía elegida por el autor, creemos que está lejos siquiera de empezar a desplegarse.

37. "Al considerar la obra de Freud, se podría responder que todo lo que ha escrito, desde el libro sobre los sueños hasta los ensayos sobre Moisés, desde El malestar en la cultura hasta "El poeta y la fantasía", "Pegan a un niño" o *El porvenir de una ilusión*, en fin, todo, todo lo que ha escrito con la sola excepción de los textos metapsicológicos, es psicoanálisis aplicado". (Jorge Jinkis: "Fundamento y aplicación", en *Conjetural. Revista psicoanalítica*, N. 26, Buenos Aires, ediciones sitio, noviembre de 1992; pág. 10).

notoriamente enriquecida; o con el Lacan de "Producción de los cuatro discursos" -para no ir tan lejos, puesto que aquí hemos intentado seguirlo muy de cerca-de quien estos mismos apuntes pueden testimoniar su serpenteo a través de cierto álgebra, de Platón, de Marx, de Aristóteles...

En cuanto al discurso capitalista, caracterizado por Lacan en términos de un rechazo de la castración -y en esto Alemán, no deja de estar en lo cierto, aunque tenemos grandes dudas acerca de que esa **caracterización** sea, efectivamente, una **teorización**-, nuestro autor lo retoma y lo sitúa, apoyándose en Miller, como respondiendo a la misma circularidad que sería propia del superyó en tanto que imperativo de goce³⁸. Alemán infiere, de esta coincidencia, "cómo la misma lógica circular, ahora en el malestar de la civilización capitalista, es en donde se juega el impasse entre civilización y discurso analítico". En este registro, afirma que "en la variante capitalista del Amo ya no se trata de una apropiación del saber inconciente, se trata de una perversión del discurso del amo mediante la cual el discurso del capitalista efectúa una reapropiación de goce, que hace que la realidad advenga como fantasma". No está de más, a propósito de estos asertos, recordar dos observaciones de Juan Ritvo ya citadas en estos apuntes: la que nos recuerda el carácter no casual de la cita freudiana de Goethe, en *El malestar en la cultura*, señalando cómo Freud se autoriza de algún modo en él respecto del carácter a la vez bienaventurado y demoníaco de la prima de placer; y la que descalifica (sobre todo por las razones que aporta allí para tal descalificación) la

38. La segunda parte de este trabajo, según lo hemos ya anunciado, apuntará justamente a rearticular el concepto de superyó sobre bases que tratarán de darle menos énfasis a la circularidad aquí mencionada, e intentarán aproximarse a la **dinámica** en tanto que uno de los tres aspectos que constituyen la **exposición metapsicológica** a la que Freud, desde muy temprano pero con carácter explícito al menos desde 1915, aspira opino una suerte de coronación de sus elaboraciones, y sobre la cual advierte en los *Trabajos sobre metapsicología* que no es alcanzable sino raramente. Como bien subraya Kuri en algún lugar, el elemento dinámico de la metapsicología freudiana es, por excelencia, el **conflicto**, y éste, en calidad de tal, nos remite fundamentalmente al **síntoma** y al **fantasma**. Nos sale aquí al paso el título de un trabajo, "Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma" (Jacques-Alain Miller, Bs. As., Ed. Manantial, 1992; págs. 9 a 69), que se ubica en las antípodas de nuestras aspiraciones en virtud de la violenta dicotomización que produce entre los dos conceptos trabajados, llevándolo a su autor, a la postre, justamente a esa especie de estuario nocional que es el **superyó como imperativo de goce**. Nuestra tentativa no pasará por esta figura promocionada casi en el nivel del *merchandising*, recostándose más bien en la vertiente de **la herencia del complejo de Edipo**, esto es, precisamente **en ese significativo paterno** que Alemán, quiere que el psicoanálisis deje **más acá**, para ir **más allá** (¿se tratará de una suerte de superación?). Intentaremos, sin embargo y sin ir **más allá**, no soslayar el superyó de la figura cruel, feroz, casi obscena que Lacan plantea como conminación al goce; creemos que la misma, en la producción lacaniana, articula en efecto un **límite** postulado como **campo del Otro**, mas no como un **territorio**.

Identidad de estructura, postulada por el mismo Lacan entre el **pus de goce** y la **plusvalía** marxista. No es necesario explayarse demasiado: basta la comparación entre Alemán, aquí y Ritvo en esos dos lugares, para apreciar la enorme distancia cualitativa que se abre entre las dos lecturas del plus de goce laicariano.

Lugo Alemán, apoyándose en “La tercera” de Lacan, concluye que la emergencia histórica del capitalismo, en tanto que discurso sin envés, ha posibilitado “que el fantasma del capitalista pueda transformar lo real”³⁹. Expresiones tales como “fantasma del capitalista”, “transformar lo real”, “reapropiación de goce”, nos compelen, casi, a reivindicar nuevamente el **derecho a la confesión de nuestra perplejidad**. Tal como han sido formuladas apuntan, nos parece, a hacer del goce justamente lo que más arriba no hicimos más que objetar. Si hemos insistido aquí en el estatuto negativo del goce, esos pasajes de Alemán en donde la noción ha sido positivizada de un modo radical –olvidando que **su existencia sólo se supone** en Lacan- dan cuenta de un estilo poco menos que alarmante de tematizar lo que en rigor no sería un concepto, sino una noción límite del concepto en psicoanálisis. Alemán no cesa de interrogar el goce, como si éste tuviese, en sí mismo, peso conceptual. Nos parece que este tipo de reflexiones adolecen de una suerte de pecado original: sitúan al goce en el punto de partida, cuando difícilmente se presta a ello siendo, con más pertinencia, punto tangente nunca alcanzado, plataforma virtual de relanzamiento de nuevos argumentos. Aclaramos que no estamos, no podríamos estar denunciando contradicción formal alguna, puesto que la teoría analítica (recuérdese que ya la hemos caracterizado en términos de accidente **geo-epistemológico**) mal podría estar inmunizada al respecto, y acaso se cifren precisamente en esto sus chances presentes y futuras. Pero es el propio Lacan quien surgiera –lo subrayábamos en las citas precedentes otorgándole a esto un carácter esencial- establecer **el goce como una posición límite**, en todo caso una tendencia (como la matemática, en el concepto de límite por ella elaborado, hace a la variable **tender a** algún valor⁴⁰), pero de ningún modo

39. Jorge Alemán: “Discurso capitalista y ética del psicoanálisis”, en *Op. cit.* en nota 36; págs. 21 y 22. Los entrecorillados del párrafo anterior, corresponden a esta referencia.

40. El recurso al concepto de límite que la matemática ha elaborado, y del que nos hemos servido (abierto o veladamente) más de una vez en este trabajo, no implica de ninguna manera una apuesta a sus atributos **formalizantes** –y el modo en que nos hemos pronunciado sobre las esperanzas de una formalización total de la teoría analítica es a este respecto por demás elocuentes-, sino a las posibilidades **metaforizantes** de un instrumento que, entregado al **decir**, depende enteramente de él.

una **morada**, de ninguna manera un **territorio habitable**. Pero de esto nos ocuparemos in extenso, como ya lo dijimos, en la segunda parte de nuestros apuntes.

Finalizaremos esta primera parte retomando las palabras que escogimos a modo de epígrafe. En ese reportaje, Alemán alude, a propósito del psicoanalista, a "la experiencia en la que está involucrado". Pondremos esto en relación con lo que sostiene en otro lugar: "Algo del psicoanálisis nos inclina a pensar que puede ser considerado como un ámbito especialmente apropiado al desvelamiento de la esencia de la técnica. Esto constituye nuestra tesis: el psicoanálisis, y concretamente la experiencia analítica, viene a dar lugar al acaecimiento propicio del ser de la técnica"⁴¹ Con la afirmación contenida en este último pasaje, Alemán se ubica, una vez más, en la perspectiva más fastidiosa de la *Weltanschauung*, de la cosmovisión que tanto irritaba a Freud: se incursiona en un terreno que la propia incursión, a raíz de sus **oceánicas** pretensiones, transforma al andar poco menos que en un pantano; y en virtud de ello, justamente, es muy poco o casi nada lo que se trae en las alforjas al emprender el viaje de retorno. El propio Alemán nos autoriza a suponer que las consideraciones que va soltando en la prosecución de este mismo texto, están encaminadas a la demostración de esa, "nuestra tesis". Pero buena parte de eso que sigue está dedicada a Marx y Heidegger; es cierto que al Marx y al Heidegger de las incursiones de Lacan pero, si ya lo hizo Lacan (incluso, como hemos observado, sin quedar al margen de algunas precipitaciones), ¿para qué hacerlo de nuevo? Justamente para obtener una ganancia conceptual.

Aquí, precisamente, es donde corresponde preguntarse si esa posibilidad de ganancia conceptual, que no es superación sino ir más allá, tiene alguna chance cuando a una palabra se la **diviniza**, se le da -ya hemos hecho referencia a esto- estatuto de **dogma de fe**. Se dice que Lacan no exagera cuando sanciona como **excomunió**n su expulsión de la IPA; pero, en verdad, ¿no exagera? La aproximación que realiza Lacan entre la **plusvalía** marxista y el **plus de goce** es, para este tipo de lecturas impregnadas de religiosidad, incuestionable; pero, en verdad, ¿es incuestionable? Lacan sostiene que, si no fuera por la suplencia que su escritura hace del Nombre del Padre, Joyce **habría sido** psicótico; ¿qué es esto de diagnosticar una psicosis que **habría sido**?: parece que

41. Jorge Alemán: "Metafísica y capitalismo", en *Op. cit.*; pág. 121.

la fe disuelve hasta la posibilidad misma de que esta clase de preguntas sean siquiera no ya formuladas sino imaginadas. Y en este punto es donde surgen no pocas dudas y muchas reservas a propósito del enfoque de Alemán aquí considerado a partir de algunos de sus textos: ¿se ha producido un aporte o al menos una contribución al conocimiento de "los modos en que se organiza la representación humana"?; ¿se ha ido más allá, no digamos de la noción de discurso en Lacan sino incluso más allá del propio aporte freudiano, en lo que hace a "las constantes que sostienen a la subjetividad contemporánea"? Uno se siente tentado a proferir, a propósito de Alemán y en virtud de sus continuas apelaciones al nomenclador de celebridades, las mismas palabras -y aun a riesgo de caer en algún exceso- que Freud dedica en *El porvenir de una ilusión* a los espiritistas:

Han convocado a los espíritus de los grandes hombres, de los pensadores más destacados, pero todas las manifestaciones y noticias que de ellos recibieron fueron unas majaderías tales, unas vaciedades tan irremediables, que lo único que puede hallarse de creíble ahí es la aptitud de los espíritus para adaptarse al círculo de personas que los conjuran⁴².

42. Sigmund Freud: *El porvenir de una ilusión* (1927), en O.C. XXI; pág. 28