

---

## 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 el alcance de la experiencia en la que está involucrado”.*

Jorge Alemán<sup>1</sup>

---

\* La Primera Parte se publicó en Acta Académica N° 46, mayo del 2010

\*\* Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid, Magister Scientiarum en Métodos Matemáticos Aplicados a las Ciencias Sociales por la UdeCR, 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

1 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.

## SEGUNDA PARTE

### 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 imaginiería, 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 S1, S2, \$ y *a*, estaríamos (e incluso contando con el beneficio de la indulgencia) apenas en las adyacencias de un lenguaje artificial, mas 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...). Y 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 decisivo 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 matema 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 laciana 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**<sup>2</sup>. 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.

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

---

2 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).

de la palabra «inconciente» {«*Unbewusst*»}<sup>3</sup>. 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 distintos lugares Lacan ha enunciado– se llama un **estilo**. Pero nos equivocaríamos si consideráramos al estilo como el rasgo personal que un sujeto deja en la escritura<sup>4</sup>. 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

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

4 “El encuentro entre la pulsión y el género es quizá la única marca de un estilo”. (Nicolás Rosa, *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 las proximidades (sino en el corazón) de las cuestiones que estamos aquí tratando.

destruir el poema. La poesía, sin cesar de ser lenguaje, es un más allá del lenguaje<sup>5</sup>.

## 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 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

5 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**.

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 *gocce* 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 psicósomática, 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 **gocce**, de que el **gocce** 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 torno 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 lacaniano 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 condicional<sup>6</sup>.

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

---

6 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 lacaniano 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.

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 cómo 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 S1, 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 improductivamente.*

¿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?<sup>7</sup>

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), 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).

---

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

## 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?*<sup>8</sup>

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 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

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



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**<sup>9</sup>: 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 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,

9 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 primer 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 (cf. 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*, año 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 Milner. 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.

¿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"<sup>10</sup>. 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 tiene que producirse para que el yo se desarrolle (retomando la posta de Freud en "Introducción del narcisismo"), habla de la matriz simbólica

<sup>10</sup> Jorge Alemán: *Op. Cit.*; pág. 9.

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 mas allá de lo que puede organizar el significante paterno”<sup>11</sup>. Creemos que el hecho de establecer la serie **castración-significante paterno-goce**, subrayando su último elemento mas 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 hiciéramos– 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 en

---

11 Jorge Alemán: “Metafísica y capitalismo” (en colaboración con Sergio Larriera), en *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Madrid, Ed. Miguel Gómez, 1996; pág. 119.

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 afásico<sup>12</sup>), 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 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

12 “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 su propio cuerpo, se desprende de todo tipo de pasión y no tiene ningún sentimiento”. (Jorge Alemán: “Locura: clínica y suplencia”, Rosario, I.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 su 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 torna –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 indecidible 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!

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”<sup>13</sup>. 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**<sup>14</sup>. Pero “uno tiene derecho a confesar su perplejidad”<sup>15</sup> 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: “El paradigma mismo

---

13 Jorge Alemán: “Entrevista sobre Marx y el psicoanálisis”, en *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Bs. As., Atuel, 1993; pág. 25.

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

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

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*<sup>16</sup>. 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”<sup>17</sup>. 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 psicoanalítica<sup>18</sup>. 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 Angel*, que va hacia una escultura –¡nada más y nada menos!– y vuelve con

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

17 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; mas en la vía elegida por el autor, creemos que está lejos siquiera de empezar a desplegarse.

18 “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).

la función paterna 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 goce<sup>19</sup>. 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

19 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 como 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 antipodas 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 significante 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 **plus 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 lacaniano.

Luego 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”<sup>20</sup>. 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, estos 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. Aclaremos 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 sugiere –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 valor**<sup>21</sup>), pero de ningún modo

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

21 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 elocuente–, 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”<sup>22</sup>. 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 suplenia que su escritura hace del Nombre del Padre, Joyce **habría sido** psicótico; ¿qué es

---

22 Jorge Alemán: “Metafísica y capitalismo”, en *Op. cit.*; pág. 121.

esto de diagnosticar una psicosis que **habría sido**?: parece que 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 conjuran<sup>23</sup>.

---

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