

Ca

Colette Soler

La querrela de los diagnósticos

CURSO EN EL COLEGIO CLÍNICO DE PARÍS
2003-2004

TRADUCCIÓN DE PABLO PEUSNER

Letra
Viva

Soler, Colette

La querrela de los diagnósticos (Curso 2003-2004) – 1ª.ed. – Buenos Aires – Letra Viva, 2009.

221 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-950-649-242-7

1. Psicoanálisis. I. Título

CDD 150.195

Edición al cuidado de LEANDRO SALGADO y PABLO PEUSNER

Revisión de EUGENIA MERILHAA

Traducción de PABLO PEUSNER

Título del original francés: *La querelle des diagnostics*

Transcripción, corrección, esquemas, maqueta y cubierta del original francés
Olivia Dauverchain, Vicky Estévez, Nicole Giroldolle, Jean-Pierre Ledru, Olga Medina-Munoz,
Véronique Pattegay, Geraldine Philippe, Radu Turcanu
con la colaboración de Philippe Bailleul y Patricia-Zarowsky

© 2009, Letra Viva, Librería y Editorial
Av. Coronel Díaz 1837, (1425) Ciudad de Buenos Aires, Argentina
E-mail: letraviva@elsigma.com
Tel. (54 011) 4825-9034

Primera edición: Agosto de 2009

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

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

La presente edición se terminó de imprimir durante agosto de 2009 en los Talleres Gráficos
"Planeta Offset", Saavedra 565, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Índice

I.	Del diagnóstico en psicoanálisis	9
II.	De R.S. I. a... R.S.I.	27
III.	El giro borromeo	43
IV.	Cuestionamiento del Nombre-del-Padre	61
V.	Nominaciones	81
VI.	El decir paterno	99
VII.	Joyce en el lazo social	117
VIII.	Exiliado de la relación sexual	133
IX.	El <i>partenaire</i> del psicótico	149
X.	Sin el padre	167
XI.	Clínica borromea de la paranoia	185
XII.	Prevalencia imaginaria	203

La querella de los diagnósticos recoge el curso que Colette Soler dictara en el período 2003-2004 del Colegio Clínico de París, en el marco de las Formaciones Clínicas del Campo Lacaniano; cuya edición original fuera publicada en París, en octubre de 2004, sin pie editorial. La transcripción, corrección, esquemas, maqueta y cubierta estuvo a cargo de Olivia Dauverchain, Vicky Estevez, Nicole Girodolle, Jean-Pierre Ledru, Olga Medina-Munoz, Véronique Pattegay, Géraldine Philippe y Radu Turcanu; con la colaboración de Philippe Bailleul y Patricia Zarowsky.

El traductor aclara que en los casos en que Colette Soler hace alguna referencia precisa a los *Escritos* incluyendo número de página, la ha reemplazado directamente por la paginación de la edición española de Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1984. Cuando la referencia es a los *Seminarios* publicados, ha procedido de igual modo utilizando la edición de Paidós correspondiente. Para otros textos, ha intentado ubicar la versión más accesible en español. Si el texto no estuviera publicado en español, sólo indicó el original francés.

La traducción de esta edición, realizada íntegramente en Buenos Aires, estuvo a cargo de Pablo Peusner.

Del diagnóstico en psicoanálisis

12 DE NOVIEMBRE DE 2003

Comenzamos otro año de trabajo, y lo hacemos con satisfacción, después de todo, en lo que a mí respecta. Ya conocen mi título, lo he anunciado como "La querrela de los diagnósticos", le dedicaré tan sólo la lección de hoy, no más, y pasaré a contarles acerca de lo que trataré después.

Actualidad de la ética del psicoanálisis

Introduciré mis ideas de hoy con un breve preámbulo, a partir de una cita extraída del texto de la *Introducción a la edición alemana de los Escritos*, fechado el 7 de octubre de 1973. Allí Lacan habla de los analistas y señala que tienen miedo, que tienen miedo del chiste, es decir que temen al hecho de que puedan estar sujetos por el significante, por las palabras. En la página 13 de *Scilicet 5*¹, dice que en el fondo su miedo está justificado porque "tienen el beneficio de ese destino nuevo: el de que, para ser, les haga falta ex-sistir". "Para ser", entiendan ese "para ser", como ser representante de un deseo específico; dicho de otro modo, para que haya deseo del analista, les hace falta ex-sistir. Escrito de este modo, ex-sistir no solo quiere decir 'estar presente en el mundo', porque para estar presente en el mundo alcanza con poco, alcanza con estar vivo. Para ex-sistir es preciso añadir un decir específico a esta presencia que, por supuesto, es necesaria. La ex-sistencia de los psicoanalistas es la ex-sistencia de un

1. Hay versión disponible en *Uno por Uno, Revista Mundial de Psicoanálisis*, n° 42, Eolia-Paidós, p. 11.

decir propio del discurso analítico, que está más allá de las propias personas. Se trata de un decir diferente, que vehicula finalidades y, digamos, una ética diferente a la del discurso común.

Hago ahora mención a estas palabras del '73 porque me parecen de una poderosa actualidad en la coyuntura en la que, casualmente, yo comienzo, nosotros comenzamos nuestro trabajo en la nueva situación creada —como ustedes saben— por la enmienda Accoyer para la reglamentación de la psicoterapia.

Creo que todo el mundo está enterado, pero a pesar de ello diré algunas palabras para anunciar otro debate, en otra parte. Ya saben del revuelo que eso suscita en el ámbito de los psicoterapeutas, de los psiquiatras, e incluso y sobre todo, de los psicoanalistas. Se preparan acciones, y en las reuniones a las que he podido asistir con representantes de diferentes asociaciones, se percibe en el fondo, que la pertinencia de la observación de Lacan permanece intacta.

Como ocurre en cualquier reunión multitudinaria con colegas en la que se trata de discutir, por supuesto que las posiciones se despliegan en abanico, aunque hay dos extremos. En un extremo, están los que dicen... “somos psicoanalistas, el psicoanálisis no es una psicoterapia, esto no nos concierne y punto”; y en el otro extremo están los que dicen... “claro que sí, el título debe ser protegido, pidamos al Estado que reconozca el título de psicoanalista”. No voy a entrar en los detalles de los argumentos de unos y otros.

De hecho se trata de una lucha política doble:

Es una lucha política para precisar el lugar, el papel del psicoanálisis en el campo de la salud mental y de la medicina, para saber si está adentro o afuera del campo de la salud; y su lugar respecto de la ideología del derecho a la salud, ya que nos encontramos en el marco de una ideología así: es un frente de batalla.

Pero también en el propio interior del psicoanálisis existe una lucha de opciones entre las dos posiciones extremas que recién mencioné. Por ejemplo, sabemos —los textos escritos y difundidos lo muestran— que la SPP se pronunció favorablemente a la enmienda Accoyer, y no solo favorablemente, sino que también propuso combinarla con lo que llama “comisiones de acreditación de los psicoanalistas” en las que debería haber, dice la SPP, no solo universitarios y médicos, sino que también psicoanalistas. Noten que estamos aquí en terrenos extremadamente problemáticos y por supuesto que en los Foros y en la Escuela del Campo Lacaniano deberemos establecer nuestra orientación común y, sobre todo, nuestra argumentación.

Quisiera remarcar un poco ambos extremos de este dilema.

¿Podemos aventurarnos diciendo que “el psicoanálisis no es una psico-

terapia”? Es verdad, no es una psicoterapia, sin embargo observo que los psicoanalistas reciben las mismas demandas que los psicoterapeutas, las demandas generadas por los síntomas y el sufrimiento que produce nuestro malestar. El psicoanálisis transforma estas demandas en otra cosa, pero son las mismas. Por otra parte, muchos analistas no solamente analizan sino que trabajan en instituciones, con todo lo analistas que son, se piensa que no practican psicoanálisis en las instituciones, sino que se limitan a responder al síntoma que encuentran y hay que decir que en ocasiones hacen lo mismo que los psicoterapeutas. En el mejor de los casos los psicoterapeutas escuchan —no siempre es así—, otros hablan. Entonces, aventurarse con el *slogan* “el psicoanálisis no es una psicoterapia”, no solo sería borrar a los psicoterapeutas (no tenemos ningunas ganas de borrar a los psicoterapeutas, eso está claro), sino que sobre todo sería un poco —hacia esta comparación— como un local de comestibles con un cartel que al frente anunciara “aquí no se vende comida”.

Una vez más, la fórmula la dio Lacan, y creo que sigue siendo la posición justa —siempre me remito a ello, pero ¿cómo hacerlo de otro modo?—, cuando dijo que “el psicoanálisis no es una terapéutica como las demás”.

En efecto, no vendemos psicoterapia —si me permiten la expresión— pero aceptamos demandas terapéuticas y, en consecuencia, tratamos demandas terapéuticas. Las tratamos efectivamente, más allá de la escucha psicoterapéutica. Podemos precisar aún más diciendo que el psicoanálisis presenta dos aspectos indisociables. Es una exploración del inconsciente, consiste en construir, construir con la palabra; consiste en explorar los significantes, las palabras, los deseos que circulan en el inconsciente: es su vertiente epistémica. Y es un hecho que, al mismo tiempo, obtiene modificaciones en los síntomas: es lo que llamamos terapéutica. Resulta muy importante señalar que las dos vertientes son indisociables. En el psicoanálisis se curan los síntomas por la exploración del inconsciente, es nuestra diferencia, formulada de modo muy simple respecto a las simples psicoterapias de la escucha, del consejo, del consuelo y *tutti-quantum*. Es por eso que creo que no se puede dissociar al psicoanálisis de su alcance terapéutico, el que además da testimonio del inconsciente lenguaje. Lo he desarrollado muy a menudo, voy a dejar esto de lado.

No voy a detenerme mucho en las demandas que algunos quieren hacerle al Estado con el objetivo de hacerse reconocer como psicoanalistas, son posiciones mucho más pragmáticas, tal vez algo extraviadas, o que pueden llegar a extraviar. Es preciso discutir sobre esto en todo el mundo, pero en cualquier caso señalo que se constata la pertinencia de la frase de Lacan. Para hacer existir el psicoanálisis puro —el psicoanálisis del psicoanalista—, algunos quisieran sustraerse, quisieran situarse como ex-

cepción, quisieran *extraterritorializarse* de los problemas del discurso contemporáneo. Hay otros que estarían dispuestos a dejar de existir, en el sentido de producir un decir específico, el del discurso analítico, para estar presentes en el mundo, para seguir presentes en el mundo. Se trata de dos respuestas a un mismo dilema: cómo existir al *discursocorriente* común en su forma capitalista actual sin desaparecer, esta es la cuestión.

No creo que se pueda dejar de lado la psicoterapia, acabo de decirlo, y no creo que se pueda esperar que el Estado se transforme en el gran Otro del psicoanálisis, ya que es así como interpreto estas tentativas: ¿cómo podría reglamentarse la competencia del analista tal como se hace con la competencia de un técnico? Por supuesto que todo el mundo querría asegurarse de la competencia del analista, pero ¿cómo podría hacerse sin eliminar —por un lado— el hecho de considerar al inconsciente y, por el otro, la ética del sujeto? —dos factores que introducen lo incalculable en el cálculo de las competencias.

Estas preguntas quedan abiertas, creo que eso es bueno, y vamos a intentar continuar elaborándolas un poco en otro lado. Estas cuestiones, arduas hoy en día, no son nuevas, y por eso citaba la frase de Lacan del año '73. Desde hacía mucho tiempo, él había denunciado irónicamente a los que querían volver "al redil de la psicología general" —así lo decía—. Se refería a los universitarios, Lagache y otros, quienes querían enlazar los conceptos de la psicología a los del psicoanálisis, como si se tratara de un campo homogéneo. En la actualidad ya no se busca un redil conceptual, sino que se busca más bien un redil de salud pública, lo que está un grado por debajo.

Creo que todos estos problemas están bastante presentes en la cuestión de los diagnósticos, por lo que vuelvo a mi tema: la cuestión de los diagnósticos y las polémicas que implican.

Un siglo de diagnóstico psicoanalítico

En tanto seguimos la enseñanza de Lacan no podemos prescindir del diagnóstico. En general lo justificamos en función de la posible psicosis del paciente que nos consulta. Por lo tanto, en principio me gustaría hacer un breve recorrido por el panorama de lo que voy a llamar "las variantes de la sintomatología en el psicoanálisis".

El psicoanálisis ha tenido —ya tenemos un siglo de psicoanálisis— evoluciones en el nivel de la sintomatología. No llamo 'sintomatología' a la configuración de los síntomas, ya que sabemos a ciencia cierta que los síntomas cambian según el contexto de discurso. son históricos, siempre se

habla de esto, y el propio Freud se dio cuenta de esto. En el fondo, Freud se dio cuenta perfectamente de que lo que llamaba psicología individual y psicología colectiva, eran solidarias una de la otra.

Hoy en día diríamos más bien que los individuos uno a uno, están sujetos a un mismo discurso. La sintomatología es otra cosa, se trata de la conceptualización de los síntomas, o sea el saber que se construye, o si lo prefieren y utilizando un término simple de la teoría psicoanalítica, la teoría que se elabora acerca de los síntomas. Las teorías clínicas (ya que hay varias) no son simplemente teorías causales, explicativas, sino que comienzan en el plano de la designación, de la identificación de los síntomas, con la cuestión de saber a qué se le llama síntoma. Retomaré esto un poco más adelante.

Desde los inicios del psicoanálisis, Freud y sus colegas se plantearon la elaboración de una teoría clínica propia del psicoanálisis, diferente de las teorías clínicas de la psiquiatría. Se trataba de saber si había una clínica psicoanalítica propia del discurso analítico, que no fuera simplemente la clínica psiquiátrica de ese tiempo. Una clínica psicoanalítica propia, en sentido fuerte, suponía dos cosas: una nosografía propia, es decir una identificación de los síntomas propia; y también, en segundo lugar, teorías explicativas propias.

Les recuerdo la evolución de la historia respecto a estas cuestiones.

De entrada es posible constatar que Freud, Lacan, Melanie Klein —en ella es menos claro, pero pienso que también es el caso—; construyeron su clínica derivándola de la clínica psiquiátrica; es decir que, en líneas generales, retomaron las categorías diagnósticas de la psiquiatría: psicosis, neurosis y perversión. Ya saben que todos los primeros textos de Freud referidos a las cuestiones de la psicosis, son diálogos acerca de sus dos grandes vertientes: paranoia y esquizofrenia. Pueden seguirlos con facilidad. Ocurre lo mismo con las grandes vertientes de las neurosis: histeria, obsesión y fobia. De entrada, la perversión fue la más polimorfa. Por otra parte, cada una de estas categorías, están históricamente unidas a un gran nombre de la psiquiatría clásica: Kraepelin a la paranoia, Bleuler a la esquizofrenia y Krafft-Ebing a la perversión y —para resumir—, digamos que Charcot a la neurosis de base que es la histeria.

Tanto Freud como Lacan retomaron esta nosografía, al menos al principio. En Freud se entiende porque era la clínica psiquiátrica de su época, finales del siglo XIX y principios del XX. Era contemporáneo de la construcción de esta nosografía. En Lacan ya es un poco diferente. Durante su formación como psiquiatra de los años '30, no está lejos de estas elaboraciones, pero considerando al Lacan psicoanalista de posguerra, ya está prácticamente a cincuenta años de distancia.

En lo que respecta a nosotros, ya ha pasado un siglo. Por lo demás, Lacan partió de la psicosis mientras que Freud lo hizo de la neurosis. No obstante, a pesar de todas estas diferencias, Freud y Lacan realizaron la misma operación: retomaron la nosología psiquiátrica, sus términos, el mapa de trastornos aislados por la psiquiatría, y procuraron construir una teoría psicoanalítica de esa nosografía.

Esto se ve con mucha claridad en Freud. Desde el principio efectúa una operación muy simple: toma el mapa de los síntomas y se pregunta cuál es la incidencia del inconsciente descubierto por él mediante el análisis de las neurosis, en cada uno de los síntomas. Si bien con algunos titubeos en los primeros años, responde con la noción de psiconeurosis de defensa, teoría unitaria de las psicosis y las neurosis. Después, en Freud, puede seguirse pasó a paso la puesta a punto de la investigación acerca de los mecanismos diferenciales, aunque hubiera partido de una teoría unitaria.

Lacan retoma las categorías diagnósticas. Se constata muy bien cuando se pelea con el órgano-dinamismo de Henry Ey, su colega, su camarada. Si retoman los textos de los *Escritos*, verán que ambos están totalmente de acuerdo en la nosografía pero discuten la teoría explicativa. Lacan pone en marcha el proyecto de repensar todos los fenómenos de la neurosis, de la psicosis y de la perversión, a partir de la estructura del sujeto en tanto determinado por la estructura del significante y del discurso.

Todo esto me resulta completamente claro en la historia del psicoanálisis, salto los matices. En 1973, en la *Introducción a la edición alemana de los Escritos*, Lacan continúa en esta posición, y dice en la página 15 de *Scilicet 5*²: "hay tipos de síntoma, (...) hay una clínica [él llama clínica a la descripción de tipos]. Solo que resulta que esa clínica es de antes del discurso analítico". Ya no pueden admitirse con tanta claridad los tipos clínicos aislados por la psiquiatría. Y por lo tanto su pregunta permanece todavía en este texto: "¿puede demostrarse que los tipos clínicos responden a la estructura?" —entiendan allí "responden al efecto del lenguaje"—.

Me gustaría hacer dos comentarios acerca de la posición de Lacan en el '73, ya que todo esto podría demandar una interpretación.

En efecto, en el '73, Lacan no se refiere en absoluto a la nueva sintomatología del DSM. Ahora bien, el DSM-I se publicó en el '52, no sé si lo recuerdan, ¡es antiguo! El DSM-II se publicó en el '68. En el '73, evidentemente Lacan no lo desconocía, sin embargo no lo mencionó para nada... ¿Qué quiere decir esto, cómo entenderlo? Mi hipótesis, no voy a explicarla con mucho detenimiento ahora, es que tal vez en contra de lo que se cree, la clínica de la psiquiatría clásica y la clínica del DSM no son tan hete-

rogéneas como se imagina, si bien es cierto que ambas son estrictamente descriptivas. En los casos en que hay hipótesis causales, no entran en la descripción clínica, no la cambian. Pero por supuesto que hay una diferencia: la clínica del DSM es una clínica descriptiva que pasa por la vía estadística, que por lo tanto toma en cuenta al gran número y las reparticiones; mientras que la clínica clásica, la de los psiquiatras de principio de siglo, era una clínica basada en el interrogatorio de los pacientes uno por uno, y puede decirse que esta relación al uno por uno, que la observación del uno por uno y la acumulación de tales observaciones, era más acorde al método psicoanalítico que la vía estadística y la respuesta a los cuestionarios anónimos.

Mi primera observación es que Lacan no se inmutó por la aparición de los DSM en el campo de la psiquiatría, es evidente.

Mi segunda observación es que Lacan no se refiere en absoluto a los nuevos síntomas que nos obsequia el capitalismo, estos síntomas a los que hacen tanto caso los psicoanalistas de hoy en día y que llaman "los nuevos síntomas". Es bastante extraño porque desde la vanguardia Lacan subrayó la historicidad del síntoma e incluso produjo el neologismo de escritura *hystoire* con "y" griega —siendo que 'historia' se escribe en francés *histoire*—, para asociarlo con la histeria, que en francés se escribe *hystérie*, indicando así que la estructura de la histeria está obrando en la historicidad. Así es que tenía una poderosa conciencia de la evolución de los síntomas, de su relatividad en función del estado del discurso. Y no habla de los nuevos síntomas que sin embargo ya existían en el '73 —no crean que son producto del año 2000—. Hoy en día se hace mucho hincapié en los nuevos síntomas, en la serie depresión, abulia, toxicomanía, trastorno de la oralidad, pasaje al acto... y hay preocupación porque presentan manifestaciones rebeldes, más rebeldes a la transferencia, resistentes para emprender un análisis. Pero observen que toda la serie designa trastornos de conducta que afectan directamente al deseo o a los goces pulsionales: depresión y abulia son modo de deflación del deseo; toxicomanía, trastornos de la oralidad y pasaje al acto son la pulsión en acción... No son síntomas que tengan que ver con el desciframiento. Los síntomas y los trastornos de la conducta no son lo mismo, el psicoanálisis descifra síntomas contruidos por trastornos directos del deseo y de la pulsión (el psicoanálisis en su origen freudiano). Es cierto que si bien en la actualidad, treinta años después de la frase de Lacan, estos trastornos en realidad no son nuevos, el incremento numérico que han alcanzado no lo tenían en los años '70.

¿Qué es lo nuevo, entonces, cómo para que los psicoanalistas se quejen tanto de estos trastornos? Creo que los encuentran más que antes, por dos razones que en los años '70 no estaban presentes en absoluto.

2. *Ibid.*, p. 12.

Porque han salido de sus consultorios, los psicoanalistas ya no se reducen ahora al cuerpo de los psicoanalistas liberales. Están un poco por todas partes; en esas instituciones donde se encuentran sujetos que tal vez tengan la oportunidad de encontrar un analista en la institución, pero que —en general— no van a buscarlo...

Y además está la publicidad que se le hace al psicoanálisis en la televisión, en la prensa, en los libros, en fin... en todos los medios de comunicación; eso no puede compararse con lo que pasaba hace veinte, treinta o cincuenta años atrás. Se propaga en la opinión pública la idea de que el psicoanálisis es un recurso a mano para quienes tengan algo que no marcha, por eso cada vez más se reciben sujetos, diría "por malentendido", que no hubieran consultado hace treinta años —esto es lo que ha cambiado, me parece—. ¿Hay de qué preocuparse? Dejo que ustedes lo juzguen.

En cualquier caso, en el '73 Lacan permaneció impasible ante estas cuestiones; como ya he indicado es sorprendente que él, que hizo tantas predicciones que se verifican hoy sobre lo que pasaba y lo que iba a pasar, no dijera nada de nada sobre estos temas. Hasta el '73, sigue ocupándose de los síntomas tipos que cité al principio.

Señalo ahora —es otro breve punto— el gran contraste con lo ocurrido en la corriente de la IPA. Por medio de algunos de sus miembros, no todos, los psicoanalistas de la IPA trataron de inventar categorías sintomáticas nuevas a partir de la experiencia psicoanalítica. Podemos criticar esas categorías —algunos incluso pueden decir que "es porque no conocen la psiquiatría"— dado que han venido sobre todo de los Estados Unidos. De todos modos, sería un poco insuficiente quedarse con eso, pero es cierto que cuando Winnicott produjo su "*self*", cuando otros produjeron las "personalidades como si", las "personalidades narcisistas", las "personalidades borderline", no eran categorías de la psiquiatría clásica, se forjaron a partir de su experiencia del psicoanálisis. No eran ni neurosis ni psicosis, venían del psicoanálisis. Lo que aquí digo no impide que se critiquen estas categorías —de las que no soy parte interesada—, pero hay que reconocer que intentaron crear una sintomatología propia del discurso psicoanalítico. Sintomatología pragmática sin duda, pero no obstante específica del discurso analítico.

Para concluir con este panorama, me gustaría decir algo de lo que llamaré "las variantes de la sintomatología lacaniana". Acabo de indicar que Lacan conservó la misma posición hasta el '73. Pero avanzó un paso más en su última enseñanza, a partir del momento en que introdujo el nudo borromeo, empezando justamente en los años '72-'73. Ahí introdujo, hablando con propiedad, una nueva sintomatología; es decir, nuevas designaciones de los síntomas y una nueva construcción teórica para tratar de

dar cuenta de eso. Lo más extraño, en fin, extraño... es que no nos referimos a ella casi nunca. Nos referimos a ella para estudiar la cosa, eventualmente para dictar conferencias, pero en la práctica, cuando se trata de hablar de un caso, las últimas elaboraciones de Lacan se utilizan muy poco —cuando digo "se", me refiero a los lacanianos—. Nos referimos, seguimos refiriéndonos con preferencia a las elaboraciones anteriores. Especialmente en la psicosis, vamos directamente a *De una cuestión preliminar...*, al *Seminario 3*: está claro que no seré yo quien disuada de estudiar tales textos, son la base, pero nos quedamos un poco estancados, ¡es lo menos que se puede decir!

Es preciso reconocer que Lacan realmente no desarrolló una clínica borromeana, sólo la introdujo, la nombró —lo que ya es mucho—. Disponemos al menos de tres ejemplos; uno que no es gran cosa y dos muy importantes.

Introdujo en primer lugar —ya lo mencioné y también a los otros durante una presentación de enfermos— lo que él llamaba "enfermedad de la mentalidad". No estoy explicando qué entendía Lacan con ese nombre, pero aquí tienen una categoría nueva, totalmente desconocida en la legión de la nosología psiquiátrica, y que no se habría podido producir si no hubiera utilizado los esquemas surgidos del nudo borromeo, que responden a una realidad clínica precisa.

Asimismo introdujo el "síntoma [*sinthome*] Joyce" que no es el "síntoma [*symptôme*] Joyce", aunque hay algo en este texto extremada y rigurosamente preciso, que podría llamarse una nueva formulación de un tipo de síntoma completamente inédito.

En otra ocasión —pero en este caso se trata realmente de una cosa muy pequeña— él pudo decir, siempre en el curso de una presentación de enfermos: "es una psicosis lacaniana". ¿Por qué lo dijo? Porque se trataba de un sujeto que, si mal no recuerdo, alucinaba y deliraba a la vez, pero deliraba con una especie de cosmología que incluía a lo simbólico, lo imaginario y lo real —era el propio sujeto quien lo nombraba de este modo, y no me parecía sospechoso de haber leído mucho, de haberlo copiado—. ¡Era muy sorprendente! Por eso Lacan dijo "es una psicosis lacaniana". Fue una ocurrencia, pero sirve para mostrar que a partir de un cierto momento Lacan comenzó a abordar los fenómenos clínicos con su nueva idea concerniente a los registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real.

Como creo que no estamos totalmente al día de estos diagnósticos de Lacan, mi intención en este curso es la de estudiar, en la medida de lo posible, los fundamentos y los recursos clínicos de la sintomatología borromeana. Para incluirlo en mi título, podría formularlo como "la querrela de la sintomatología borromeana y de la sintomatología de la cadena sig-

nificante". En realidad, no es una querrela, pero indica que hay un cierto hiato, y por eso quisiera estudiar la clínica borromeana, si logramos llegar hasta allí.

Polémica sobre el uso del diagnóstico

Antes de abordarlo, por hoy, una vez visto el panorama de la evolución de la sintomatología en el psicoanálisis, quisiera pasar a otro aspecto: el uso de diagnósticos, el uso práctico ante el paciente. Se trata de otra cosa que el mapa nosográfico o la teoría de los tipos sintomáticos. Hay una viva polémica respecto de este tema, es decir toda una corriente de pensamiento que rechaza dos cosas.

En primer lugar, la necesidad del diagnóstico en psicoanálisis. Algunas personas piensan que el diagnóstico es inútil en el discurso psicoanalítico, que no se debería utilizar el diagnóstico. Pero también, y es enrevesado, están quienes denuncian el uso del diagnóstico como un abuso, lo que no es del todo lo mismo.

Lo menciono en el principio del curso y posiblemente no vuelva a hablar de esto porque no es en absoluto un tema de actualidad: esta corriente pertenece un poco al pasado. Proliferó mucho en los años '70, pero la época actual es más bien "diagnosticista", se diagnostica bien o mal, a diestra y siniestra. Los mismos pacientes lo demandan: "dígame lo que soy, dígame lo que tengo", quieren etiquetas, tal vez eso los tranquilice ante el desconcierto reinante.

Sin embargo todavía se escuchan voces que combaten los diagnósticos en psicoanálisis. Tomando las cosas de la manera más positiva, la menos polémica, pues... ¿de dónde viene el problema? Creo que se comprende muy bien si se remiten a los análisis que Michel Foucault hizo en su libro *El nacimiento de la clínica*. Es una de sus mejores obras, tiene otras que también son interesantes, pero esta es particularmente pertinente. En ella Michel Foucault estudiaba la clínica psiquiátrica, no la clínica psicoanalítica, y caracterizó la actividad diagnóstica de una manera que considero justa: diagnosticar es hacer entrar el caso singular en una especie general. El diagnóstico se hace por un motivo de racionalidad, pero es un poco homólogo a lo que se hace cuando se clasifican las especies animales o vegetales: se arman jardines botánicos, zoológicos... puede hacerse también un jardín de las patologías, ¿no hay problema! Michel Foucault resaltó que era una medicina de lo visible, de lo mostrable, que implicaba el ojo clínico, el ojo del clínico que a partir del siglo XIX ha ido incluso más allá del campo macroscópico, llegando hasta lo microscópico con la anatomopatología.

La sintomatología de la mirada siempre es una sintomatología del Otro, establecida por el médico. En la psiquiatría se hace hablar al paciente, sin duda alguna, pero en la medida en que a través de lo que dice pueda entregar los signos de la especie mórbida a la que pertenece. En su palabra no se buscan las huellas de un sujeto, sino las huellas de su enfermedad. Es por lo tanto un hétero-diagnóstico, un diagnóstico que viene del Otro y en el cual la palabra en absoluto es constituyente, simplemente es el vehículo de los signos. Enseguida se pone de manifiesto que hay un problema con el psicoanálisis porque en él se acoge el síntoma constituido de una manera muy distinta. Cuando digo "se acoge el síntoma" quiero decir el síntoma que puede tratarse, no quiero decir simplemente el que se nos presenta, e incluso tal vez es seguro que no todos pueden tratarse.

El síntoma que puede tratarse está constituido de modo muy distinto, es un síntoma necesariamente auto-diagnosticado. En el psicoanálisis es un síntoma aquello que el sujeto considera como síntoma. Mientras no considere un rasgo como síntoma, este permanecerá inerte, permanecerá como un enclave en la palabra analizante. Hay entonces una disyunción entre la presencia o la ausencia de los síntomas buscados por el médico, y aquellos que permiten entrar en el psicoanálisis.

Además, y debido a esto, creo, se plantea en la entrada la cuestión de la demanda. Sabemos de sobra que la demanda que permite entrar en un análisis no es cualquier demanda. Esta cuestión es muy importante precisamente porque no cualquier estado del síntoma se presta a la elaboración analizante. Podría decirlo de otra manera: solo es un síntoma tratable aquel que se presenta como un significante de la transferencia, es decir que suponga un sujeto. Esto no se ve, no atañe a la clínica de lo visible. Que un malestar cualquiera, lo que no marcha para el sujeto, presuponga al sujeto, no es visible.

Por eso el mismo síntoma definido en la clínica psiquiátrica, en la clínica de la observación —ya sea una conversión, una fobia, en fin...— puede o no convertirse en síntoma analítico. El hecho de fabricar la forma analítica del síntoma, es una transformación.

Esto puede expresarse de diversas maneras: lo denominado 'síntoma' en la clínica de la observación no se denomina forzosamente 'síntoma' en la clínica auto-diagnosticada del sujeto. O incluso más: lo que el Otro social no soporta o lo estigmatiza (y la psiquiatría forma parte del Otro social), no siempre coincide con lo que no soporta un sujeto dado. En este sentido, la palabra, los dichos del sujeto, son constituyentes del síntoma que puede tratarse con el psicoanálisis. Solo el sujeto puede decir lo que no marcha para él, aunque ignore la causa; por supuesto que tal vez tratará de descubrirla. En ocasiones algo no marcha, y encuentro que este caso

es mucho más demostrativo, cuando por otra parte todo va bien. Por eso muy frecuentemente los neuróticos se hacen tratar como enfermos imaginarios. Un "enfermo imaginario" es un enfermo subjetivo, es decir que el discurso común dice de él "lo tiene todo para ser feliz", pero no, algo no marcha. Aquí se aprecia una considerable diferencia entre el síntoma visible, aquel que el psiquiatra puede diagnosticar —y eventualmente también el psicoanalista—, y el síntoma invisible, aquel que el sujeto vive, o sea entre el síntoma observado y el síntoma subjetivo.

Hace poco recibí a una persona así, era muy interesante, tenía 47 años, lo que empieza a ser... la mitad de la vida. Una persona que había triunfado en todo: Me decía a mí misma que me gustaría saber qué diría un analista de la IPA ante una persona así. Porque si se buscan sus criterios de adaptación al discurso y al mundo, todo va bien: el marido, los hijos, la carrera exitosa, incluso excepcional, aptitudes manifiestamente fuera de lo común. Y sin embargo piensa en el psicoanálisis desde hace mucho tiempo, y finalmente llega porque junto a este "todo va bien", algo o todo va mal. Entonces, ¿qué pasa? Esto es un síntoma posiblemente tratable con el psicoanálisis, no se sabe adónde irá a parar, pero en cualquier caso se trata de una configuración que pone de manifiesto la profunda diferencia, en la entrada misma, entre la clínica psiquiátrica y la clínica psicoanalítica.

Creo que esta diferencia, tomándola lo más positivamente posible, explica por qué ciertos analistas piensan que el diagnóstico previo es inútil, ya que es en la elaboración de la palabra donde el síntoma puede desplegarse, pero el síntoma que se observa en la entrada no es interesante para el psicoanalista, y que en el fondo sólo interesa aquello que se revela bajo transferencia en los dichos del sujeto.

La ética de los diagnósticos

Trato de explicarme la tesis de la inutilidad del diagnóstico para ser complaciente. Pero hay otra cara de la tesis que denuncia el abuso del diagnóstico. Existe un problema de ética en los diagnósticos, acerca del cual me gustaría decir algunas palabras.

Para resumir la tesis de quienes lo denuncian, el diagnóstico sería una especie de abuso del saber en provecho de otra cosa; dicho de otro modo, es la idea de que el ejercicio clínico, que es un ejercicio de saber, solo es la justificación del goce del clínico. Esta tesis es particularmente tomada de Michel Foucault, de quien se acaba de publicar su curso del año '73-'74 bajo el título de *El poder psiquiátrico*. La fecha es importante pues-

to que en esa época estábamos aún en los fulgores de los efectos del '68, de la ideología anti-año y anti-poder del '68. Entonces, compré ese libro con gran esperanza porque Michel Foucault, a pesar de todo, escribió muchos grandes textos, pero debo decir que ese no fue su mejor año (¡son cosas que pasan!). Me parece muy débil y sobre todo muy anticuado, aunque como siempre encontremos en su texto una masa de informaciones, de erudición, siempre útil para el lector.

¿Cuál es la tesis de Michel Foucault?

En principio, estigmatiza la posición del poder del psiquiatra tomando su referencia, digamos, lejos en el tiempo, esencialmente en el siglo XIX y en los inicios del XX. Hay allí textos extremadamente convincentes que él cita, y en los que se ve, en efecto, que los psiquiatras de esa época no se consideraban sólo hombres de saber, sino rectificadores de las desviaciones morales y sociales. Foucault estigmatiza el poder del psiquiatra sobre el pobre psiquiatrizado que está a su merced. Y también aísla —lo resumo a grandes rasgos— dos empresas que llama des-psiquiatrización y que coloca en un mismo plano —si no lo han leído, no van a adivinar cuáles son: la farmacología y el psicoanálisis, en tanto ellas des-psiquiatrizan y tocan efectivamente algo del poder moral del psiquiatra. En efecto, todo esto es para hacer una apología, una verdadera apología, de la anti-psiquiatría que sería la única en haber desarmado efectivamente el abuso psiquiátrico.

Esta tesis de Michel Foucault me parece bastante representativa de una tesis que circula en un cierto número de autores, tesis del abuso inherente al diagnóstico que hace del saber una justificación del goce. Allí no se trata tanto ya del goce de la mirada, sino del goce del poder.

Ciertamente, Michel Foucault no pertenece al campo del psicoanálisis, pero sí encuentra tales ecos en el propio campo del psicoanálisis. Quisiera citar un ejemplo, no porque sea representativo sino porque de forma contingente leí el libro de René Major, que se llama *La démocratie en cruauté*. Como él tuvo la gentileza de ofrecérmelo, lo he leído y encontré una tesis que me sorprendió mucho, a decir verdad. Está lleno de cosas interesantes pero en el fondo René Major inspirado por Derrida, introduce la noción siguiente: "la hospitalidad incondicional del analista". Es una muy bella noción, hay que decir que se trata de una práctica que se pierde, la hospitalidad, condicional o incondicional. Él introduce esta idea, que al principio parece muy simpática, y luego dice: "la hospitalidad incondicional al paciente me hace prescindir [*met en dérouté*] de todo lo que puedo saber, jamás sé bastante, toda aprehensión nosográfica del otro, toda etiqueta que le haré llevar (entonces, es la hospitalidad incondicional la que excluye toda mirada nosográfica) sería un dispositivo inmunitario (describe

bien!) contra toda llegada imprevisible, inesperada, sorprendente y sería para decirlo todo una medida de hospitalidad limitada" —cuando leemos esto, decimos "ah, sí"... —. Solamente en las llegadas imprevisibles, inesperadas y sorprendentes, puede ocurrir por ejemplo el suicidio de un sujeto melancólico... lo que ya es un problema. Él agrega: "la hospitalidad incondicional mantiene en reserva todo saber, y toda inquisición". Es una tesis muy fuerte, él dice que la posición nosográfica es inquisidora.

Un poco más adelante dice que esta hospitalidad excluye el cálculo, la anticipación y lo apropiable. Todo esto, cálculo, anticipación, previsión en la clínica, es puesto en la cuenta de lo que él llama la crueldad, que es un nombre del goce del poder.

Finalmente, René Major probablemente tenga razón en el marco ya fijado, ya dibujado del psicoanálisis del sujeto neurótico. En ese marco se puede sostener lo que él plantea. Es bastante cercano a lo que decía Freud cuando invitaba a olvidar todo lo que se sabe para abordar cada caso como si fuera el primero. También se trataba de la hospitalidad condicional, pero no antes de la entrada en análisis, sino después.

¿Qué podemos retener nosotros de esas críticas? ¿Diagnóstico inútil o abusivo? Nosotros, en tanto que alumnos de Lacan, estamos persuadidos de la necesidad del diagnóstico previo para saber si la persona que recibimos puede o no beneficiarse con el proceso analítico, y de qué modo.

Ustedes saben que Freud pensaba que el psicoanálisis era inoperante para la psicosis. Esa no es exactamente la posición de Lacan, ni la de los postfreudianos; la posición de Lacan es muy simple: el saber clínico orienta la acción. Si no se sabe cómo está construida una psicosis, cuáles son sus condiciones y la naturaleza de sus fenómenos, entonces —como él dice al final de su texto *De una cuestión preliminar...*— "se remarará sobre la arena", dicho de otro modo: entraremos en actividad en vano. Remar sobre la arena es inútil. Si sólo fuera inútil, no es grave; pero también puede ser peligroso, y esto es más molesto: les doy un ejemplo (hay otros) cuando debemos vernoslas con un sujeto melancólico, que puede parecerse tanto a un neurótico en ciertos momentos, más vale darse cuenta y no imaginar que la palabra es un remedio para todo. En ocasiones, también puede haber necesidad de medicamentos y, probablemente, del refugio hospitalario. Allí, "la hospitalidad incondicional" sería más bien culpable.

Para concluir sobre esto, la necesidad del diagnóstico es solidaria del racionalismo de la orientación lacaniana, es decir del postulado según el cual la relación analítica con su experiencia de palabra y el instrumento del lenguaje por un lado, y por otro el campo que ella trata, a saber los síntomas, ambos —relación analítica y síntoma— están regulados; es decir que hay leyes, mecanismos, y por ello un cálculo posible. Evidentemente el

cálculo no lo es todo, no excluye la incidencia de la causa subjetiva singular propia de cada uno donde reside lo incalculable. Lo mejor que se puede hacer en el psicoanálisis es un cálculo que le de lugar a lo incalculable.

Quisiera ahora subrayar lo siguiente: en todo diagnóstico —y probablemente se trate de algo que los que denuncian al diagnóstico han percibido— hay algo que excede el mero juicio de saber. Vale más seguramente que el diagnóstico sea ajustado, pero ajustado o no, implica siempre un juicio ético y un juicio ético no es un juicio de saber. Si ustedes prefieren, se podría decir un juicio de gusto, retomando el término de Kant. Esto se capta muy bien en la época actual cuando se escucha hablar del síntoma de la homosexualidad. Los psicoanalistas hablan del síntoma de la homosexualidad, es el ejemplo actual para captar verdaderamente que en los diagnósticos no sólo está el elemento de saber.

Hay fenómenos discretos que muestran esta dimensión de juicio ético en el diagnóstico, y en principio una cosa muy simple: ser diagnosticado es siempre muy desagradable. Se habla del que hace el diagnóstico, pero también está el que resulta diagnosticado. Y en ocasiones ser diagnosticado puede producir mucho desamparo.

Y luego está la práctica del diagnóstico salvaje, que es frecuente: nos tratan de totalmente loco, histérico, paranoico, esquizo... Que en lo cotidiano se pueda hacer este uso es un índice de que hay un uso posible del diagnóstico como injuria, especialmente en los ámbitos informados psicoanalíticos y psiquiátricos, es decir que también hay diagnósticos de pasillo, murmullos que dicen "usted sabe, Fulano es un...". Estas pequeñas huellas discretas de lo cotidiano deben ubicarse en una estructura mucho más general y que Lacan formuló muy simplemente: "todo significante injuria al sujeto", es decir que todo juicio que atribuye un significante a un sujeto ejerce violencia sobre ese sujeto. Lo que quiere decir que el carácter injurioso no se sostiene tanto del sentido del significante como a la predicación misma, la predicación que viene del Otro, otro que formula "tú eres esto o aquello", ya sea positivo o negativo. Ese "esto o aquello", el significante predicado, injuria al sujeto. Esto quiere decir que reprime y que aliena su ser propio. Hay una violencia de la predicación y la predicación del diagnóstico no escapa en absoluto a esta estructura general. Las palabras que se nos imputa nos violentan.

En este sentido el diagnóstico es lo opuesto al nombre propio —no me refiero al nombre propio como el patronímico que se lleva, sino a una definición del nombre propio como un nombre que identifica los rasgos de uno mismo como singulares, único, impredicables justamente, y que no se promueve sino por la vía de los actos y las obras—. Es lo que permite decir que el nombre propio existe al Otro: no es un significante del Otro,

incluso si hacen falta muchos otros para rubricarlo. No todo sujeto tiene un nombre propio. Y no estoy lejos de pensar que un análisis digno de ese nombre, si comienza con la injuria del diagnóstico previo necesario y del que dependen las indicaciones del análisis, debería terminar con un nombre propio, para permitir al sujeto aprehender lo que para él fija su ser singular fuera del Otro, fuera de la alienación.

Todo esto para decir que no hay por qué esconder el rostro: reconocamos la violencia del diagnóstico. Si tuviéramos que elegir entre violencia y no violencia sería muy simple, pero no es ese el caso, debemos elegir entre dos tipos de violencia, y entonces hay una violencia del diagnóstico que no debe ser la última palabra de nuestra práctica, pero que no obstante es necesaria para evitar los desastres.

Por su parte, Lacan no tenía el hábito de ignorar la realidad y nunca disimuló el juicio ético que implicaba en sus categorías diagnósticas. Es muy impactante, él explicitó paso a paso cómo las categorías diagnósticas implicaban evaluaciones éticas, ya evocé eso.

Podemos seguir esa evolución: vemos por ejemplo que al principio tiene mucha simpatía por el neurótico y habla de él como de una víctima conmovedora (¡muy amable por su parte!), es decir que ve en los neuróticos sujetos que tienen dificultad con su deseo (es el caso) pero que por eso mismo, puesto que tienen dificultades —virtud del síntoma— revelan que el deseo mismo implica esas dificultades. No solamente son ellos quienes tienen dificultades, el deseo mismo vehiculiza dificultades estructurales y no solamente ellos las revelan, dice Lacan, sino que las tienen presentes, y agrega —este es el juicio ético— que eso no los ubica tan mal en la escala humana.

Evidentemente, una evaluación tal, vista hoy desde el informe Cléry-Melin, por ejemplo, que quisiera hacer pasar a todo el mundo por el rasoero de la normalidad, se podría decir que es un juicio que nos gustaría volver a encontrar.

Pero Lacan, que valorizaba al síntoma neurótico tanto que estaba elaborando la dimensión del deseo en la experiencia, hace otra evaluación cuando comienza a interesarse por lo que no es el deseo sino el goce, y toma un término que Freud subrayó en la palabra del Hombre de las Ratas, el término "vileza", "cobardía". Es decir que el neurótico, por el hecho de la represión, de la defensa y *tutti quanti*, recula cuando se trata de reconocer y de asumir su propio goce.

Y de golpe, en ese año, estamos en el '67, elogia al perverso diciendo que "afrenta la *impasse* sexual desde mucho más cerca".

Entonces, ustedes ven que en esas dos etapas Lacan explicita el juicio del diagnóstico en función de la perspectiva que toma para el diagnósti-

co. Por eso, creo, que es siempre útil, en cada juicio de diagnóstico que ustedes profieren o que escuchan proferir, interrogar no solo su pertinencia nosográfica, sino el punto de perspectiva desde dónde el síntoma resulta evaluado. Es lo que siempre queda silenciado, estamos obligados a sacarlo a la luz si queremos percibirlo, y allí hay que reconocer que la ética del diagnóstico no es la misma en el psicoanálisis y en la psiquiatría. Esto no es sorprendente. Para el psiquiatra en tanto que agente de la salud mental, los diagnósticos, poco o mucho, en último análisis, refieren siempre a la adaptación social, a la peligrosidad o no.

La evaluación ética del diagnóstico psicoanalítico no tiene ese referente, sino que se refiere a lo que apunta el psicoanálisis: a saber encontrarse en el inconsciente —ese es el deber analítico—. Es un deber relativo a su discurso, ¡no es un deber en general! Podemos interrogarnos en efecto en cuanto al diagnóstico, acerca de la forma en la que un sujeto singular responde al destino que la arma su inconsciente, cómo se sitúa respecto de su verdad, y cómo se ubica respecto del goce real que él tiene tendencia a desconocer más o menos.

Concluyo sobre esta cuestión del abuso del diagnóstico. Creo que quienes denuncian el uso de los diagnósticos se equivocan de blanco. En el plano epistémico y práctico, tenemos necesidad de los diagnósticos bajo la pena de ser irresponsables. El abuso posible, si hay alguno, es un abuso a nivel de la predicación ética y de lo que inspira el juicio ético que es interno al diagnóstico. Ahí, efectivamente, puede haber usos del diagnóstico poco recomendables.

II

De R.S. I. a... R.S.I.

26 DE NOVIEMBRE DE 2003

Comenzaré a entrar en la sintomatología borromeana de Lacan. Ustedes saben que desde 1973 él dejó de operar con la estructura del lenguaje y del discurso para servirse de las categorías de lo imaginario, lo simbólico y lo real.

Evidentemente, ese cambio de por sí plantea preguntas. En particular, la pregunta de saber si a partir de allí, se cambia verdaderamente de paradigma o si esta nueva sintomatología no hace sino reformular de otro modo lo que ya estaba articulado en términos de lenguaje y de discurso. Tomo aquí la noción de paradigma en el sentido de Thomas Kuhn, tal como la ha vulgarizado en su libro titulado *La estructura de las revoluciones científicas*, un libro de epistemología de las ciencias físicas —las ciencias duras, como se dice ahora, no las ciencias humanas—. La primera edición de su libro data de 1962, hace casi 50 años. Entonces, ¿se trata de un corte o de una continuidad, de un hiato o a una reorganización?

Esta primera pregunta que formulo es una pregunta epistemológica. En general, la epistemología no le interesa mucho a los clínicos; para mí es lamentable, pero es así. No obstante, esta pregunta epistemológica tiene cierto interés en referencia a otra, que es clínica, a saber: el problema de evaluar si en el nivel de su uso clínico, el nuevo esquematismo borromeo es más fecundo que el de la cadena significante y el de los discursos. ¿Permite ordenar más fenómenos, incluso fenómenos nuevos, y permite integrar el conjunto de la clínica? Esta es, de hecho, la pregunta de partida.

Corte o continuidad

Lacan intentó más bien articular entre sí ambos esquematismos; no subrayó una discontinuidad, sino que más bien intentó mostrar conexiones. Hay muchos señalamientos en los Seminarios a partir de 1973 en los que intenta reubicar, en la clínica borromeana, lo que había articulado anteriormente con otros términos. Se podría hacer un relevamiento completo de esto; yo no lo hice, he tomado algunos puntos.

En el Seminario que se llama *Les non-dupes errent* —un título que [en francés] es asonante con "*les Noms-du-Père*", francamente la lengua es asombrosa—, en las lecciones del 11 y del 18 de diciembre, Lacan hace múltiples tentativas de retraducción clínica.

De entrada, trata de ubicar los fenómenos del amor en el nudo borromeo, distinguiendo diferentes formas de amor. Intenta ubicar allí la fobia de Hans en términos de clínica borromeana. Intenta repensar el lazo social en términos borromeos. Y luego, en el Seminario *El síntoma*, un poco más tarde, intenta ubicar la relación de pareja. Y después, una vez más, desde 1973, nota que las frases interrumpidas de las psicosis de Schreber son la ilustración más simple de una ruptura del anudamiento entre imaginario, simbólico y real, lo que evidentemente obliga a pensar el anudamiento borromeo entre imaginario, simbólico y real como la condición de la cadena significante. En 1974 intenta también ubicar inhibición, síntoma y angustia en la clínica borromeana, luego el complejo de Edipo, mismo, y la clínica de la letra, el objeto *a*, la función del padre, etc.

Entonces, el mismo Lacan hizo esbozos —aunque no lo desarrolló mucho— de trasladar sus análisis clínicos de una formulación a otra. Esto nos indica al menos que él pensaba que era posible, que no había hecho un salto a otro paradigma. Esto nos obligará a interrogar las razones del desplazamiento, y el por qué del giro hacia un esquematismo nuevo.

Hoy —estoy aún en los preliminares— noto en principio que las tres categorías, lo imaginario, lo simbólico y lo real, son en la enseñanza de Lacan categorías antiguas, constantes, que él jamás dejó de utilizar. Ustedes conocen la conferencia que tituló *Simbólico, imaginario, real*, fechada el 8 de julio de 1953. Esta fecha tiene su importancia. Fue justo después de la primera escisión de la IPA de junio de 1953, y un mes antes de la gran conferencia inaugural titulada *Función y campo de la palabra y del lenguaje*, fechada en septiembre de 1953. Entonces, entre ambas, pronuncia esta conferencia a la que es interesante remitirse.

Ella nos muestra que las tres categorías no datan del fin de su enseñanza —por si había alguna duda—. Ellas están desde el principio, pero luego Lacan las absorbió casi inmediatamente en la lógica de la cadena signi-

ficante, acostumbrando a sus lectores a conceptualizar la clínica a partir de la cadena del discurso, el S1, el S2, el sujeto... Volveré sobre esto.

No obstante, quisiera acentuar algo que es conocido pero que me parece merecer un ser destacado: si las categorías están desde el inicio, no están pensadas de la misma manera.

De entrada las presenta como jerarquizadas; por otra parte él no dice "imaginario, simbólico, real", él dice "simbólico, imaginario, real", es un orden y, en efecto, las presenta con la idea de que lo simbólico es la categoría dominante, que lo simbólico es lo que domina a lo imaginario y a lo real, e incluso más, es lo que tiene un rol determinante en la producción de los fenómenos imaginarios, con la idea de que no solamente lo simbólico permite contener los fenómenos imaginarios y los fenómenos reales, sino que permite ordenarlos, lo que es incluso otra cosa que contenerlos.

Ustedes saben que todos los primeros esquemas de Lacan, el esquema L en particular, y luego en la *Cuestión preliminar*... consagrada a la psicosis, los esquemas R e I, son todos esquemas para pensar la domesticación posible de lo imaginario y de lo real por lo simbólico, para pensar un imaginario y un real sujetos, amarrados, comandados por lo simbólico. Esto es muy importante porque al final, es decir veinte años después, a partir de 1973, él afirma lo contrario, y habrá que ver por qué, él afirma, es un *leitmotiv* en los últimos seminarios, la autonomía y la equivalencia de las tres dimensiones. Eso quiere decir que lo imaginario tiene su consistencia propia, que lo imaginario se sostiene sin lo simbólico cuya regencia es puesta en cuestión por el propio Lacan. Pasa lo mismo con lo simbólico: lo simbólico se sostiene sin lo imaginario y sin lo real.

Dicho de otro modo, es la idea de que, al natural —la expresión "al natural" no es satisfactoria, pero en fin...— esas tres dimensiones no son solidarias, no se sostienen juntas, por supuesto que ellas pueden anudarse pero no necesariamente.

De golpe, se comprende que el anudamiento borromeo mismo es un acontecimiento de más. Espero que tengan presente el esquema mínimo del anudamiento borromeo. La ilustración más sencilla es la de representarse, tal como Lacan lo ha sugerido, tres redondeles de cuerda que no están anudados. Pongan dos, uno sobre el otro, ellos no están anudados, y si el tercero pasa por debajo del que está debajo y por encima del que está encima, como puede hacerlo una cuerda, entonces los tres quedarán enganchados, anudados de manera borromeana, con esta característica de que alcanza con cortar no importa cuál redondel para que los tres se liberen. Es la formulación más simple para todas las construcciones floridas que Lacan hizo luego sobre esta matriz mínima de las cadenas borromeas, que son extremadamente numerosas.

Dicho de otro modo: tres consistencias no anudadas, independientes, no jerarquizadas pero que pueden engancharse juntos, esto da inmediatamente dos configuraciones posibles, al menos de base. Las configuraciones en que las tres dimensiones están desanudadas, autónomas —y respecto de lo cual responde la clínica— y las configuraciones en que las tres dimensiones están enganchadas, anudadas de forma borromea.

Cuando ellas están anudadas, se desprenden muchas preguntas: en principio la pregunta ¿qué es lo que condiciona al anudamiento, qué es lo que hace que para un sujeto eso se mantenga unido o no? Luego, ¿cuántas modalidades de anudamiento hay? Aquí, Lacan se puso a desarrollar toda una tentativa, toda una investigación acerca de las cadenas borromeas que me parece que no logró llevar a término, pero que son indicativas de lo que lo estimulaba en ese momento.

He aquí una primera distinción: al principio, los tres órdenes están ordenados y jerarquizados; al final, están disyuntos.

Variantes de RSI

Pero podemos plantearnos otra pregunta: ¿acaso esos tres términos designan la misma cosa en 1953 y en 1973? Los mismos términos no tienen forzosamente ni el mismo referente ni el mismo sentido en un contexto dado y podemos plantearnos si acaso en el pasaje de un esquematismo al otro, lo imaginario, lo simbólico y lo real no cambian de definición.

Para apreciar este punto, me referí en primer lugar a la conferencia de 1953, pero esta no es de gran utilidad al respecto porque se trata de una conferencia en la que Lacan comienza a elaborar lo simbólico y la dominancia de lo simbólico. Pero, en El Seminario 1, titulado *Los escritos técnicos de Freud* que Lacan comenzó en septiembre de 1954, justo un año después de *Función y campo de la palabra y del lenguaje*, en ese Seminario 1, lo que me ha impactado es que utiliza masivamente las categorías de imaginario, simbólico y real, mientras que si ustedes ojean los seminarios que siguen —El Seminario 2, El Seminario 3 sobre *Las Psicosis*, El Seminario 4 sobre *La relación de objeto*, luego el 5 sobre *Las formaciones del inconsciente*— ya no se habla de lo imaginario, lo simbólico y lo real: se habla de lo simbólico y de las elaboraciones en lo simbólico. En el fondo, no se trata de una desaparición sino de una especie de borradura del uso de las tres categorías, en favor de las preguntas que Lacan se plantea sobre el lenguaje, la cadena significativa, los símbolos, etc.

En El Seminario 1, lo interesante es que todavía no se trata de eso. Utiliza los tres órdenes y produce esta frase: "son tres órdenes ordenados".

Comencemos por el orden imaginario. Voy a hacer referencia a cuestiones que muchos conocen perfectamente.

El orden imaginario es muy conocido en la enseñanza de Lacan en la medida en que el núcleo de este orden ha sido producido con *El estadio del espejo*, que es muy anterior a *Función y campo de la palabra y del lenguaje*. Yo diría que *El estadio del espejo* nos presenta la matriz primordial de la constitución de la primera pareja, la pareja narcisista, es decir la pareja que el ser forma con su primer objeto que es la imagen de su propio cuerpo, antes de deslizarse posiblemente hacia la imagen del semejante. El primer *partenaire* —es lo que Lacan decía— en el campo de lo imaginario, es la propia imagen como objeto en el espejo, luego sigue la imagen del semejante; primera pareja, entonces. Para Lacan y desde el principio, toda la cuestión radica en saber cómo este imaginario puede ser domesticado, puesto que está habitado —Lacan insistió mucho en eso— por la guerra intestina del "tú o yo". La cuestión, entonces, radica en saber cómo las tensiones narcisistas pueden ser apaciguadas, o al menos contenidas, y cómo esas tensiones narcisistas se ordenan con el vínculo entre los sujetos hablantes.

Los sujetos hablantes no son imágenes, no dependen solamente de la categoría de lo imaginario. Este ha sido el primer tema de Lacan, y es en El Seminario 1 donde construye su esquema óptico, ese esquema que retoma en *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache*, que es un esquema que ilustra visualmente la subordinación de la imagen narcisista a lo simbólico. La tesis que Lacan desarrolló progresivamente lo condujo a esta formulación de que sin el Otro del lenguaje, sin los significantes del Otro, el sujeto no puede siquiera sostenerse en la posición de Narciso. No solamente lo simbólico domestica al narcisismo sino que, además, en parte lo condiciona. Esta lógica implicaba ya que si lo simbólico y el narcisismo se separaban, ocurrirían anomalías en el campo del narcisismo. Otra manera de decirlo sería plantear que el significante del ideal del Otro, el Otro como lugar de la palabra, dirige a $i(a)$, la imagen del otro.

$I(A) \longrightarrow i(a)$

Dicho muy simplemente: sólo nos percibimos como amables, en todos los sentidos del término, por la mediación del Otro —"no sin" la mediación del Otro, se ajustaría más—. Y ustedes saben que Lacan evocaba en los *Escritos*, el movimiento del lactante frente al espejo, él se percibe en el espejo y gira hacia el adulto que lo sostiene como para tomarlo por testigo, presentándole la imagen o pidiéndole algo en relación a esa imagen. Otra manera de decirlo, más condensada, es que el significante-amo —pensaba Lacan en esa época— domina incluso al investimento narcisista.

La simbolización

Encontramos también en El Seminario 1 una noción central que ha tenido un éxito fulminante entre los lectores de Lacan (siempre me cuestiono las nociones que tienen un éxito tan inmediato): la noción de simbolización. La simbolización es una noción que desaparece a medida que se avanza en la enseñanza de Lacan y que ya no tiene razón de ser en la sintomatología borromea.

El término mismo de simbolización evoca un proceso que exige tiempo y es por eso que Lacan, en ese momento, decía esta frase: "el concepto del análisis es el tiempo". Extraña frase —él no dice simplemente "hace falta tiempo"— aunque lógica: sólo puede producirla porque al principio piensa al análisis como un proceso de simbolización. Pero aún falta definir qué es una simbolización. No siempre es fácil captar clínicamente si una simbolización ha tenido lugar o no, pero se puede dar de ella una definición simple: una simbolización consiste en asimilar en la cadena de lo simbólico, en la cadena significativa, lo que proviene de otra parte, ya sea de lo imaginario, ya sea de lo real. Hoy, en ocasiones decimos "significanzación". Dejo esto de lado.

Quisiera indicarles dos pasajes que me interesaron, concernientes a la pregunta que me he planteado. Al final del Seminario 1, en el capítulo titulado "El concepto del análisis", quisiera llamar su atención sobre dos señalamientos, uno de la página 411 y otro de la 412¹.

En la página 412 Lacan habla del núcleo imaginario del yo y evoca las "fijaciones imaginarias que fueron inasimilables en el desarrollo simbólico de su historia", y agrega que eso quiere decir que eran traumáticas. Dice esta frase justo debajo de un esquema que no volvió a utilizar enseguida y creo que hizo bien porque no era totalmente adecuado. Pero se ve qué es lo que entiende por simbolización: lo que había permanecido afuera debe ser integrado en la cadena verbal de construcción de la historia.

Pero justo antes, hay más, está esta otra afirmación: "el sujeto desarrolla en el discurso analítico su verdad, su integración, su historia. Pero en esa historia hay huecos: allí donde se produjo lo que fue *verworfen*" —es decir forcluido, salto un párrafo—, "el rechazo es originario" (por el momento no puedo extenderme), y justo después, hace referencia a las fijaciones imaginarias que no hay sido integradas y que permanecen traumáticas. Vean que Lacan emplea un término fuerte, "forclusión", y no en referencia a la cuestión del Nombre-del-Padre, puesto que estamos en una estructura mucho más general, donde se habla del análisis de los neuróticos. Pero, en todo

1. Las referencias corresponden a la edición española publicada por la ed. Paidós.

caso, se ve bien qué se entiende por simbolización: la admisión en el discurso articulado —como dice Lacan "la cadena significativa de la palabra"— de los elementos imaginarios y reales que estaban "afuera". Evidentemente, esto evoca al mismo tiempo las imágenes y las representaciones, y no deja de recordarme el texto de Freud, su *Addenda a Inhibición, síntoma y angustia*, donde vuelve a decir que toda neurosis tiene origen traumático e intenta aislar los elementos traumáticos —comenté esto hace algunos años—. Dice: "son elementos perceptivos, vistos, escuchados o sentidos concernientes o bien al propio cuerpo o bien al cuerpo del otro", es decir que ahora podríamos traducirlos como "elementos imaginarios y/o reales".

Lacan no está lejos de la tesis que, por otra parte, es bastante simple, puesto que es muy evidente que esta frase presupone un imaginario y un real independientes de lo simbólico. Todo el problema de Lacan en ese seminario radica en construir el dominio de lo simbólico. No obstante, se ve obligado a partir de la idea de que hay elementos imaginarios o reales que en cierto sentido, son independientes digo yo, yo diría casi antecedentes, "antecediendo" a la admisión en lo simbólico. Se trata de los elementos que han sido encontrados, que han impactado al sujeto. Me parece, entonces, que ya había allí una especie de necesidad, que Lacan dejó en espera, de pensar qué elementos de lo imaginario y de lo real no fueron integrados en lo simbólico, separados, no anudados —si quieren retomar el término borromeano—.

Efecto de la simbolización

Hay otra observación de Lacan que es muy valiosa. Él dice que la asimilación en lo simbólico, en el proceso de simbolización —en particular, aquel de un análisis pero también el de la vida de un niño— la asimilación en lo simbólico de los acontecimientos ocurridos que han sido reencontrados, imaginarios o reales, produce una transformación de esos elementos. Dicho de otro modo: una vez asimilados ellos ya no son lo que eran antes. Y para situar la transformación, Lacan nos dice: "se cava en lo real el agujero". Indica así dos estatutos de lo imaginario y de lo real: antes o después de la transformación.

Sólo le quedará hacer un paso más en el Seminario de *Las psicosis*, en *La instancia de la letra*, y en *De una cuestión preliminar*, tres textos que se relacionan puesto que *La instancia de la letra* y *De una cuestión preliminar*...son los dos escritos que corresponden al seminario de *Las psicosis*.

Ahí Lacan logra dar una mejor articulación, menos aproximativa, de lo que es una simbolización.

Una simbolización logra alojar a lo imaginario y a lo real en el discurso en el lugar del significado, lo que consiste en transformarlo en una significación. En otras palabras, en los tres textos que acabo de nombrar, Lacan plantea una estructura *lenguajera* de lo que llamaba la simbolización, un término algo vago. Mediante la operación que él llamaba simbolización, el referente imaginario y real —que llama a veces “lo significable”, “lo que estaba por significar”— se convierte en significado. Dicho de otra manera, Lacan logra hacer entrar la simbolización en la matriz saussureana.

$$\frac{Sa}{s} \quad \frac{S}{(I-R)}$$

I-R // S

Veán ustedes que las formulaciones del Seminario 1 implican dos estados y dos lugares diferentes para las tres categorías imaginario, real y simbólico. En otros términos, tenemos lo imaginario y lo real, pero separados de la cadena del discurso, desconectados, fuera de la cadena del discurso.

Pero, en el estado 2 de simbolización, como dice en ese momento, tenemos en la cadena significante un cambio de posición de lo real y de lo imaginario. Noten que en ese momento, eso podría haber sido nombrado en términos de no-anudamiento/anudamiento. A este imaginario/real que no estaba tomado en el discurso, podríamos llamarlo “desanudado”, mientras que cuando viene al lugar del significado, está anudado con la cadena —sólo que ya no es el mismo imaginario—. Ha sufrido lo que Lacan llama el “agujero en lo real”, ha sufrido una transformación negativizante.

Esta transformación negativizante consiste simplemente —como lo dice en *La instancia de la letra*— en que no hay significación que no reenvíe a otra. Dicho en otros términos, a toda significación le falta otra, es el principio mismo del movimiento recurrente de la metonimia y del discurso infinito que la acompaña.

Entonces, en lo que escribo como posición 2, se trata de un imaginario y de un real tan agujereado como la metonimia de los significantes.

Este esquema puede parecer un poco abstracto pero puede aplicarse lo sin dificultad, por ejemplo, al desarrollo de Lacan acerca de la madre y su función, de lo que ella es para su hijo.

Saben que en *De una cuestión preliminar*, cuando Lacan escribe “el significante primordial, deseo de la madre”; para escribir la metáfora paterna escribe como primer significante “deseo de la madre”. Hoy en día, a

menudo se escribe así: DM, con mayúscula. Lacan no lo escribe así, él escribe deseo, con minúscula, de la madre.

Situarse al deseo de la madre como un significante puede parecer muy sorprendente, siendo que desde el inicio del psicoanálisis, el deseo, el deseo freudiano, está en el lugar del significado y no en el del significante.

Ciertamente, Freud no utilizó “significante” y “significado”, pero lean *La interpretación de los sueños*: cuando él descifra un sueño, declina todos sus elementos como si fueran elementos del discurso, e intenta responder qué quiere decir esto en la cadena de elementos. No nos deja lugar a dudas de que intentó producir el deseo como el significado de todos los elementos presentes en el sueño.

Entonces, ¿por qué Lacan escribe DM, deseo de la madre, como significante? Lo explica en la página 539 de los *Escritos*, donde podrán encontrarlo. Allí escribe el deseo de la madre “en el lugar simbolizado por la ausencia de la madre”, dicho de otro modo, como el resultado de una simbolización. Entonces, tenemos verdaderamente dos estados y dos posiciones de la madre.

En primer lugar —no sé cómo nombrarla, pero en todo caso no es un producto de lo simbólico— tenemos la madre de los cuidados, la madre genitora. Y luego, la simbolización de su ausencia, que escribimos con el matema saussureano, como acabo de indicarlo.

Ustedes saben que Lacan dice que la operación de simbolización mínima está ilustrada por el caso del niño que Freud comenta, el *fort-da*. Es decir que con ese binario de dos elementos que se pronuncian *fort-da*, él logra ya en cierto sentido representarse, hacer pasar a la cadena la presencia/ausencia de la madre.

Esta es la operación de la simbolización en el piso del significante. Es a este lugar de simbolización que viene el deseo de la madre, dicho de otra manera esta simbolización de la ausencia introduce la significación de la madre como agujereada, como en falta, como no estando siempre allí. Se trata de una madre transformada, así como antes hablé de lo imaginario transformado, pasado de los elementos forcluidos a la significación. Aquí tenemos a la madre real que ha pasado a la significación.

Lacan construye su metáfora paterna sobre este elemento “deseo de la madre”, del que hace el significante básico de la metáfora paterna. En la metáfora paterna se llama “deseo de la madre” a la madre agujereada. Es partiendo de aquí que se podrá interrogar la *x* de su deseo.

Por otra parte, leía —y no por azar puesto que me lo enviaron— un artículo de la señora Jeanine Chasseguet-Smirgel que se llama “La reinvencción de la misoginia”. No terminé de leerlo, leí la primera parte en la que habla mucho de la madre. Debo decir que no puedo leer este tipo de textos

sin una cierta dificultad, sin una sonrisa tampoco, ya que afirma de modo extremadamente perentoria haber descubierto cosas que Freud pasó por alto —ella no habla de Lacan, lo ignora en su texto—: Habla de manera perentoria, como si fuera un descubrimiento. No es en absoluto un descubrimiento, muchos autores y Lacan en particular han hablado de lo mismo, excepto que para Lacan el momento crucial, de viraje de la relación con la madre, es el momento en que la madre es simbolizada, el momento en que la madre presente, real, de los cuidados, del engendramiento, aparece en el fondo como un sujeto, un sujeto en el que puede haber un deseo.

Una última palabra a propósito del Seminario 1, donde Lacan termina uno de sus capítulos, página 339, haciendo referencia a un dístico de Ángelus Silesius, uno de los autores que se reencuentran de punta a punta de su enseñanza —están estas referencias que se repiten y siempre es apasionante seguir la evolución de lo que dice de principio a fin—. Es una de esas referencias que no deja de modificar y aquí habla de él como un místico, pero intuye que el término no es el apropiado: (En el Seminario *Aún*, es decir casi veinte años después, él vuelve a citar a Ángelus Silesius pero aquí precisa su idea. Dice que hay dos tipos de místicos: está el místico que se ubica del lado del “para todo hombre”, es decir del lado del todo fálico, y está la mística —digamos— femenina; no es esto lo que quería señalar, se trata de un paréntesis). El dístico de Ángelus Silesius dice —traducido, obviamente—:

“Contingencia y esencia

Hombre, deviene esencial: pues cuando el mundo pasa,
la contingencia se pierde y lo esencial subsiste”.

Vean el comentario de Lacan, quien sobreentiende que todo lo que justamente remite a las fijaciones imaginarias y reales, es la contingencia de los encuentros; lo esencia es lo que está inscripto en la cadena y sitúa el fin del análisis —así lo dice, es muy bonito— “como un crepúsculo, un ocaso imaginario del mundo e incluso una experiencia al límite de la despersonalización”. Se trata entonces de una deflación de las consistencias imaginarias. Voy a dejar esto, el imaginario en todo caso.

Insistía entonces sobre esos puntos porque las elaboraciones posteriores de Lacan, las elaboraciones clásicas, han hecho olvidar lo que él decía en ese Seminario inicial, a saber que estamos obligados a postular estados de lo imaginario y de lo real separados de lo simbólico. Luego se pensará cómo pueden estar juntos, pero estamos obligados a considerarlos separados en el inicio. Las elaboraciones clásicas hicieron olvidar esto en la medida en que afirmaron la antecendencia del Otro, siempre allí, y el po-

der de lo simbólico. Había establecido, entonces, un imaginario pre-simbólico o tal vez fuera de lo simbólico.

Ocurre lo mismo con lo real, si nos atenemos al Seminario 1. En este Seminario 1, Lacan da una bella definición de lo real —¡da tantas!—. Dice: “lo real, es lo que resiste absolutamente a la simbolización”, la que no deja de hacer eco en la fórmula de 1974: “lo real es el fuera simbólico”.

Esta fórmula, “lo real es lo que resiste absolutamente a la simbolización”, que es muy elocuente y simple, obliga también a postular dos posiciones de lo real respecto de lo simbólico, que no son homólogas a las posiciones de lo imaginario que acabo de indicar. “Lo que resiste a la simbolización” postula un real, yo diría antes del proceso de simbolización, necesariamente previo al proceso de simbolización, pero también una posición de lo real como un resto al término del proceso de simbolización: lo que ha resistido, al final, a dejarse integrar en la historia, en la verdad del sujeto. Eso da entonces dos lugares a lo real: lo real a significar, que debe ser simbolizado, y luego lo real como resto, que no ha logrado ser simbolizado.

I-R//S

S // R

I

Retomemos el esquema con el lugar de lo no integrado a la simbolización: los desarrollos de Lacan nos conducen a pensar que por la operación de la simbolización, lo imaginario va a parar al nivel del significado. Lacan no solamente incluye en lo imaginario la pareja del espejo, sino también a todas las significaciones, todo el campo de la significación, pero en cambio, no sitúa por entero a lo real como resto en el nivel de la significación. En otras palabras, hay un resto de real, voy a decirlo así, después del asesinato de la Cosa por lo simbólico. En esta época de 1954, ya había guías que pueden ser retomadas en la época de los nudos borromeos.

Pero esto no es todo. No solamente con el nudo borromeo Lacan deja de pensar que los tres órdenes están jerarquizados, si no que sobre todo cambia la definición de los tres órdenes.

Durante años Lacan habló de lo simbólico y cuando hacía referencia a la simbolización como una integración en el discurso, se trataba de un simbólico definido por la cadena significante. Porque el matema saussureano S/s, significante sobre significado, que corresponde a simbólico/imaginario —es lo que acabo de recordarles— es un matema elemental pero exige ser desplegado.

La S de lo simbólico debe ser desplegada en cadena significante, la ca-

dena de la palabra que esquematizamos con dos letras: $S_1 - S_2$. Volveré a esto después. Si seguimos a Lacan, la cadena significante tiene una forma doble: la metáfora y la metonimia. La cadena significante liga a los significantes entre ellos —esto es una cadena—, liga a la vez al sujeto y al Otro, y haciendo esto también produce significaciones imaginarias que se inscriben en el lugar del significado. Es un punto importante sobre el que Lacan ha insistido: la cadena de los dichos de un sujeto no es la expresión del significado. Los sujetos que hablan evidentemente tienen intenciones de expresión, ellos quieren, como dicen, decir algo: “no es lo que quería decir”, “usted no ha entendido lo que quería decir”... No obstante, la cadena de los dichos efectivamente articulados no expresa el significado sino que lo produce, lo que es muy diferente.

Lacan insistió mucho sobre esta determinación: el significante determina al sujeto.

Hay que ver el reverso de esta tesis, la otra cara del problema: si lo simbólico produce al significado, a su vez lo simbólico mismo queda abrochado, anudado al significado, y por eso no sin lo imaginario. Por esto mismo es que todo lo simbólico de la cadena de la hablamos es un simbólico no sin lo imaginario, abrochado a lo imaginario, a lo que ordena y determina. Es una especie de matrimonio [*mariage*], un matrimonio indisoluble en tanto la cadena esté allí.

Reorganización de las categorías

Pero a partir del momento en que se toma en cuenta la autonomía de las tres dimensiones, cambia la definición de lo simbólico: nos vemos obligados a alcanzar un simbólico que no esté casado [*marié*] con el significado, sin lo imaginario y sin lo real.

Un simbólico desconectado de lo real y de lo imaginario es un simbólico que no produce significación, que no tiene estructura de cadena. No confundamos la cadena significante y lo simbólico. El concepto de lo simbólico es más amplio que el de la cadena significante. Durante largos años, Lacan se ocupó de lo simbólico en tanto que cadena significante. Es muy normal porque en el análisis el sujeto despliega su cadena y su historia con la palabra. Entonces, era lógico que lo presentara así de entrada. Pero hay razones para ver que la cadena significante no es sino uno de los estados posibles de lo simbólico, el que supone su enganche con lo imaginario, su enganche de dominación —se pensaba—, pero en cualquier caso su enganche.

Lacan explicitó ese punto —no es una interpretación mía— en el Semi-

nario *Les non-dupes errent*. Es muy raro que Lacan se auto-refute. Creo que es la única vez que lo hizo en toda su enseñanza. Es verdad, lo decimos a menudo, que Lacan trabaja siempre en progreso sobre sus enunciados precedentes e incluso en una polémica implícita con estos, pero en general no lo dice, y cuando él se da cuenta o lo evoca, no lo considera una auto-refutación. El mejor ejemplo, creo, es el viraje, incluso la inversión que hay entre las tesis de *Función y campo de la palabra y del lenguaje* y las tesis de *La dirección de la cura*, donde hay una contradicción completa acerca del punto preciso de la relación entre el deseo y la palabra.

En *Función y campo de la palabra y del lenguaje*, con la noción de palabra plena posible (“tú eres mi maestro”, “tú eres mi mujer”), Lacan planteaba una palabra idéntica al deseo que ella porta. Lo desarrolló en *Variantes de la cura-tipo*. La palabra es un acto idéntico al mismo ser. Y luego, al final de *La dirección de la cura*, encontramos la frase siguiente: “el deseo incompatible con la palabra”. Dicho de otra manera, no hay palabra idéntica al deseo que ella porta. Esto no quiere decir que no haya relación entre el deseo y la palabra, pero el deseo significado por la palabra está siempre en hiato respecto de la cadena.

Lacan mismo en *La dirección de la cura*, marca que hay un pequeño movimiento. Sin embargo, ¡no es tan pequeño! Dice: “palabras que algunos se asombrarán de encontrar en mi pluma...”. ¡Por supuesto! Quienes habían leído bien *Función y campo de la palabra y del lenguaje* tenían con qué sorprenderse. Pero Lacan no lo plantea para nada como una auto-contradicción, sino como un progreso en la elaboración de la palabra y la cadena significante.

En cambio, cuando se trata de la definición de lo simbólico es categórico, y creo que es la única vez en que formula una auto-refutación explícita, dice —creo que es en la lección del 11 de diciembre de 1973, si no me equivoco—: “contrariamente a lo que dije en *Función y campo de la palabra y del lenguaje*, el Otro significante, el S_2 , no forma cadena”. Es muy claro.

$$S = S_1 - S_2$$

$$S = S_1 // S_2$$

Teníamos una primera definición de lo simbólico como una cadena, y en 1973 nos dice que el S_2 no hace cadena. Esto obliga a repensar la definición misma del inconsciente. En esos años, afirma: “el inconsciente no conoce la gramática”. Se trata de la misma tesis porque la gramática es el conjunto de las reglas de manejo de la cadena en vistas a la producción de lo que se quiere decir, ¿no es así? Es decir, el conjunto de las reglas de

manejo para producir la significación. "El inconsciente no conoce la gramática" precisamente porque no hace cadena.

Entonces, ¿qué es un simbólico si no es la cadena significante? ¿Y cómo puede manejarse eso en un análisis? Es un problema más, para un poco más tarde.

Un simbólico que no es una cadena, o sea elementos articulados entre sí, anudados entre sí, elementos que copulan en las frases (puesto que se habla de cópula para designar al verbo en la frase) es un simbólico que no puede ser sino un conjunto de elementos disyuntos, de Unos no encadenados, no anudados entre sí. Por otra parte, cuando digo un conjunto de elementos, es ya mucho decir respecto de la teoría de los conjuntos. Habría más bien que evocar no un conjunto, sino que estaría más cerca de lo que es la lengua misma, la lengua que no es el lenguaje, la lengua que es una multiplicidad inconsistente.

Para representar esos elementos disyuntos no encadenados, Lacan utilizó una imagen bastante evocadora: el grano de arena. Esta daría una idea de dos estados del significante, el significante en la cadena y el significante en grano, los granos de arena no están encadenados entre sí.

Obviamente, si lo simbólico no hace cadena, tampoco hace lazo social y, en particular, tampoco hace lazo amoroso, ya que no perdemos de vista (intento mostrarles el alcance de estas afirmaciones) que todo lazo social supone un lazo de significantes.

Pueden ustedes tomar todas las parejas: la madre y el niño, el rey y la reina —en "La carta robada"—, el padre y la madre, los padres y los hijos, el profesor y el estudiante, el hombre y la mujer, el analista y el analizante, el sujeto y el amo, todas las parejas de significantes —se trata de significantes— presiden el acercamiento y las relaciones entre los seres a los cuales esos significantes se refieren. El grano de arena no establece relación, hace montón, es la multiplicidad inconsistente del montón y me doy cuenta que es un problema captar la diferencia entre un lazo social y un montón de gente. No hace falta creer que lo múltiple hace lazo social. ¡Un amontonamiento de gente es como un montón de arena! Entonces, algo muy importante: lo simbólico del nudo borromeo no es lo simbólico del grafo del deseo, por ejemplo.

Lo imaginario mismo, en el nudo borromeo, no es el *De una cuestión preliminar...* Lacan vuelve regularmente en los últimos seminarios sobre la afirmación siguiente: lo imaginario es el cuerpo. Esto no designa al cuerpo como sustancia orgánica viva, sino el cuerpo de la imagen, el de la "buena forma" —como se decía—.

En otras palabras, se trata de un imaginario que es vuelto sobre la matriz del estadio del espejo, sobre ese fenómeno primario, aparentemen-

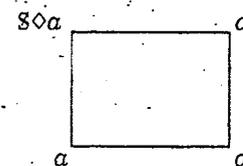
te irreductible, de la fascinación del ser humano por su propia imagen. Y Lacan, en los últimos seminarios, retoma muchas veces esta pregunta: ¿cómo es que el ser humano está tan infatuado de su propia imagen, tan enamorado, tan adorador de su propia imagen?

Es cierto que esta imagen tiene una fuerza de atracción y una consistencia que le es propia y que no proviene de lo simbólico: vuelta hacia atrás, retorno a la autonomía de la pregnancia de la forma imaginaria.

Por otra parte, está infatuado de su imagen, la suya, pero también de la del semejante. Lacan señala en *Les non-dupes errent*, siempre en la misma lección: "lo que se adora en el ser amado, es el perfil, la proyección, la silueta". Eso también, es una reducción del amor a su núcleo más especular, nada que ver con el amor como relación de sujeto a sujeto, de alma a alma, y todo eso.

Que haya fenómenos especulares en el animal —algo que Lacan subrayó desde los inicios— alcanza por sí solo, aunque luego no lo haya acentuado, para comprender que hay imaginario fuera del lenguaje, que hay autonomía imaginaria respecto del lenguaje. Esta autonomía ha sido recubierta luego por la elaboración de lo simbólico pero ya estaba indicada en el punto de partida, es lo que hoy estoy destacando.

Luego de su estadio del espejo, Lacan procedió a una extensión de la categoría de lo imaginario, incluyó en lo imaginario a toda la cadena de la significación, y también al deseo y al fantasma. En el grafo de *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, hay un cuadrángulo entre la pareja del espejo *a-a'* y lo que Lacan escribe "deseo", y aquí está el matema del fantasma. Lacan dice: "así se cierra la vía imaginaria".



Dicho de otro modo, en sus elaboraciones de esa época, Lacan incluye en lo imaginario a todas las significaciones fantasmáticas, y por eso todo lo que gobierna al deseo, y no solamente la imagen, la imagen del espejo.

En el fondo, cuando llega al nudo borromeo, en cierto sentido gracias a la idea de un imaginario desanudado de lo simbólico, desviste otra vez la imagen narcisista de todo lo que la envolvía de construcciones fantasmáticas —lo que no quiere decir que éstas no existan más, sino que lo imaginario, su núcleo, es la imagen del cuerpo—. Ya no se trata de lo imaginario del período intermedio de la enseñanza de Lacan.

En referencia a lo real, Lacan lo define también como fuera de lo simbólico y de lo imaginario, desanudado en el nudo borromeo, autónomo: ¿Qué es este real?

Lacan dio muchas definiciones de lo real, tal como les decía, y en particular, la idea de que lo real se aborda por lo imposible. En otros términos, lo real es lo imposible de simbolizar, es lo imposible que queda por simbolizar, es lo imposible de significantizar, imposible de imaginar, también, lo real es lo imposible de pensar, lo imposible de cambiar. Vemos claramente que es una definición fuerte de lo real como eso que no podemos hacer entrar ni en lo imaginario ni en lo simbólico. Solo que, si nos atuviéramos a estas definiciones de la imposibilidad, todas ellas se aplicarían perfectamente al Dios de la teología negativa: todas las corrientes teológicas más o menos místicas que han afirmado la imposibilidad de predicar sobre Dios, la imposibilidad de pensarlo, de representarlo, de decir alguna cosa sobre él, son aproximaciones negativas —como dice el término—. Tenemos sin embargo en la enseñanza de Lacan —no estamos en una “realogía negativa” [*réellogie négative*]— índices de determinación de lo que Lacan entiende por ese real fuera de lo simbólico y fuera de lo imaginario.

Dice dos cosas: “el campo de lo real no puede ser colonizado sino por las ciencias de la vida”. Esto es tanto como decir que piensa al campo de lo real como el campo del viviente. No sabemos bien qué es la vida, pero él dice “el campo de la vida”. Y tiene otra frase: “lo real es la muerte”, frase extraña pero perfectamente coherente con la afirmación precedente en la medida en que la muerte, que es un ciertamente un imposible de pensar, un imposible de representar, es también un acontecimiento en el campo de la vida.

Entonces, podemos suponer con razón que cuando al final de su enseñanza Lacan escribe el redondel de lo real, efectivamente lo piensa como el campo del viviente —y cuando decimos “viviente” también hacemos referencia al goce—.

Concluyo por hoy. Insisto mucho sobre estas redefiniciones porque creo que es necesario regular nuestros usos de las citas, y cuando citamos al Lacan de 1953 con las mismas palabras de 1973 aún si estas cambiaron de uso, hay preocuparse del contexto de los términos. Pero sobre todo, insisto porque estas redefiniciones tienen un correlato clínico.

Esperaba terminar con esto. He ido lentamente. Retomaré en este punto la próxima vez.

III

El giro borromeo

14 DE ENERO DE 2004

Les deseo a todos un buen año 2004, el que según nuestros deseos sólo puede ser bueno.

Insistí la última vez acerca de la fluctuación de las definiciones que Lacan da de los tres términos, imaginario, simbólico y real, a lo largo del tiempo. A decir verdad, retomé para ello ciertos desarrollos que no eran totalmente novedosos para mí, puesto que en parte los había ya planteado en 1996 en Buenos Aires, en un seminario titulado “Clínica borromeana”. Entonces, prosigo.

Esas variaciones del uso y de la definición de los términos no son caprichosas, tienen sus fundamentos. Tenemos que elucidarlas porque Lacan no siempre las explicita.

En todo caso, la introducción del nudo borromeo nos obliga a distinguir, para cada una de las tres dimensiones —imaginaria, real y simbólica— dos estados posibles, según estén o no anudadas entre sí. No sé si el término “estado” es apropiado, pero por el momento lo conservo, ya que no encontré otro mejor.

A partir de esta introducción del nudo borromeo, hay toda una fenomenología a retomar que concierne a la relación con el cuerpo (imaginario), al verbo (simbólico) y al goce viviente (real), según estén o no anudados. Les recordé cómo yo pensaba que Lacan definía cada una de las dimensiones en tanto que no anudadas.

Me parece bastante seguro que lo imaginario no anudado es un imaginario que no incluye a las significaciones del deseo y del fantasma. Lo dije la última vez: es un imaginario proyectado sobre la imagen del cuerpo. Es por eso que Lacan repite todo el tiempo que “lo imaginario es el cuerpo”.

Acerca de lo real, se trata de un real que Lacan califica de manera muy fuerte, cuando dice que está: "fuera de lo simbólico, fuera del sentido". Entonces; sin orden. Este real es un real muy diferente del equivalente a lo real en lo simbólico. Durante años, cuando Lacan habla de lo real, designa al equivalente de lo real en lo simbólico, un real que podemos siempre ceñir por un límite, más exactamente por un tope de la formalización. Es otra cosa que lo real de la vida.

Dije la última vez que lo simbólico no anudado no es lo simbólico del lenguaje, sino un simbólico hecho de Unos disyuntos, y evocé a la lengua. Me detendré en esta cuestión, en principio porque me han llegado ecos que me dieron a entender que no estaba suficientemente explicitada y porque hay una verdadera dificultad con este tema.

Es cierto —agarrémonos de lo que no es dudoso— que cuando Lacan dice "el lenguaje y la lengua", el lenguaje y la lengua se oponen tal como se oponen la cadena significante y una multiplicidad inconsistente de Unos para la cual, como ustedes saben, propone la imagen del montón de granos de arena. Sólo que esta oposición lenguaje/lengua no es suficiente para situar a ese simbólico desanudado de las otras dos consistencias. Una de las cosas que lo indica inmediatamente, es que Lacan se ve obligado a introducir otros términos: el nombre y la letra, ¡que no son cualquier grano de arena!

De dos a tres

Quisiera insistir un poco sobre esta cuestión compleja, recomenzando por el *abc*, o sea el punto de partida. Ocurre que hay una cierta ambigüedad que se instaura, me parece, por el hecho de que Lacan habló durante años de la cadena significante y que cuando introduce el nudo borromeo, habla de la cadena borromea.

Pero Lacan formuló con precisión esta ambigüedad e intentó eliminarla —o en todo caso precisarla— en la lección del 15 de abril de 1975 del seminario *RSI*. Retoma sus formulaciones concernientes a su conceptualización de la cadena significante hasta el '73. El elemento mayor era allí la noción de punto de almohadillado, que es la primera noción de un anudamiento en su enseñanza. Pero ese anudamiento no era aún concebido durante aquellos años como un anudamiento borromeo de tres, sino como un anudamiento de dos. El punto de almohadillado, es un abrochamiento entre significante y significado.

Lacan insistió mucho para decir que en la diacronía del discurso —no digo en su sincronía— el deslizamiento del significado es continuo. Este se

desliza desde la apertura de un discurso hasta el surgimiento de un significante, un S_2 que detiene el deslizamiento, es decir que fija la significación. De hecho, ese esquema presenta entonces un doble anudamiento de dos: hacen falta como mínimo dos significantes —se esquematiza con dos significantes como mínimo—, el S_1 que abre el discurso y el S_2 que detiene el deslizamiento y que equivale al momento de concluir. Pero correlativamente a ese anudamiento de dos significantes, hay un anudamiento entre significante y significado, lo dos niveles que piensa tomar prestados de Saussure. Lacan ilustró ese anudamiento con una topología precisa, la topología de los dos toros enlazados. El anudamiento de dos toros, para presentárselo de la manera más simple, como lo hizo él mismo, son dos cámaras de aire que se encajan pasando cada una por el agujero central de la otra.

En la lección del 15 de abril de 1975, Lacan recuerda su topología de los dos toros, recuerda ciertos elementos de lo que dijo acerca de la cadena significante, para agregar que el anudamiento de dos supone al tercero. Dice que no hay nudos de dos. Los dos no están anudados. Lo repite con muchas fórmulas, y llega finalmente a esta: "no hay relación de pareja" [*il n'y a pas rapport de couple*]. Evidentemente, cuando dice "no hay relación de pareja", no hay nudo de pareja, hoy en día se piensa inmediatamente en la pareja sexuada. Pero en el contexto, verán que eso designa —además de la pareja sexuada— a la pareja significante. En ese pasaje evoca a André Gide, quien dice en su texto *Paludes*: "El número dos se regocija de ser impar", y Lacan agrega: "tiene toda la razón (no de que el número dos se regocije de nada de todo esto; a decir verdad) porque para que haya el dos, es preciso que haya el impar del tres". Pueden constatar leyendo estos pasajes, el número de veces que Lacan se refiere a la teoría de los números enteros y al problema del cero, del dos y del tres. Por otra parte, podríamos evocar el refrán que dice "no hay dos sin tres".

Lo que esta lección plantea, es lo siguiente: "¿cómo elementos que no están anudados de a dos, pueden, no obstante, anudarse de a tres?". Los elementos no anudados de a dos, son tanto los dos significantes, como la dupla significante/significado, la pareja sexual o los *partenaires* del lazo social. Muchas elaboraciones podrían desarrollarse en esta línea.

Una vez que contamos con esta tesis, la que no solo plantea la diferencia entre la cadena de dos veces dos y la cadena de tres, sino que no hay cadena de dos sin una cadena, aunque fuera invisible, de tres —es uno de los aspectos de la tesis del nudo borromeo— una vez que contamos con esta tesis, podemos someternos a un pequeño ejercicio: buscar el tercero (que no es, como acabo de decirlo, necesariamente el tercer hombre) en las cadenas de dos que conocemos o creemos conocer. Se trata de un ejercicio

realizable. Podemos remitirnos a los ejemplos que Lacan dio de los puntos de almohadillado, y creo que no hay ninguno de esos ejemplos que no movilice, además de lo simbólico del significante y lo imaginario del significado, un tercero que es real.

¿Qué real? Es difícil designarlo de manera realmente satisfactoria. Creo en todo caso que, en los primeros ejemplos, se trata de aquel al que apuntaba el mismo Freud—cuando hablaba del registro económico. Vuelvo a ese término—el que ya no empleamos mucho, hay que decirlo, en tanto lectores de Lacan— para dejar de lado otros términos, vuelvo a él para no decir ni libido, ni deseo, ni demanda, ni pulsión; digo “registro económico”, es decir el registro—digamos—energético del aparato psíquico.

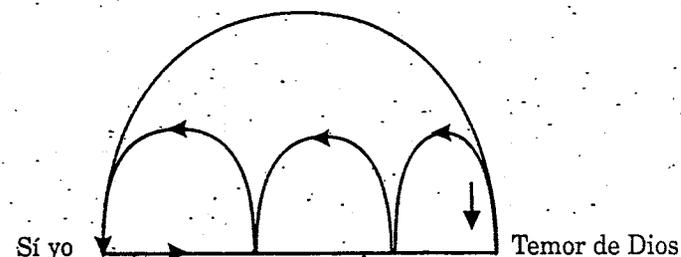
En los dos primeros ejemplos que Lacan dio del punto de almohadillado, ¿dónde está ese registro? En El Seminario 3, el pasaje a partir de la página 375, Lacan presenta el punto de almohadillado a partir de Saussure, sirviéndose de la escena de la obra de Racine, *Atalia*. Da dos ejemplos de punto de almohadillado:

1. La primera frase del parlamento,
2. El mismo parlamento en su totalidad.

En esta primera escena se nombra a Abner, que es un oficial al servicio de la reina, quien se presenta ante Joad, el gran sacerdote. La escena comienza con: “Sí, vengo a su templo...”. Ahí estamos en el suspenso de la significación. La unidad significativa aún está rota. El corte podría ser: “Sí, vengo a su templo a detener al gran sacerdote”—¿qué idea la de Lacan!—. No, no se trata de eso, sino de: “Sí, vengo a su templo a adorar al Eterno”. La unidad significativa está constituida. En realidad, podríamos decir también unidad semántica, puesto que el S_1-S_2 de la frase produce una unidad semántica. He aquí, entonces, una frase modelo del punto de almohadillado.

Sólo que este modelo se aplica a todo el diálogo que constituye este parlamento. Ustedes leerán cómo Lacan comenta el texto. El diálogo prosigue, Abner deja entender que está inquieto, que hay amenazas, que Joad bien podría tener sus razones para temer algo... es el lenguaje del traidor de turno, hasta que Joad le responde diciendo que el único temor que él conoce, es el temor de Dios. Y Lacan pone de relieve ese significante: “temor de Dios”, el que reorganiza el conjunto de las significaciones que se han desarrollado hasta allí.

Vemos claramente en este simple capítulo, que todos los puntos de almohadillado no están en el mismo plano. Podría esquematizarlo de la siguiente manera:



El parlamento comienza: “Sí, vengo...”, y tenemos un primer punto de almohadillado, es la primera frase. Todas las frases constituyen en realidad una serie de puntos de almohadillado, puesto que una frase es un punto de almohadillado. Tenemos entonces un esquema de bucles retroactivos que se suceden hasta que aparece el gran significante “el temor de Dios”. Ahí, tenemos un punto de almohadillado que engloba la serie de los otros puntos de almohadillado que dejaban a la significación en suspenso.

Dicho de otra manera: tenemos—así lo comenta Lacan—la serie de los pequeños temores que evoca Abner; y de golpe una gran significación nueva, un temor nuevo, único, que reorganiza a todos los temores pequeños, que los sublima, y que sublimándolos los aminora.

Seguramente podemos decir que todos los temores que ha evocado Abner son temores que se despliegan en el registro de la lucha entre semejantes, la reina contra Joad especialmente, las luchas que nosotros calificamos de imaginarias, no porque ellas no sean reales sino porque operan al nivel del semejante. Cuando llegó el temor de Dios, estamos en otro registro bien diferente, el de la relación—digamos—con lo que escribimos ahora A.

En el esquema de la construcción del punto de almohadillado, ¿dónde está el tercero, el tercero real, que pertenece al registro económico? Podemos decir, de una cierta manera, que está por todas partes en las significaciones convocadas. Observen el vocabulario utilizado: inquietud, temblor, complot, exterminación, venganza funesta, todas son nociones que movilizan el registro de las pasiones, es decir, el registro de los objetivos pulsionales en lucha en el dominio religioso y político. No estamos en los espejismos de lo imaginario, no estamos para nada en una realidad mental parafrénica, estamos en un discurso que se refiere a lo que hay de más real económicamente, en la relación de los individuos entre ellos y de cada uno con A.

Este anudamiento entre la cadena significativa y lo real económico, es explicitado por Lacan en otros términos en *Radiofonía*. Para aquellos

que lo han estudiado, recuerden cuando dice: la metonimia (que ya designé con esos bucles retroactivos) vehiculiza al plus-de-gozar; la metonimia opera el desplazamiento del goce, etc., hay muchas fórmulas. Los remito a la respuesta 3 en *Radiofonía* donde lo dice de otro modo, pero está presente desde el primer ejemplo.

Por supuesto que en la época del Seminario 3, *Las psicosis*, y también en la de *Radiofonía*, Lacan no tenía la idea de que esta presencia del tercero real estaba anudada de manera borromea, aunque simplemente pensaba que el tercero estaba implicado en el almohadillado de la cadena. La referencia al anudamiento borromeo aparece solamente en la página 94 de *Televisión*¹, referencia al margen que tal vez retomaré en otro momento: "es lo real lo que permite desanudar efectivamente el nudo significativo". Allí está escrito explícitamente. Entonces, en todo punto de almohadillado, doble anudamiento de dos, el tercero está implicado. Resulta bastante evidente al comentar la escena de *Atalia*.

Cuando se trata de una frase, en su definición lingüística simplemente, ¿es posible siempre captar esta incidencia de lo real? Me planteo esta pregunta porque, si tomamos la tesis en serio, eso quiere decir que no podemos siquiera terminar la menor frase sin la incidencia de lo real. Hablo especialmente de la frase porque lingüísticamente, hay dos tipos de punto de almohadillado. El más visible, el más evidente, es la frase, punto de almohadillado en la diacronía del discurso, en el desarrollo del discurso.

El otro punto de almohadillado —aquí repito la tesis de Lacan tal cual es la metáfora. La metáfora, menos evidente —dice él—, es el punto de almohadillado en la sincronía, no en la diacronía. Que la metáfora sea un punto de almohadillado es menos evidente, pero no impide que sea efectivo, cualquiera sea la metáfora en cuestión —puesto que hay muchas—. La metáfora es un significante que sustituye a otro, a otro que envía —dice Lacan— al piso inferior, el del significado. Dicho de otro modo, para conectar los términos freudianos y lacanianos, es un significante que reprime a otro. Este otro reprimido, enviado abajo, permanece presente pero latente. Eso no impide que incluso permaneciendo latente, desde el momento que está presente en lo implícito de la cadena explícita y diacrónica del discurso, haga cadena con el significante que lo ha sustituido. Esto hace que la cadena que se escribe horizontalmente como S_1-S_2 en la frase, en la metáfora se escriba...

$$\frac{S_1}{S_2} \text{ o } \frac{S_2}{S_1}$$

1. Se trata de "Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión", Ed. Anagrama, Barcelona, 1977.

...según cómo se quiera numerar a los significantes. Sobre este punto en particular y en el mismo período que El Seminario 3, los remito al ejemplo de *Booz dormido* en que Lacan comenta la metáfora del sujeto que, al nombre de Booz, sustituye su gavilla. Es un comentario muy preciso, muy bonito, que sin duda hay que volver a leer.

A decir verdad, me parece que en la metáfora, conceptualmente, se percibe con más facilidad la incidencia del registro económico, aunque al parecer la metáfora sea un proceso puramente lingüístico. La incidencia del elemento económico, por otra parte, está muy presente en el ejemplo de Booz, si no olvidamos que el resorte de la metáfora al servicio de la represión es la defensa, tesis que Lacan retoma también en *Radiofonía*: defensa, precisamente, contra las representaciones pulsionales, contra lo que Freud llamó desde el inicio, "las representaciones inconciliables". Comenté esto a propósito de la histeria.

Entonces, la metáfora rechaza, reprime hacia la parte de abajo, no importa qué significantes, los representantes del goce, y es ahí que se capta que está lo tercero en juego, lo tercero del registro económico.

Para la frase, ¿qué nos permite afirmar que el anudamiento del tercero es la condición del punto que podemos poner al final de nuestras frases? Esta es la pregunta.

Y reflexionando sobre esto, me decía que podríamos retomar la experiencia que cada uno hace cuando habla —aquí, tomo el asunto en el nivel de la palabra— y se preocupa por cómo decir. Cuando nos preguntamos "cómo decir", hacemos la experiencia subjetiva del suspenso diacrónico del punto de almohadillado y captamos que si nos preguntamos "cómo decir", es porque siempre hay muchas vertientes posibles para una frase, siendo cada vertiente otra manera de hablar del punto de almohadillado.

En efecto, los significantes lingüísticos solos no pueden explicar el circuito en forma de bucle de la frase por la sencilla razón de que los significantes disponibles lingüísticamente siempre son muchos, no hay uno solo, y entonces hay alternativas posibles. En este sentido, percibimos que lo que zanja el punto final no es del orden significante sino de otro orden, un orden "de decisión", pero como el orden de la decisión implica siempre a lo pulsional, volvemos otra vez a la incidencia de lo económico.

Patologías del punto de almohadillado

Podemos evocar esta experiencia pero creo que todas las patologías del punto de almohadillado, las patologías típicas del bucle significativo en el discurso, son más convincentes. Sabemos clínicamente que estas patolo-

gías del bucle significante siempre están acompañadas de manifestaciones correlativas, digamos para ir rápido, al nivel del goce.

Los fenómenos mejor conocidos de las patologías del punto de almohadillado son los fenómenos de la psicosis, a los que Lacan llamó fenómenos del significante en lo real, y de los que dio una definición muy precisa: significantes fuera de la cadena. El significante en lo real es la objeción al punto de almohadillado. Hay numerosos modos de manifestación del significante en lo real.

Está el "tratar a las palabras como cosas" según la expresión que Freud aplicó a la esquizofrenia y que Lacan retomó de otro modo diciendo que para el esquizofrénico lo simbólico es real, es decir, está desunido, separado de lo imaginario de la significación, y entonces, fuera del punto de almohadillado.

También están, en segundo lugar, todos los fenómenos del automatismo mental, especialmente las voces de la psicosis, los neologismos -volveré a esto-

Todos estos fenómenos están claramente ilustrados, ustedes ya lo saben, en el caso Schreber. No solamente Schreber ilustra estos fenómenos, nos brinda ejemplos de ellos -es su particularidad entre los casos que conocemos- saca a la luz la estructura de esos fenómenos en su propia experiencia alucinatoria. Todo pasa en Schreber como si él alucinara la estructura.

Se lo ve muy especialmente en su experiencia de las frases llamadas "interrumpidas". Las frases interrumpidas de Schreber son frases alucinadas, es decir supuestamente emitidas por las voces, atribuidas a las voces, que comienzan unas frases, que dirían "Sí, vengo a su templo..." y se detendrían -para hacer la analogía con el ejemplo de hace un rato-. Esas frases interrumpidas también son completadas pero por Schreber, quien en su experiencia alucinatoria cree deber asumir los puntos de almohadillado.

En el capítulo que citaba hace un momento del Seminario 3, Lacan da dos o tres ejemplos más de esto, pero hay uno que me ha llamado la atención, es la siguiente frase interrumpida y completada: las voces dicen "ahora nos falta...", y Schreber agrega "el pensamiento principal". Considero este ejemplo particularmente interesante ya que la falta del pensamiento principal no deja de ser casi homóloga, por supuesto, con la falta del significante principal que Lacan utiliza para definir la forclusión del Nombre-del-Padre.

Todos estos fenómenos de la psicosis son evidentemente fenómenos de lenguaje, aunque son solidarios de un goce un poco anómalo -no voy a entrar en detalles-

No obstante, encuentro que tal vez, lo que pone más en evidencia la implicación del tercero en la serie de las frases, es la manía. Los fenómenos

de la manía que pueden observarse, los más visibles, no están solamente en el nivel de la forma de hablar del maniaco, sino en el nivel económico. Esto se ve, está en la superficie de la manía: los gastos desconsiderados, los insomnios (sueño e insomnio son fenómenos de la economía, obviamente), la actividad febril incluso desenfrenada, los diversos excesos... todo eso, son tanto fenómenos económicos como rasgos; y podríamos agregar que Lacan lo resumió en una sola palabra en la página 107 de *Televisión*², en esas dos famosas líneas acerca de la psicosis maniaca: "excitación maniaca". Es de un laconismo, ya tuve la ocasión de subrayarlo, absolutamente ejemplar y que, por otra parte, contrasta con los desarrollos de Freud acerca de la manía. Creo, es mi tesis en todo caso, que Freud no entendió lo que ocurría en la manía y que se dejó engañar: creyó que la manía era un género de fiesta. Es verdad que en la fiesta se gasta, hay excesos, etc. Pero la manía no tiene nada de festiva, se trata de la excitación que a veces puede ser moral, como Lacan afirma en el pasaje que cité.

"Excitación" es un término muy preciso, muy ajustado, para expresar qué hay allí del registro vital de la vida del cuerpo y de la "vida subjetiva" -si podemos permitirnos esa expresión- cuando falta la vectorización de la energía que se manifiesta, por ejemplo, en el deseo (el deseo es siempre un vector en el proyecto, no importa cuál, ya sea del pensamiento o de la acción). La excitación es la energía sin vector.

Evidentemente, esto tiene sus repercusiones, lo que se traduce necesariamente en el nivel de la aprehensión del tiempo -el tiempo del maniaco es muy apasionante para estudiar-, y repercute también sobre la coherencia/incoherencia del discurso. Se trata de temas que han interesado mucho a la escuela fenomenológica, particularmente a Binswanger. Efectivamente, el tiempo fragmentado y el discurso deshilvanado del maniaco obedecen, responden, a una misma estructura: la de la cadena rota.

Lacan viene de hablar de la tristeza, y evoca el rechazo del inconsciente. Dice: "y lo que resulta por poco que esta cobardía, de ser el desecho del inconsciente, vaya a la psicosis, es el retorno en lo real de lo que es rechazado, del lenguaje; es por la excitación maniaca que ese retorno se hace mortal". Esta frase, que podríamos comentar extensamente, quiere decir que tenemos allí un rechazo del lenguaje. Estamos en 1973 y para Lacan "rechazo del lenguaje" no es rechazo de la lengua, no es rechazo de las palabras, esto quiere decir rechazo de la cadena. El lenguaje es la cadena. En el fondo, cuando la cadena está rota, sólo quedan Unos que pueden, efectivamente, ponerse en serie pero que en ningún caso logran almohadillar el discurso. Creo que en la manía se ve bien la solidaridad casi in-

2. *Ibid.*

disociable entre los fenómenos del lenguaje y los fenómenos a nivel económico, es decir a nivel real.

No solamente está la psicosis. También está la neurosis, de la que una parte de sus fenómenos se manifiestan como daños al punto de almohadillado, siendo la cuestión saber a qué punto de almohadillado.

La duda obsesiva, su espera perpetua, esa espera que en ocasiones deja a la libido en suspenso durante tiempos que parecen interminables a quien no es obsesivo, es un suspenso del punto de almohadillado. En una de las lecciones de *RSI*, Lacan recuerda que uno de sus pacientes le dijo: "el síntoma es como puntos de suspensión". Pueden estar seguros de que se trata de una frase de un obsesivo. El síntoma-puntos de suspensión es efectivamente esa manera de relacionarse con el tiempo, en el tiempo, con el punto de almohadillado, y de mantener en espera —algunos dicen "procastinación"— los momentos de concluir. Los puntos de almohadillado son los momentos de concluir.

Pero también está la incertidumbre histérica donde no se trata de la duda, sino de la pregunta perpetua. Así como la duda obsesiva tiene como contrapunto el pasaje al acto, sabemos que la incertidumbre de los sujetos histéricos tiene como contrapunto —no sé como llamarlo— los accesos de agitación. Se dice generalmente en la lengua coloquial: "¡él (o ella) ahora está desenfrenado!". Es bonito, observen, que la lengua diga "desenfrenado" para designar esto, un término que se aplicaría mucho más ajustadamente a la manía; para la histeria es sólo descriptivo. Por otra parte, la manía puede en ocasiones prestarse a confusión con la histeria, y recíprocamente: además el significante en lo real no siempre es fácil de diagnosticar, ¿cómo distinguirlo en el caso de una histeria agitada, si se trata de una manía donde hay un verdadero rechazo de la cadena o si hay una metáfora que sostiene una cadena reprimida? Es muy difícil saber en tales casos si el apoyo de la cadena significativa, como dice Lacan, falta o no al sujeto.

Significante en lo real y cadena inconsciente

Puesto que comienzo a avanzar sobre una cuestión de distinción diagnóstica entre fenómenos que a nivel de la observación a menudo son vecinos, tal vez les aporte una precisión acerca de un punto que me ha complicado desde hace largo tiempo, a propósito del significante en lo real.

La tesis dice que el significante en lo real es la cadena rota. Pero, no hay tipo clínico en que la gramática de la frase esté perdida; es decir en que la sintaxis del punto de almohadillado, de los puntos de almohadi-

llado de la palabra, no se encuentre a disposición a nivel de simples frases. Esto tiene como resultado que los sujetos que recibimos nos hablen, en general, en un lenguaje socialmente comprensible. Es por ello, por otra parte, que podemos recibir su testimonio y fiarnos de su testimonio. Obviamente, dejo de lado el silencio catatónico, la petrificación melancólica, todos los casos en los que el sujeto no habla. El mismo maníaco, en su excitación, está ciertamente fuera del diálogo —es decir que la cadena se desarrolla del lado del sujeto maníaco y poco importa lo que dice el interlocutor— pero no está fuera de la gramática, y el punto de almohadillado es la estructura gramatical de la frase. Entonces, este punto puede generar dificultad.

La dificultad se resuelve si se toma muy en cuenta que hay cadena y cadena. Está la cadena del "parloteo" [*parlote*] —retomo aquí un término que me gusta mucho y que Lacan utiliza en *RSI*— y luego la cadena del lenguaje, que no son la misma cosa, significante en lo real o no. Voy a explicar un poco esto.

Digo "cadena del parloteo": probablemente sea demasiado decir "cadena", habría que decir más bien "flujo del parloteo", es el flujo del discurso que el sujeto articula, ya sea maníaco, histérico, cualquiera sea su estructura. Ese término de "parloteo" connota bastante bien la profusión y, a la vez, tiene un matiz que es levemente peyorativo, es el mismo matiz que cuando se dice *cause toujours*³, un matiz que indica que el parloteo se desliza, circula, pero que eventualmente se separa de lo real, en todo caso no capturado por él. El parloteo está en todos los sujetos de todos los tipos, cualquiera sea su estructura clínica. Todos, en un cierto nivel del parloteo, están tomados por el *disqu'ourcourant*⁴, porque el parloteo transmite el discurso, el discurso corriente, es lo primero que hace. Transmite lo que puede llamarse la cadena pre-constituida del discurso del Otro.

El discurso del Otro es una cadena pre-constituida, no es la cadena del sujeto, esa que Lacan en su grafo escribe en el piso inferior, entre la A mayúscula a la derecha y el-s(A), significado de A mayúscula, a la izquierda. Este discurso pre-constituido es un discurso que todo sujeto transmite en su palabra, es por lo cual con la palabra analizante decimos que el mundo entra en el consultorio del analista, porque el parloteo del analizante vehiculiza las cadenas pre-constituidas del discurso corriente. Entonces, todo

3. Literalmente, "habla todo el tiempo". El matiz español sería algo así como "hablá todo lo que quieras que yo no voy a hacerte caso".

4. Neologismo en forma de sustantivo por condensación de *discours* (discurso), *disque* (disco), *hors* (fuera) y *courant* (corriente).

sujeto los transmite pero debe también separarse de él, hace falta una operación de separación para que el sujeto acceda a un decir que sea el suyo.

Esta distinción entre el parloteo en tanto que muy impregnado de la cadena pre-constituida, y lo que sería el decir propio del sujeto, fue abordada por Lacan repetidas veces con diferentes términos. La primera forma de abordarlo consistió en distinguir la palabra plena de la palabra vacía. La palabra vacía es la palabra que no dice nada del ser propio; la palabra plena es la que apunta y que a veces logra —es la tesis de Lacan al inicio— ser idéntica con el propio ser.

Noten que las personalidades “como si” de Helen Deutsch, son sujetos cuya palabra y conducta son prestadas, sujetos que toman prestado de la cadena pre-constituida del Otro, pero eso permanece separado de lo real. En el fondo son sujetos que utilizan el discurso pre-constituido del Otro como una prótesis, lo que les da una pseudo-normalidad que devela su engaño cuando se desencadena. Y eso se desencadena cuando lo real ya no entra más en los agujeritos de la cadena pre-constituida, evidentemente. Las personalidades “como si” son exactamente lo que Lacan designa con otro término en el Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, cuando habla de la holofrase. La holofrase es exactamente eso, transmitir la cadena pre-constituida del Otro. Habría mucho para desarrollar acerca de este punto.

En este sentido, lo que nos interesa cuando se habla de significante en lo real o de cadena inconsciente, no está en el nivel del simple flujo de la palabra, sino en el nivel de lo que puede aislarse, distinguirse, extraerse, del flujo del parloteo.

El significante en lo real finalmente es más fácil de diagnosticar que la cadena inconsciente, contrariamente a lo que se imagina, porque el significante en lo real (es el caso de todos los ejemplos que he citado) se presenta en el nivel de los fenómenos como una anomalía en la palabra, en el parloteo, como algo que viene a perturbar el parloteo. Ya se trate de voces o de neologismos, de la palabra maniaca deslastrada de los objetivos de los proyectos intencionales o de las palabras cosificadas de la esquizofrenia, eso aparece en el parloteo, en la superficie —como decía Freud—.

El inconsciente, la cadena inconsciente no es un fenómeno, ¡ese es el problema de los psicoanalistas! No es un fenómeno, es un objeto mucho más difícil de captar.

El primer Freud puso a punto un método, su método, para extraer y poner a la luz la cadena inconsciente. Lo que Freud nos describe al principio como una atención flotante, es la idea de que hace falta tener en cuenta todos los elementos del parloteo, todos, como si estuvieran sobre un mismo plano, como si cada uno tuviera la misma importancia que los

otros. Esto quiere decir poner en cortocircuito la significación del parloteo, porque en el parloteo todos los elementos no tienen la misma importancia: están los que hacen precipitar pequeñas significaciones.

Freud nos dice: tengamos en cuenta todos los elementos como si estuvieran todos en un mismo plano. Así es que se percibirá que cualquiera sean las significaciones del parloteo, hay elementos, palabras, imágenes, que se repiten, que se recortan, que vuelven y se repiten; y que recortándose, volviendo, insistiendo, dibujan otra cadena significante distinta al flujo del parloteo: es la cadena que llamaremos cadena inconsciente. En otros términos, la cadena inconsciente sólo aparece en la técnica freudiana por el trabajo del desciframiento. Es un trabajo, y para hacer un trabajo ¡hay que querer hacerlo!

Es por ello que cuando los psicoanalistas dudan de la permanencia del inconsciente, nunca se sabe bien si es que el inconsciente desaparece o si es que los psicoanalistas no quieren más de eso. Siempre está ese pequeño punto de interrogación, puede ser que ellos ya no tengan más ganas de hacer el trabajo... Estamos a un siglo de Freud.

Sea como sea, ya se trate del significante en lo real o de los significantes en la cadena del inconsciente, en ambos casos, se trata de elementos que apuntan al mismo referente. ¿Cómo nombrar a ese referente que por definición se escapa?

Lacan lo llamó al principio “el ser del *je*” en su singularidad, necesariamente reprimido en la cadena pre-constituida del Otro. Hoy en día, nosotros decimos habitualmente “el ser del goce” o simplemente “el goce”. Es por eso que hablo de significantes en lo real o en el inconsciente: en ambos casos, si no es la misma estructura clínica, son elementos significantes que apuntan y que tienen por referente al “ser del goce” o al “ser del *je*”.

Los neologismos

Antes de abandonar estas elaboraciones, y ya que hablé de las voces y los neologismos de la psicosis, quisiera decir algo sobre los neologismos. Sabemos que los sujetos psicóticos son proclives a los neologismos y hacemos de ellos un elemento diagnóstico, a menudo con justa razón.

Quisiera explicarles que según considero, cuando se trata de neologismos, el diagnóstico exige precauciones muy especiales. Este no es el caso para las voces, porque las voces son invocadas como tales por el mismo sujeto, mientras que el sujeto se considera emisor del neologismo y no lo distingue como un fenómeno extravagante. El sujeto les habla de sus voces, le conciernen, lo interpelan, devienen para él un objeto de preocupa-

ción. El neologismo jamás ha preocupado al sujeto que los produce en la psicosis. Entonces, el neologismo no tiene exactamente el mismo lugar en la palabra.

El neologismo, si queremos definirlo muy simplemente como lo hace el diccionario, consiste en inventar palabras que no existen en la lengua, o bien en utilizar palabra que existen en la lengua pero con un nuevo sentido, singular, extravagante, en un sentido que no es el que proponen los diccionarios.

El problema es que la actividad neológica no es en sí misma psicótica. Existen condiciones para decir que un neologismo es índice de psicosis. Digo que la actividad neológica no es psicótica sino común y es debido a ella que una lengua se mantiene viva. Es por los neologismos que una lengua evoluciona día a día, porque quienes la hablan inventan palabras y usos que no existían antes.

Nosotros estamos acostumbrados a la tesis de Lacan: el significante está en el Otro, ya ahí, para ser tomado. No obstante, hay que agregar que el significante está en el Otro porque ha sido puesto allí, no llegó allí solo. No lo ha puesto allí el Otro, porque el Otro no existe.

La invención de la lengua es por entero neológica y se trata de un fenómeno cotidiano. Esto va desde la invención de los *argots*, del *slang*, hasta la poesía más elevada o a la conceptualización teórica más elaborada. Todo escritor es un productor de neologismos, ya sea en el campo de la filosofía o de la literatura. Hablo de los verdaderos escritores, no de los que simplemente ponen historias sobre el papel. El escritor es alguien que toca la lengua, que marca la lengua.

Lo más evidente ocurre en la poesía. La poesía es enteramente neológica. Lacan afirma: "la poesía es el decir menos tonto". Esto quiere decir, creo, que ella desarrolla el decir menos conforme, menos estandarizado, menos "cursocorriente" [*courscourant*]. Entonces, no es sorprendente y lo constatamos a diario, que los beneficiarios del sentido común, las clases, las poblaciones más apegadas al sentido común, al sentido correcto, al sentido conforme, común (él dice "el buen sentido" y las encuentra cómicas, tiene sus razones que no voy a desarrollar), estén cerrados a la poesía, es un hecho, y a menudo es más que eso, son enemigos de la poesía! Ellos le temen a algo en la actividad poética. Vemos esto en nuestra historia.

La holofrase es exactamente lo contrario: el anti-neologismo, el grado cero del decir.

Entonces, tenemos dos polos en el uso, en la actividad del hablar: tenemos el grado cero del decir y, por otro lado, el grado máximo que se sale siempre de las vías del léxico de los sentidos trazados.

Por supuesto que en Francia —pero no es el caso en todos los países del

mundo— tenemos una Academia, es algo, reflexionen acerca del tener una Academia, que entre sus diversas tareas —es honorífico, es una recompensa, por supuesto— es guardiana de la lengua. Tiene por tarea decidir qué palabras dejará entrar en la lengua, qué neologismos dejará entrar en la lengua, qué sentidos aceptará. Y observarán que cuando ella acepta alguno, en el diccionario por lo general se pone la cita del escritor que lo produjo, para autorizarse de ese escritor y para hacerlo entrar en la lengua.

Se trata de un arma de doble filo: la Academia (no voy a desarrollarlo porque nos llevaría algo lejos) es una institución guardiana de lo lingüísticamente correcto, porque lo lingüísticamente correcto roza lo políticamente correcto, es un hecho; y a la vez, cuando vemos lo que era la magnífica lengua francesa en el siglo XVIII, decimos que estaría bien protegerla. Pero es totalmente en vano, no se consigue.

Ahora podemos ir un poco más lejos en lo concerniente al neologismo: ¿se dieron cuenta de que el Nombre-del-Padre es una invención neológica? En efecto, si puede desaparecer es porque fue inventada. Si hay varias posibles —y Lacan dijo eso— es que se trata de un producto del decir productor: es la idea de Lacan y es también la mía, pero porque se la he tomado en préstamo.

En el pasaje que tal vez haya utilizado anteriormente del *Seminario 3*, cuando cita en la escena de *Atalía* el temor de Dios, toma la frase de Joad: "Temo a Dios, estimado Abner, y no tengo ningún otro temor" (¡son muy bonitos estos alejandrinos!), Lacan hace un comentario que vale su peso en oro:

"El temor de Dios es un significante que no rueda por todos lados. Fue necesario que alguien lo inventase y propusiese a los hombres, como remedio a un mundo hecho de terrores múltiples, tener miedo a un ser que, después de todo, no puede ejercer sus malos tratos más que por los males que están ahí, múltiplemente presentes (...). Reemplazar lo temores innumerables por el temor de un ser único que no tiene otro remedio para manifestar su potencia salvo por lo que es temido tras esos innumerables temores, es fuerte. [Y añade:] Me dirán: — ¡Esa sí que es una idea de cura! Pues se equivocan. Los curas no inventaron nada de este estilo. Para inventar algo semejante, hay que ser poeta o profeta (...)."

Lacan sitúa ahí el temor de Dios como siendo, en este texto, el homólogo al Nombre-del-Padre, como el resultado de una invención, o sea de un decir de alguien que ha calificado de poeta o profeta. Eso quiere decir que no estaba en el Otro, antes de que se lo pusiera allí.

Podría recordarles también otro pasaje —pero no lo encontrarán puesto

que desapareció— del seminario *La ética del psicoanálisis*, donde Lacan define a la Cosa. Lo repite numerosas veces: “la Cosa es lo real en tanto que padece [pâtir] del significante”. Esto designa, evidentemente, la incidencia, la operatividad del significante, la operatividad de lo simbólico sobre lo real.

Pero en otra de las lecciones evoca a la Cosa en tanto que ella construye [bâtir] el significante, es un juego de palabra muy del estilo de Lacan, padecer/construir [pâtir/bâtir]. Ya hice referencia a esta distinción en 1975 en presencia del propio Lacan. No la encontrarán en la edición de Seuil, no sé por qué Miller la borró. Mi hipótesis es que en la época en que hizo el Seminario —fue después de la disolución, creo, no me acuerdo bien— pensaba que su misión en ese momento era la de enseñar a los alumnos de Lacan que era lo simbólico, y probablemente pensó que iba a complicar las cosas explicando que lo simbólico, de todas maneras, era inconsistente y que estaba relacionado con el decir del poeta o del profeta. Entonces ahí, uno se podría pensar. En fin, es la hipótesis que me hice, es una simple hipótesis, benevolente, además, porque es esto... ¡o peor!

Debido a la falta de tiempo, hoy no pude encontrar la lección —me comprometo a ello, se lo digo para estar obligada a hacerlo y no ceder a la negligencia— del seminario de *La ética*... en que Lacan habla de lo que construye [bâtir] el significante. Es la misma línea.

Agrego ahora, en quinto lugar, que el inconsciente mismo, el inconsciente del neurótico, es neológico. Dejo de lado la demostración, volveré a ella más adelante.

Todo esto para decirles que creo que sería muy valioso que si tratamos de ser clínicos, no seamos demasiado académicos al escuchar a los sujetos, no solamente porque no tenemos la competencia del académico, sino porque no toda extravagancia del lenguaje certifica la psicosis. El neurótico tiene sus rarezas en el uso.

Para estar seguros de que el uso de una rareza legitima la psicosis, hace falta un elemento más, hace falta lo que destaqué hace un momento, tanto para las voces como para la cadena inconsciente del neurótico: que los elementos lingüísticos de uso extravagante hagan referencia al ser del sujeto. Si se habla de otra cosa, las extravagancias del lenguaje no tienen significación diagnóstica. Es necesario que el neologismo tenga el mismo rasgo común que hay entre la “marrana” de la paciente de *De una cuestión preliminar...* y la “rata” del *Hombre de las Ratas*; una es psicótica, el otro es neurótico, pero “marrana” y “rata” tienen ese rasgo común: apuntan directamente, se dirigen al ser de goce. No se refieren al ser del “yo pienso” sino al ser del “se goza” [se jouit], según el juego hecho por Lacan⁵. Debe

5. El juego de palabras de Lacan es el de la sesión del 8 de abril de 1975, en el Seminario

exigirse lo mismo para estar seguro de que un neologismo certifica la psicosis, es al menos mi punto de vista, el que quería transmitirles.

* * *

Puesto que comencé a abordar este delicado problema del diagnóstico y que mi título de este año es “La querrela de los diagnósticos”, quisiera comprometerme en un desarrollo que interrogue con precisión qué es lo que cambia en lo referente a la cuestión del diagnóstico a partir de la introducción del nudo borromeo. No voy a entrar en ese desarrollo hoy, puesto que es casi la hora de terminar, sólo diré lo siguiente: regularmente me encuentro bastante estupefacta al comprobar, repetidas veces, hasta qué punto esta cuestión no está planteada en nuestras elaboraciones. ¿Qué cambia con el nudo borromeo, qué debería cambiar si tenemos en cuenta las elaboraciones de Lacan de esta época?

Efectivamente, se sigue hablando de la clínica diferencia como si nada hubiera cambiado después de *De una cuestión preliminar...* Se continúa funcionando con las categorías clásicas como si el nuevo esquematismo no abriera a ninguna reacomodación en el nivel de la nosografía clínica. Seguimos funcionando con una alternativa binaria: Nombre-del-Padre o Nombre-del-Padre cero (NP ó NP₀); no-forclusión o forclusión, y entonces funcionamos con la alternativa “o psicosis o neurosis-perversión”, terceros excluidos. Y entonces, fin para los *borderlines*, las personalidades narcisistas o múltiples, y ahí lo dejo...

De hecho, y esquematizo, porque al menos se dice algo de todos esos inclasificables de la nosografía clásica: son los que no tienen síntomas tipos de la psicosis o de la neurosis —puesto que la psicosis y la neurosis se definen mediante síntomas tipos— como dice Lacan en la *Introducción a la edición alemana de los Escritos*, se dice algo de todos esos síntomas tipos, de forma patente, no se los ignora; en la actualidad se dice nada menos que son psicosis no diagnosticadas, no reconocidas, no desencadenadas, lo que ha producido el engrosamiento de la categoría de la psicosis de modo considerable en algunos años.

Aquí hay dos variables. Es muy posible que en el discurso capitalista actual (es la tesis de mucha gente) haya cada vez más sujetos psicóticos. No me pronuncio a este respecto. Sólo digo que nuestra categoría clínica de la psicosis se ha extendido. Volveré a este tema.

Entonces, me he interrogado acerca de lo que se podía extraer de los

rio RSI. Allí juega con la idea de que el sentido se goza (se jouit), se oye-yo (s'ouïs-je), yoiga (j'ouïsse), se oye-yo (s'ouïs-je).

desarrollos de *RSI*, del seminario *El Sinthome*, y de los siguientes, acerca de esta cuestión diagnóstica.

Volvamos a leer los seminarios de Lacan. Me sorprendí de algo que hubiera debido captar más rápido: del número de indicaciones diagnósticas poco clásicas que Lacan ofrece en esos seminarios; y del número de indicaciones que cuestionan al binario forclusión/no-forclusión. Volveré entonces sobre esto la próxima vez, o sea, en quince días.

IV

Cuestionamiento del Nombre-del-Padre

28 DE ENERO DE 2004

A decir verdad, extraer, entre otras, las consecuencias diagnósticas de las últimas elaboraciones de Lacan, no es tarea sencilla. Ni yo misma estoy segura de haber llegado hasta el final de lo que podría decirse al respecto, pero —al fin y al cabo— voy a contarles lo que he captado hasta el momento.

Quiero resaltar todos los desarrollos de Lacan en los que partiendo del nudo borromeo, manifiesta explícita o implícitamente que se plantea preguntas para realizar ajustes en el campo diagnóstico, aún en los casos en que no produce conclusiones.

Primer señalamiento, que consiste en un paréntesis acerca de la cuestión de los síntomas: no debe perderse de vista jamás que cuando hablamos actualmente, no lo hacemos como al principio del siglo pasado. La psiquiatría de entonces, cuando definía sus síntomas tipos, postulaba que los síntomas eran anomalías, y que había sujetos asintomáticos que podían ser llamados sujetos "normales".

Esa ya no es en para nada nuestra perspectiva. Nuestra perspectiva —ya a partir de Freud si se quiere, y claramente a partir de Lacan— es que el síntoma es una respuesta a una prueba por la que pasamos todos, y que Freud llamó "la castración". Hay otra manera de decirlo, obviamente, y es que el síntoma suple la ausencia de relación sexual, es lo que viene a su lugar. En este sentido, para nosotros no hay sujeto asintomático. Todo *partenaire* es sintomático, lo que quiere decir muy precisamente que es elegido, seleccionado, determinado por medió del lenguaje, del inconscien-

te. Todo lo que podemos decir es que hay síntomas más o menos compatibles con el lazo social dominante y también más o menos cómodos para los mismos sujetos. Lo recuerdo de entrada, porque no hay que perderlo de vista en todos los desarrollos que realizaremos.

Volveré a partir de los seminarios de los años '74-'75 y siguientes, para seguir eso que, según creo, Lacan introduce allí como novedoso. El Seminario *RSI* está atravesado en su totalidad por el problema del Nombre-del-Padre: ¿qué es el Nombre-del-Padre? Y la última frase, pronunciada al final de todo el Seminario, de la que sólo les leo las últimas líneas, anuncia incluso un examen de lo sustancial del Nombre-del-Padre para el año siguiente, que será el de *Joycé, el síntoma*. Entonces, lo atraviesa de punta a punta, y no termina cuando llega al final.

Nombre-del-Padre y nudo borromeo

Es posible servirse perfectamente bien del nudo borromeo para no cambiar nada de nuestros criterios diagnósticos, es muy fácil. La discontinuidad planteada por Lacan desde el inicio entre la psicosis y las otras estructuras (neurosis, perversión), no está puesta en cuestión, hablando propiamente, por el nudo borromeo. La problemática clásica puede reformularse fácilmente en el nudo borromeo como si tan sólo se tratara de un cambio de vocabulario.

Alcanza simplemente con preguntarse si para cada caso clínico las tres consistencias, I, S, R, están o no anudadas. ¿Acaso la imagen del cuerpo, la cadena del lenguaje y lo que puede percibirse del goce, están anudados, o hay fenómenos que dan cuenta de que no lo están?

Y como ustedes saben, todos los fenómenos de la psicosis o casi todos — todos los fenómenos incontestables — manifiestan una autonomía de los tres registros, al menos de uno de ellos, comenzando por lo que Lacan llamaba desde los inicios “el significante en lo real” que es equivalente — lo evoqué extensamente — a la ruptura de la cadena significante. Esta ruptura supone la ausencia del anudamiento entre I, S y R. Podemos entonces continuar funcionando sin problema con el binario anudamiento/no-anudamiento.

Y para retomar exactamente la problemática de *De una cuestión preliminar...*, alcanza con agregar una cosita: planteando que el Nombre-del-Padre está en el fundamento del nudo borromeo, sólo queda indicar que no hay nudo borromeo sin Nombre-del-Padre.

Y de golpe, llegamos en efecto, más o menos, al siguiente reparto clínico:

NP ₀	NB ₀	Casos atípicos	NP	NB ₁
Forclusión			Neurosis	
Psicosis			Perversiones	

Si represento con una línea la paleta de las estructuras clínicas, ubicaría aquí [a la izquierda] lo que voy a llamar “Nombre-del-Padre cero” (la forclusión) y “nudo borromeo cero” (para designar que si no hay Nombre-del-Padre tampoco hay nudo borromeo); y aquí estamos en lo que llamo la psicosis tipo, que no presenta discusión, se ve muy rápidamente porque los fenómenos están en la superficie.

Y luego vamos a tener el espacio [a la derecha] donde escribiremos Nombre-del-Padre y nudo borromeo: es lo que llamamos clásicamente neurosis y perversión tipos.

Entre ambos extremos estamos algo complicados porque nos encontramos con un cierto número de casos, más bien numerosos en realidad, que son, no voy a decir “indecidibles”, sería suponer mucho, sino atípicos, que no entran con exactitud en los casos tipos y que a veces han sido llamados “inclasificables” — y ustedes saben que nos hemos acostumbrado, nosotros, a considerarlos como una extensión de la psicosis —. Hay otras corrientes que intentaron encontrarle nombre sin poder dar cuenta verdaderamente de su estructura, y los nombraron con términos como “borderline”, “personalidad múltiple”, “personalidad narcisista”, etc.—.

Desde mi punto de vista, lo dificultoso de mantenerse allí, aparte de algunas realidades clínicas — a las que volveré más tarde —, es que si queremos seguir lo que hace Lacan a partir de 1974, nos encontraremos con una cantidad de indicaciones que han aparecer a este reparto que ahora conocemos tan bien, como algo — digamos — demasiado simplista, de un simplismo reduccionista. Está claro que Lacan no considera resuelta esta cuestión.

He vuelto a trabajar todos esos textos en detalle. Y hoy estoy convencida de que en 1974 Lacan ya no considera este reparto indiscutible. El plantea la cuestión explícitamente e intenta responder a ella. Las respuestas — como dije — no son siempre categóricas, pero algunas sí.

Y se pregunta esencialmente, muchas veces, qué condiciona al anudamiento. No se lo preguntaría si estuviera seguro de que se trata del Nombre-del-Padre. Examina el asunto: ¿es el Nombre-del-Padre? Si él se plantea la pregunta es porque hay posibles objeciones; ¿qué es lo que constituye al nudo? Y de nuevo: ¿qué hace que se anude o que no se anude? ¿Qué función tiene el Nombre-del-Padre en el anudamiento?

Desde aquí parte. Quisiera entrar un poco en lo que sugiere el hilo conductor que sigue.

Edipo y Nombre-del-Padre

En principio, haré un breve desarrollo acerca del Edipo y el Nombre-del-Padre. Ahora, cuando decimos "Edipo freudiano" decimos "Nombre-del-Padre", y viceversa, con justa razón porque Lacan mismo, desde *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis* hasta las fórmulas de la sexuación de *El atolondradicho*, siempre presentó esas elaboraciones en torno al Nombre-del-Padre como reformulaciones del Edipo freudiano, que no consistían en refutaciones, sino en intentos por logificarlo. En *El atolondradicho* lo afirma dos veces —y resulta importante ya que es justo antes de los seminarios sobre el nudo borromeo—, explícitamente, luego de introducir sus fórmulas de la sexuación: "Precisamente a esta lógica se resume todo lo tocante al complejo de Edipo"¹. Por lo tanto, reducción del Edipo freudiano que es un mito a la lógica de las fórmulas del todo y del "existe uno que...". En la página 32, vuelve a poner los puntos sobre las íes categóricamente: "El Edipo es lo que yo digo, no lo que se cree"², y lo que se cree está más cerca del Edipo freudiano, seguramente, porque es de mucho más fácil acceso que la lógica de los cuantificadores que él utiliza en *El atolondradicho*.

Dicho de otro modo, hasta aquí podemos afirmar que Lacan simplemente retomó, *mutatis mutandis*, al Edipo.

El tono cambia completamente en *RSI*. Voy a retener dos referencias principales: las lecciones del 14 de enero y del 11 de febrero de 1975.

Al final de la lección del 14 de enero, Lacan —que había dicho ya muchas cosas a las que volveré— gira hacia Freud para decir que "Freud no era lacaniano". Él citó un cierto número de autores afirmando que eran lacanianos, como Platón y Tolstói. Pero ahí, dice que Freud no era lacaniano porque no se servía de las categorías (entre otras) imaginario, simbólico y real. No obstante, dice: "Pero podríamos deslizárselas bajo los pies como cáscara de banana". Es como decir que podemos interrogar su elaboración a partir de esas categorías. Lacan afirma que para Freud, las tres —lo imaginario, lo simbólico y lo real— no están anudadas. No se mantienen juntas, están superpuestas una sobre la otra y sólo están anudadas por lo que llama la realidad psíquica. Entonces, la realidad psíquica es en Freud el complejo de Edipo, es decir la realidad religiosa.

Estas tres aserciones merecen que nos detengamos un poco en ellas.

1. Lacan, Jacques: "El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas", en *Escansión I*, Paidós, Buenos Aires, 1984, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 32.

En la lección del 11 de febrero de 1975 dice lo mismo, con las mismas expresiones, algo raro en él. Vuelve a decir que Freud sólo llega a comprender el anudamiento imaginario, simbólico y real, a través de lo que llama la realidad psíquica, que no es otra cosa que la realidad religiosa, es decir esa función de sueño que es el Nombre-del-Padre. Cito estos términos para que capten la distancia planteada, el tono crítico que Lacan adopta para con el Edipo freudiano en ese momento. Entonces, su hipótesis, lo que agrega allí, es que el Edipo freudiano/el Edipo Nombre-del-Padre funciona como un cuarto redondel que permitiría anudar entre sí a las tres consistencias que no están anudadas. Se trata entonces de la tesis del Nombre-del-Padre, del Edipo, como un agregado, como una función suplementaria respecto de las tres dimensiones.

Evidentemente sería interesante para nosotros —hay tantas cosas interesantes que si entramos en todas no dejaríamos de desviarnos de nuestro asunto— captar y estudiar qué es lo que permite a Lacan decir que en Freud lo imaginario, simbólico y real no están anudados. Supongo que para eso haría falta girar hacia la lectura que Lacan hace de los textos de 1920, *El yo y el ello*, la segunda tópica de Freud. No entraré en esa exploración.

Quiero subrayar que con esta manera de considerar los problemas, Lacan obtiene algo muy claro: se trata de una puesta en cuestión de la necesidad del Nombre-del-Padre mismo. Encontramos esto en la lección del 11 de febrero. Lo dice explícitamente, luego de haber recordado que Freud se sirve del Edipo como de un cuarto que anudaría los tres. Se pregunta si necesariamente hace falta ese uno en más cuya consistencia sería referir a la función del padre. La pregunta es explícita. La respuesta es que el nudo borromeo demuestra lo contrario.

Dos párrafos más adelante: "¿Es indispensable esa función suplementaria del padre? Podría ser forjada". ¡Más claro imposible! Y continúa diciendo que si en el Seminario que había anunciado y jamás pronunció (como ustedes saben, lo repite todo el tiempo) había propuesto los Nombres-del-Padre, es que ya estaban allí ciertas ideas de la suplencia del Nombre-del-Padre. Y agrega un señalamiento prudente, creo yo: "no es porque esta función no es indispensable que no tendrá lugar". Lo que lo lleva a insistir una vez más con que el Nombre-del-Padre puede ser sustituido, que puede prescindirse de él; no solamente el cuarto es superfluo porque es posible anudar de a tres, sino que además puede ser sustituido —lo dice al final de la misma lección—. Entonces, habría que tener en cuenta, me parece, estas afirmaciones que son masivas.

La función anudamiento

En efecto, si el Nombre-del-Padre es una función suplementaria para anudar lo que en ocasiones está desanudado (a saber, la imagen del cuerpo, por un lado, la lengua y lo simbólico, por otro, y finalmente lo real del goce), se comprende enseguida que el problema se desplaza hacia lo que se puede llamar la "función anudamiento": es la función anudamiento lo que se convierte en un problema. Esto implica finalmente, inmediatamente, sin examen clínico suplementario, la posibilidad (no digo la realidad) de otro reparto del campo nosográfico.

NB ₃		NB	
	Simple	que suple al 4°	NP4°
Psicosis	de 3	4° que anudaría 1 o otros 3 desanudados	

Vamos a dividir el campo en dos grandes partes: la parte en que no hay nudo borromeo, que escribo como una forclusión para conectar con la escritura de la forclusión del Nombre-del-Padre —ahí estamos del lado de la psicosis—, y la parte donde hay nudo.

Pero en esta parte del anudamiento, Lacan acaba de indicarnos tres posibilidades: la eventualidad de un anudamiento de tres, sin cuarto suplementario —y es lo que hace cuando dibuja al nudo simple—, y luego los anudamientos de cuatro, con un cuarto que anuda a los tres que no estaban anudados. Pero acaba de indicar que esos anudamientos de cuatro son en sí mismos divisibles: anudamiento de cuatro por el Nombre-del-Padre como cuarto (Edipo freudiano) y anudamientos de cuatro por lo que podría funcionar como otro cuarto, las suplencias del Nombre-del-Padre, ya que él mismo dice que el Nombre-del-Padre es susceptible de suplencia. Trato de seguir la lógica de la elaboración.

Vuelvo al texto. Es, entonces, la referencia a las citas que les leí de la lección del 11 de febrero. La afirmación es muy precisa: el padre es una función suplementaria para los nudos de tres, y esta función suplementaria puede ser, ella misma, a su vez suplida. De ahí la cuestión de otros cuartos posibles.

¿Qué quedará al final del Seminario de esta cuestión de un anudamiento de tres sin un cuarto? Volveré a esto porque para explicar la respuesta de Lacan hay que hacer un desvío por el conjunto del Seminario. De he-

cho, Lacan no retoma el tema. Termina por admitir que siempre hay un cuarto. Volveremos para explicar cómo llega a esta conclusión.

Quisiera en principio hacer un comentario. Si el Nombre-del-Padre es suplementario y puede ser suplido, ¿qué nos autoriza a decir, cuando el cuarto es distinto que el Nombre-del-Padre, que estamos ante una psicosis compensada o una suplencia de la psicosis?

Esta pregunta me parece esencial porque si así lo decimos, entonces ¿por qué no decir que la neurosis es una psicosis compensada, compensada por el Nombre-del-Padre como cuarto, que las tres dimensiones se mantienen unidas en la neurosis por ese cuarto que es el Nombre-del-Padre? En tal caso habría que decir: neurosis = psicosis compensada.

¡No crean que se trata de sofisticaciones doctrinales! Y si así lo creen, no olviden que hay toda una corriente del psicoanálisis (la corriente kleiniana) que sostiene desde el principio que hay un núcleo psicótico en todos los sujetos y que la neurosis es una estructura construida sobre el núcleo psicótico, y que lo compensa. Seguramente, nosotros tal vez no compartimos el mismo camino, los conceptos, el modo de teorizar de Melanie Klein, pero hace falta que haya algo en la experiencia que haga al menos un poco más plausible esta doctrina. Por eso Lacan siempre la tomó muy en serio. Por otra parte, él mismo durante muchos años, no dudó en hablar del núcleo psicótico en tal sujeto o de un sujeto bordeando el límite de la psicosis y de la neurosis. ¡Era más flexible de lo que somos nosotros hoy!

Creo que Lacan siempre elaboró su doctrina entre dos preocupaciones siempre presentes de un extremo al otro de su enseñanza, y es incluso el caso en 1974-75: de un lado, la preocupación propiamente clínica, y del otro, la preocupación que llamaré política en el sentido amplio del término, es decir de la actualidad del discurso.

Pero en 1975 me parece cierto que Lacan intenta proceder poniendo al día al psicoanálisis, una puesta al día respecto de algo que ya se había movido mucho —hoy es evidente, en 1975 lo era menos pero sin embargo ya se había movido mucho— del lado de las caras de la neurosis. Digo "caras" porque una misma estructura puede presentar diversas caras, clínicamente. Esta es la primera razón, creo, es la razón política: el discurso se mueve y Lacan busca atraparlo, si puedo decirlo así, en la teoría analítica. Ya lo hizo en 1968 cuando produjo los cuatro discursos y aquí sigue con los nudos borromeos.

Del otro lado, del lado clínico, me parece que una de las cosas que debía empujar a Lacan a no contentarse con su *De una cuestión preliminar...*, es que clínicamente y a diferencia de lo que se hacía y se hace aún en la IPA, y también a diferencia de lo que hacían muchos de sus colegas, Lacan recibía —yo no diría como dicen algunos “a cualquiera”: él no recibía a cualquiera, aparte... ¿qué significaría “a cualquiera”?— sino que recibía, es cierto, a pacientes muy alejados de los síntomas tipos de la normalidad, y pienso que esa paleta clínica de las personas que recibía debió pesar en su necesidad o en el hecho de que haberse visto empujado a complejizar un poco la cuestión.

Segundo comentario: el Seminario del año siguiente sobre Joyce —*Joyce, el síntoma*— es un ejemplo de un anudamiento por un cuarto que no es el Nombre-del-Padre. Hay que ver con claridad que se trata de una continuación, porque en *RSI* él solamente había planteado la posibilidad: el Nombre-del-Padre puede ser suplido, pero no había un ejemplo importante, un ejemplo que fuera verdaderamente convincente.

Lo que llama el “síntoma”, es definido con mucha precisión en ese seminario: es lo que anuda las tres consistencias. Entonces, el Nombre-del-Padre es un “síntoma”, y hay otros. Por ejemplo: Joyce. En Joyce, Lacan arma la hipótesis de que es su *ego*, el nombre de su *ego* más precisamente, el artista, que funciona como cuarto.

Cuando llegamos a este Seminario, tenemos no solamente la construcción topológica precisa, sino también el ejemplo. Si es así y si seguimos a Lacan, habría que explicar en qué el *síntoma-padre*, el *síntoma* cuando es el Nombre-del-Padre, cuando el cuarto es el Nombre-del-Padre, sería superior a los otros cuartos. Volveré a esta cuestión porque hay mucho que desarrollar a partir de ella. Noto que no problematizamos este punto, el que según entiendo, debe ser problematizado.

¿Qué cosa en particular nos permite suponer como lo hacemos regularmente que cuando está anudado por un cuarto Nombre-del-Padre no se puede desanudar, que no puede haber una descompensación de la neurosis? Podríamos formular esto de otra manera para quienes conocen bien los desarrollos: ¿en qué la identificación última al significante fálico sería más estable que una identificación de otro tipo? ¿Si queremos afirmarlo, hay que fundamentarlo! A falta de fundamentación, ¿qué hacemos? Cuando vemos un sujeto que ha sido considerado neurótico durante diez, quince años, y se desencadena, se dice “¡ah, no se reconoció que se trataba de un psicótico!”. Es muy simple, es una explicación mágica.

Entonces, ¿por qué se habla de psicosis compensada en el caso de Joyce y no en otros? Volveré sobre este problema y sobre la superioridad

eventual de la solución por el padre, pero desde ya, quisiera llamarles la atención sobre el hecho siguiente que me ha impactado desde el inicio de mis lecturas, hace mucho tiempo, y del que no había podido extraer ninguna conclusión hasta muy recientemente. Relean el Seminario sobre Joyce, releen las dos conferencias sobre Joyce publicadas en *Joyce avec Lacan*, de ediciones Navarin³.

Constarán ustedes dos cosas. Primero, y está claro, que resulta evidente que a lo largo de los textos se interroga sobre una posible psicosis de Joyce. Pregunta: ¿Joyce estaba loco? Se dirige hacia Jacques Aubert, especialista en Joyce responsable del volumen de *La Pléiade*, y le pregunta: “según su opinión, ¿Joyce se tomó por el Redentor?”, estando sobrentendido que tomarse por el Redentor es uno de los síntomas tipos de la psicosis. Luego subraya, a partir del episodio de la paliza, que ese relato testimonia que Joyce tenía una relación algo especial con su propio cuerpo. Dice: la indiferencia, el dejarse caer del propio cuerpo, hace sospechar una psicosis. Después, hay otras indicaciones que muestran que se plantea la pregunta. Pero busquen, y no encontrarán una frase en la que diga que Joyce era psicótico, ni una; o en el caso contrario, si se me escapó, tendrán que señalármela urgentemente para que vaya a ver el contexto.

Al final, concluye diciendo que en Joyce hay un anudamiento por un cuarto que no es el Nombre-del-Padre sino su *ego*, pero no dice que fuera una psicosis. No creo que sólo se trate de prudencia. Podría tratarse de prudencia ante la opinión común, porque cuando a la opinión común, ustedes lo saben, se le dice que una gran parte de las personalidades de excepción —escritores, políticos, etc.— son psicóticos, no lo cree; la opinión común continúa pensando que los psicóticos son los sujetos que no entran en el lazo social habitual. En su gran sabiduría, es su convicción de fondo. Entonces, podríamos decir que Lacan maniobró en función de la opinión común y también de los joyceanos, los universitarios que estudian a Joyce. Pero aún cuando ellos leen nuestros textos con simpatía y ven nuestros diagnósticos, no lo creen.

No creo que Lacan haya planteado las cosas así por prudencia. Creo que cuando él dice “Joyce, el síntoma”, quiere decir que hace de Joyce el ejemplo, el ejemplo paradigmático de un sujeto que ha prescindido del Nombre-del-Padre pero que se ha servido de él, es decir que pone a operar una función anudamiento homóloga sin pasar por el padre. Es así.

3. Se refiere a las conferencias tituladas “Joyce, el Síntoma (I)” y “Joyce, el Síntoma (II)”, cuyas versiones españolas fueron publicadas en la revista *Uno por Uno, Revista mundial de Psicoanálisis*, Eolia-Paidós, 1997, números 44 y 45 respectivamente.

Tal vez esto no produzca una psicosis, a pesar de todo lo que pude decir al respecto en otras ocasiones.

Quisiera retomar ahora el hilo sobre la cuestión del Nombre-del-Padre. Hay que seguir el hilo del Seminario para esclarecer las fórmulas difíciles. En Lacan, a veces, siguiendo el hilo, se capta lo que quieren decir las fórmulas que al principio pueden parecer enigmáticas.

El hilo es muy claro. El Seminario del 14 de enero es la crítica del Edipo freudiano. En el Seminario del 21 de enero (no hablé de esa clase, no era mi objetivo), redefine el síntoma: ya no será una metáfora lingüística, sino una función de la letra, y es en ese seminario que tenemos todo un desarrollo, totalmente novedoso en Lacan acerca de qué es un padre, un padre que sin efecto forclusivo eventual sobre su descendencia. El 11 de febrero, sigo el hilo, es lo que recién cité: la puesta en cuestión explícita del Nombre-del-Padre —de donde surgió una nueva pregunta: ¿qué hace anudamiento?—.

¿Qué nos queda de este recorrido?

Del Edipo freudiano, nos queda que sí, que el Nombre-del-Padre puede anudar lo imaginario, lo simbólico y lo real. ¿Qué nos queda de los comentarios de Lacan al respecto? Que el Nombre-del-Padre no es indispensable, que es posible prescindir de él, que hay Nombres-del-Padre, que hay suplencias posibles, y tendremos el ejemplo de Joyce al año siguiente. Entonces, la cuestión se desplaza completamente sobre el anudamiento, porque si el Nombre-del-Padre es suplementario y puede ser suplido, estamos obligados a preguntarnos cuál es el elemento que tiene en común con sus sustitutos.

El elemento común está dado por el hecho de ser elementos que tienen una función de anudamiento, y es entonces dicha función anudamiento la que se convierte en el problema. No es posible decir que es el Nombre-del-Padre el que condiciona el anudamiento, sino que solo podemos decir que el Nombre-del-Padre puede condicionar el anudamiento.

Por eso encontramos una fórmula sobre la que quiero llamar su atención. El 11 de marzo, Lacan dice: "El Nombre-del-Padre es el nudo borromeo". Hay muchas fórmulas bien extrañas de principio a fin, pero sin embargo todas tienen una lógica impecable.

"El Nombre-del-Padre es el nudo borromeo" no significa para nada que el nudo borromeo tenga al Nombre-del-Padre por condición; esta frase plantea casi la identidad, y entonces estamos obligados a comentarla de esta manera: el Nombre-del-Padre no es más que una función de anudamiento.

Nominación

Lacan entra en desarrollos acerca del *namning*, el "dar nombre", la nominación. Extraigo la respuesta a la pregunta —Lacan jamás plantea pregunta/respuesta; él plantea la pregunta y luego la cosa se pone en marcha, hay que encontrar dónde está la respuesta— pero a la pregunta "¿qué anuda?" responde que es "el decir que nombra". Es explícito, no es una interpretación del texto, dice explícitamente "el decir que nombra". Se refiere por otra parte a la Biblia, donde se adjudica a Dios la función de nombrar las cosas.

Cuidado, ¡no es lo mismo que la creación! "¡Que se haga la luz!", no es una nominación sino una creación. La nominación consiste en dar un nombre a las cosas —Lacan lo repite muchas veces así—, dar un nombre a las cosas, en efecto, como hace el Dios de la Biblia. Luego insiste sobre el hecho de que dar un nombre, la función de decir el nombre, tiene un efecto real, un efecto real sobre lo real.

Dice: "Por el *namning* (este es el término inglés para 'dar nombre') el parloteo se anuda a algo de real".

La tesis que Lacan plantea aquí es que para anudar todo lo que es del orden de lo simbólico y del significanté a lo real, hay que pasar por el "dar nombre". Por supuesto, cuando mencionamos un nombre, convocamos por ese hecho al acto de nombrar, al acto de decir el nombre. No hay nombre sin uno que nombre, o en todo caso sin "nombrante" [*nommant*], si puedo utilizar esta expresión; de allí la redefinición del Nombre-del-Padre. ¡Una más aún! La función radical del Nombre-del-Padre, dice Lacan, es la de dar nombre a las cosas, con las consecuencias que llegan hasta el goce. He aquí el efecto sobre lo real del "dar nombre". Lo retomaré con una aproximación más clínica al "padre nombrante".

Quiero insistir en que estas fórmulas cambian sin embargo muchas cosas de la referencia al Nombre-del-Padre. Es verdad, lo admito, que en Lacan, entre todas las dificultades de lectura que presenta, hay una que consiste en cierta tendencia, si lo siguen de un extremo al otro de su enseñanza, a retomar los mismos términos, a permanecer fijado a términos que ha utilizado, elaborado, diez años, quince años antes; aquí se trata del Nombre-del-Padre. Entonces, retoma antiguos términos, variando totalmente el uso, las definiciones, la función, pero conserva la palabra. Obviamente, ¡esto produce malentendidos! A causa de una lectura precipitada o perezosa, se afirma: "¡Dice lo mismo!". No, no, no dice lo mismo y acerca de este punto del padre en particular, creo que no dice lo mismo. Por otra parte, si tienen dudas de eso, voy a ponerles como trampa un cierto número de fórmulas que utiliza y que son incomprensibles en el marco de las definiciones de *De una cuestión preliminar*...

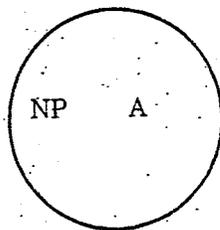
Por ejemplo, cuando hablando del *naming* dice de golpe, "los Nombres-del-Padre son: lo simbólico, lo imaginario y lo real", ustedes no pueden darle ningún sentido a esta frase partiendo de la metáfora paterna de *De una cuestión preliminar...*

Y luego encontrarán allí, por ejemplo, otra frase (hay muchas, sólo tomé dos): Encontrarán esta sobre el inconsciente (¡porque al inconsciente también hay que ponerlo al día!): "el inconsciente existe, nombra, nombra las cosas". Allí, él tiene la impresión de que puede inducirnos a error y entonces pone los puntos sobre las *ies* (lo que es muy raro, lo hace sólo una o dos veces): "¿Acaso digo lo mismo que en *Función y campo de la palabra y del lenguaje*, acaso digo lo mismo que lo que decía en la época del *Discurso de Roma*, al decir: el inconsciente existe, nombra?". Responde: "En absoluto, no es para nada lo mismo". Aquí, nos alerta para decirnos que no dice lo mismo acerca del Nombre-del-Padre en tanto que su función es la de dar nombre.

* * *

Quisiera hacer una recapitulación acerca de las sucesivas modificaciones del Nombre-del-Padre, porque es necesario llegar a comprender qué queda al final.

En principio, hay que captar que el Nombre-del-Padre no es un significante, contrariamente a lo planteado en *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, y que continuamos repitiendo. Voy a citar en la página 564 de los *Escritos*, cómo definía al Nombre-del-Padre en aquella época. Él decía: "el Nombre-del-Padre, es decir, el significante que en el Otro, en cuanto lugar del significante, es el significante del Otro en cuanto lugar de la ley". Esto se escribe muy bien representando al Otro, el lugar del significante, lo escribe abajo y a la derecha de su grafo:

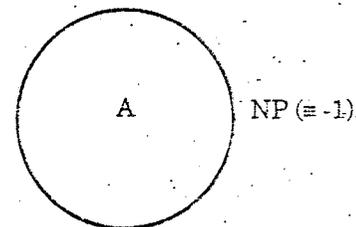


Lacan nos dice: "el Nombre-del-Padre es un significante que está en el Otro", por eso se lo escribe en el interior, y es el Otro de la ley. Dicho

de otra manera, hace del Nombre-del-Padre un Otro del Otro. No sólo en el Otro sino Otro del Otro. El significante del Otro en tanto que lugar de la ley.

No es necesario esperar ni *El atolondradicho* ni *RSI*, para que Lacan eche abajo todo esto, alcanza con llegar a *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, página 799 en particular (ustedes revisarán esas páginas, resumo brevemente). En el fondo, todo gira en torno de la elaboración de ese significante que llama "significante del Otro barrado" —y su referencia implícita es a la lógica de conjuntos— de la que extraigo dos puntuaciones.

Inherencia de un menos-uno al conjunto, pero ese menos-uno no está en el interior, el menos-uno es "un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él". Dicho de otro modo, a partir de *Subversión del sujeto*, se hubiera debido dejar de hablar del Nombre-del-Padre como estando en el Otro. He aquí el trazo que se traza de su círculo sin poder contarse con él, es decir en el interior.



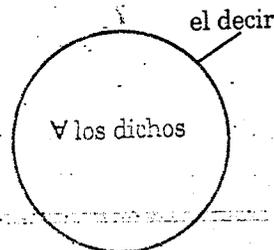
Seguimos ahora con *El atolondradicho*, texto muy difícil del que extraigo algunos comentarios para orientar las cosas. Aquí hay un salto.

En *El atolondradicho* Lacan tiene la misma referencia a la lógica de conjuntos y a la lógica de los cuantificadores, pero se queda con algo bastante análogo a lo que escribí aquí, a saber (no lo digo en términos lógicos sino en términos simples, de la lengua corriente): no existe el todo sin algo por fuera del todo. Dicho en otros términos, es la idea de que no existe un conjunto del que se pueda decir "todas los *x*" sin un punto de excepción. No debe perderse de vista sin embargo —pequeño paréntesis— que el tema del todo y la excepción, por ser lógico no es menos político y que toda la cuestión de la gestión de los grupos sociales, del poder en los grupos sociales, está implicada en estos desarrollos. Por otra parte, si leen a alguien como Agamben, notarán que él no deja de desarrollar el problema de la excepción para dar cuenta del estado de excepción en el nivel político. Entonces, les digo que estos desarrollos un poco áridos tienen aplicaciones de gran alcance.

Quiero subrayar algo que no es esto exactamente ya que la lógica de la excepción está muy asimilada, ¡Dios sabe cuánto se escuchó hablar de ella durante los últimos cinco años! Lo que es importante en *El atolondradicho* es que allí el padre ya no está planteado como un significante sino como un decir. Anticipa el contenido de este Seminario. E incluso precisa un "decir que no".

A menudo se escucha reducir el "decir que no" del padre a un "decir no": el "decir no" es el gendarme, la policía; el "decir que no" es otra cosa muy diferente. En la página 22 de *El atolondradicho*, en un breve párrafo donde introduce el "decir que no" —habría que comentarlo término a término pero no lo hago, simplemente se lo recuerdo, y se lo indico a quienes no lo hayan leído aún— Lacan se preocupa por aclarar que el "decir que no" no debe tomarse en el nivel del sentido (entiéndase como "decir no"), sino que hay que comprender que eso designa "el contiene (...) no la contradicción ("contiene" en el sentido de 'contener') —la respuesta, no la reasunción de la negación— el rechazo, no la corrección". No les digo que esto sea claro, pero se entiende al menos algo: que todas estas puntuaciones están hechas para diferenciar del "decir no".

La posición del decir respecto del dicho, es exactamente así:



Existen todos los dichos, se puede escribir el conjunto de los dichos pero para que haya dichos, hace falta que se diga, hace falta el decir que no es interno al conjunto de los dichos, ni de la misma naturaleza. Los dichos son los enunciados, ellos remiten a lo verdadero y a lo falso, dicho de otro modo los dicho significan siempre al sujeto.

El decir es otra cosa: es un acto, existe o no. Es el sentido de la primera frase que Lacan comenta en *El atolondradicho*: "que se diga queda olvidado..."

Esto pone en cuestión a todos los enunciados de la ley, de cualquier ley que se trate. Incluso si ustedes dicen —tomo el ejemplo que Lacan da en *El atolondradicho*— "todos los hombres son mortales", creen formular una ley natural, pero para que esa ley natural exista, ¡hace falta decirlo!

Esto permite a Lacan comentar que ese olvido del decir permite hacer como si la ley —esta vez la ley de los hombres incluso la ley de la prohibición del incesto— se formulara desde ninguna parte. O sea que eso permite olvidar que la ley misma está sujeta de un decir.

Ahí, estaba en *El atolondradicho*, el padre es un "decir que no".

Pasemos a *RSI*, hay un hilo que sigue: la función del padre, es decir el nombre. Es la nominación.

Podemos suponer que la homofonía en francés entre el *non* (no) y el *nom* (nombre), no deja de evocar algo que tiene sentido, como todas las otras homofonías, por ejemplo entre *deux* (dos) y *d'eux* (de ellos), en fin, hay toda una serie en la lengua francesa.

Aquí está entonces el padre que no es un significante, y que tampoco es un nombre sino un decir. Hay que intentar poner a prueba lo que eso implica.

* * *

Voy a aproximarme primero con la siguiente pregunta: ¿de dónde viene la necesidad de dar un nombre?

De hecho, la pregunta se desdobra en muchas: ¿a qué necesidad responde el dar nombre? Y luego, ¿de dónde surge el *naming*, el acto que nombra? ¿Cómo es posible el acto que nombra?

El por qué del nombre

Comienzo por la primera pregunta, digamos, más clínica: ¿a qué necesidad corresponde?

Hace falta que eso corresponda a una necesidad puesto que todos consentamos que ser nombrado ¡suscita pasiones en los seres humanos! Ya sea porque haya una loca aspiración en el ser, nombrado, ya sea porque (no se trata de una alternativa, son los hechos) darse cuenta de que una nominación, un "recibir un nombre", hacerse decir un nombre en cierto sentido, puede tener efectos subjetivos devastadores en algunos sujetos y a menudo en los sujetos psicóticos, justamente.

Entonces, para comprender la necesidad del "ser nombrado" o del nombrar, hay que medir hasta qué punto la nominación no es una identificación e incluso se sitúa como en contrapunto, en contrapeso. El nombre viene como contrapunto, diría yo, de la impotencia del significante. Se apela a la nominación, justamente porque el proceso de identificación fracasa.

sa. Dicho de otra manera, es porque a pesar de sus esfuerzos por identificarse el sujeto no es identificable, que se ve llevado a nombrar y que aspira, a veces, a ser nombrado.

Hay muchas formas de tratar este hecho que concierne, además, al analista mismo y a las comunidades analíticas.

Que los sujetos se identifican es un hecho clínico indiscutible, todo el mundo está de acuerdo sobre eso, en todas las corrientes del psicoanálisis. ¡Magnífico!

La identificación es el proceso por el cual un sujeto se inserta en el discurso del amo, es decir que pone un significante (ustedes pueden decir que ese significante es el ideal del yo o el ideal del Otro, que es un S_1 , hay muchas maneras de escribirlo, Lacan lo escribió de forma diferente según las épocas) en posición específica de agente que determina, por supuesto, al yo ideal —es decir a todas las imágenes valorizadas para un sujeto dado, en él o en los otros—, pero también a todas las normas y los límites del goce.

La identificación es eficaz para orientar el registro económico del sujeto; pero este no impide que fracase en algo porque deja separada la verdad del sujeto. Esta misma verdad, podemos probar decirla, en un análisis tratamos de decirla, lo más íntimo, lo que no entra bajo las identificaciones, lo que no camina al paso de todo el mundo, es en lo cual uno se siente siempre un poco anómalo, cada quien a su modo. Entonces, podemos tratar de decirla, la verdad, pero como dice Lacan, no podemos sino medio-decirla y, por otra parte, es porque sólo podemos medio-decirla que Lacan puede precisar dos fórmulas: “la verdad hermana de la castración”, que designa la impotencia de decirla toda, pero también “la verdad hermana de goce” en la medida en que se podría decir que la verdad es medianera del goce. En ese sentido, sin embargo, se busca decir la verdad no identificada, hay ser que queda fuera del decir, no sólo fuera de la identificación sino que también fuera del decir de la verdad.

Entonces, existe lo que voy a llamar el ser impredecible. Es justamente a lo que apunta el nombre.

Decimos habitualmente que en el análisis procedemos a una declinación de las identificaciones, es cierto, y que obtenemos una caída de las identificaciones. Escribimos la caída de las identificaciones invirtiendo el matema de la identificación, es muy simple. Un sujeto identificado bajo un significante, lo escribimos de la siguiente manera:

$$\frac{S_1}{S}$$

Para escribir la caída de las identificaciones, utilizamos este matema que Lacan inscribe en el discurso del analista:

$$\frac{S}{S_1} \downarrow$$

Hace mucho tiempo, antes del nudo borromeo, Lacan notaba que avanzar en el análisis producía efectos de despersonalización, lo que constituye un signo del progreso en el curso del análisis. Pero hay que ver en qué sentido, porque ese afecto de despersonalización consiste, en resumidas cuentas, para un sujeto en un momento dado, en una coyuntura dada, diría yo, en percibir su ser como despojado de los significantes del Otro, y en exceso respecto de lo que sabe de su verdad. Esta parte, efectivamente, es la parte que llamo impredecible.

Probablemente, algunos de ustedes estaban en la Escuela del Campo Lacaniano el jueves pasado, en la reunión del Seminario de la Escuela donde se habló, particularmente durante la discusión, de los analistas y de su propensión a identificarse o a hacerse identificar, puesto que es posible identificarse y hacerse identificar por otro. Me dije *a posteriori* que en esa discusión estábamos, por lo menos, un poco embrollados, justamente por no distinguir nominación e identificación. Y ustedes quedarán sin duda sorprendidos como yo si releen el Seminario *RSI*, al constatar que al final de todos esos desarrollos acerca del *naming*, el dar nombre, sobre el decir el nombre que es la función eminente del padre, Lacan hace una breve referencia, no solamente a la pareja (volveré a esto) sino a las nominaciones de AME en su Escuela.

Hay que captar el hilo allí. Primera lectura, uno puede decirse: “pero, ¿a qué viene esto?”. Esto viene por algo muy preciso, y es que está examinando lo que necesita la nominación. Volveré sobre el tema.

Digamos que la necesidad de nombrar viene de la impotencia de lo simbólico para fijar lo real y, en el fondo, la potencia de dar nombre responde a esa impotencia.

En el Seminario *RSI*, Lacan lo formula en los términos del nudo borromeo: refiere la nominación al hecho de que lo simbólico hace agujero, agujero —dice— muy necesario para que se puedan anudar las tres dimensiones.

Lo simbólico hace agujero, ¿cómo entenderlo? ¿Está claro? ¿Acaso se impone conceptualmente? No sé. En principio, noto que Lacan represen-

ta topológicamente a ese agujero con el círculo, el toro que gira alrededor del agujero central. Pero si queremos entenderlo de forma más manejable, ¿cómo interpretarlo?

Diría en principio que el agujero de lo simbólico tiene un nombre freudiano, se llama en Freud represión primordial. Freud captó esto rápidamente, lo encontrarán al final de *La interpretación de los sueños*, en particular cuando habla del "ombligo del sueño". El ombligo no se presenta forzosamente como un agujero, más bien como un hueco, pero en fin, el ombligo es el punto de desde el que irradian todas las líneas asociativas de la palabra, todas las líneas de pensamiento, también donde ellas terminan y se pierden —dice Freud—; las líneas asociativas se pierden en algún momento. Podríamos decir que lo que Freud llamó "el ombligo del sueño" sería el agujero negro del sueño —lo digo para dar una imagen, ya que en ciencia un agujero negro es algo preciso—.

¿Cuál es el nombre lacaniano del agujero de lo simbólico antes de sus elaboraciones sobre el nudo borromeo? Hay al menos uno, es la Cosa. Aquí tenemos algo seguro, Lacan lo dijo explícitamente una vez en Estrasburgo: a un analista que le preguntó "¿dónde situaría usted la Cosa en su nudo borromeo?", Lacan le dijo "es el agujero de lo simbólico".

Hubiéramos podido adivinarlo además sin que él lo dijera, si retomamos las tesis del seminario *La ética del psicoanálisis*, puesto que cuando quiere definir el *das Ding*, el término que toma de Freud, lo presenta como el efecto del lenguaje sobre lo real en tanto que el lenguaje perfora un vacío. Están todos los desarrollos de la Cosa como vacío, en el interior del florero, eventualmente. Evidentemente, lo propio de un vacío es poder ser llenado en ocasiones, y el Seminario *La ética del psicoanálisis* desarrolla ese llenado. Si habla tanto de la sublimación, es porque todos los objetos de la sublimación salen de ese agujero, lo llenan con sus imágenes y sus símbolos. Pero también el goce, que ocupa un gran lugar en ese seminario de La ética... La Cosa, en ese seminario, es un vacío en torno del cual gira la palabra, un vacío en tanto que el parloteo pierde el referente.

Lacan ofrece un ejemplo de agujero —hace falta mucho trabajo para seguirlo— evocando al Dios de los judíos, su definición de Dios: "yo soy lo que soy". Dice: "entonces, jesto sí es un agujero!". No lo comprendí rápidamente. Pero, en efecto, es un agujero. Es el agujero de lo impredecible, es la frase que enuncia, no sé si hay que decir una prohibición o un imposible, pero en todo caso anuncia que no es predicable, ese Dios que dice "yo soy lo que soy". Es la fórmula de lo impredecible absoluto. Esto es para hacerles comprender lo que Lacan quiere decir cuando dice "lo simbólico hace agujero". Quiere decir que lo simbólico no coincide con lo real.

Si han podido seguir el desarrollo hasta aquí, no se sorprenderán en-

tonces, será la última fórmula por hoy —lo lamento, no consigo hacer pie este año, lo retomaré la próxima vez—. Siempre en el mismo seminario: "Dios es la represión en persona". Eso indica exactamente eso, "yo soy lo que soy", impredecible. Es exactamente la represión primordial de Freud, la represión en persona o la persona hecha represión. De aquí, efectivamente, los dos polos que hay siempre en todo discurso sobre Dios.

Los dejo aquí, un poco en suspenso hasta la próxima vez.

Nominaciones

11 DE FEBRERO DE 2004

Continúo con el tema de la relación entre la función de anudamiento y la función del padre.

Enfatiqué que si seguimos los desarrollos de Lacan del año '75, lo que hace nudo, lo que permite anudar, es el decir. Lo formula textualmente de esta manera: "el decir que nombra". Evidentemente, será necesario que nos preguntemos qué es anudado.

Insistí hasta allí para decir que se trata de las tres consistencias: lo imaginario, lo simbólico y lo real. En ese sentido, se puede considerar que un individuo hablante está constituido por un nudo, por el anudamiento de lo imaginario, de lo simbólico y de lo real. Pero no solamente están anudadas estas tres consistencias, eventualmente también lo están los individuos entre sí. Lo sitúo hoy de entrada, porque me parece notable. Lacan procede entonces con ese decir que nombra una reformulación (podemos llamarla así) de la función del padre. Dice, se lo recuerdo, insisto un poco: la función del padre, del Nombre-del-Padre, es la de nombrar. En otras palabras, el padre porta un decir que nombra.

Podría pensarse que sólo se trata de un agregado que Lacan hace allí en lo concerniente al Nombre-del-Padre, que agrega la nominación a lo que había planteado hasta el momento. Pero no se trata simplemente de un agregado, es un salto en la concepción de lo que había llamado "la función paterna".

Insisto porque cuando dice "el padre porta un decir que nombra", no hay problema. Pero cuando se agrega, como hace Lacan, "el decir que nombra tiene la misma función que el padre", cambia todo. Y tenemos la prueba de esto con Joyce: un decir que nombra sin el padre puede tener la misma función que el padre. Lo retomaré para intentar establecerlo, consolidarlo.

Dicho de otro modo, la función nominación que es una función de anudamiento es precisamente lo que certifica en esos años, me parece, la caída del privilegio del padre. Es por eso que Lacan produjo esos desarrollos e hizo estos señalamientos insistentes: el padre no es indispensable, es un "nombre para perder", "se puede prescindir de él", "sin recurso al Nombre-del-Padre", etc., hay muchas fórmulas, y todas van en el mismo sentido.

En otras palabras, el Nombre-del-Padre nombra, pero una nominación hace Nombre-del-Padre. Por supuesto, Lacan atribuye una función capital a la nominación, que es esta función anudamiento, al punto de decir que habría que escribirla *nhommer*¹. Es una forma de decir que la nominación hace al hombre, en sentido genérico. Pero se podría agregar un equívoco, otro equívoco que la lengua francesa permitiría, que consiste en escribir la *nou(e)mination*², ya que la nominación es lo que anuda [*noue*]. Se trata de un repaso de lo que dije hasta aquí, para insistir un poco.

Ahora voy a retomar el hilo y articularlo con lo que había comenzado a decir concerniente a Dios. Partamos de lo siguiente:

Agujero irreductible, no identificable. No hay predicación, nada de "tú eres esto o aquello" ("tú eres esto..." es una fórmula de predicación tipo) que resuelva el agujero de lo impredecible, de lo que Freud llamó represión primordial y Lacan redesignó como "la Cosa inviolable". Es una expresión que se encuentra en el Seminario sobre *La ética* pero que retoma en el '75 en *RSI*. Dice: "el agujero de lo simbólico es inviolable", lo que quiere decir que no hay modo de reducirlo.

Teología y deología³

Estaba con el Dios de los judíos; a quien Moisés presta la fórmula "yo soy lo que soy" es la fórmula de la represión misma, del agujero en lo pre-

1. Se trata de un neologismo en forma de verbo por condensación del sustantivo *homme* (hombre) y del verbo *nommer* (nombrar), que Lacan introdujo en la sesión del 20 de marzo de 1968 del seminario *El acto psicoanalítico* y que retomó en la sesión del 18 de marzo de 1975 de *RSI*. Algunos traductores del seminario lo han vertido con el neologismo *nhombrar*.
2. Neologismo por paronomasia, introducido por el significante *noue*, que significa 'anudado'.
3. En el original '*diologie*'. Traduzco con el neologismo "deología" siguiendo el criterio utilizado en el Seminario que Colette Soler dictara en español en el doctorado de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires en 1999, publicado con el título "La Deología de Lacan. Los dioses de Freud y de Lacan", en Soler, C. *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?*, Letra Viva, Buenos Aires, 1ª ed. 2007, pp. 83-124.

dicable, y por eso Lacan dice que es la represión en persona o la persona hecha represión.

Dos señalamientos: la persona hecha represión –no sé si captan eso, yo no lo capté enseguida– es una expresión que habría que confrontar con el sujeto supuesto saber. La persona no es el sujeto y la represión no es saber.

Segundo señalamiento: el "yo soy lo que soy" no debe confundirse con una fórmula que sin dudas habrán escuchado, ya que es vehiculizada por la literatura y por nuestros medios también, que es "yo soy como soy". "Yo soy lo que soy" designa lo impredecible. "Yo soy como soy" consiste en asumir sus síntomas, en el fondo en aceptar sus síntomas, incluso sus defectos, como representándolos. Por lo general, cuando se dice "yo soy como soy", es para rechazar a quien querría que ustedes cambiaran un poco. Dicho de otro modo, el "yo soy como soy" no tiene nada que ver con lo impredecible, es lo contrario: yo acepto los predicados que son mis síntomas, yo acepto que mis síntomas me definen, es un modo de decir "yo soy eso que mis síntomas manifiestan". Entonces, distingamos bien ambas cosas: en cuanto a Dios, persona hecha represión, es lo impredecible mismo.

Esto es lo que produce –yo estaba exactamente allí– que haya siempre dos polos en el discurso sobre Dios.

De un lado está la teología, y del otro lo que Lacan llamó la "deología". Dejo de lado, entre los dos, el discurso de los profetas, que es otra cosa más. La teología –desde el '67 Lacan lo resaltaba especialmente en el texto que se llama *La equivocación del sujeto supuesto saber*–, y en particular aunque no solamente la teología cristiana, consiste en predicar acerca de Dios. Y en el fondo, a través de los teólogos, bajo el aspecto de una revelación, eso consiste en interpretar y transmitir lo que se supone ser el mensaje de Dios. Dicho de otro modo, la teología hace bascular a Dios del lado del sujeto supuesto saber y, en ese sentido, el dios de la teología, es aquel al cual Pascal llama el dios de los filósofos, el mismo que Descartes convoca como garante de las verdades matemáticas. Ese dios del que Descartes hace el depositario del saber matemático, ese dios de los filósofos sujeto supuesto saber, no es el dios de la palabra, es un dios "un poco enfermo" –como Lacan lo señala con ironía–, más aún hoy que cuando él escribía.

* * *

En el otro extremo, ¿qué es la deología? En la deología, podemos ubicar a todos los autores, a todas las figuras que, tal vez sin saberlo, aportaron alguna luz acerca de lo que hace a la hipótesis de Dios necesaria y,

por eso, inevitable. Hace falta que la hipótesis de Dios sea necesaria en la estructura, hace falta suponerla para explicar lo que puede constatar-se, a saber: que no se conoce comunidad humana en la que la hipótesis de Dios no se haya planteado de una forma u otra. No necesariamente en la forma monoteísta, pero la hipótesis de Dios está siempre. Estamos obligados a concluir que siempre hay algo en de nuestro punto de vista que necesita, estructuralmente, la hipótesis de Dios. Seguramente, la hipótesis de Dios no implica la existencia de Dios, son dos cosas diferentes, en todo caso hay una diferencia.

Sin duda ustedes conocen los nombres propios que Lacan convoca del lado de la deología (y no de la teología). Son Moisés, el Maestro Eckart y Joyce. Curiosa serie, dirán ustedes.

Pienso que hay muchos desarrollos de Lacan que permiten captar por qué coloca a Moisés como un nombre ligado a algo que indica la necesidad de Dios. No está solamente el Moisés de la zarza ardiente, donde se manifiesta la Cosa misma de Moisés con esa palabra inaudita "yo soy lo que soy", de la que hablaba hace un instante. Están también las tablas de la Ley que, en la lectura que Lacan hace de ellas, refieren justamente a las leyes de la palabra y de lo simbólico: en los textos de Lacan y desde 1953, está indicado en todo tipo de pasajes. Nada está escrito en las tablas de la Ley (cito de memoria) si no son las leyes de la palabra, dicho de otro modo, las necesidades estructurales ligadas a la palabra, y más generalmente a lo simbólico.

A decir verdad, no estoy absolutamente segura de por qué el Maestro Eckart está en la serie, hace mucho tiempo que este problema forma parte de mis proyectos de estudio, pero mis proyectos de estudio son siempre más vastos que el tiempo del que dispongo para dedicarles, no obstante, sigue siendo un proyecto de estudio... Y eso hace que considere no conocerlo suficientemente.

Por lo que he podido saber, supongo que si el Maestro Eckart está en la serie es justamente en razón de lo que se encuentra en él de teología negativa. La teología negativa no es una teología como cualquier otra, es la que objeta que se oriente a Dios hacia el sujeto supuesto saber. En el fondo, precisamente es la que intenta instituir a Dios como impredecible, o sea, como el equivalente al agujero en lo simbólico.

Y luego está Joyce, el que -si seguimos la hipótesis que sobre él formuló Lacan- prescinde del padre, pero que ilustra -en el doble sentido del término "ilustrar"- la función de un decir que nombra sin un padre. En-

contramos en Joyce el ejemplo de un decir que nombra y que no es el decir de Un padre. Por eso, tal como Lacan construye su caso, su caso de decir -no su caso en el sentido de la patología-, Joyce, probablemente sin saberlo, probablemente sabiéndolo un poco, indica, en el fondo, cuánto la lógica de Dios no le debe nada a la tradición, y le debe todo a la lógica de lo simbólico.

Eso conduciría más bien a decir que las tradiciones mismas no son sino casos de la lógica de lo simbólico y de los decires que nombran; casos entre otros, cada uno entre otros, en cualquier caso sin jerarquía -iba a decir sin jerarquía posible-. De todas maneras resulta problemático fundar allí una jerarquía.

Dejo de lado el resumen de mis consideraciones sobre la teología y la deología. Concluyo simplemente con esto: Dios es un Nombre-del-Padre, es un nombre, es uno de los nombres del decir del nombre. Podemos decirlo de otro modo: ahí donde el decir se manifiesta -agregaría con gusto "epifanía del decir"- damos el nombre de Dios o de padre, y quizás otros nombres posibles. No es tanto, o en todo caso no es solamente, que el padre nombre, es más bien que el decir del nombre es padre.

En determinada época -creo que en el '67- Lacan utilizaba una expresión que me gusta para designar los poderes de lo simbólico: hablaba del "logos espermático". "Espermático" evidentemente evoca el poder de generación. Podríamos hablar aquí del "decir espermático". Si tienen esto en la cabeza, comprenderán por ejemplo por qué Lacan puede decir que el Edipo freudiano, el padre producido por Freud, es una sublimación -de Freud-. Esto indica, subraya que se trata de una invención, una producción, el resultado de un decir de Freud, un decir que él ubica, podríamos decir, sobre el agujero.

Del mismo modo, podría recordarles las palabras de Lacan que cité hace dos o tres sesiones, a propósito de la producción del significante "temor de Dios" en la escena de *Atalia*. Yo señalé que él precisaba claramente que no se trataba de una invención de cura, sino de una palabra de profeta o de poeta. Era ya una manera de darse cuenta que tenía que ver con el producto *ex nihilo* de un decir. Enunciarlo es hablar de epifanía, de contingencia de la aparición y no de necesidad. Retomaré este tema.

A partir de todo esto se plantean muchas preguntas. En principio hay una que les recuerdo y que reservo, al menos, hasta la próxima vez, es la pregunta por lo que valen respectivamente los decires, los decires del nombre, los decires que nombran y que nombrando, anudan. Si están en plural, evidentemente eso compromete no sólo a las cuestiones de diagnóstico (volveré a ellas), sino que también compromete a la pregunta de saber

si algunos son más válidos que otros, y qué cosa nos permitiría jerarquizarlos. Por ejemplo, ¿en qué el Nombre-del-Padre que nombra, el decir que nombra cuando pasa por el padre, sería superior a un decir que nombra sin pasar por el padre? Esta pregunta es la que dejaré en reserva.

Parloteo y nominación

A continuación, quisiera más bien desplegar la cuestión de cómo anuda la nominación, puesto que Lacan lo afirma, insiste en eso y extrae consecuencias. Podemos intentar desplegar un poco ese punto.

En todo caso, la tesis está asentada claramente. Muchas veces él repite: ¿qué es lo que anuda? Es el decir que nombra. Y está la frase que ya cité: "Mediante la nominación el parloteo se anuda a lo real".

Podemos entonces anticipar dos fórmulas, que pondremos en oposición y que me parecen interesantes. Una, que conocemos desde hace mucho tiempo, dice que por el significante, por lo simbólico, lo real está agujereado. Lo decía desde hacía mucho tiempo: el significante horada, perfora lo real. Podríamos seguir el tema casi desde *Función y campo de la palabra y del lenguaje...* Pero allí, anticipa otra fórmula: es por el nombre, el nombre que en sí mismo no es sin lazo con lo simbólico, el nombre que surge del agujero de lo simbólico, es por el nombre que lo real está anudado. Entonces, lo real está agujereado por lo simbólico y anudado por el nombre, con todas las consecuencias sobre el gozar.

En efecto, vemos que el parloteo —lo que Lacan llama "parloteo" no es lo real, el parloteo pertenece al registro de lo simbólico y de lo imaginario, en el fondo es la superposición de lo simbólico y de lo imaginario— vehiculiza el sentido, produce sentido y, por lo tanto, produciendo el sentido vehiculiza, digamos... ideas.

Lacan menciona en ese capítulo a las ideas, término de Platón entre otros. En el fondo, tener ideas que el parloteo vehiculiza por equis razones —ya sea por intención comunicativa, ya sea porque es en sí mismo una satisfacción—, no está lejos en el fondo de tener una mentalidad, la idea es mental. Nombrar es muy diferente. No hay siquiera motivos para pensar que el animal no tiene ideas, representaciones. Se podría pensar que el animal tiene representaciones desde el momento en que parece que sueña. Pero, incluso si se llega a la conclusión de que tiene ideas, seguro que no las nombra. Entonces, ¿cómo es que la nominación, que pasa por el parloteo aunque diferenciándose de él, anuda?

Es una vasta pregunta. Pero para darles fórmulas un poco condensadas, recuerdo que en principio la nominación-Nombre-del-Padre —pongo

un guión entre ambos términos, para decir que la nominación hace Nombre-del-Padre y que el Nombre-del-Padre también nombra, en los dos sentidos— está condicionada por el agujero de lo simbólico. El agujero de lo simbólico es una estructura de forclusión, que Lacan designaba en *Subversión del sujeto...* como "la inherencia de un menos uno". La construcción de Lacan es simple: el decir de un nombre cualquiera emerge de esta estructura y la suple. El decir es una suplencia a la forclusión estructural generalizada de lo simbólico.

Ahora bien, ¿qué es lo nombrado? Lo veremos con más precisión con ejemplos. Lo que es nombrado, generalmente, no es tanto la cosa impredecible que está en el corazón de cada uno, sino los *partenaires* de esa cosa. Y es en ese sentido que la nominación hace lazo.

Nombrar y "nombrar para..."

Antes de continuar avanzando sobre este punto, quisiera introducir un ligero matiz. Si seguimos a Lacan es necesario distinguir la nominación de lo que él llama "ser nombrado para" [*être nommé à...*], diferencia desarrollada en el Seminario *Les non-dupes errent*, si no me equivoco.

¿Qué es "ser nombrado para"? No es ser nombrado. Esta expresión designa, creo, a lo que les destina el Otro, y es para cada sujeto. Si tuviéramos que dar una fórmula del "ser nombrado para", no sería del tipo: "tú eres" ("tú eres" puede ser una fórmula de nominación), sino que sería más bien un "tú serás". Tampoco es exactamente un mandato, no es el superyó lo que habla en el "ser nombrado para", pero en el fondo es una especie de destino prescrito, fuertemente prescrito, como un llamado o un empuje que viene del Otro.

Este Otro puede ser muy diverso, Lacan lo señalaba en su seminario de *Les non-dupes...*, y es que cada vez más, en función de la evolución de las familias, es la madre quien lleva para su descendencia un "nombrar para". Lacan tiene varias frases en las que indica que el hecho es verdaderamente lamentable. Insiste sobre el hecho de que, en adelante, lo social también tendrá ese poder, y agrega que es un desastre. Bueno, ¡dejémosle a él sus evaluaciones!

Mejor intentemos comprender un poco la diferencia. Se puede pensar que "ser nombrado" en el sentido fuerte del término, es precisamente lo que permite no sucumbir al "ser nombrado para". El "ser nombrado para" es una forma de alienación, y en líneas generales, produce dos tipos de respuestas en los sujetos. La dimensión del "tú serás esto o aquello" produce dos tipos de respuestas en los sujetos, y a la vez dos tipos de indivi-

duos: por un lado, posiblemente, lo que llamaré "una sumisión despersonalizante", lo que provoca sujetos cuya vida realiza la prescripción que el Otro les ha dirigido, a menudo sin que se sepa por dónde pasa y en qué se ha convertido su propia verdad. Por otro lado, ocasiona respuestas de rechazo, de repulsa, de desobediencia. En este caso se trata de lo que en toda una corriente del psicoanálisis y la psiquiatría se llaman "los problemas de la personalidad".

El viernes pasado tuve la ocasión de presentar en Sainte-Anne a una persona que me pareció muy interesante a este respecto.

Según sus palabras, su padre podría caracterizarse con tres fórmulas. La primera sería: él se situaba por "decir que no a su mujer en todo". Ella no lo formuló de esa manera, pero lo indicó muy claramente. Esto era recíproco, pero no es el problema que nos ocupa aquí.

Respecto de su hija, él se caracterizaba con la siguiente fórmula: un "nada que decir a su hija", ella insistió mucho sobre esto, el silencio, la ausencia de un decir. Ella afirmaba, es su frase: "Él se dio cuenta que tenía una hija cuando aprobé el HEC"⁴. Eso nos da enseguida la dimensión de que este padre tan silencioso, ausente y que no decía nada, tenía el "nombrado para" para su hija. Ella incluso insistió: "Hice todo para lograr lo que esperaba de mí". Ella siempre hizo, pensaba, en el plano profesional, lo que se esperaba de ella. Con esas dos fórmulas ("él se dio cuenta que tenía una hija cuando aprobé el HEC" y "hice siempre lo que se esperaba de mí"), hizo —en efecto— lo que se esperaba de ella. En ese caso, vemos surgir la dimensión del "ser nombrado para", sin duda en detrimento de un decir que nombra, porque el decir que nombra no es un decir que les dice lo que deben ser. "Ser nombrado para", es decirles lo que deben ser.

No(us)minaciones

Vuelvo entonces a la nominación propiamente dicha, la nominación que anuda. Aquí hay otro equívoco en francés. Son sorprendentes los equívocos,

4. Acrónimo de *Hautes Études Commerciales*. Se trata la Escuela de Estudios Superiores de Comercio, fundada en París en 1881, una de las principales escuelas de administración de negocios de Francia. HEC es gerenciada y financiada por la Cámara de Comercio e Industria de París (CCIP) y es considerada una de las más prestigiosas instituciones de estudios terciarios de Francia y de Europa. El programa de estudios de grado (Grande école) está considerado como el mejor de Europa según el Financial Times, mientras que dicho periódico sitúa al programa de estudios de posgrado (MBA) entre los diez mejores del viejo continente.

cos, no pueden ser del todo un hecho de azar, el equívoco entre *noue* [anudado] y *nous* [nosotros] del vínculo. La nominación que anuda, también forma el *nosotros*, o sea, el lazo social. Anudando las consistencias, también se anuda, por medio de la nominación, a los individuos entre sí. Es por eso que —en fin, así lo presento, lo verificarán si estudian el texto— en la lección del 15 de abril de 1975, luego de toda una serie de fórmulas acerca de la nominación que anuda, Lacan encadena tres cosas, una serie que parece heteróclita en extremo: primero, la pareja sexual; segundo, las nominaciones de AME; y tercero, el cártel. Esto parece curioso, pero el hilo conductor, no asociativo sino lógico, me parece claro.

* * *

Comienzo por la pareja sexual. La pareja sexual, el nosotros (*nous*) de esa pareja sexual, un hombre / una mujer —es un *nosotros* a pesar de todo!— es *yo*, es *tú*, pero también es *nosotros*.

Entonces hay que partir de la tesis de entrada: no hay relación sexual, es decir no hay relación entre los cuerpos en tanto que simplemente vivientes. Sin embargo, hay un vínculo y un nudo posible. Ese nudo, lo que se llamaba en otros tiempos "los nudos del amor", no supone solamente a la pareja de los significantes. Lo supone, obviamente, pero además supone el decir, en tanto que el decir está de más. A menudo se dice —y yo misma lo digo a menudo, no lo niego— que sólo hay acoplamiento de los cuerpos, uno para cada uno, por la pareja de los significantes hombre/mujer, rey/reina, padre/madre, etc.

Sí, sin duda, pero estas afirmaciones en el fondo provienen del esquematismo que Lacan elaboró con los discursos y, hace falta agregar, de los discursos mismos, el del amo, de la universidad, de la histérica y del analista, en tanto son órdenes. Dicho de otro modo, un discurso está de por sí instituido por un decir. Pueden verificarlo si toman el texto que se encuentra al final de *Scilicet* 2/3, *Clôture du congrès de l'École freudienne de Paris*, en 1970⁵. Hablando de los discursos, en un breve párrafo, Lacan refiere cada discurso a un decir, y el decir a un nombre propio: lo que ya es una forma de indicar que el acto de decir es instituyente de los discursos, los cuales instituyen el orden social, el orden de los vínculos.

5. Se trata del discurso de clausura del Congreso de la Escuela Freudiana de París, pronunciado por Lacan el 19 de abril de 1970 y, tal como afirma Colette Soler, publicado en *Scilicet*, 4° trimestre 1970, n° 2/3, pp. 391-399, Seuil, París. Una transcripción de la intervención fue publicada también en *Les lettres de l'École freudienne*, enero de 1971, n° 8. El texto permanece inédito en español.

Para el discurso del amo, obviamente, habla del decir del legislador, y trae a Licurgo; para el discurso de la universidad se refiere al decir magistral y menciona el nombre de Carlomagno; para el discurso de la interpretación, evidentemente, se debería evocar el nombre de Freud; el decir de la interpretación en que se basa el discurso analítico. Dejemos un interrogante en el decir histérico.

Continúo con la relación de los sexos. Los sexos, para los individuos sexuados vivientes, no están anudados, hay que partir de esta idea. Son dos Uno, pero Lacan lo plantea así, cito: "es por no estar anudados (entonces, sin relación) que ellos se anudan, se anudan por la nominación". Así se comprende ya que Lacan encadena inmediatamente, es la frase según su *Discurso de Roma*, la palabra "tú eres mi mujer" [*tu es ma femme*]⁶ que es un dicho de nominación.

Muy rápidamente Lacan ironiza, agregando enseguida: "No he dicho matar a mi mujer [*tuer ma femme*], en el sentido de asesinato". Ese "matar a mi mujer" ya había sido pronunciado en *Televisión*. Se podría creer que son pavadas, provocaciones, bromas para animar al público. No lo creo para nada. Es para indicar con claridad que la pareja es susceptible de ser anudada por la palabra de nominación, pero que porque se puede anudar, está desanudada. En otros términos, se puede desanudar cualquiera sean las palabras plenas que la hayan fundado. Para formularlo de manera diferente, la palabra plena no alcanza lo necesario, si lo necesario es definido por lo que no cesa, ya sea de escribirse, ya sea de decirse.

No obstante, Lacan no se queda con esto, en ese párrafo agrega enseguida que lo que está en el fundamento de la posibilidad de la palabra plena anudando a la pareja es la prohibición del incesto —puede sorprendernos un poco en una primera lectura, pero es perfecto en la lógica de su construcción—.

Sorprende un poco ver aparecer allí la noción freudiana que Lacan retoma corrigiéndola enseguida al decir que la prohibición del incesto para nosotros ("nosotros" es él) es estructural, viene del agujero de lo simbólico y de lo que sale de él, la nominación. Es una forma de decir que en toda palabra plena instituyente del *partenaire* (la palabra plena instituye al *partenaire*, lo señalé antes) hay más que el dicho de la palabra. No hay que olvidar el "que se diga", el acto del decir, el acto del decir que surge del agujero de lo simbólico.

6: Para comprender lo que sigue, debe considerarse que *Tu es ma femme*, "tú eres mi mujer" es homófono en francés con *Tuer ma femme*, "matar a mi mujer".

Se podría decir lo mismo, *mutatis mutandis*, para la interpretación. En la interpretación, uno siempre se pregunta qué opera cuando opera. ¿Acaso son los significantes movilizados o bien lo que Lacan mismo llama su "jaculatoria"? Esa palabra, jaculatoria, designa con mucha precisión la epifanía de decirse, la aparición, el acto de decir, el "que se diga". Lacan plantea la pregunta para la interpretación, hay que decirlo, y deja allí la cosa un poco en suspenso.

Lo que puedo subrayar enseguida, es que insistiendo sobre esta dimensión del decir que funda palabras pero que no las eleva a la categoría de lo necesario, a lo que no cesaría, Lacan indica —es toda su construcción la que fuerza a concluirlo— que en el fondo el decir es contingente, definiendo lo contingente como lo que "cesa de no...". Lo que cesa de no decirse, o lo que cesa de no escribirse, o lo que cesa de no producirse (se lo puede decir de maneras diferentes) es contingente. Y si es contingente, sin llegar hasta lo necesario, eso quiere decir que oscila entre lo contingente y lo posible. Lacan define a lo posible de una manera interesante que sin duda conocen: lo posible es lo que cesa de decirse o de escribirse o de producirse, y es posible que el decir que emerge por contingencia cese.

De ahí la pregunta clínica que no voy a tratar, pero que introduzco para que no la olviden. ¿Qué nos asegura que el decir del padre sería de por vida y que, contrariamente al decir del amor, no podría cesar? Es una pregunta de la que en verdad no tengo la respuesta por el momento, me parece.

* * *

¿Qué permite proseguir con el AME, el analista miembro de la Escuela? Es un título que Lacan inscribe en su *Acta de Fundación*. El dio una definición del AME, incluso muchas, pero finalmente todas vuelven a decir lo mismo: un AME es alguien a quien se le reconoce dar cuenta de la formación de la Escuela —es la expresión de Lacan—. Cuando Lacan lo decía, se trataba de la formación de su Escuela, aquella en la que él estaba, la que existía —como él decía— porque él allí enseñaba algo.

¿Cómo interviene el AME en esta problemática del decir de nominación? Esto no me parece tan complicado.

Estamos en 1975 y Lacan ya había sido interpelado por esa pregunta que vuelve siempre: "¿Cuáles son sus criterios de nominación?". Es una pregunta que insiste. Efectivamente, en cuanto se trata de nominación en alguna parte, se pregunta a quienes están en posición de nombrar: "¿Cuáles son sus criterios?"

Veamos en principio la respuesta de Lacan, que parece insustancial y sin embargo no lo es, creo yo: "Y bien, voy a decirle, es simple, no produci-

rán mal efecto". Y agrega: "No enseguida, lo producirán más tarde, cuando tengan experiencia". No es para nada una pirueta, así lo creo.

¿Qué significa "producir mal efecto"? "Mal efecto" respecto de la idea que tiene de la Escuela, en relación a su Escuela. Evidentemente, sólo hay una sola manera de producir mal efecto respecto de una Escuela: es por haber adquirido experiencia con los años y pensar que se ha terminado la propia formación. Lacan tenía la idea de la formación interminable del analista. Y es lo que está implicado en el término de "Escuela". Una Escuela de psicoanálisis quiere decir que allí se estudia psicoanálisis y no hay razón para creer que el estudio del psicoanálisis tenga fin, a menos que el psicoanálisis mismo desaparezca. Entonces, es muy lógico. La experiencia no encaja con la posición de estudio del psicoanálisis. Es así de simple.

Obviamente, la respuesta no podía satisfacer a los que preguntaban por los criterios. No respondía a sus expectativas. Pero, en el fondo, una nominación, una verdadera, jamás tiene criterios.

En contrapartida, lo que podría tener criterios sería el "nombrar para", porque el "nombrar para" les prescribe una tarea. Cuando les prescriben una tarea, se pueden evaluar sus capacidades, sus características, si están en buena disposición para la tarea.

Pero una nominación verdadera... no depende de lo predicable. Cuanto más una nominación sea una nominación que nombra al *partenaire*, más se puede asegurar que carece de criterios; es electiva y efectivamente por eso en la Escuela, en tiempo de Lacan, se podía pensar que ser nombrado AME tenía un pequeño valor de nominación, ya que Lacan no dejaba de echarle un vistazo a todas las nominaciones. Eso significaba un poco "tú eres de mi Escuela". No es "tú eres mi mujer, tú eres mi hija", es "tú eres de mi escuela". Hoy en día ya no es para nada así, obviamente, la cuestión de los criterios puede ser movilizada. No entro en ese debate porque sería otro problema.

* * *

En todo caso, vean que, tanto para las palabras plenas de "tú eres mi mujer" como de "tú eres de mi Escuela", en ambos casos, Lacan subraya el lado efímero. Es por un tiempo, puede detenerse e insisto sobre eso. Esto indica que el decir de nominación oscila entre lo contingente y lo posible.

Por eso además puede afirmarse que el amor, por el cual adviene un nombre —hay una nominación en el amor, un decir de nominación— aspira a lo necesario. Lacan lo subrayaba en el Seminario *Aún*: No aspiraría si alcanzara lo necesario, lo que no cesa de escribirse o de decirse.

Se podrían plantear las mismas preguntas para el inconsciente. En esas lecciones de *RSI*, Lacan precisa que el inconsciente nombra, el inconsciente anuda y si buscamos cómo considera al inconsciente en esos párrafos, estamos obligados a concluir que hace coincidir al inconsciente con el agujero simbólico; el agujero de donde proviene el nombre. Si no, resultaría completamente incomprensible.

Es para agregar que el nudo ya está hecho para cada sujeto, con su inconsciente. Ya hay un anudamiento hecho entre las tres consistencias, e incluso están atrapados por el anudamiento que los constituye.

Decir que el nudo ya está hecho evoca al destino. Recuerda el "estaba escrito", o el "ya estaba dicho": "ya estaba anudado", estoy hecho, no puedo hacer nada con eso, es lo que todo el mundo quiera poder concluir a veces de buena gana. Diciendo "con el inconsciente ya está anudado", se plantea que la contingencia se fija en necesidad, quiero decir la contingencia de las coyunturas, de su aparición en la vida, la contingencia del decir que los ha constituido. Se supone que esta contingencia se fijó en necesidad y que, entonces, es para toda la vida.

De hecho, creo que hay que insistir sobre lo que está implicado en todos esos desarrollos de Lacan: que el decir oscila entre contingente y posible, y no entre contingente y necesario. De lo contrario el psicoanálisis no sería posible. El psicoanálisis supone —Lacan lo formula así en una de sus lecciones— que puede anudarse de otro modo. Por supuesto que ya había allí un anudamiento, pero puede desanudarse y volver a anudarse de otro modo. Dejo esto en espera.

* * *

El tercer ejemplo de la serie de Lacan es el cártel. Esto también sorprende en una primera lectura, hace falta un trabajo riguroso para captar cuál es el hilo lógico de la elaboración.

El cártel no depende de una nominación, se elige armar un cártel. Lacan desarrolla en esta lección que el cártel tiene la estructura del nudo borromeo, y que *debe* tener la estructura del nudo borromeo. Y dice del cártel lo mismo que dijo para la pareja. Hablando de la pareja, dijo: cuando hay una pareja, de hecho, hay tres. Siempre está el más-uno de la nominación, la palabra plena une a los dos, pero supone el más-uno del decir. Y plantea lo mismo para el cártel: incluso si son tres, hay un cuarto que es el más-uno de la nominación. Y precisa que por eso estableció como mínimo que haya cuatro en un cártel. Si hay dos se trata de una pareja, obviamente, no forman un cártel; para ser un cártel hacen falta tres más uno.

Aquí resulta muy interesante ver cómo Lacan utiliza al nudo borromeo para dar cuenta del lazo social. Él habla del nudo social, emplea la expresión "nudo social" para el cártel. La pareja amorosa es un nudo, pero el cártel es un nudo social, en la medida en que está más allá del dos más uno.

Lacan insiste en decir por qué le interesa el cártel. Estamos en 1975, el cártel fue introducido en 1964, en el *Acta de Fundación*. En el '75 quiere reactivar los cárteles en su Escuela, y expone sus razones. Escribe: "lo que espero con el cártel es la identificación con el grupo".

Cuando en el '75 escuchamos esto, fue una gran sorpresa, debido a todo lo que Lacan había dicho para estigmatizar los perjuicios del grupo, el confort del grupo, anti-trabajo y la obscenidad del grupo que gusta tanto de los chismes y no tanto del psicoanálisis; terminando por estigmatizar la dominancia del narcisismo en el grupo. Verdaderamente dijo muchas cosas muy negativas acerca de los grupos, que ciertamente se repiten sin cesar, y aquí de golpe introdujo la necesidad de la "identificación con el grupo". Luego prosigue: "Los seres humanos se identifican con un grupo. Cuando no se identifican con un grupo, están jodidos [*ils sont foutus*], están para encerrar. Pero con esto no digo con qué punto del grupo deben identificarse".

Dicho de otro modo, está planteando la necesidad de un nudo social para los seres humanos. "Están jodidos, están para encerrar", claramente, designa a la psicosis, a la locura. Lacan está retomando con los nudos borromeos la concepción del lazo social que desarrolló con la estructura de los discursos en los años '70. Hace falta decir a qué punto del nudo él entiende que tiene que producirse la identificación en un cártel. No responde enseguida, sino al final de la lección: "a lo que está en el centro del nudo", a saber, el objeto *a*, quien domina la identificación histórica, que es la identificación al deseo del Otro. Con estas frases tenemos, en efecto, la indicación sucinta, lacónica (pero a partir de esos años Lacan es siempre lacónico, estamos obligados a desarrollar un poco) de la posibilidad de un grupo que no obedezca a la estructura de la *Massenpsychologie* de Freud.

Es bastante sorprendente que con esta pequeña cosa del cártel, Lacan pretenda ir contra la estructura de la masa freudiana. La estructura de la masa tan admirablemente captada por Freud, está caracterizada también por una identificación, incluso muchas identificaciones, pero la mayor, es la identificación al *leader*, al *Fürher*. Y supone la coalescencia, por medio de la confusión del significante amo y el objeto.

Cuando Lacan precisa que en el cártel hay "identificación al punto vacío del deseo del Otro", designa verdaderamente una estructura diferente. Introduce la estructura de un grupo, al que no sé si podemos llamar grupo histórico —puesto que se refiere allí a la historia, para la cual lo propio, en

efecto y sobre esto no hay duda posible, es identificarse a la falta de deseo y no a los objetos positivos del deseo—. Un cártel no tiene cualquier objetivo, se trata de un objetivo de trabajo. Hace falta también decir qué trabajo, porque no todos los trabajos son equivalentes en un cártel. Se trata de que cada quien intente pensar al psicoanálisis, pensarlo desde el punto en que se encuentra en sus lecturas, en su recorrido personal, etc. (no todo el mundo piensa forzosamente de la misma manera), se trata de pensarlo desde el punto en que se esté, pensar al psicoanálisis a partir del deseo del Otro como falta, como vacío. Se trata de esto o de la identificación a un jefe, no veo qué otra alternativa podría fundar un grupo.

A la vez, durante mucho tiempo, me pregunté por qué Lacan insistía en esa época diciendo que el más-uno debía ser una persona y no simplemente un significante, no simplemente un nombre, sino una persona encarnada. Habría muchas respuestas posibles. Posiblemente una persona que estaría ahí para hacer presente el deseo de estudiar, pero también probablemente porque hace falta una persona para decir. Si se leen los diferentes textos que Lacan escribió sobre la función del más-uno en el cártel, la cosa iría en este sentido. Los dejo reflexionar sobre esto. Hé aquí el cártel puesto en la serie de la estructura borromea del lazo social.

* * *

Quisiera hablarles ahora del padre —no del decir en general— del padre que nombra, de cómo es que un padre nombra.

Partamos de la distinción capital entre la función paterna —se puede seguir llamándola función paterna si se quiere—, y un padre. Esta distinción de la función y de "un padre" está presente desde el inicio de la enseñanza de Lacan. En particular, está presente en *De una cuestión preliminar...* donde dice de manera categórica que el Nombre-del-Padre, la presencia del Nombre-del-Padre, se adapta perfectamente a la ausencia de un padre, del padre. Entonces, es categórico y eso quiere decir que, recíprocamente, la presencia de un padre de familia —como se dice— no garantiza para nada la puesta en función del Nombre-del-Padre.

Esta disociación es capital. En el año '75 la mantiene completamente. Lo que cambió es la concepción de la función paterna, pero Lacan reafirma que se puede prescindir del padre y que la función paterna permanece a salvo. Esta no pasa necesariamente por un padre. A punto tal que se podría pensar que ya no hace falta llamarla función paterna, que hay que llamarla función *anudante*, función *nombrante*. ¡Sería un vocabulario de uso muy interno! "Función paterna" está mucho más extendi-

da en el uso, es más explícita. Entonces la función, continuemos llamándola función paterna, la función *nombrante-anudante*, que anuda lo real a lo simbólico y a lo imaginario, es una función síntoma. Lacan insiste sobre ello. Es una función síntoma porque no depende de la naturaleza, no es animal. La función síntoma es el resultado de los nudos que el inconsciente hace posible.

No obstante, si se puede prescindir del padre, permanece una pregunta: ¿con qué condición un padre sostiene la función, con qué condición y cómo se realiza la función *nombrante* de un padre?

Señalo en principio que eso no tiene nada que ver con la transmisión del patrón. Haberle que da su nombre a un hijo puede, por supuesto, tener un valor simbólico, pero no es posible suponer que la función *nombrante* consista en la transmisión del patronímico por la simple razón de que la transmisión del patronímico es totalmente cultural. En primer lugar, es reciente en nuestras civilizaciones—creo que ya había tenido ocasión de subrayarlo—, no hay existido siempre y es muy variable según los países y las culturas. También, a propósito de la función paterna, no hay razón para suponer que cuando se lleva el apellido de la madre se está perdido.

Vuelvo entonces a lo siguiente: ¿con qué condición un padre sostiene la función *nombrante-anudante*, la función *no(ue)mination*, como decía hace un rato?

Vuelvo a la famosa lección del 21 de enero del '75, que muchos de ustedes conocen, pienso, que ya he comentado extensamente hace tiempo y que ahora ha sido comentada hasta el hartazgo, concretamente las dos o tres páginas en las que define lo que llama "padre que tiene derecho al respeto", lo que quiere decir—creo— un padre que sostiene la función.

Pero, ¿qué es el síntoma-padre? Es una posición libidinal, es lo que está implicado cuando Lacan define así la versión padre del síntoma: en primer lugar, hacer de una mujer la causa de su deseo; segundo, que la haya hecho suya para tener hijos; y finalmente, que les brinde cuidado paterno, queriéndolo o no. Esto es lo que define estrictamente una posición libidinal.

Se ve enseguida que el síntoma-padre es el síntoma que opera un doble anudamiento, un doble nudo social: en principio el nudo que está en juego en la pareja sexual, un hombre y una mujer causa de su deseo, y luego—en segundo lugar— el nudo entre las generaciones, los padres, más generalmente los padres y los hijos. Insistí e insisto más todavía: tal como es formulado, esto no implica en modo alguno en el padre un deseo de niño. La expresión "queriéndolo o no" está ahí para decirnos que no hay deseo

de niño para invocar en el padre para ser portador de la función. Y agrega que poco importan sus otros síntomas, puede tenerlos, pero eso no tiene ninguna importancia a condición de que entre esos síntomas—es decir, entre sus fijaciones libidinales— esté el síntoma-padre.

Notemos una vez más que la función no pasa exactamente por la mediación de la madre, salvo en que ella *consienta* en hacer hijos. Hay una pequeña cosa allí, pero es muy poco.

¿Cómo es que ese síntoma-padre tiene una función *nombrante*? Les pregunto y me pregunto, evidentemente, y trato de decirles cómo respondo, puesto que el nombre que surge del agujero de lo simbólico nunca es enunciado, nunca es pronunciado.

Por otra parte, es el caso del decir en general. El decir no se confunde con los dichos. Lo dichos se enuncian, sí. Se puede decir "tú eres mi mujer", es un dicho, se pueda decir con otras fórmulas. El decir se infiere, dice Lacan. ¿Se infiere a partir de qué? A partir de los dichos y a partir de los actos. Entonces, el síntoma-padre, sin decir nada, justo por la posición libidinal del padre, hace funcionar una conjunción implícita entre un "tú eres mi mujer" por un lado, y un "tú eres mi hijo o tú eres mi hija", por otro. Eso es el cuidado paterno, es la nominación, el decir de nominación que puede inferirse de su síntoma. El síntoma se observa, se ve, se percibe. Entonces, se ve bien que ahí una vez más, lo nombrado no es la cosa paterna misma, sino más bien sus *partenaires*. Esto no hace desaparecer lo impredecible de la represión primaria, pero los *partenaires* del sujeto en posición de padre están, en cierto sentido, designados sintomáticamente.

Voy a detenerme porque veo que es la hora, pero terminaré la próxima vez. Finalizo diciendo lo siguiente: esto no tiene nada que ver con la confesión o el secreto de su propio goce. Los dejaré con esto. Lacan insiste en que el decir del padre—él dice el *dieure*⁷ del padre, lo que no debe sorprenderlos en virtud de lo que he desarrollado hasta aquí— el decir del padre que da el nombre de sus objetos, pasa por un justo medio-decir. Y el justo medio-decir supone lo justo no dicho.

Un no dicho, los dejo con eso, tal vez a título de enigma. Lo retomaremos la próxima vez.

7. Neologismo en forma de sustantivo por condensación de *dieu* (dios) y *dire* (decir). Algunos traductores lo vuelcan al español con el neologismo "diocir".

El decir paterno

10 DE MARZO DE 2004

En primer lugar, voy a continuar comentando lo que introduje con Lacan bajo el término de "decir paterno", o sea, el decir que nombra los *parentaires* sintomáticos de un sujeto en posición de padre. Se sobreentiende que no alcanza con la existencia de un padre para que haya un decir paterno —ya lo he desarrollado—.

Hoy quisiera en principio detenerme en algo que Lacan afirma categóricamente: el decir paterno no tiene nada que ver con la confesión de una verdad paterna, con la confidencia del goce del padre. De manera explícita Lacan insiste sobre esto diciendo que, al contrario, el decir paterno supone lo que llama "un justo medio-decir", y agrega "es decir lo justo no dicho". También precisa que "lo justo no dicho" es bastante raro. Quisiera insistir porque creo que se trata de un punto crucial en la cuestión y que, por otra parte, es un punto que presenta cierta actualidad.

Decir y enunciación

Evidentemente, noto que para captar bien qué es el decir paterno, primero habría que tener claro qué es el decir. Me veo obligada a constatar que en realidad no había comentado demasiado este punto, no puedo decir sobre esto mucho más hoy, pero quisiera por lo menos agregar algo.

Es en el texto de *El atolondradicho*, o sea en el '72, que Lacan elaboró su concepto del decir, y por eso en el '75, cuando habla del decir a nivel del nudo borromeo, *El atolondradicho* está supuestamente leído.

Como ustedes saben, en *El atolondradicho* introduce la oposición entre el decir y los dichos. En ocasiones se cree que se trata de una simple reformulación de una distinción más antigua y más conocida en Lacan, que es la distinción entre el enunciado y la enunciación. Se trata de un error.

Es cierto que los dichos equivalen a los enunciados: es lo que puede registrarse de un discurso. Para quienes conozcan el grafo de Lacan, eso corresponde a los enunciados de la cadena inferior. Pero el decir no es la enunciación. La enunciación es una noción antigua en Lacan, introducida en la época de los *Escritos*, y presente muy particularmente a nivel de su grafo del deseo. Si releen atentamente el texto *Subversión del sujeto...*, verán allí que no hay duda posible. La enunciación es lo que se descifra en los enunciados, lo que se descifra como otra cadena significante, la cadena llamada "inconsciente", que está latente en la cadena de los enunciados *vía* la metáfora y la metonimia. Encontrarán distintas frases de Lacan afirmando que la enunciación se busca mediante la metáfora y la metonimia; dicho de otro modo, tanto la enunciación como los enunciados pertenecen a la estructura del lenguaje del inconsciente, salvo que en el lenguaje hay una cadena explícita, y también hay una cadena que Freud llamaba latente o reprimida, que debe descifrarse. La enunciación se encuentra en el nivel de otra cadena que es diferente de los dichos. Entonces, la enunciación es la cadena de la verdad articulada pero latente —para retomar el término de Freud— debido a la metáfora. Hasta aquí no hay problema, estamos en la estructura del lenguaje.

El decir es otra cosa, está más próximo al acto que a la enunciación. "Que se diga", con esta frase Lacan comienza *El atolondradicho*: "Que se diga" no depende de la verdad. De un enunciado, de una serie de dichos, uno puede preguntarse si son verdaderos o falsos, pero del decir no se puede ya que no depende de la verdad. Digamos que es o que no es. Por eso Lacan afirma que el decir *ex-siste*, escribiéndolo con un guión que indica el lugar. *Ex-siste* a la estructura del lenguaje y de una cierta manera, se podría decir que tiene un lugar homólogo al de un axioma en un sistema lógico respecto de las reglas de deducción.

Les recuerdo la primera frase de *El atolondradicho*, que no comento completamente porque es muy compleja. Lacan dice: "Que se diga... —subjuntivo que connota el acto y la contingencia— queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha/entiende [*s'entend*]". Es más simple de lo que parece, aunque en ciertos aspectos también es más complicado.

Lo que se escucha/entiende es el significante, lo que se dice en lo que se escucha/entiende es todo lo que ponemos en el registro del significado; en otros términos, el sentido de la verdad —para resumirlo rápidamente—

Entonces, "lo que se dice en lo que se escucha/entiende" es una forma de designar al inconsciente estructurado como un lenguaje. Y "que se diga queda olvidado" está, en todo caso *ex-siste*, a la estructura del lenguaje.

Evidentemente, el decir es una condición necesaria de los dichos. Por otra parte, Lacan lo señala en una frase muy simple: "para que haya dichos, hacen falta los decires". Afirmar que el decir *ex-siste* es situarlo en un lugar. En el nudo borromeo se encuentra el lugar del decir.

¿Cómo atrapar el decir? El decir no se descifra puesto que no es cadena significante, sino más bien la condición para plantear la cadena significante. Lacan lo precisa: el decir se infiere dicho de otro modo, no se capta por la vía de la escucha, tampoco por la vía única del desciframiento, sino por una vía lógica (la inferencia proviene de la lógica). Comprenden entonces que cuando Lacan en el '72-'75 plantea "el inconsciente es decir" —ya lo cité este año— no está en absoluto en el plano de la problemática del inconsciente estructurado como un lenguaje. Lo que no quiere decir que la tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje sea refutada. Ella permanece porque es solidaria de la técnica del desciframiento freudiano, no se puede eliminarla del psicoanálisis, no hay modo de hacerlo. Pero ella permanece, en cierto sentido, subordinada y completada por la condición necesaria de la estructura del lenguaje, que consiste en que haya el decir, que haya el "que se diga".

Decir paterno y verdad

Vuelvo al decir paterno. Lo que acabo de recordar debe darles a entender que no se trata del orden del significante del Nombre-del-Padre. El decir paterno no refuta los desarrollos acerca del significante, pero introduce otra cosa. Quisiera insistir ahora: ¿por qué Lacan subraya enfáticamente que el decir paterno, que nombra sus *partenaires*, en realidad, va de par con un "justo medio-decir"?

Hay una idea que circula en el psicoanálisis —en el público mismo, pero proviene del psicoanálisis—, y es la idea de que es necesario decir la verdad y muy especialmente a los niños, decir la siempre. El psicoanálisis ha logrado difundir una idea de las virtudes de la verdad. ¿De dónde proviene eso en el psicoanálisis?

Yo no creo que provenga esencialmente de Freud. Se puede pensar que viene un poco de él, los remito aquí a los desarrollos de Freud en los que esperaba algo de una palabra verídica concerniente a la educación sexual de los pequeños, quien había depositado ciertas esperanzas en la profilaxis

de las neurosis a través de la no ocultación de lo sexual. Su esperanza ha sido decepcionada, ¡como ustedes saben! De hecho, no creo que la idea de que haya que decir la verdad provenga realmente de Freud por una simple razón: es que cuando Freud habla de la verdad, la verdad reprimida, se refiere a las pulsiones del sujeto y en absoluto a la verdad del Otro, y en particular no a la verdad del Otro educador aunque las prohibiciones del Otro tengan su peso.

Tampoco proviene de Melanie Klein. Por lo contrario, Melanie Klein estableció un corte drástico entre la verdad del niño analizante y la de sus padres, al punto tal de que su práctica consistió siempre en dejar a los padres en la puerta. A ella no le interesa saber qué dicen los padres, no considera que eso tenga una incidencia en la práctica con los niños.

Creo que proviene de los psicoanalistas de niños inspirados en Lacan, probablemente mal inspirados, es decir, que han retenido sólo un aspecto parcial de las tesis de Lacan. En efecto, hay en la enseñanza de Lacan muchas fórmulas que podrían inducir en el sentido de que la verdad o la mentira del Otro se transfundirían hacia el niño —si me permiten el término—. Por ejemplo, la expresión “el inconsciente es el discurso del Otro”, o “el deseo es el deseo del Otro”, fórmula famosa de Lacan que daría para pensar, si se pensara muy rápido, que el Otro sería la nueva figura del destino antiguo. Estas fórmulas se prestan a malentendidos si se identifica lo que Lacan llamó “el Otro” con las figuras de los padres o los educadores. Para Lacan el Otro no es eso —aunque en ocasiones lo ilustre con los padres— es el lugar de la cadena, y Lacan jamás ha dicho que la cadena inconsciente fuera la cadena de los padres, es el inconsciente del sujeto.

Se constata no obstante que lo que uno es para los padres o lo que está reprimido se transmite —y es muy diferente lo que uno es en el sentido de la disimulación, y lo que está reprimido en el sentido de una verdad que ellos mismos ignoran—. No siempre, contrariamente a lo que se dice. Y también ocurre bastante a menudo que eso tenga efectos sintomáticos. Se constata esto en el psicoanálisis, por eso las notas de Lacan a Jenny Aubry, donde sitúa eventualmente al síntoma del niño como un mensaje cifrado de la verdad de los padres. Por otra parte, para expresar los eventuales efectos de estrago sobre el hijo, en los *Escritos* Lacan evoca la mentira de la conducta de los padres. Muchas cosas confirman que amordazar la verdad sería nocivo a través de las generaciones.

Señalemos en primer lugar que la mentira de la conducta no es la mentira de la palabra. La mentira de la conducta apunta al estilo de vida —para decirlo en sentido general—, y sabemos bien que en efecto manera de vi-

vir puede ser contradictoria a veces, e incluso a menudo, con las declaraciones de los sujetos, concretamente de los sujetos padres.

Y seguramente una verdad enmudecida, incluso contradicha por todo el discurso edificante de la educación, puede transpirar por todos los poros, por todos los poros del discurso. De allí a la conclusión de que no hay que esconder la verdad a los niños, efectivamente, no había más que un paso.

Creo que se trata de una idea falsa en extremo, incluso nociva. Tiene efectos en lo público donde se ven padres que se que se toman como un deber, a veces en detrimento de su propio pudor, hacer confidencias a sus hijos acerca de su intimidad, para no esconderles la verdad. Vemos en ocasiones a padres que creen necesario acompañar a sus hijos en la iniciación sexual, para enseñarles qué es un hombre.

Este imperativo de decir toda la verdad es una idea loca, que desconoce la tesis fundamental de Lacan, a la que podríamos llamar “los embrollos de la verdad”, y que supone que decir todo maltrata a la verdad tanto como el silencio. Es otra forma de mentira, simplemente porque —no perdamos esto de vista— no nos enteramos de la verdad. Lo que se sabe está más bien del lado de la exactitud, que es realmente otra cosa, y en el fondo cuando se busca decir todo, se está seguro de decir todo menos el inconsciente. Cuando Lacan dice “yo, la verdad, hablo”, está bastante cansado de explicar a los analistas que parecen haberlo olvidado que “yo, la verdad, hablo” es equivalente a “yo, la verdad, miento”, y que obviamente, “yo miento” es “yo miento sobre el goce”. Yo miento en todo caso por omisión: es el medio-decir.

Se comprende que Lacan crea correcto, cuando habla del decir paterno; recordarnos que —a la par con lo “justo no dicho”. Lo “justo no dicho” es a pesar de todo que no hay todo para decir. Creo que esta tesis es constante en Lacan, pero se expresa con fórmulas tan condensadas que no se ubican en el conjunto. Había dicho, mucho antes: “No se analiza el padre”. Es decir que en el asunto del padre, la pregunta no es la de la verdad del padre —eso quiere decir “no se analiza el padre”— y luego agregó “y para el padre real”, entiendan el individuo padre, “mejor el manto de Noé”. El manto de Noé es precisamente en referencia a la Biblia, el velo puesto sobre el goce propio del individuo padre. Entonces, hay en cierto sentido en Lacan una especie de oposición entre la eficiencia del decir paterno y el sigilo, o el velo, o lo no dicho concerniente al goce del padre. Este era mi primer comentario.

Segundo comentario, más breve: quisiera señalar que la nueva concepción del padre que Lacan introduce en la lección de *RSI* a la que me

refiero —donde plantea que un padre es padre por el síntoma-padre, ya lo desarrollé, no lo retomo— no implica, no más que la metáfora paterna, que el padre sea el genitor. Lacan acentuó mucho la disyunción entre el padre y el genitor en el momento en que se podría decir que promovía al Nombre-del-Padre como significante, y en el momento de la construcción de su metáfora paterna. Por otra parte, la incertidumbre sobre el genitor que atravesó los siglos, hoy en día puede ser eliminada mediante los test de ADN, una novedad más de la época, aunque para el psicoanálisis eso no cambia nada, y tampoco para la función paterna, porque en el fondo la exactitud concerniente a la reproducción de los cuerpos (de eso se trata a propósito del genitor) está separada de la filiación. La tesis planteada desde la metáfora paterna permanece en el '75, es decir que si ustedes siguen ese desarrollo podrían decir que cualquier hombre que tenga lo que Lacan llama el síntoma-padre, que ilustra la *père-version*, la versión padre, puede portar la función paterna para los niños de los que no es el genitor. Es lo que implica la nueva tesis y, a la vez, se concibe cuánto esta tesis, la última de Lacan sobre este punto, resulta muy compatible e incluso muy ajustada —diría yo—, a las estructuras familiares poco edípicas —dirían algunos—, en todo caso atípicas como se ven ahora, o “en desorden” —como dice Elisabeth Roudinesco—, o en vías de cambio. Acerca de este tema, de cierta manera, la tesis está a la orden del día. Pero no creo que sea este el motivo por el cual Lacan la haya construido.

¿Forclusión de hecho?

Mi tercer comentario se refiere a una expresión que Lacan empleó en el Seminario del año siguiente, el Seminario sobre Joyce donde, luego de haber adelantado la tesis del padre-síntoma, habla de una “forclusión de hecho” a propósito del padre de Joyce. La expresión puede sorprender. En el Seminario de Sainte-Anne, en la época en que había allí un departamento de psicoanálisis, habíamos trabajado sobre esta expresión. La expresión sorprende si uno se ha quedado con la tesis de la metáfora paterna porque esta hipótesis planteaba al Nombre-del-Padre como un significante que está en el Otro y que mediante la metáfora produce una significación nueva que es la significación fálica.

Entonces, evidentemente en esta primera elaboración la forclusión no podía ser calificada como “de hecho”, no podía ser situada a nivel de los fenómenos —los hechos son los fenómenos—, sólo lo estaba por sus efectos y sin duda muchos de ustedes han escuchado repetir, yo misma lo dije muchas veces, que la forclusión no es un fenómeno, sino una hipótesis que

se verifica por sus efectos en los fenómenos. La forclusión del Nombre-del-Padre no se verificaría directamente, sino por los fenómenos que se le suponía producir, a saber fenómenos de lenguaje específicos. A continuación, Lacan también agregó, y correlativamente, fenómenos de goce específicos. Si dice “forclusión de hecho”, eso quiere decir que la forclusión puede leerse en el nivel de los hechos y de los fenómenos, y entonces se busca en la conducta.

Y esto se puede hacer con el padre de James Joyce —todo lo que se sabe de John Joyce indica que lo que Lacan denominaba “cuidado paterno” era para él muy problemático—. Tenía por supuesto una esposa, una familia, pero dejó a sus hijos en un abandono evidente. También se sabe por las cartas que él mismo escribió a su hijo y las cartas que su hijo le escribió a él, las cartas que Stanislaw, el hermano de Joyce, escribió, se sabe sin lugar a dudas posible que este padre había planeado e incluso calculado deshacerse de sus cargas paternas hacia su hijo James.

Cuando Lacan dice que Joyce lleva encima la carga de su padre, esto tiene un alcance seguramente más amplio, pero nos reenvía —creo— muy explícitamente a las demandas efectivas que él recibió de su padre. En realidad todo pasa como si en su decir, este hombre, John, lejos de haber significado a su hijo con un “tú eres mi hijo”, le hubiera apuntado u ordenado un “tú serás el padre”, el padre sustitutivo evidentemente. Digo bien que es “como si”. Pero, en fin, la correspondencia da testimonio de sus demandas, de sus exigencias reiteradas y de las que James Joyce tuvo que defenderse. Esto para el padre de Joyce.

Pero reflexionemos un instante de modo más general: desde el momento en que se admite, con Lacan, que la función padre pasa por lo que describe como el síntoma-padre, ¿acaso no habrá que afirmar que en todos los casos la forclusión es de hecho? No una hipótesis de un mecanismo simbólico supuesto, sino de hecho; a saber, que el síntoma en cuestión está ahí o no está, como el decir está o no está.

Ustedes saben que Joyce utilizó para sí mismo la expresión “hijo necesario”. Lacan puso de relieve esa expresión. Podríamos tomarla de modo llano y creer simplemente que traducía en Joyce el sentimiento de ser muy necesario para su padre John.

Lacan no la toma así, sino en el nivel de las condiciones necesarias para que haya un decir que anude y nombre. La idea de Lacan es que Joyce ha suplido el decir del padre por otro decir, por otra nominación. Que él se nombre “hijo necesario” es para Lacan un índice de que —cito— “el Nombre-del-Padre es un elemento incondicionado”. Salvo que no debe olvidarse

que allí, el Nombre-del-Padre designa un decir que nombra. ¿Un elemento incondicionado de qué? Creo que no hay duda sobre eso: un incondicionado para que haya nudo, o más bien un nudo. Y ahí, no hay que olvidar que el nudo de tres dimensiones de lo imaginario, lo simbólico y lo real; es para Lacan el esquematismo de lo que Freud llamaba aparato psíquico, pero también el nudo del lazo social. Entonces, es un incondicionado, digamos, de lo que constituye al individuo y de lo que produce sus lazos sociales.

Les recuerdo que la última vez hablé —siguiendo el hilo de las elaboraciones de Lacan— del cártel como un tipo de lazo social, grupal. Clínicamente, en efecto, todas las suplencias del decir del padre —quien a su vez es un suplemento, se lo recuerdo, siempre en la medida en que es un cuarto redondel que anuda a los otros tres— fabrican el “nosotros”, escrito con una “s”, para connotar el lazo social, ya lo he señalado.

Discursos establecidos y discursos epifánicos

Entonces, esto me ha llevado a una nueva cuestión que ya había anunciado, aunque voy llegando a ella paso a paso: los lazos sociales que condicionan los anudamientos no paternos, ¿tienen características propias, cuáles son en cada caso?

En principio quisiera incitarlos a no perder de vista lo que trato de resaltar y valorizar este año, a saber que a partir del nudo borromeo, el binarismo del Lacan clásico que oponía dos términos “Nombre-del-Padre cero” a “Nombre-del-Padre”, o dicho de otro modo “forclusión” a “Edipo”, es cuestionado a favor de una repartición ternaria. A saber: tenemos siempre “Nombre-del-Padre cero” que implica —Lacan lo planteó— lazo social cero; luego tenemos el anudamiento paterno, el anudamiento por el Nombre-del-Padre (entonces, reescribamos, Nombre-del-Padre es el anudamiento paterno); y luego agrega un tercer caso, del que Joyce es el paradigma en su enseñanza, que es otro anudamiento, con la idea de que en efecto hay otros anudamientos posibles, de decirse no paternos que tengan una función anudamiento.

Hago algunos comentarios.

Esto no tiene nada que ver con el núcleo psicótico que Melanie Klein supone en el centro de todo sujeto. Sería interesante estudiar qué es para nosotros, lacanianos, el núcleo psicótico propuesto por Melanie Klein en el centro de todo sujeto. Ya trabajé sobre este punto hace mucho tiempo.

Tampoco tiene que ver con los *borderlines*. La noción de *borderline* es una noción confusa, que podemos utilizar para hablar con los colegas que

se sirven de ella, para intentar conversar, pero hay que decir que es una noción confusa, demasiado descriptiva y puramente negativa. Los *borderlines*, son los ni-ni. Ni psicótico tipo, ni neurótico tipo, entonces se dice *borderline* a falta de otra cosa.

Este ternario del no anudamiento, del anudamiento paterno y de los otros anudamientos, cuestiona también otro binario lacaniano en el que vivimos —en nuestro discurso, quiero decir—. Es el binario entre “fuera de discurso” y “en el discurso”. Nos acostumbramos a utilizar este binario desde que Lacan habló del fuera de discurso de la psicosis, lo que quiere decir también fuera del lazo social: habría sujetos que están en el discurso y otros que están fuera del discurso. No obstante, vemos enseguida que Joyce no está fuera del lazo social, y si queremos servirnos de este binario con él, nos costará trabajo.

En el fondo, quisiera también insistir sobre un punto que logré formular muy recientemente. Es el siguiente: antes del '75, hay ciertos comentarios de Lacan que ya ponían en cuestión el binario del “in discurso” o “fuera del discurso” y especialmente, a propósito de la esquizofrenia que, dice, debe hacer frente a sus órganos sin el auxilio de un discurso establecido. Desde que se dice “discurso establecido”, se postula que hay discurso no establecido y, en el fondo, sin esta distinción entre discurso establecido y discurso no establecido no se puede comprender toda una serie de afirmaciones de Lacan.

En primer lugar, no se puede comprender que él mismo, luego de haber introducido que hay cuatro discursos, porque hay cuatro lugares y cuatro términos, agregue otros discursos: introduce primero el discurso capitalista, del que incluso escribe el matema. Es para comentarlo extensamente, pero es un hecho.

Y en la página 21 de *El atolondradicho*, habla del discurso de la matemática —es un párrafo muy interesante— para decir: “el discurso de la matemática donde constantemente el dicho se renueva por tomar su sujeto de un decir antes que de realidad alguna”, insistiendo, un poco más abajo, dice: “dije discurso de la matemática...” (evocando a Cantor y a la teoría de los conjuntos), “... y no el lenguaje de la matemática, téngase en cuenta para el momento de retornar al inconsciente estructurado como un lenguaje”¹.

Dicho de otro modo, sitúa a la matemática como un discurso a causa de su lugar y del rol que el decir tiene en la matemática, y la matemática es verdaderamente un discurso no establecido. Se ve aquí que “establecido” no quiere decir solamente existente, es verdaderamente un discurso

1. V. Escansión I, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1984.

en renovación permanente, es lo que expresa este pasaje: el dicho se renueva en él. Lo propio de los "discursos establecidos", es que resulta muy difícil para los dichos renovarse allí: esto ya sería una característica. Era el primer punto: estamos obligados a postular que Lacan distingue "discurso establecido" de "discurso no establecido".

La segunda tesis de Lacan no puede comprenderse sin esta distinción, la expone en diversos lugares, pero especialmente en *Televisión*, referida a los asuntos del amor: que están escindidos de cualquier lazo social. Y nadie protesta, si puedo decirlo así, nadie parece sorprenderse de que el lazo más fuerte entre los humanos, el amor en sentido sexuado, el más fuerte, el más apasionado, el máspreciado, al que aspira todo el mundo y todo el mundo se lamenta de no tener, de esto mismo, Lacan nos dice, "escindidos de todo lazo social". Eso no puede entenderse si no le agregan "escindidos de lazos sociales establecidos". El discurso del amor es un discurso, pero no establecido. Se puede decir que es un discurso de manera rigurosa y justamente porque se trata de un lazo fundado sobre un decir. Esto es un discurso un lazo fundado sobre un decir, salvo que no es un decir establecido.

A estos discursos no establecidos elegí llamarlos "discursos epifánicos" para connotar su emergencia contingente. Y entonces, creo, insisto en que para el lazo social también es necesario restituir un ternario: existe un eventual lazo social forcluido, es el fuera de discurso de la psicosis tipo; existen lazos sociales establecidos; y luego están los otros que llamo lazos sociales epifánicos. Podemos llamarlos de otro modo, a mí me gusta este término, es cuestión de gusto, digamos de gusto lingüístico. Los lazos sociales no establecidos son discursos que se autorizan de un decir contingente, para establecer durante un tiempo y para algunos, un lazo que no está en el programa de los discursos establecidos —si acaso puedo hablar de "programa de discursos establecidos"—.

Yo no sé si ustedes captan como yo hasta qué punto estas tesis de Lacan, si uno las despeja de la dificultad de lectura de los textos, están en consonancia con lo que ocurre en la época actual, con lo que caracteriza la evolución de nuestro principio de siglo. No se trata solamente de lo que se llama los cambios de la clínica. Hay cambios en la clínica, seguramente, tenemos razón al hablar de ello, pero también es otra cosa. Creo que los efectos del discurso capitalista dejan más lugar al discurso epifánico que el discurso establecido del amo clásico.

Lo que llamo efectos del capitalismo —los he resumido con frecuencia, simplemente los recuerdo, todo el mundo está de acuerdo en eso ahora— son en principio efectos de fragmentación. Lacan los señaló hace tiem-

po, desde el '67. En ese sentido el capitalismo genera el fuera de discurso, reduce a cada individuo a su estatuto de productor/consumidor. Sólo eso interesa en el discurso capitalista y por eso, como Lacan lo señalaba, en ese discurso todo el mundo es proletario, en el sentido en que "proletario" quiere decir reducido a su cuerpo, reducido a los recursos y a las necesidades de su cuerpo.

El segundo efecto es el que todo el mundo designa como "globalización", que es en el fondo el efecto de homogeneización mediante los productos, homogeneización de los individuos y de su modo de vida por medio de los productos plus-de-gozar. Por eso la homogeneización permite afirmar que el capitalismo hace pasar a lo real, a la realidad en todo caso y bajo una forma globalizada, la estructura misma del fantasma. El fantasma siempre es generador de soledad, pero aquí se producen soledades entre otras, yuxtapuestas.

Esos efectos que generan el sufrimiento de los sujetos contemporáneos, apelan a la evidencia de las compensaciones, de las reacciones, y creo que estamos en un tiempo en que las respuestas se buscan, no están establecidas, son múltiples. Por el momento, a falta de grandes respuestas establecidas, estables y colectivas, los efectos del capitalismo, el sufrimiento que genera, dejan lugar a los discursos epifánicos, que son discursos singulares, discursos de excepción librados a la contingencia de la inventiva individual.

En este sentido, me parece que el capitalismo produce —ya ha producido— un cambio del lugar y de la función de los discursos no establecidos. Lacan decía, siempre en *El atolondradicho*, es el punto de viraje, "la danza es un arte que flora cuando los discursos se mantienen en su lugar". Tengan en cuenta que los discursos que se mantienen en su lugar, tienen una connotación muy próxima con los discursos establecidos, en todo caso evocan la estabilidad. Cuando los discursos se mantienen en su lugar, especialmente el discurso común y el discurso —digamos— del amo clásico, no del capitalista que no es el amo clásico, sino más bien el discurso del amo antiguo devenido clásico, todos los discursos de la innovación que he llamado epifánicos, aparecen con un alcance político contestatario, incluso subversivo.

Es tan verdadero que nuestra cultura no ha dejado de producir, de elevar las figuras míticas del artista, del político, del pensador solitario nuevo, a contra corriente de las normas del amo del momento: no es nuevo, es de siglos pasados.

La figura del poeta maldito, por ejemplo, es el paradigma romántico de

esto: se terminó, se terminó completamente, ya no hay más poeta maldito posible. Ni tampoco hay más herejía posible, también se terminó, excepto ahí donde el amo religioso o ideológico, como dice Lacan, "se mantenga en su lugar". Pero entre nosotros no es ese el caso, ya no hay poeta maldito ni herejía. Lo poetas de hoy no son malditos, la singularidad poética es simplemente ignorada, ignorada por la opinión, e incluso por la opinión que se cree iluminada, cuando se cree intelectual.

No es más que un ejemplo, pero es un ejemplo para hacer comprender que habría que repensar la subversión, la famosa subversión de la que Lacan hizo un gran uso, porque la noción misma de subversión no se sostiene sino del significante amo, cuando el significante amo regula los lazos establecidos en el lugar del agente. Y, hay que decirlo, el capitalismo destituyó al significante amo de ese lugar. Siempre hay significantes amos múltiples que lo rondan, pero no en ese lugar. Entonces, esto produce aspiraciones de restauración, hay que vigilarlos con atención, porque son todas tentativas, claro está —y pueden constatarse muchas—, de reubicar al significante amo en el lugar del agente del discurso.

Las sectas son el paradigma de esta tentativa, pero son múltiples y, en ese sentido, ya han fracasado. Pero por otra parte, junto a las aspiraciones de restauración, creo que hay una abertura mucho mayor, paradójicamente, al discurso singular y singularizante, quizás por contraste con el aburrimiento de la homogeneización. Los discursos *epifánicos* ya no aparecen hoy en día amenazando al orden, aparecerían más bien sencillamente como portadores eventuales de esperanza, o al menos, como ejemplo.

Dicho de otro modo, la excepción cambió de valor, creo, en el capitalismo, la excepción divergente, con la declinación o la fragmentación del significante amo. Entonces, se trata de una cuestión que es a la vez social y clínica, política —en sentido amplio del término si lo prefieren—, estudiar o saber qué caracteriza en cada caso a los lazos fundados en suplementos que no son el padre. Y volcarlos todos en el gran caso de las psicosis, realmente no resuelve el problema. ¿Qué caracteriza, por ejemplo, al lazo social singular que Joyce logró establecer con sus únicas fuerzas discursivas? Logró instaurarlo, en todo caso. La pregunta se plantea para él, pero también para todo discurso no establecido.

El anudamiento por el padre

Antes quisiera sin embargo repetir algunas palabras sobre el marco general de la cuestión, y luego sobre lo que caracteriza al lazo social establecido por el padre: nos sostenemos tanto en él, ¿qué lo hace tan valioso?

Seguro que tiene una característica muy visible, y es que se trata de un lazo que liga a la vez las generaciones y los sexos, a las generaciones entre sí y a los sexos, hombre, mujer, tal como Lacan lo sitúa.

Dicho de otro modo, su función es anudar la filiación a la reproducción sexual. No les enseñaré nada nuevo recordándoles que la filiación es un hecho de cultura. No hay filiación en la naturaleza. La filiación depende de lo humano, en tanto que el humano tiene una realidad discursiva y no natural, si por lo menos llamamos naturaleza a la vida en sí misma, la vida *bio-*, en tanto está fuera de lo simbólico. La reproducción sexual supone la *sex-ratio* como dice Lacan, a saber ese hecho de naturaleza, o que se cree de naturaleza, como el reparto macho/hembra de los mamíferos superiores, de los que el hombre forma parte, se hace más o menos mitad-mitad. No se sabe por qué, pero es así. Y es muy natural, si puedo decir, para un ser de discurso como el hombre, pensar que se trata ahí de un dato biológico. El psicoanálisis, con Lacan, acentuó mucho la heterogeneidad entre la filiación paterna que es discursiva y la generación de los cuerpos que depende de los misterios de la vida.

¿Qué rol juega en este asunto el Edipo freudiano? Es fastidioso hablar del Edipo en forma rápida, porque es una cuestión vasta, pero con el Edipo Freud intentó dar cuenta de la intersección, no digo disyunción, sino intersección entre los datos de la filiación cultural y de la reproducción biológica. Y digo "dar cuenta" aunque en efecto es más que dar cuenta, puesto que Freud intentó hacer de eso una norma inscripta en el inconsciente.

Sin embargo captó que la heterosexualidad no era tan natural como parecía, insistió a menudo sobre esto. Él tomó como un problema la cuestión de saber cómo se instauraba la heterosexualidad en la subjetividad, la heterosexualidad que conduce a la reproducción sexual, y todo su problema —ustedes ya lo saben— se redujo a saber cómo se pasaba del autoerotismo al narcisismo, del narcisismo a la elección de objeto homosexual y a la heterosexualidad. Y con su Edipo intenta responder a la vez por las prohibiciones y los ideales paternos.

¿Dónde estamos en la actualidad respecto de esto? Todo está cuestionado: la ley paterna y la ley biológica. Estamos en momentos de ruptura sin duda irreversibles, no sólo en razón de la declinación del padre que se anuncia desde hace tiempo, sino ciertamente también a causa de los cuestionamientos de la biología. No se sabe por ahora, adónde irá a parar todo esto. Personalmente, me parece cierto que no hay que olvidar lo que Lacan dijo ya hace tiempo, en *Subversión del sujeto...* —él estaba más que al día, estaba adelantado incluso respecto de los analistas actuales—, cito: "El Edipo no podría conservar indefinidamente el estrellato...". El padre ya salió, pero el Edipo siempre es la estrella de una parte de la comunidad.

analítica, es incluso un pequeño problema. Es verdad que Lacan abrió el programa, no digo del más allá del Edipo, sino de *un* más allá del Edipo. Que algunos analistas no se hayan dado cuenta de eso todavía, que otros se agarren al Edipo como a un salvavidas en el desorden de la época, no dice nada a favor de los analistas.

* * *

¿Cuáles son los hechos? No voy a enumerarlos todos, quisiera enumerar algunos que ponen en perspectiva al lazo social fundado por el padre, aquel que anuda las generaciones a la reproducción sexual.

En primer lugar, hay hechos novedosos en la sociedad. Uno del que se ha hablado mucho y que es capital en lo que nos ocupa aunque parezca que no, es que hoy en día la homosexualidad tiene derecho de ciudadanía. La validez de la tesis de Freud que afirmaba la no naturalidad de la heterosexualidad del *parlêtre*, por lo que había que dar cuenta de ella —vean las notas de sus *Tres ensayos...*—, ha pasado hoy en día a la realidad social. No está consumada completamente, siempre hay disputas, pero está hecho, lo consideramos hecho. La disyunción de la paternidad y del personaje del genitor homosexual se hace valer hoy de forma masiva, limpiada, en las adopciones por las parejas homosexuales. Hay disputas alrededor de esta cuestión: ¿acaso pueden adoptar, no adoptar? Hay pros y contras, pero está en marcha, ha comenzado y continuará, está hecho. Por otra parte, sobre ese punto, el libro de Élisabeth Roudinesco titulado *La familia en desorden*, es muy valioso por todas las informaciones precisas que la autora aporta sobre las cuestiones de los matrimonios homosexuales, de las adopciones homosexuales que llegan a Europa con el retraso reglamentario, pero que comenzaron en la costa californiana hace casi cincuenta años. Entonces, ya hay una perspectiva, ya hay niños de esas parejas. Si a estos hechos se agrega que hoy en día en caso de necesidad se puede diagnosticar al genitor con el ADN, en cierto modo permiten percibir mejor hoy que hace cincuenta años el hecho de que la paternidad es siempre una paternidad de adopción. Depende de un decir que nada tiene que ver con la reproducción de los cuerpos. La línea de fractura entre el genitor y el padre me parece ahora verdaderamente muy legible en los fenómenos actuales, incluso si algunos quieren hacer coincidir al padre con el genitor, es un problema distinto.

Salteo estos hechos sociales, pero creo que hay una ruptura mayor en otro lado, del lado del tema biológico. No se puede hacer ciencia-ficción,

pero se puede ver qué es lo que pasa. El dato biológico que parece basal, intocable, a saber la reproducción por las vías del sexo, ha comenzado a vacilar, todo el mundo lo sabe, no es muy complejo, con los métodos de procreación médicamente asistida, la inseminación artificial, y luego todo lo que ha seguido, modo de procreación que hizo pasar en lo real la disyunción entre la reproducción y el lazo sexual, la disyunción entre el padre y el genitor, eso va de suyo.

Ahora se anuncia un paso más del que quisiera decirles dos palabras. Las técnicas de reproducción por clonación introducen como todos saben otra cosa: una línea de fractura entre la reproducción y la puesta en juego del *germen*, los gametos sexuales. En *Más allá del principio del placer*, ustedes saben el caso que hizo Freud a las tesis de un tal Weismann, quien distinguía el *soma* y el *germen*, y recordarán de la idea que las células, los gametos sexuales, o sea el *germen*, las células reproductoras de la vida, pueden ser pensadas prácticamente como representando la inmortalidad de la vida, siendo ellas mismas inmortales; mientras que las células diferenciadas a partir de los gametos y que constituyen al animal, serían las células mortales así como el individuo es mortal. Freud puso de relieve esta distinción. La clonación es ya una pequeña objeción, puesto que se trata de un modo de reproducción que no necesita por completo del *germen*.

Pero hay más. Desde el inicio de la biología, vivimos con la tesis —casi incuestionable, por otra parte— de que la diferenciación celular, la que genera al *soma* durante el desarrollo del embrión y del individuo a partir de los gametos, sigue algo así como un programa, y un programa irreversible. Pero parece que esta hipótesis se encuentre un poco cuestionada hoy en día.

Tuve la ocasión de escuchar a un biólogo llamado Jean-Paul Renard, quien es especialista en biología animal, campeón de la clonación animal —digo "campeón" puesto que hay toda una serie de animales clonados de los que él se ocupa— quien decía, cosa que hará falta verificar, evidentemente, que en la actualidad los investigadores a partir de cualquier célula del *soma* colocadas en ciertas condiciones del medio, han logrado obtener la inversión del programa, es decir la reconstitución de los gametos a partir del *soma*. Él se preguntaba cómo nombrarlo: ¿reprogramación? Esto hace cambiar un poco la mirada respecto de las convicciones establecidas hasta allí, la idea de que era un error pensar que había un camino obligado de los gametos imperecederos hacia el *soma* perecedero, pero que con el *soma* perecedero, se puede hacer el camino inverso. Esto ubica en el horizonte —así lo formulaba él— la fantasmagoría que la ciencia permite, la idea de una reproducción por esquejes. ¿Saben qué es un esque-

je? Se toma el extremo de la planta, se la introduce en la tierra y sale de nuevo la planta². No estamos aquí, pero respecto a las ideas fijas establecidas en las ciencias, sería una verdadera ruptura.

Entonces, ¿qué se dice desde el punto de vista analítico? —ya que los analistas se entrometen en todo e inevitablemente se entrometen también en esto—. En primer lugar, más allá de los analistas, además de manera general, es verdad que la incertidumbre es total en lo concerniente a los usos posibles y los efectos de esta técnica. La incertidumbre es total, con la incertidumbre viene la angustia. Y por otra parte, ustedes saben, desde que se habla de clonación humana, tanto Bush como Chirac se han movilizado, ¡lo que es un signo!

La angustia es, evidentemente, un afecto de cambio, seguro, no de un cambio en lo real, no es seguro que lo real cambie, sino en las manifestaciones de lo real. Pero la angustia no es una brújula para el pensamiento, sólo indica lo que se piensa, no dice lo que hay que pensar. La primera reacción inspirada por la angustia, es la tentativa de prohibir las investigaciones, o al menos de regular los usos a través de los Comités de Ética. Cada quien puede tener su opinión al respecto, consiste sobre todo en buscar un consenso de la angustia. ¿Por qué no?

Pero creo que nada detiene a la ciencia, y que cuando un descubrimiento está en el horizonte siempre se llega hasta allí. Hasta allí llegaremos. Pienso que el deseo que habita la ciencia —era una tesis de Lacan en *La ética...*— es imposible de detener. Lo que va a producir, no lo sabemos, entonces ¿en nombre de qué tanto escándalo? Gritar su angustia es una cosa, pero... ¿en nombre de qué prohibir ese movimiento, detener la biología? Después del arma atómica el arma biológica, la biología ha deveni-

2. *Esquejes o gajos* es el nombre que reciben los fragmentos de plantas separados con una finalidad reproductiva. Pueden cortarse fragmentos de tallo e introducirlos en la tierra para producir raíces. Las plantas enraizadas de esta manera serán idénticas a sus progenitoras, es decir, formarán con ellas un clon. La reproducción por medio de esquejes es asexual por lo que sólo se necesita un progenitor. Entonces, todos podemos clonar nuestras propias plantas, siguiendo un procedimiento sencillo de tres pasos: cortar un pedazo tierno y vivo de la planta progenitora. Luego meterlo en un recipiente con agua hasta que desarrolle raíces (este paso puede ser omitido, y continuar con el siguiente si es necesario; ya que antes que ciertos esquejes de ciertas plantas desarrollen raíces, su tallo puede pudrirse. Habría que experimentar, en caso de duda, probando ambos pasos. Lo más probable es que ambos pasos funcionen). Finalmente, se debe enterrar en la tierra el esqueje y regar muy regularmente, más de lo común. Si todo resulta como debe ser, en pocos días se producirá una nueva planta clonada completamente independiente de su progenitora asexual.

do la amenaza principal, ¿en nombre de qué? Algunos dicen: transgresión de las leyes de la naturaleza. No del todo. Si la reproducción por esquejes de los cuerpos fuera posible, es que estaría inscripta en los posibles de la naturaleza. No se puede hablar de una transgresión de las leyes de la naturaleza sino a partir de una sacralización de la naturaleza, de una sacralización religiosa de la naturaleza. Por fuera de eso, la transgresión no existe; a menos que se haga de la naturaleza una madre intocable. Pero entonces, por qué no, habrá que rechazar toda la medicina —como hacen los Testigos de Jehová, los que tienen al menos un atisbo de lógica—. “No toquemos a la naturaleza”, no es para nada razonable.

Entonces, ¿del lado de los psicoanalistas? En eso creo que coincido con las tesis que Elisabeth Roudinesco exponía recientemente: los psicoanalistas se aventuran más allá de lo que el psicoanálisis permite sostener. Vemos efectivamente un cierto grupo de analistas retomar en la coyuntura de angustia que es la nuestra, el argumento de la transgresión de la ley del padre, no de la naturaleza, sino de la ley del padre. Digo “retomarla” porque los analistas ya la movilizaron en el '68, para estigmatizar la rebelión del '68, lo sacaron del bolsillo para las familias homosexuales, los matrimonios homosexuales, y lo movilizan de nuevo para las adopciones por parte de los homosexuales.

Este argumento es un puro prejuicio, no hay ley del padre, es lo que dice la enseñanza de Lacan especialmente en el período que comento. Se necesita un decir que nombre, pero no hay unión necesaria, sólo hay una unión posible, entre el decir que nombra y la reproducción de los cuerpos.

La próxima vez les hablaré del lazo que Joyce logró establecer gracias a su decir *sinthoma*, el que justamente no pasa por la reproducción de los cuerpos.

Joyce en el lazo social

24 DE MARZO DE 2004

Tal como les había anunciado, hoy voy a estudiar un poco en detalle los lazos sociales en los cuales Joyce se involucró por el hecho de que en él, el síntoma que suplió a la no relación sexual es otro que el síntoma-padre. Es por eso la ocasión para estudiar de forma diferenciada los efectos en el lazo social de otro tipo de síntoma.

Quizás para aquellos de ustedes que no estén totalmente familiarizados con el Seminario de Lacan sobre Joyce y los diferentes estudios sobre Joyce, les recuerde la tesis principal de Lacan; lo haré un poco más adelante, acerca de lo que caracteriza el síntoma Joyce. Llama "síntoma" (escribiéndolo como ustedes ya saben) a lo que mantiene unidos, para un sujeto dado, lo imaginario, lo simbólico y lo real.

Su hipótesis acerca de Joyce, es que lo que mantiene unidas a las tres consistencias no es el decir paterno, sino lo que llama su *ego*, diría incluso su *ego* de artista, salvo que se trata de un *ego* muy particular, o más bien singular. Es la tesis global.

¿A qué vínculos preside para él este síntoma? Hay varios. Comienzo por uno de ellos que es esencial, el que se establece entre él, sus lectores y sus comentaristas. Seguiré a continuación con los vínculos que mantiene con su mujer y sus hijos.

El decir magistral

Está claro que el vínculo entre él y los comentaristas a los que da sus textos como si fuera pastura no implica ni al otro sexo, ni a la descendencia.

cia. Y por otra parte, cuando hablo del vínculo entre él y sus lectores, hay que preguntarse cuál es este "él": se ve inmediatamente que su cuerpo no está en juego en ese vínculo. El único cuerpo involucrado en este vínculo, puede decirse así si se quiere, es el cuerpo del texto, no el suyo.

Joyce está dispuesto a luchar por el cuerpo del texto, y lo demostró de muchas maneras a través de la extraordinaria tenacidad que siempre manifestó en sus debates y discusiones con sus traductores y editores.

Es una de las singularidades de Joyce que Lacan contribuyó a poner de relieve, Lacan no lo inventó sino que puso de relieve esta singularidad en el nivel imaginario, esa relación particular, especial con la imagen del cuerpo. Digamos que Joyce no idolatra su imagen, no adora su imagen, al revés que la mayoría. El núcleo, el hueso de lo que clásicamente se llamó el amor propio y en el fondo lo re-designado por Freud como el narcisismo, es la adoración del cuerpo como imagen, el primer objeto puesto de relieve por Lacan en su *Estadio del espejo*.

Si retoman el Seminario *El síntoma*, se encontrarán sin duda sorprendidos como yo de ver que Lacan vuelve a acentuar muy fuertemente el tema de la adoración del cuerpo propio —es el término que él empleó, "adoración—. Dice que cada uno, cito, "cree tener un cuerpo para adorar". Evidentemente, en la pluma de Lacan, en esa época, cuando se lee "creer", —es el peso que Lacan le da a su término— creer en su cuerpo, creer en el cuerpo que se tiene y que se adora, es creer que dice algo sobre ustedes, es la fórmula que Lacan utiliza para el síntoma: se "cree" al síntoma porque se supone que puede decir algo sobre ustedes. Cuando se trata del cuerpo, uno no espera a que hable, que diga algo, pero se cree que de alguna manera su cuerpo los representa.

Nos parece que sin extraviarnos (y no quiero entrar mucho en ello porque me desviaría de mi objetivo) podríamos mencionar rasgos de la actualidad. Ciertamente, desde siempre se adora al cuerpo, se lo cuida, se lo engalana, se lo embellece. Las prácticas, digamos de acomodamiento, de acomodación del cuerpo, son tan antiguas como la humanidad, es conocido. Pero en definitiva, nuestra época se caracteriza por esfuerzos gigantescos a ese nivel, esfuerzos orientados a la cultura de la imagen del cuerpo, más que a la imagen en general, se mimó al cuerpo de todas las formas posibles en la actualidad. De manera indirecta es debido a la ciencia, la que gracias a las nuevas técnicas que ha producido permite multiplicar los recursos de acomodamiento del cuerpo. Empleo ese término... Piensen en la cirugía estética, que está en su punto más alto, piensen en la decoloración o coloración de pieles, en el alisado del cabello, en el *piercing*, etc., etc., todas esas técnicas que acomodan la imagen al deseo del Otro.

Esto implica, hay que precisarlo, que a la imagen de origen, entiendo la imagen del estadio del espejo, se añadan otras imágenes. Lo digo así: se la pone en forma para las modas, desde siempre, las modas del vestir entre otras, pero no solamente, se la pone también en forma para las formas animadas en todo lo que es el desarrollo de los modales, los ademanes, las conductas, etc.

Como decía Pierre Bourdieu, quien no era psicoanalista, los cuerpos están socializados, los cuerpos han impregnado las relaciones sociales. Se considera la imagen del cuerpo en singular, pero no olvidemos que Lacan produjo una metáfora muy interesante y que conserva su validez, y es que se trata de una imagen en forma de cebolla, un núcleo con superposiciones. Dejo aquí el tema de los cuidados a la imagen en nuestra época.

Creo que sin embargo hace falta insistir para que se capte bien el alcance de la tesis de Lacan: todo el mundo adora su imagen. Podría decirse que es una tesis curiosa y se podría objetar que se constata, y especialmente en el psicoanálisis, que la mayoría de los sujetos, y concretamente los neuróticos, se quejan de su imagen, justamente la consideran poca cosa, algunos la encuentran fea, insuficiente, incluso repugnante. Otros testimonian, creen que detestan sus cuerpos, algunos se avergüenzan abiertamente de él. Pero no olvidemos que la vergüenza es justamente el afecto de adherirse a una realidad indisociable de uno mismo, no digo que sea uno mismo, sino indisociable de uno.

¿Cómo responder a esta objeción que parece incluir un punto de evidencia clínica? Me parece que no es tan difícil. Aunque el sujeto hable negativamente de su imagen, ¡y bien!... si le escupen la cara, él no puede responder como si el escupitajo lo hubiera recibido el mueble de al lado. Esto indica que si atañe a su cuerpo —he tomado el escupitajo como ejemplo, Lacan usa otros, hay muchos— el sujeto cree, a pesar de todas las quejas que acabó de mencionar, en su cuerpo como en sí mismo.

Pero no era este el caso de Joyce. Esto es algo que Lacan supo atrapar en el texto de Joyce. Y es una singularidad. Joyce declara que, golpeado por sus compañeros (es el episodio de la paliza), y bien..., su cólera se desvanece enseguida quedándole solo una especie de indiferencia, incluso de asco del episodio.

Lacan tomó muy en cuenta ese punto, ese rasgo de desapego para con el cuerpo propio. Ustedes saben lo que dice, el "abandonar" [*laisser tomber*]¹

1. Literalmente la expresión significa "dejar caer", y este es el significado con el que Lacan la utiliza en el Seminario de *La Angustia*, a propósito del caso de la joven homosexual de Freud. Sin embargo, también expresa la idea de retirarse o abandonar

de la relación con el cuerpo-propio es siempre sospechoso para un psicoanalista. Les señaló que no dice que se trate de un signo de psicosis, contrariamente a lo que a menudo se sostiene.

¿Por qué empleó esta expresión, "abandonar" [*laisser tomber*]? Justamente para subrayar la indiferencia de Joyce. "Abandonar" no es "dejar plantado" [*laisser en plan*], expresión parecida que encontramos en Schreber cuando habla del haber sido dejado plantado por Dios. El mismo Lacan vuelve a utilizar la expresión "dejar plantado" para el pequeño Hans, quien no es un psicótico, pero a propósito del cual dice que lo han dejado plantado —no sé la frase exacta— por las carencias simbólicas e imaginarias de sus padres.

"Abandono" designa la relación de desapego, y quisiera desarrollar la tesis de Lacan, la tesis fundamental de la adoración de la imagen tal como Lacan la lleva a su acmé en sus dos conferencias sobre Joyce²: el hombre "se cree bello" [*il se croit beau*] y por eso se hace lo que Lacan llama "un bello escabel" [*escabeau*]. La mayoría de ustedes sabe cómo lo escribe: *hessecabeau*, *hissicroibeau* —si no, verifiquen su escritura en las conferencias sobre Joyce—.

Contrariamente a lo que podrían pensar los espíritus desconfiados, no es tan retorcido como parece. Parece torcido, ¡para qué negarlo! Pero una vez que se lo comprende ya no es tan retorcido. La 'h' es la 'h' de "hombre". En efecto, lo que está en cuestión en esos años de la enseñanza de Lacan y exactamente desde el texto *El atolondradicho*, es lo constituye al hombre. La pregunta es explícita en *El atolondradicho* y la respuesta también, explícita siempre en el estilo de Lacan, un pedacito de expresión que debe añadirse a la pregunta, obviamente. ¿Qué constituye al hombre, más allá del mamífero superior que es en la escala animal?

Como ustedes saben, Primo Levi escribió un libro titulado *Si esto es un hombre*. El tema de Primo Levi en ese texto, es una pregunta sobre los campos de exterminio: ¿cómo y cuándo se sale de lo humano? La pregunta de Lacan es exactamente la inversa: ¿con qué condición se entra, qué es lo constitutivo, cuáles son las condiciones constituyentes? En el momento del nudo borromeo, las condiciones constituyentes tal como las formaliza, las teoriza, es la condición mínima del anudamiento de lo imaginario, lo simbólico y lo real. Por eso la 'h' de la escritura.

El escabel [*escabeau*], como indica el término, hace referencia a un objeto

una situación (de examen, por ejemplo), sentidos más cercanos al uso que Lacan realiza de ella en el Seminario *El Síntoma*.

2. Se trata de los textos conocidos como *Joyce, el síntoma (I)* y *Joyce, el síntoma (II)*, publicados en español en la revista *Uno por Uno, Revista mundial de psicoanálisis* números 44 y 45, Otoño y Primavera de 1997 respectivamente, Eolia, Paidós.

banal, pero como por casualidad contiene la palabra "bello" [*beau*] que evoca la forma; y, por supuesto, el escabel está hecho para elevarse. Dicho de otro modo, el escabel designa las condiciones de erección del hombre como individuo, como individuo ligado a otros. La respuesta de Lacan que acabó de evocar, precisa de las tres dimensiones, de su anudamiento mediante un cuarto. En todo caso, el problema es la erección del individuo hombre. Comprenderán por qué en *hessecabeau*, escribe 'esse' que evoca el verbo "ser" en latín: se trata del ser del hombre, lo que permite erigir el ser del humano.

Hissicroibeau —siempre explico esta escritura— tiene la 'h' de hombre; tiene la 'hisse' que al decir *hissicroibeau*, suena como "él se cree bello", que no deja de evocar el "oh, esse!", ¡arriba!, de la elevación, se precisan esfuerzos para elevarse; y además tiene el 'croi' de creer en su imagen, bella, la imagen bella en tanto que merecedora de subir a la escena, obsecena, dice. Entonces, vean que no es tan complicada esta escritura de Lacan.

Y bien, se podría decir de Joyce: *il s'croit pas beau!* (él no se cree bello). Tal vez sea un creído, puede ser un creído, ya conocen el equívoco de *se croire* en francés³. Si es un creído, no lo es del *hissicroibeau*, y por eso su *ego* es especial. Hace falta una definición del *ego*, puesto que Lacan toma el término inglés que no designa exactamente al *moi* francés. Lacan la explicita con precisión, cuando dice: "el *ego* es la idea de uno mismo, como cuerpo que tiene un peso".

En Joyce, y aquí está su particularidad, en la idea de sí mismo, parece que el cuerpo propio no cuenta. Por lo general, se dice el *ego* narcisista, pero es justamente porque la imagen del cuerpo allí cuenta. Joyce no cree en su cuerpo, al menos es lo que puede deducirse del episodio de la paliza, y hay otros episodios en los que recuerda esta indiferencia por su cuerpo propio. Él no cree en su cuerpo, no cree que su cuerpo sea él, que lo represente.

Idólatra del texto

Y Lacan considera que esta singularidad permite responder a la pregunta de cómo le vino a Joyce la idea de escribir. Después de todo, el hecho de escribir no es natural en absoluto y no alcanza con que sea cultural eventualmente para que se haga un Joyce. Lacan responde que la escritura le vino como una necesidad de su *ego*.

Podríamos decir, digo yo, que para Joyce la escritura es como una es-

3. Efectivamente, el *se croire* francés produce un equívoco, ya que puede significar 'ser un creído' o también 'creer que uno es' alguna cosa.

pecie de cirugía escritural que arregla su *ego*, de la misma forma en que una cirugía plástica puede arreglar la imagen del cuerpo. En su caso se trata de una cirugía escritural, en el sentido de una cirugía reparadora, reconstituyente.

De ahí la pregunta que también formula Lacan: ¿en qué cree Joyce sino cree en su imagen? Se podría decir que él no es un creído de su propia imagen, pero es un creído de su bella letra. Se cree artista. Dicho de otro modo, no cree en su cuerpo, cree en su texto, lo que quiere decir que cree en su texto como en sí mismo. Y no solamente ofreció su texto como si fuera pastura, sino que él mismo habla de lo que llama el *book of himself*, el libro de sí mismo. Se podría incluso decir, sería más preciso, él mismo como libro. Esta es la singularidad de Joyce en el plano imaginario. Por un lado, algo que podría considerarse como una singularidad anómala, la indiferencia respecto de su propio cuerpo; pero por otro lado, una singularidad fuera de lo común, que consiste en "él mismo como libro".

Justo aquí, voy a indicarlo de paso, habrá que medir el alcance de las consecuencias de esta singularidad. Hay muchas consecuencias que Lacan señala y, en principio, en la medida en que la imagen del cuerpo fundamenta no sólo el amor propio sino que está implicada en el corazón mismo de todo lo que se llama historia, la historia a secas en el sentido banal, con el sentido que se le da o no, pero también la historia edípica.

En cuanto se está en la historia, la imagen está en juego. Entonces, una de las primeras consecuencias de la singularidad de Joyce que Lacan formula, es que Joyce no es un Hamlet, es decir que no cree, pero en absoluto, en la historieta edípica, y tampoco cree en la Historia, la que a veces se escribe con una 'H' mayúscula para indicar que nos importa a todos y que tal vez tenga un sentido que se busca en vano.

Consecuencia de esta incredulidad en la historieta edípica y en la Historia, es sin duda la capacidad de Joyce de acceder a una escritura ilegible, preciso (ya que sin embargo lo leemos) para todo lo que es historieta, es decir, una escritura que rompe con todo relato que contaría una historia. Es la dificultad de los comentaristas, pero al mismo tiempo es lo que les deja el campo libre para contar sus propias historias, entonces ¡es verdaderamente un beneficio para todos!

Vuelvo al lazo social de Joyce, él mismo como libro con su público, sus comentaristas y sus lectores. Se podría decir, lo he escuchado a menudo, que es un lazo ordenado como un delirio de referencia. En el delirio llamado "de referencia", como ustedes saben, todo se refiere al sujeto. El sujeto es allí el blanco y el centro de gravitación de todos los signos, es el único objeto de mira para el curso del mundo, o de su mundo. Se podría de-

cir que ese lazo querido por Joyce está ordenado como este delirio: ser leído, ser comentado, ser comentado hasta el hartazgo, etc. Pero no se trata de un delirio.

Él es sintomatología

Quisiera desarrollar aquí algo que no he desarrollado hasta el momento, aunque ya haya escrito mucho sobre Joyce. Lo hago a partir de lo que considero ser el punto de almohadillado de las tesis de Lacan sobre Joyce, el que se encuentra en esas dos conferencias de las que he hablado.

Lacan se plantea tres preguntas y se las responde. Responde a la pregunta de si se podría decir que Joyce era un santo. Es algo que nos interesa ya que Lacan no dudó en comparar al analista con el santo. ¿Era él un santo? ¿Era un histórico? ¿Era una mujer? Tres preguntas. Responde: era *síntoma*, lo que es una manera de responder negativamente a las tres primeras preguntas.

En principio, quiero decir que no se trata de un delirio porque Joyce no está fuera del discurso —la tesis, interpreto de sus conferencias aunque Lacan la formula de otra manera, la deduzco— en la medida en que alcanzó a insertarse en uno de los discursos establecidos, que es el de la Universidad. Veán lo que dice Lacan, después de haber afirmado que Joyce no es un santo, cito: "Joyce, él, quería no saber nada, salvo el escabel del decir magistral". Ya he comentado "escabel", no vale la pena que insista sobre ello: el escabel es aquello mediante lo cual un *parlêtre* se eleva como hombre, en la comunidad de los hombres, y no hay medio de conseguirlo sin el anudamiento de las tres dimensiones.

Entonces Joyce se hace un escabel con una sola cosa, según Lacan, y creo que tiene razón: "el decir magistral", que es el decir que funda el discurso universitario (todos los discursos están fundados sobre un decir, es otro punto más establecido por Lacan a partir de *El atolondradicho*). El decir magistral no es el decir del amo, aunque el decir magistral de la Universidad disimule al significante amo como su verdad. Entonces, hay una relación pero no es el decir del amo.

"Joyce quería no saber nada", dice Lacan. ¿Qué quiere decir esa afirmación? No indica simplemente, nótenlo, que Joyce no quería saber. No querer saber es una cosa, querer no saber nada es otra. Esto designa una voluntad, quería no saber nada. Esta afirmación, si ustedes reflexionan bien, es una tesis clínica que de manera implícita indica que Joyce no era histórico. Por otra parte, en la página siguiente del mismo texto, Joyce,

el síntoma (II), página célebre que muchos de nosotros hemos comentado, yo incluida, página célebre de clínica diferencial, Lacan precisa la posición mujer y la posición histérica, y dice que sólo las recuerda para indicar la posición de Joyce, la que no coincide con una ni otra: ni mujer, ni histérico.

Lacan tiene razón al planteárselas. ¿Qué le impone estas dos preguntas: si Joyce era un histérico o una mujer? Me parece que son muy pertinentes, en efecto.

En el fondo, ofrecer su texto como pastura, como Joyce quiso hacerlo, a los comentaristas, ofrecerlo en lugar de su cuerpo, ¿no podría —es un condicional— ser una mezcla de desafío y de escarnoteo histérico, interpelando al Otro? Primera pregunta que Lacan se planteó de modo manifiesto.

Segunda pregunta: Lacan dice "Joyce el síntoma" justo en el momento en que acaba de afirmar en las lecciones precedentes que "una mujer es un síntoma", y entonces surge la cuestión de saber si "Joyce el síntoma" no sería una versión del empuje-a-la-mujer.

Lacan responde negativamente las dos preguntas.

Joyce no es histérico, él quiere no saber nada. No es que la histérica quiera saber, cuidado, pero el discurso histérico hace producir saber, Joyce no, todo lo que él hizo producir, todo lo que continúa haciendo producir, es la glosa de su texto, no es lo mismo. Dicho de otro modo, se remite al decir magistral para hacerse escabel, para hacerse atribuir su nombre de artista, para hacer más bien sancionar su nombre de artista, nombre del que Lacan dice que "hace todo lo posible para parecerse al significante amo", lo que podría casi inscribirse en el discurso universitario.

Joyce tampoco es una mujer, porque no presta su cuerpo. Una mujer presta su cuerpo, es síntoma en tanto que presta su cuerpo como síntoma. Es por la escritura, no por su cuerpo, que Joyce logra constituirse un *ego*, componerse en cierto sentido como un nudo borromeo, donde se mantienen juntos lo imaginario, lo simbólico y lo real. Esto lo distingue radicalmente del empuje-a-la-mujer, en primer lugar; y en segundo lugar, está claro que no se empareja con cualquier cosa, es con el decir magistral que se integra en este discurso. Esto es, más o menos, lo que quería decir acerca del lazo social constituido por Joyce con digamos... su público.

Dejo algo pendiente que tengo en mente, pero da igual. Lacan dice "síntoma" al término de esta elaboración: "... es síntoma, incluso más: sintomatología". Esto agrega algo que seguramente habría que desarrollar, pero quedará para otra ocasión.

Apegos no paternos

Veamos ahora un poco en qué lugar deja este lazo social constituyente para Joyce a los otros *partenaires* y, en particular, a quienes son por regla general los *partenaires* del síntoma-padre, a saber la mujer y los hijos. Ya he recordado extensamente la definición lacaniana de síntoma-padre en esos años, no la repetiré.

Está claro que Nora, su mujer, Giorgio, su hijo y Lucía, su hija, no están ubicados en el lazo social constituyente del que acabó de hablar, y no obstante diría que Joyce estaba agarrado ahí. En fin, se me ocurre una expresión que a decir verdad tal vez no sea la apropiada, pero bueno, se me ocurre y la digo: se agarraba ahí como la garrepata al perro. No es una buena expresión, pero es una manera de indicar su solidez.

Lacan se preguntó y le preguntó a Jacques Aubert, si Joyce se consideraba un redentor. Siempre es la misma pregunta: ¿Joyce estaba loco? Y las respuestas siempre son negativas, en todos los textos. ¿Se consideraba un redentor? No concluye positivamente. ¿Qué podía hacer pensar en el redentor en este artista que se insertaba en el lazo universitario? Y bien, lo que hace pensar en ello, creo, es muy especialmente la frase de Joyce que indica que cree en lo que llama "el espíritu increado de su raza". Lacan afirma: "él creía en el espíritu increado de su raza, lo que es una ilusión muy grande". Pero esta expresión introduce la cuestión del redentor. En efecto, la introduce y la responde al mismo tiempo. Desde el momento en que habla del espíritu de la raza, evidentemente, se evoca implícitamente la transmisión genealógica, el árbol genealógico, la transmisión paterna, entonces.

Pero Joyce reniega de su padre, y cuando dice "espíritu increado" niega la transmisión del espíritu de la raza. Es una expresión muy extraña, "espíritu increado de la raza", convoca la transmisión paterna a través del "espíritu de la raza" y a la vez la niega con el término "increado". Y entonces surge la cuestión: de un sujeto que se presenta a sí mismo como tomando a su cargo el espíritu increado de la raza, bien podría decirse que se toma por un redentor, es decir que hará o reparará lo que padre no hizo —esto es el redentor—. Y bien, no, Joyce no es un tampoco un Cristo. Entre todas las cosas que no es agreguemos un Cristo, no más que un santo. Si él se salva, se salva solo.

Si se salva solo por su *ego* de artista, ¿cómo situar la fuerza indudable de su relación con Nora y con sus hijos? Es preciso situar la especificidad:

Solo, pero no sin su equipaje: Nora y los niños tenían más o menos, pienso, ese estatuto de "equipaje". Es una imagen, obviamente. Se sabe bien

que a un *partenaire* poco valorado se le dan tratamientos muy diversos. No voy a tomar los clásicos que corren en la teoría analítica, pero un *partenaire* puede equivaler a una caja registradora cuando la mujer es rica o el hombre adinerado, puede equivaler a una despensa (se ven parejas así); un *partenaire* puede incluso equivaler a un animal doméstico e incluso a un mueble. Lacan cita un caso así en uno de los seminarios.

El equipaje es otra cosa, una pequeña variante. El equipaje los acompaña en sus peregrinaciones, y sabe Diós que Joyce, exiliado sin refugio, conoció muchas peregrinaciones más o menos necesarias, más o menos caprichosas. El equipaje los acompaña, les da notoriedad llegado el caso, a veces molesta, incluso a menudo es demasiado pesado pero ustedes no lo abandonan y cuidan que no se los roben.

Hay una anécdota que me había impactado en una primera lectura de la biografía de Joyce escrita por Richard Ellman. Me había impactado por diversas razones, pero la retomo debido a otras —cuando me impresionó; fue porque mostraba una cierta peculiaridad subjetiva de Nora. Pero no es eso lo que me interesa ahora—.

Hoy en día me parece casi paradigmática del estilo de su relación, de toda su vida. Richard Ellman observa que durante la partida hacia el exilio primero de Irlanda, durante su llegada a Londres, luego a París, se reproduce cada vez lo mismo en ambas ciudades: deja a Nora con el equipaje en un parque y va en busca de conocidos por una razón muy pragmática, cada vez que se marcha, lo hace con lo justo como para pagar el pasaje, pero sin nada para el momento de la llegada. Y entonces, al llegar, debe poner en práctica todos sus recursos para encontrar alguien que le preste dinero. Así es que se presenta en casa de conocidos, sin previo aviso, y si no encuentra a uno encuentra a otro, terminando siempre por encontrar a alguien. Mientras tanto Nora espera con el equipaje. Tenemos prueba de esto en una confidencia que ella hizo en un determinado momento: la primera vez, ella pensó que no volvería. Él se había ido y ella estaba en el parque; esperaba al hombre que no volvería. ¡Había que hacerlo! Era la Irlanda de principios de siglo, para enmarcar la cosa subjetiva. No olvidemos que, según las cifras que he leído, 17500 irlandeses se fueron en un año. El exilio era casi una tradición entonces.

Sin embargo, ahí está ella en su parque con el equipaje. Y en cada amenaza de ruptura, porque Nora a pesar de todo pensó a veces en irse, pasaba lo mismo: él volvía a buscarla.

En cuanto a los hijos, todo indica que su nacimiento siempre fue un problema, y que no soportó el cambio que el nacimiento produjo en Nora. Sobre esto, una carta escrita a su tía luego del nacimiento de Giorgio, el hijo mayor, constata el cambio en la relación, manifestando (esto nos muestra

cómo vivía el hecho de que Nora tuviera una parte de su libido puesta en este niño): “No soy un animal doméstico, se supone que soy un artista”. En todo caso, se queja amargamente del nacimiento de sus hijos. No obstante, al mismo tiempo lo cuidó en gran medida. Volveré sobre esto.

Entonces, digo “equipaje” para el conjunto, para caracterizar un lazo con los *partenaires* que calificaré de lazo de contigüidad [*attenance*], una especie de extensión del mismo sujeto. Se aprecia muy bien cuando se estudian las relaciones de Joyce con sus tres *partenaires*, que la noción de amor es totalmente insuficiente para dar cuenta del lazo objetal. Además, sea como sea... el amor como sentimiento no da cuenta de lo que cimienta a una pareja. Nora era para él una mujer elegida. Lacan dice: “para él no hay más que una”, es más bien raro, a pesar de dos o tres veleidades sin importancia.

En cuanto a sus hijos, siempre está enormemente preocupado por ellos. Intentó abrirles camino y los defendió, movió cielo y tierra para que Giorgio fuera un tenor, puesto que había una tradición de canto y de tenor en la familia. En cuanto a Lucía, la defendió de modo increíble contra los psiquiatras hasta el final, tanto como pudo.

Empleo el término de “contigüidad” para caracterizar un vínculo algo singular. “Contigüidad” podría hacer pensar en un vínculo narcisista con los objetos, pero no quiero decir eso en absoluto.

Conocemos desde Freud la relación narcisista con el *partenaire*. Freud definió la elección de una forma muy precisa y definitiva, es justo decirlo: la elección del *partenaire* es narcisista cuando el vínculo se basa en el hecho de que es elegido con el modelo ya sea de lo que es uno mismo, ya sea de lo que se quisiera ser, o incluso de lo que uno ha sido. La elección narcisista siempre está calcada del modelo propio.

En la relación con Nora, no hay estrictamente nada semejante, sino por el contrario disparidades. Y por otra parte, está muy claro que los allegados a Joyce estaban muy sorprendidos con la elección de Nora, mujer inculta, para un hombre que estaba situado en la cultura, de una manera totalmente vital.

Una mujer “que no sirve para nada”

Entonces, ¿qué es lo que distingue el vínculo con Nora del vínculo con una mujer en el síntoma-padre? Esto es lo que quisiera precisar. Ustedes saben cuál es la definición de una mujer en el síntoma-padre. Lacan dice: “una mujer que causa el deseo y que hace suya para hacer hijos”. No hay

duda, a Nora la hace suya, está claro, y es un hacerla suya que no puede ponerse en tela de juicio, todo lo indica. Pero, ¿en qué la hace suya?

Se puede decir en qué cuestiones no la hace suya: no la hace suya en cuestiones de afinidades intelectuales o culturales, lo acabo de señalar. Ella es bonita, no he dicho que fuera bonita y tonta, ella no era tonta, ella es bonita pero inculta. No hay afinidad en ese punto. No es a ese respecto una elección narcisista. Tampoco es una madre según el esquema freudiano. Fuerte, ¿no es cierto? Ella jamás fue una madre para él, jamás cuidó de su cuerpo, de su bienestar corporal. Nunca tenían un peso, ¡pero comían siempre en el restaurante! No sé si Nora sabía freír un huevo pero, en todo caso, no lo hacía. Entonces, por este lado, no, no se ve ningún enanche.

Y luego, más delicado para captar a partir de los textos, de la correspondencia, tampoco parece que la hubiera hecho suya en cuestiones de beneficios eróticos. Es incluso una hipótesis muy afirmada de Lacan, quien dice "él no se enguanta sino con la más viva de las repugnancias". Repugnancia, es un término fuerte. Podrían alegarse las cartas eróticas de Joyce a Nora. Sí, pero justamente, las cartas eróticas no implican el cuerpo a cuerpo. Esas cartas se escriben en la separación, y la separación es justamente lo que deja el campo libre al fantasma. En las cartas eróticas de Joyce, se lee de forma extremadamente clara un erotismo escatológico y masturbatorio, pero el lugar de Nora no es particularmente legible.

También parece, según algunas suputaciones que pueden hacerse a partir de los textos, las cartas, las confidencias de unos y otros, que luego de esas cartas ardientes, cuando Joyce volvía a la casa, todo cambiaba. Era mucho menos ardiente y todo indica que no pasaba gran cosa. No parece, entonces, que eso sea en calidad de beneficio erótico.

Y tampoco es para hacerle hijos. Lacan lo indicó: "los hijos no estaban previstos en el programa". Es interesante que lo diga así: "no previstos en el programa". Pienso que lo dice así porque justamente en el síntoma-padre tal como lo definió, los niños están en el programa. Es lo que indica la expresión de Lacan "la hace suya para hacerle hijos", el *para* indica el objetivo, la finalidad.

Para Joyce no solamente no estaba en el programa, sino que probablemente fuera un contra-programa, en la medida en que, cada vez que ocurre, es un gran drama. Se sabe que Giorgio fue inscripto en el Registro Civil un año después de su nacimiento. Quien debía registrarlo era James Joyce y no lo hizo. Se le puso el nombre de Giorgio, un hermano muerto. ¿Acaso todo esto no se debe a que ninguno de los dos niños estaba en el programa, en el programa del síntoma, del síntoma escritural, ni tampoco del síntoma que lo liga a Nora? Tal vez no deje de tener alguna rela-

ción con su futuro destino, con la esquizofrenia de Lucía y con el gravísimo alcoholismo de Giorgio.

Dos preguntas: ¿cuál es la función de Nora para Joyce, qué es esta mujer para este hombre? ¿Cómo caracterizar sus relaciones? Las dos preguntas son evidentemente intrincadas.

Lacan se plantea estas preguntas y las contesta con desdoblamiento de su respuesta. Hay una expresión que ustedes conocen, dice: "Entre ellos hay una forma de relación, aunque yo diga que no hay relación sexual".

La respuesta de Lacan reside en dos afirmaciones que despejo porque están un poco enredadas en el texto mismo.

La primera afirmación, dice: "Ella no sirve para nada. No es sino por el más grande de los menosprecios que él hace de Nora una mujer elegida". "Ella no sirve para nada: frase que hay que comprender bien, ¿no es cierto? Y la segunda afirmación, dice: "Ella le va como un guante".

El término "menosprecio" merece una explicación puesto que parece entrar en contradicción con todas las pruebas se tienen de la estima que Joyce tenía por Nora: él la estimaba. Asimismo, "ella no sirve para nada" también entra en aparente contradicción con lo que parece patente, a saber, que él la utilizó toda su vida. Y por otra parte, tengan en cuenta que un guante sirve/estrecha [*sert / serre*] —escribanlo como quieran—.

"Menosprecio" no designa un menosprecio narcisista de las cualidades propias de Nora. Designa un menosprecio respecto de lo que ella es como mujer. La menosprecia en la medida en que no la hace una mujer-síntoma, siendo el síntoma lo más útil y lo más apreciado, lo más real para apreciar, aunque a veces sea a sus expensas. ¡Eso no siempre es cómodo! Puede expresárselo de otro modo, si quieren, de manera más fácil para captar intuitivamente: Nora no sirve para su presentación fálica —Lacan habla de la presentación fálica de Joyce— ella no la asegura, es su escritura.

Si seguimos estas explicaciones, se comprende la idea que Lacan tenía acerca de qué es apreciar a una mujer, al contrario de menospreciarla. Apreciar a una mujer, el postulado de la afirmación de Lacan, lo implícito de su afirmación, es elevarla a la categoría de síntoma. Dicho de otro modo, usarla para el goce. Es completamente diferente de valorizarla narcisísticamente. Hoy en día se aspira a ser reconocido por todo el mundo y, en especial, por los *partenaires*. En todo caso, la idea de Lacan de valorizar a una mujer como síntoma, consiste en valorizarla en un nivel en que la paridad no tiene ningún sentido, la paridad que hoy es el objeto de una reivindicación socialmente legítima en todos los niveles. En el nivel eróti-

co eso no tiene ningún sentido, puesto que en el fondo una mujer síntoma de un hombre, se basa en la inconmensurabilidad de los sexos, y no en su paridad. Pueden ser iguales en muchos aspectos, pero no en ese nivel.

Esto no es contradictorio: podía estimar a Nora, su simplicidad, sus buenas cualidades, su rectitud, su fantasía, su flexibilidad en la vida. ¡Nora tenía un montón de cualidades! Su biografía es muy interesante. Pero él no la utilizó como síntoma, y por eso Lacan afirma que "ella no sirve para nada".

Porque ella no es síntoma, puede irle a él como un guante. El síntoma nunca nos va como un guante. Quisiera explicar un poquito más esta idea.

¿Qué significa la expresión "esto me va como un guante", "eso le va como un guante" o "ir como un guante"? Es una expresión que connota la ausencia de toda aspereza en la relación. Y la relación con el síntoma está hecha de asperezas: hay algo del Otro en el síntoma.

Me detengo ahora un poco en esta cuestión. Lacan dice "ella le va como un guante vuelto del revés". Había comentado extensamente esta expresión. Lacan habla bastante a menudo del guante vuelto del revés, del guante dado vuelta:

Hablar de un guante vuelto del revés tiene su interés y su sentido, porque en la relación especular hay una asimetría, es decir que la imagen del espejo que parece idéntica a la imagen reflejada, es no obstante asimétrica: lo que está a la izquierda en la imagen aparece a la derecha en el espejo. Y en el plano de simetría del cuerpo, la mano derecha, equivalente a la mano izquierda, equivalente por no decir idéntica a la mano derecha, no obstante no puede superponerse a la mano izquierda, y es por eso que el guante de la mano derecha no va en la mano izquierda, salvo que ustedes lo den vuelta. Si ustedes dan vuelta el guante, el guante de la mano derecha va perfectamente en la mano izquierda, aunque con un pequeño problema del que Lacan no deja de dar cuenta irónicamente: y es que si el guante tiene un botón—hay guantes que tienen botón—el botón que estaba en el exterior del lado derecho, una vez dado vuelta, pasa al interior del lado izquierdo, y así se reintroduce la disparidad. Evidentemente, Lacan lo asemeja al *botón* del clitoris y, entonces, a la problemática fálica.

Se comprende así el sentido de esta referencia al guante dado vuelta: y es que en la relación especular, la simetría entre la imagen y su reflejo certifica el mantenimiento de una heterogeneidad entre el sujeto y el objeto—siendo la imagen el primer objeto—, una heterogeneidad irreductible, incluso en el objeto más idéntico, más especular. El guante dado vuelta anula la simetría en cuestión, también anula lo heterogéneo y la dife-

rencia que había entre la imagen y su reflejo. Lo que quedaba de disparidad en el nivel especular es anulado por el guante dado vuelta: se trata de una operación de anulación de la diferencia.

Afirmar que ella le va como un guante dado vuelta designa entonces una relación en la cual, no solamente el *heteros*, lo que llamamos ahora el "no-todo", está ausente, sino en la cual incluso la diferencia especular resulta superada. Y es lo que yo designaba hablando de una relación de contigüidad. Se trata de una especie de transitivismo objetual no recíproco, que evidentemente creó para Nora grandes obligaciones, desde el momento en que ella consintió esa relación, no sólo la obligación de soportar la vida disipada que él le dio, la obligación de soportar su persona, de plegarse a sus caprichos, sus decisiones de mudarse—por ejemplo—, sino además la obligación de mirarlo de forma exclusiva, y de mirarlo con el ojo con que él se miraba a sí mismo.

Lo formulo así, en términos escópicos, para designar justamente una relación en la cual la *esquizia* del ojo y la mirada—dicho de otro modo, del sujeto y del objeto—, resulta en cierto sentido anulada. Esto se nota en la carta a su tía a la que hice referencia hace un momento, en la que se queja del nacimiento de Giorgio, por no ser ya considerado con el ojo del artista. Creo que por eso Lacan habla de una relación—mostraré enseguida que no es una relación sexual— para designar esta relación de contigüidad que reduce en el fondo la objeción que introduciría el botón del guante, a saber la objeción derivada de una disparidad fálica.

Digo "contigüidad" también para marcar la diferencia con la "pertenencia" [*appartenance*]. No es en absoluto una relación de posesión, al mismo tiempo, no es una relación amo-esclavo. Él no la suelta, pero no está en posición de amo ante ella.

Por otra parte, sobre este punto habría que estudiar los celos de Joyce: son muy especiales. Digo "contigüidad": en el fondo, hubiera podido decir "dependencia", en el sentido en que se habla de las dependencias de una residencia. Ustedes saben: está la casa principal y las dependencias de alrededor, y sin sus dependencias, la casa ya no es la casa. Importa poco qué expresión se utilice.

Ahora demos un paso más. Podríamos decir: era realmente raro, ese Joyce. Es verdad. Lo era, ¡sin duda alguna! Pero si nos decimos esto, vemos con sorpresa que habiendo Lacan desarrollado esta relación de guante dado vuelta, ocupando el lugar del síntoma tal como ocurre en la *perversión* paterna, habiendo así desarrollado este punto acerca de Joyce, lo generaliza para todos, para todos. ¡Para todos! Lo encontrarán en la lec-

ción del 10 de febrero de 1976.—y como ustedes saben, soy de las que piensan que hay que dar peso a lo que dice Lacan, y hay que darle peso a todo lo que dice—. Y entonces, en esta lección, luego de haber hablado de todo lo que acabo de decir, lo traslada —podría decirse— a la especie humana en general.

Habló del objeto *a*, habló del botón, y dice: “En resumidas cuentas, todo lo que subsiste de la relación sexual es esta geometría a la cual hicimos alusión a propósito del guante. Es todo lo que le queda a la especie humana de soporte para la relación”. Es muy preciso, no es solamente para Joyce, para todos hay una función de esta geometría (la geometría del guante dado vuelta, vuelto del revés). Voy a insistir sobre esto porque creo que es un desarrollo que se ha subrayado poco, destacado poco, pero que tiene importancia puesto que es un desarrollo que completa la tesis del *partenaire-síntoma*.

La tesis del *partenaire-síntoma* es una tesis que se desarrolla a nivel simbólico y real, dejando de lado a lo imaginario. Y allí, Lacan reintroduce la consideración de lo imaginario en la tesis del *partenaire-síntoma*. Explico un poco esto. Nos queda poco tiempo, no lo terminaré antes de las seis. Recuerdo sólo un punto.

Les recuerdo las fórmulas de la tesis del *partenaire-síntoma*. Hay dos afirmaciones sucesivas para llegar a decir “el *partenaire* es síntoma”. En principio, la planteada en *RSI*, que menciono con frecuencia, es la definición del síntoma como una función de la letra, lo que se despliega del siguiente modo: el síntoma es goce, la función es el goce de un elemento del inconsciente, la letra es el elemento del inconsciente. La letra puede escribirse S_1 , si se quiere. Es la primera afirmación: goce de un elemento inconsciente.

Lacan agrega: una mujer es un síntoma, lo que quiere decir que ella presta su cuerpo al goce para el *partenaire* de este elemento del inconsciente. O, dicho de otra manera, es la letra, ese significante S_1 , que al cuerpo del hombre le da su *partenaire* por el sesgo del cuerpo de una mujer. Y ahí, cuando se habla de cuerpo, es el cuerpo del goce. De donde surge la afirmación de Lacan “se hace el amor con el inconsciente”, en el doble sentido del término “con”: quiere decir que el inconsciente es el instrumento de la copulación, y que al mismo tiempo es el *partenaire*.

Lo retomaré la próxima vez. Esto nos da una definición del síntoma entre simbólico y real, y el cuerpo como imagen no está situado en esta definición.

VIII

Exiliado de la relación sexual

28 DE ABRIL DE 2004

Les recuerdo el punto de la perspectiva de mi desarrollo sobre Joyce. Mi argumento general, releyendo los seminarios del '75-'76, *RSI*, *El síntoma* y las conferencias que les son contemporáneas, es intentar retomar, de poner al día y aclarar lo que tales textos aportan como novedad a la cuestión del Nombre-del-Padre, prioritariamente, y partiendo de la nosografía clásica.

Avancé en el estudio de los lazos sociales del propio Joyce, y particularmente en la cuestión de su lazo con Nora, “la mujer elegida que no sirve para nada”, según la misma expresión de Lacan. Volveré a esto puesto que no es para nada obvio.

Les recordaba que Lacan definía su relación, su trato, utilizando la geometría del guante dado vuelta: ella le iba como un guante. Es necesario situar la singularidad de este “ir como un guante”, ya que, como he señalado e insistido sobre ello, por lo general esto no es comentado. Antes de haber dicho eso, Lacan hace todo un desarrollo sobre la geometría del guante dado vuelta que vale para todos los *parlêtres*. Les recuerdo la frase: “todo lo que subsiste de la relación sexual es esta geometría a la cual hicimos alusión a propósito del guante dado vuelta. Y es en resumidas cuentas, todo lo que le queda a la especie humana —no es Joyce— de soporte para la relación, y es justamente por eso además, que esta especie se decanta por temas de cavidades [*soufflure*]; de esfera, de concéntrico, etc.”. Dicho de otro modo, la idea de Lacan, simple, es que la copulación sexual de los cuerpos, pasa por lo imaginario del guante dado vuelta.

Todo sirve para el goce

Subrayo que esta tesis completa, de forma borromea, la definición del síntoma que Lacan utiliza en esta época y que introdujo el año anterior en *RSI*, e incluso antes, en *La tercera*.

Si luego de haber leído ese pasaje, retrospectivamente, se le presta atención a esta definición del síntoma, se ve que no involucraba al cuerpo, o los cuerpos, ya que definía al síntoma como función del goce de la letra. Dicho de otro modo, es una definición del síntoma como una mezcla, una mezcla de lo simbólico –si ponemos la letra como un S_1 en la cuenta de lo simbólico, un elemento del inconsciente– y de lo real –si ponemos al goce en la cuenta de lo real–. Para gozar de una letra del inconsciente no es necesario el cuerpo del partenaire. La copulación de la letra y del goce tiene modos muy diversos. Uno de los más simples es la conversión histérica, donde se goza del significante en el cuerpo propio y no necesariamente en pareja. Pero existen otros modos, y finalmente la escritura de Joyce es uno de ellos.

La escritura de Joyce ilustra perfectamente esta posibilidad de gozar de la letra sin pasar, en su caso, por el cuerpo propio ni por el cuerpo del otro. Se comprende además por qué, en el nudo borromeo, desde *La tercera* y también en *RSI*, Lacan inscribe al síntoma como un desbordamiento de lo simbólico sobre lo real, pero fuera de lo imaginario, como lo muestran sus dibujos –no los hago en la pizarra porque voy a embrollarme, es mejor verlos en los textos con tranquilidad–. Es un síntoma que está situado fuera de lo imaginario. Lo real como goce del significante, en el síntoma, no implica necesariamente la relación de los dos cuerpos de la pareja sexual. Creo que por eso en ese texto, Lacan trae lo imaginario de la geometría para dar cuenta, no de todo síntoma, sino de la copulación con el partenaire sexual, para dar cuenta entonces de los casos en que el goce de la letra del inconsciente se une, o mejor dicho se anuda, al goce de otro cuerpo. Y es cierto que las representaciones geométricas del espacio son el vehículo de muchas imágenes que se convocan en las representaciones eróticas. Imágenes de bolsa, de agujero, de esfera, de ovillo, de cavidad agujereada o no agujereada, de agujeros –como se imagina, dice Lacan– a partir de los orificios, oralmente, analmente –“hasta llorando”, dice–. Pueden también pensar en la representación, imaginización más bien, que se encuentra en la clínica, del órgano femenino como un pene invaginado. Se ve bien que cuando Lacan convoca a este imaginario geométrico, no está lejos de un cierto número de hechos.

Existen otras imaginizaciones. Me hablaban recientemente de un caso, de un pequeño detalle clínico que me pareció muy interesante al

respecto. Se trata de una mujer joven de la que se podría decir –no es un diagnóstico, es algo puramente descriptivo– que está obsesionada por el órgano masculino. No es que haga uso de él. En efecto, ella no hace ningún uso de él, pero piensa sin cesar en él. Y esta persona producía la pequeña ficción siguiente: digamos que soñaba con un acercamiento de los cuerpos que podría ser idéntica a la unión perfecta de dos superficies planas. Y ella se exasperaba al pensar que había allí una aspereza en las superficies planas: la aspereza peniana, evidentemente, del otro sexo. Era entonces una pequeña imaginización, podríamos decir, de la reducción misma del guante y de lo que penetra en el guante. Menciono este ejemplo simplemente para decir que Lacan, haciendo referencia a lo imaginario de la geometría del guante, no está en una fantasmagoría tan alejada de los datos.

Nos hace falta entonces comprender la especificidad de la pareja Joyce-Nora respecto de esto. Que lo imaginario del guante dado vuelta esté por todos lados, en todos los *parlêtres*, y desde la primaria en los juegos de los niños, no implica en modo alguno que el *partenaire* vaya como un guante. Porque –lo muestra el caso de la joven mujer que nombraba hace un momento– incluso en lo imaginario de la geometría del guante hay algo que voy a llamar “la objeción fálica”. Hay un punto negro en la superficie. Lacan no sólo menciona al botón del guante que introduce, él también, una pequeña aspereza en la inversión del guante, sino que en lo que sigue hace referencia a los puntos negros. Ese botón del guante o ese punto negro es una metáfora para designar la objeción fálica. ¿Acaso entre Joyce y Nora “ella le va como un guante” significa el levantamiento de la objeción fálica, y que en el fondo la objeción fálica no actúa? ¿Es esto lo que significa “ella le va como un guante”? ¿Pero por qué decir que ella no le sirve para nada? –Porque un guante sirve al menos para cubrir las manos–. Y esto me conduce a examinar la siguiente pregunta: ¿para qué sirve el *partenaire* en la pareja sexual?

La pregunta “¿para qué sirve?” se escucha con frecuencia a propósito de dos cosas precisas: de la filosofía –y más generalmente del pensamiento–, y también a menudo, a propósito del arte y de la estética en general. El “¿para qué sirve?” es denominado por Lacan como “la manía de lo útil”. La manía de lo útil no actúa en el discurso analítico, y diré por qué. Ella proviene de otros discursos. Es lo que Lacan señala en un texto muy, muy importante, que es su *Introducción a la edición alemana de los Escritos*¹: ha-

1. En Revista *Uno por Uno*, Revista mundial de Psicoanálisis n° 42, Eöthi-Paidós, p. 12.

biendo señalado la manía de lo útil, justamente, dice "fuera de lo que sirve, está el gozar".

Tenemos aquí una gran y simple oposición, la que podría también valer para responder a la pregunta de "¿para qué sirve?". Sirve para gozar. Pero no encajaría del todo. Si se reflexiona un poco sobre esta oposición binaria, no se sostiene demasiado, hay que complejizarla. Y por otra parte, les recuerdo que ya Marx, inventor del síntoma según Lacan, intentó complejizar esta oposición. Hago referencia a la distinción que Marx hace entre lo que llama los valores de uso y los valores de cambio. No entro en detalles, lo recuerdo aquí un poco de memoria.

Un valor de uso es siempre un valor de goce, sin importar cómo se defina ese goce, y puede ser diverso. En Marx, los objetos tienen valor de uso, todos los objetos que son necesarios, en principio, para la supervivencia, para seguir gozando de la vida—según una expresión común—. Por lo tanto, necesarios para la supervivencia o necesarios para hacer agradable la vida, por supuesto, no sólo para la estricta necesidad de la supervivencia.

Mientras que los valores de cambio, cuyo prototipo es el dinero, sirven para adquirir los valores de uso.

Y de ahí, coordinada con estas distinciones, surge la definición del proletario. Lo dije muchas veces, volviendo a la definición antigua del proletario, ya que el término proviene de la antigüedad: el proletario es aquel que no tiene nada que intercambiar salvo su cuerpo, su fuerza de trabajo. En la antigüedad era su fuerza de reproducción. Sólo tiene para intercambiar su fuerza de trabajo para asegurarse el mínimo de valor de uso necesario para su supervivencia y la de los suyos.

Se ve que hay allí una tentativa para introducir distinciones. No obstante, esta bella oposición tampoco se sostiene. Hay un cierto número de hechos que muestran que tiene una cierta validez, pero limitada.

Piensen primero en el trueque. Es una práctica que ya no se utiliza en nuestras sociedades, pero en las sociedades en que estaba muy desarrollada, muestra que los valores de uso pueden intercambiarse directamente sin pasar por los valores de cambio.

También existe el *potlatch*, fenómeno muy interesante descrito por los etnólogos, que es un despilfarro, es más, es una destrucción organizada y colectiva de los bienes de uso en los momentos de encuentro y en beneficio de prácticas de hospitalidad. En momentos de encuentro se destruyen los valores de uso. Aquí, se nota mucho la necesidad de aportar un pequeño matiz.

Y además, sobre todo, señalo un tercer hecho, más cercano y más conocido para nosotros: el síntoma, bien conocido, de la avaricia. Eso existe.

saben, la avaricia consiste en gozar del puro valor de cambio del dinero. Ya sea en dinero contante y sonante, en otro tiempo, o a nivel de la cuenta bancaria. La avaricia eleva al objeto de cambio por excelencia al estatuto de un objeto de goce. En cierto sentido, es lo contrario del trueque. Todo esto sirve para mostrar que la oposición de lo útil y el goce no debe considerarse como la última palabra sobre el tema.

Probablemente, esto nos conduzca a otra definición de lo útil, distinta de la que lo opone al goce. Hay que preguntarse sin duda qué sirve al goce, qué es lo útil para el goce. Aquí se comprende lo que les decía recién: que en el psicoanálisis no existe la manía de lo útil. Porque el postulado del psicoanálisis, de la interpretación analítica, el postulado primario, de base, es que nada es inútil, todo sirve para el goce. Al interpretar, se postula esto. Entonces, esto no salta a la vista, puesto que se podría decir: "pero no, cuando se interpreta un discurso, una conducta, actos, se busca el sentido". Es exacto. Y Lacan, en el mismo texto donde opone lo útil al goce, lo repite. El psicoanálisis entrega al analizante el sentido de sus síntomas. Solamente el sentido, es el sentido del goce. Hay una relación estrecha entre sentido y goce, es por eso además que no hay sentido común, o que el sentido común tiene muchas trabas. Lacan lo formula explícitamente: "El sentido denuncia la función de goce". Decir el sentido de algo es denunciar su función de goce. "Denunciar"—el término es fuerte—no debe tomarse, creo, en el sentido de 'condenación', sino en el sentido de 'revelación', de poner de manifiesto—si no, no se entendería nada—.

El lazo del sentido y el goce, no sé si les resulta evidente, merece ser reflexionado, bien trabajado. Aparece con mucha sencillez en los fenómenos mismos de la vida cotidiana. Ese gran fenómeno que se multiplica en la época actual, del sentimiento del no-sentido de la existencia, no-sentido de la vida, con el que algunos llegan al análisis, de entrada. El sentimiento del no-sentido de la vida es estrictamente correlativo a la insuficiencia del goce.

Freud captó esto, lo formuló en otros términos, los suyos, diciendo—a menudo los evoqué—que desde el momento en que alguien entra en el sentimiento del no-sentido, su libido está enferma. Freud no es vueltero en sus expresiones. Eso quiere decir desfallecimiento de la libido. Puedo reformularlo en términos de goce insuficiente y, debido a ello, deflación del lado del deseo.

¿Qué sirve para el goce? Casi todo: la lengua, el lenguaje, el significante, el objeto, el síntoma. Cuando llegamos al término de la elaboración de Lacan se capta que, en efecto, todo sirve para el goce, entendiendo que hay modos diversos del goce. Digo del goce en singular, pero no es tan singular.

No obstante, es así. Este utilitarismo no encaja muy bien con la exigencia del amor. Y es un drama. En la demanda de amor el sujeto no quiere ser útil para el goce del otro, sea cual sea. No quiere satisfacer el narcisismo del otro, ni su goce sexual. No es el mismo goce el que está en juego en el narcisismo y en el goce sexual. No es el mismo goce, son dos tipos de goce distintos. El sujeto no quiere ser útil, quiere ser amado; como se dice, gratuitamente; no quiere servir, no quiere que se obtenga un beneficio de él. Y se queja y protesta cada vez que se da cuenta de que ha servido para algo. En líneas generales, no quiere servir para la satisfacción del otro. Esto es la demanda de amor incondicional. Es muy apreciable en la vida de la pareja, obviamente, pero lo es de la manera más originaria en la relación entre padres e hijos, es allí donde se manifiesta en primera lugar.

Los remito a un pequeño pasaje para meditar en el texto *Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache*, donde Lacan intenta volver a precisar, frente a las definiciones de Lagache, sus propias definiciones del ideal del yo y del yo ideal.

Con el ideal del yo no hay problema: está formado por los significantes que definen los objetivos a los que el sujeto quiere igualarse, o piensa que debe igualarse. El ideal del yo define, como se dice más comúnmente, el nivel de exigencia.

Mientras que en lo referente al yo ideal, Lacan da una definición interesante. El yo ideal es aquel que quiere ser amado a pesar del mandamiento, es decir incondicionalmente. Es aquel que pone a prueba el amor a través de la desobediencia.

Conocemos casos así, niños insoportables que ponen a prueba el cariño de sus padres no por la obediencia —es decir, por la conformidad a lo que se les demanda, por ser chicos buenos—, sino que justamente, lo ponen a prueba por lo contrario. Esto permite comprender hasta qué punto el sujeto en la exigencia del amor rechaza servir, en este caso concreto, al narcisismo del otro, al narcisismo de los padres. Se podría también retomar la historia del hijo pródigo. Funciona. Conquistar el amor por medio de la no-conformidad. Y se conoce también en las familias, esas quejas de algunos niños que protestan porque han hecho todo bien, la mejor de las hijas, el mejor de los hijos, todo lo que sus padres esperaban, todo lo que exigían, y luego notan que tal hermano o tal hermana que hizo todo al revés, tiene un lugar claramente privilegiado en el sentimiento parental. No es justo, pero es así. Esto permite comprender hasta qué punto hay allí una tensión entre la exigencia del amor y la posición sintomática de un sujeto; o más bien lo que él es sintomáticamente para el otro, para lo que sirve y para lo que no quiere servir. Esta es la frontera.

El valor neurótico

En la pareja sexual —y siempre tengo en el horizonte a Nora y Joyce—, ¿para qué sirve una mujer? Es muy claro, no hay necesidad del psicoanálisis para darse cuenta: ella tiene un valor de uso erótico. Pero todavía falta saber cuál y cómo. Acerca de esto es sorprendente —no se si es sorprendente, pero a mí me sorprende— ver la diferencia entre Freud y Lacan.

En Freud, y sobre esto es muy claro, el valor erótico de una mujer deriva de la madre. Hay en Freud una confusión entre la mujer y la madre que llega muy lejos, hasta el valor erótico. Y en la perspectiva de Freud, el valor erótico de una mujer en la relación sexual se superpone, —o debería decir utilizando el término de Freud— se *apuntala* sobre el valor nutricional y protector de la madre. Y en el fondo, Freud insiste para decir que la primera relación con la madre es esencial, y contrariamente lo que se tiende a hacer hoy en día en el psicoanálisis, Freud no la denuncia en absoluto, al contrario, afirma que esta primera relación con el cuerpo de la madre es la que condiciona en un sujeto todas sus capacidades futuras: capacidades de amor y capacidades eróticas futuras. Cuando digo “relación con el cuerpo de la madre”, se trata de una relación doble, puesto que está la función nutricional, de protección y también está la función erótica del niño. En la relación sexual, todo lo que Freud dice nos lleva a pensar que para él lo que deriva de la satisfacción de las primeras necesidades del lactante y lo que es propiamente goce sexual se conjugan, se apuntalan, se sustentan en cierto sentido.

Esto lo conduce a una afirmación que encuentro exagerada —ya la comenté—: que una pareja sólo puede durar si la mujer logra tratar al hombre como a su hijo. Es exagerada en muchos aspectos, desde el punto de vista del hombre, como desde el punto de vista de una mujer, y también sobre todo porque sabemos que en la experiencia no hay nada parecido para producir la degradación de la vida amorosa en el hombre. Y fue el mismo Freud quien diagnosticó la degradación de la vida amorosa. Por lo tanto hay un pequeño problema en este punto. En todo caso, tratar al hombre como a su hijo, para Freud significa en realidad hacer de madre. Que ella haga de madre para su hombre, con esta condición la relación se mantendrá y las capacidades eróticas se añadirían a esto mágicamente.

Lacan pone en acento en otras cosas, ustedes lo saben, puesto que desde el principio distinguió la función materna de la función de una mujer. No seguiré esos desarrollos, son enormes, pero lo conducen a la tesis del *partenaire*-síntoma que ya mencioné a principios del año: una mujer es un síntoma para un hombre, luego de haber dicho primero y durante mu-

cho tiempo que ella era un objeto. No es contradictorio. Produce esta fórmula "una mujer es un síntoma para el hombre", en la lección en que redefine "Un padre". Pero, más esencialmente, hay que ver bien qué quiere decir esta frase. Es solidaria de la noción de síntoma a la que me referí hace un rato y que Lacan detalla, de una forma que ya expuse, en *RSI*. Les recordé la definición de síntoma-letra, mezcla de simbólico y de real, donde dice, más precisamente en la lección del 18 de febrero de 1975: "el síntoma es para cada uno su forma de gozar del inconsciente". "Forma de gozar del inconsciente", por supuesto, puesto que se goza de una letra del inconsciente, eventualmente pasando por otro cuerpo. Hay muchas formas de gozar del inconsciente, lo dije recién. Para eso uno puede servirse de la literatura —Joyce— o también puede servirse de una mujer, de un niño... —volveré a esto—. En la versión que para ir rápido llamaré "edípica", es una mujer, y más exactamente su cuerpo, el que gracias a lo imaginario del guante dado vuelta, permite al sujeto hombre gozar no sólo de su órgano, sino de su inconsciente. Hace falta verdaderamente extraer las consecuencias de esta tesis. Existe en este caso un lazo con la madre, pero aquella que esta "una mujer" es, no para su hombre —Lacan jamás hubiera dicho semejante barbaridad— sino para los hijos que ella le hace, no es lo mismo. He aquí para qué sirve una mujer en la versión edípica: para gozar de su inconsciente y para tener hijos. Esto es sólo una versión del *partenaire*-síntoma, hay que tenerla en cuenta. Incluso no hay razón para considerarla como la normal.

Nora, elegida indispensable por Joyce, no es síntoma para él. Su síntoma es su escritura, esa es la tesis de Lacan, es preciso tenerlo en la cabeza. Joyce, para gozar de la letra y para hacer una nominación con ello —sordos operaciones diferentes: gozar de la letra y hacerse con eso una nominación— no pasa por el cuerpo de Nora. Alcanza con que Nora lo acompañe, es todo. Decir que ella es un guante dado vuelta, es decir que ella no es síntoma, por eso Lacan dice que no sirve para nada. No sirve para lo que sirve una mujer-síntoma. En cierto sentido, ella es simplemente un envoltorio. En ese sentido, se podría decir sin exagerar que tiene una función de complemento del síntoma Joyce, a saber de complemento para su *ego*, ese *ego* singular del cual la tesis de Lacan es que se confunde con su nombre de artista, y gracias a él el nudo de lo imaginario, de lo simbólico y de lo real se sostiene para Joyce. Su *ego* se confunde con su nombre de artista, el cuerpo no cuenta, ni el de Joyce ni el de Nora, pero lo que sí cuenta es el mantenimiento del nudo borromeo. Como máximo, entonces, podría decirse que ella es un complemento del síntoma Joyce.

¿Constituye esto una relación sexual? Voy a detenerme en esta pregunta,

la que creo que se ha leído mal en general. Lacan dice, yo lo recuerdo, en la lección del 13 de enero de 1976, que entre Nora y Joyce hay "una relación extraña" [*une drôle de rapport*]. Dice también, más precisamente, que hay "algo parecido a una relación sexual, aunque digo que no hay relación sexual, pero es una relación extraña". ¿Esto quiere decir que hay una relación sexual con Nora, como para Schreber? Porque para Schreber —y Lacan lo afirma repetidas veces— existe una relación sexual con Dios. Él redobla esta afirmación en la ocasión, diciendo que sólo hay relación sexual con Dios. Es muy complicado —en fin, yo lo encuentro complicado— me armé una respuesta que voy a presentarles para la pregunta acerca de qué quiere decir Lacan con "no hay relación sexual". La relación de Schreber con Dios no tiene punto de comparación con la relación de Joyce y Nora, salta a la vista. La relación de Schreber con Dios implica una cierta dimensión sacrificial. Pero, si miramos a Joyce, buscaríamos en vano el menor rasgo de posición sacrificial en su vida en general, y con Nora aún menos.

La no-relación sexual revelada a Joyce

Lo que por lo general obstaculiza la relación sexual, que haya relación, es la objeción fálica —lo dije hace un momento—. Y entre Nora y Joyce no hay objeción fálica, ella le va como un guante. No hay objeción fálica porque es su arte el que asegura su presentación fálica, como dice Lacan, no es a nivel del sexo que eso se asegura para él.

No hay objeción fálica, pero hay una objeción a la relación bajo otra forma, que voy a llamar objeción egótica [*égotique*], para crear equívoco con *ego*, obviamente, y conservando el sentido de la palabra *égotique* en francés². Para hacer equívoco con su *ego*-síntoma, que le permite mantener unidos lo imaginario, lo simbólico y lo real. La objeción egótica en Joyce es lo que hace obstáculo en principio a tomarse como redentor —ya desarrollé ese punto—. Lacan se plantea la pregunta, no concluye de manera positiva. También impide que Nora se instituya en una posición

2. Según el Diccionario Grand Robert, en francés, el término *égotique* es el adjetivo derivado del sustantivo *égotisme*, anglicismo que remite a una corriente literaria en la que prima la disposición a hablar de sí mismo, a realizar análisis detallados de la personalidad propia, tanto física como moral. En didáctica, remite a un modo de conocimiento o comportamiento, en que el yo constituye la referencia esencial. El tercer uso del término, en sentido general, supone una tendencia a remitir al yo propio toda la vida mental; culto del yo; atención casi exclusiva del desarrollo personal. En español, existe el término "egotismo" con dos significados: prurito de hablar de sí mismo y sentimiento exagerado de la propia personalidad (DRAE).

síntoma, o en una posición que podría llamar divinizada. Norá no es el Dios de Joyce. Dicho de otro modo, es lo que intentaré mostrarles, no hay relación sexual, en sentido fuerte, entre Nora y Joyce, a pesar de la extraña relación que Lacan sitúa. Él es muy categórico sobre esto, el único problema es el modo en que se lo lee a Lacan.

Digo que Lacan es categórico y explícito sobre este punto en la lección del 13 de enero de 1976, el Seminario que justo precede al que habla de la relación extraña (entre los dos hay otro, pero en esa lección no es Lacan el que habla sino Jacques Aubert; entonces, es la lección anterior de Lacan). Habla del texto *Los exiliados* que se debería haber traducido *Exilios* (*Exiles*, en inglés) para decir que ese texto fue escrito "durante el reinado de Nora". El reinado de Nora designa de hecho el primer momento de su relación, momento en el que de haber podido existir la relación sexual, se habría dado. Pero lo que dice Lacan es masivo: "*Exiles* es la aproximación de lo que es el síntoma central de Joyce, es el síntoma hecho de la carencia propia de la relación sexual". No está afirmando "hay una relación sexual", dice que su síntoma central es para él la carencia de la relación sexual en el momento mismo del reinado de Nora, es decir del enamoramiento respecto de Nora.

Es necesario relacionar esas páginas del 13 de enero, un párrafo que voy a comentar más en detalle, con lo que viene después, cuando dice "relación extraña". En esa página, ¿cómo explica, o más bien, cómo despliega esta idea del síntoma central de la carencia de la relación en Joyce? Dice de *Exiles* que no hay mejor término para expresar la no-relación. Carencia de la relación sexual quiere decir no-relación. Lacan habla de Joyce y de Nora en esa página, hay que leer lo que él escribe. Y comenta: "no hay razón alguna para que él (Joyce) considere una mujer, entre otras, como su mujer". Y aclara: "esta mujer entre otras puede ser la que tenga relación con cualquier hombre, cualquier otro hombre, y esta mujer es Nora". Y dice que *Exiles* nos cuenta esto. Y de hecho, Joyce, desde el principio, enseguida informa a Nora que jamás será su mujer, en el sentido de que jamás se casará con ella. "Casarse con" quiere decir "tú eres mi mujer", incluso si eso no dura. ¿Puede confundirse eso con una relación sexual al estilo de Schreber? Creo que no.

Afirmo que no hay relación sexual entre Joyce y Nora, en el sentido que voy a intentar explicar enseguida. Lo desarrollo porque me esfuerzo en hacer una lectura de Lacan exhaustiva, metódica. Lo dije en Burdeos, si —digo bien "si", uno no está obligado—, si uno quiere orientarse en la enseñanza de Lacan, debe imponerse una disciplina de lectura, y sobre todo para los últimos textos de Lacan, porque en sus últimos textos él ya

no hace ningún esfuerzo didáctico. En los inicios, él hacía muchos esfuerzos didácticos, pero al final ya no hacía ninguno, y entonces dejaba todo el trabajo al lector; y si uno quiere orientarse, evidentemente el trabajo consiste en tomar el conjunto de las aserciones e intentar captar su lógica. Si no, se usan las aserciones de Lacan un poco como el consumidor usa los estantes del supermercado, es decir a la carta: se toma la frase que nos gusta, la que va en nuestro sentido a la hora de hablar.

Noto que en los comentarios a este texto —y además, la crítica se dirige a mí misma ya que empecé así—, se tomó muy en cuenta la frase de "hay una relación sexual extraña", y nunca se comentó la lección anterior que dice exactamente lo contrario. Veamos más en detalle ese exilio de la relación sexual: ¿Acaso quiere decir que Joyce es como todo el mundo, para quien no hay relación sexual? No lo creo. Hay una particularidad en Joyce: ni está en la relación sexual al modo de Schreber, ni en la posición de cualquiera. Su particularidad, y es lo que Lacan dice en ese párrafo, es que su exilio de la relación —la no-relación que en cierto sentido es para todos— se le revela, mientras que por regla general no se le revela a cualquiera. Es por eso que se necesitó toda la elaboración freudiana y toda la elaboración de Lacan para sacar la tesis. Si se revelara a cualquiera se sabría de antemano. Entonces, eso no se revela. ¿Cómo puede desconocerse la no-relación sexual? —por otra parte, aún cuando se la aprende de los libros, no se está siempre completamente persuadido—. Es bastante simple: se llega a desconocerla porque cada uno espera encontrar su pareja, retomando los términos utilizados por Lacan en otros textos; además, alguna vez la encuentra, encuentra una que es la suya, y cuando se da cuenta de que no es esa entonces se dice "no era la buena". Y se continúa esperando o se renuncia. Así es como ocurre por lo general. ¿Quién va a concluir "no hay relación sexual"? Hace falta ser Joyce. Él encuentra a Nora y escribe *Exiles*. Ocurre al mismo tiempo. Dicho de otro modo, él escribe que Nora, esa mujer entre otras con quien se ha enganchado de un modo tan definitivo, podría también tener relación con no importa cuál otro hombre, pero que él no tiene razones para considerarla como la suya. Es lo que escribe Lacan explícitamente. Se ve lo que le falta a Joyce, aquí, es la posibilidad de hacer de Nora su síntoma.

Comprendamos bien, resumo, la lógica de lo que Lacan introduce en estas páginas. Primera tesis, en la lección de enero: el encuentro con Nora, el reinado de Nora, lo ha confrontado con el exilio de la relación. En lugar de tapar la no-relación como es el caso general, eso le a develado la no-relación, de la que testimonia en el texto de *Exiles*.

Segundo paso lógico: se plantea entonces la pregunta acerca de la fun-

ción de Nora, ya que ella no es el síntoma que tapa la no-relación. ¿Qué es esta mujer elegida, única, que él no puede considerar como la suya? Ella no es la suya, puesto que él mismo no se considera como un hombre entre otros. Entonces, segunda pregunta: ¿qué es ella, ella que lo confronta con el exilio? Respuesta: una extraña relación de guante dado vuelta, lo que traduje como "un envoltorio imaginario" que anula la disparidad del otro sexo. Esto arma, efectivamente, una relación extraña, pero que no es sexual. No es una relación de goce, ni sintomática, ni una relación sexual en sentido fuerte. Para aclarar un poco más la cosa, voy a retomar el tema de lo que pasa cuando hay relación sexual.

Pero primero tenemos el "no hay relación sexual": Lacan lo introduce más bien hacia el final de su enseñanza. Es en *El atolondradicho* donde habla más de ello. Sitúa este enunciado como el decir de Freud. La frase es de Lacan, pero él la ubica como siendo una frase que formula el decir de Freud; dicho de otro modo, una frase que situaría el diagnóstico implícito de Freud acerca de la pareja. En Freud esto refiere, pienso, al hecho de que todo lo que Freud dice acerca de la sexualidad se reduce siempre a su teoría del falo —por un lado—, y de las pulsiones parciales —por otro—. Evidentemente, ese "no hay relación sexual" es una forclusión que no caracteriza a una patología, sino a la sexualidad corriente tal como el psicoanálisis puede esclarecerla. No es una patología, especialmente no es la psicosis, y tampoco es una patología de todo el mundo.

Se puede comentar ese "no hay relación sexual" de dos maneras, para pasar rápido este punto.

Es que, como dice Lacan, en el inconsciente, es decir en el lenguaje, el sexo, el otro sexo, no se inscribe bajo ningún signo. Y Lacan puede releer su matema $S(A)$ como señalando entre otras cosas esta ausencia del signo que inscribiría al otro sexo. Un único signo entonces —eso es Freud— el falo, respecto del cual se sitúan los dos sexos, de forma diferente.

El segundo punto, es que los goces no hacen lazo. Voy a utilizar una fórmula que me gusta, y es que el goce del Uno es inconmensurable con el del Otro —con A mayúscula—. El goce del Uno, el hombre, fálico, es inconmensurable con el del Otro sexo, suplementario. La no-relación es esto.

¿Qué es la relación sexual en la psicosis?

Es cierto que se trata de una expresión tardía de Lacan, al igual que la afirmación de la ausencia de relación sexual. Muy pronto, Lacan subrayó que hay una economía del goce —si puedo emplear este término— diferen-

te en la psicosis y en la neurosis. Por otra parte, no hay necesidad de Lacan para constatarlo, ya que es del orden de las constataciones clínicas: hay fenómenos de goce anómalos en la psicosis.

En el año '66, en la traducción de las *Memorias de un neurópata*, en el prólogo que redactó para los *Cahiers pour l'analyse n° 5*, Lacan intentaba ya extraer una fórmula que caracterice a la psicosis —entiéndase "la paranoia"— diciendo "la paranoia identifica el goce en el lugar del Otro".

A decir verdad, el sentido de esta frase ya de por sí es un problema. Lo desarrollé ya en otro lado: no designa simplemente al fantasma del perseguido que consiste en representarse a sí mismo y a vivirse como la víctima de Otro gozador que quiere perjudicarlo y que goza perjudicándolo. El fantasma de Otro gozador no es lo propio de la paranoia, y por otra parte, no hay ningún fantasma que sea el propio de una estructura clínica. Es una tesis de Freud que Lacan retoma y que es incontestable. Los fantasmas, en el sentido de representaciones imaginarias de la relación con el Otro, son trans-estructurales. Si la frase de Lacan quería decir simplemente eso, no diría nada en absoluto. Identificar el goce con el lugar del Otro dice otra cosa, y no se entiende qué si no se subraya el término de "lugar del Otro".

El Otro como lugar no es un Otro real, no es un viviente, no existe. El lugar del Otro, es un lugar pleno de lenguaje, de significantes, pero vacío de vida, vida de goce, desierto de goce. Es la definición del Otro en Lacan. Cuando dice "lugar del Otro" quiere decir eso. Es por eso que cuando habla del cuerpo —del que yo he hablado el año pasado— habla del cuerpo que incorpora el lugar del Otro, y eso deviene un cuerpo desierto de goce. La frase "identificar el goce en el lugar del Otro" designa en la paranoia la no-separación, o mejor, la separación no realizada entre el significante y el goce. Esto es lo esencial de la frase.

Esta separación no realizada del significante y el goce —hay que decirlo— es patente en la fenomenología de la psicosis de Schreber. Trabajamos sobre ese texto (es un vasto texto) durante todo un año con algunos colegas en Sainte-Anne. El Dios de Schreber, es explícito en el texto de Schreber, es la suma de todos los pensamientos que fueron pensados desde el origen de los tiempos. Dios es un texto en expansión que absorbe todo el texto de los pensamientos que fueron pensados, y Schreber forma parte de él con sus propios pensamientos, por supuesto. Pero al mismo tiempo esos pensamientos no sólo son condición de goce, son pensamientos de goce, pensamientos de voluptuosidad, pensamientos gozados. Y Schreber, en cierto modo, nos describe una experiencia en la que hay mucho más que una pareja entre Schreber y Dios. Está esa pareja entre Schreber y Dios, pero en cierto sentido duplicada, sostenida por otra fusión, la fusión

de los pensamientos y del goce. En el lugar de los pensamientos, pongamos significantes. Schreber habla más bien de sus pensamientos. En este sentido puede decirse que la paranoia hace existir al Otro, es decir que reintroduce al goce en el lugar donde normalmente no está.

En ese texto del '66 no se trata de una relación sexual, puesto que Lacan aún no ha formulado el "no hay relación sexual". No es sino hasta más tarde, luego de haber situado el "no hay relación sexual", que llega a decir "excepto la relación sexual con Dios" —especialmente la de Schreber—.

Retomo. Esto supone comprender que cuando Lacan introduce en el Seminario *Aun* que no hay relación sexual pero que hay síntoma, da un paso considerable —como diría yo— no para reducir sino para modular la oposición del significante y el goce. Y terminó por darse cuenta que el significante está a nivel de la sustancia gozante. En términos simples, es decir que si el significante es siempre, por supuesto —no se cuestiona la tesis— algo que detiene [*fait halte*] al goce, tal como él mismo dijo, también es vector e incluso objeto de goce.

Es decir que tiene una doble función. Lacan acentuó de entrada la primera: el significante, el lenguaje, causa de la falta en goce, causa de la limitación de goce. Gran tesis bien establecida, asumida y admitida por todos.

Pero a continuación introduce que también es causa de un resto de goce. Es la tesis del *partenaire*-síntoma, a saber: que allí donde hay S(A), el significante de la falta en el Otro, los significantes del inconsciente lo suplen. No hay relación sexual, pero hay una relación sintomática. En la mayoría de los casos, la relación sexual hombre/mujer es una relación sintomática. No hay en el inconsciente signo del Otro, hay significantes que lo suplantán. Esto implica que la relación sintomática no es una relación del uno con el Otro, sino una relación del Uno con el Uno. Me explico tomando prestada una fórmula de Lacan. Dice: el hombre, el Uno, hace el amor con su inconsciente. No solamente en el sentido instrumental del "con" sino en el sentido del *partenaire*. Eso quiere decir que no hay acceso al Otro, al Otro sexo, en el acto sexual.

Hablé de una objeción fálica a la relación. Puedo decir aquí una objeción sintomática. Puedo escribirla de diferentes maneras, son escrituras para intentar volverla comprensible.

Puedo escribirla, por ejemplo, retomando el matema del fantasma. Puedo decir que la relación sintomática es una relación del uno con un *partenaire*-síntoma.

$$\text{UNO} \diamond \Sigma \rightarrow \text{UNO} \diamond \text{UNO} \\ \Sigma = J(\text{UNO})$$

Pero como Lacan definió al síntoma mismo como un goce de Uno, un goce de un elemento del inconsciente, la relación sintomática es una relación de Uno a Uno. Así que esa relación sintomática implica una exclusión del gran Otro, del Otro sexo o del Otro goce. No hay acceso al Otro en el acto, está muy claro.

Se podría escribir lo mismo con otra escritura, partiendo del S(A) como escritura de la forclusión estructural y decir que el Uno del síntoma viene a sustituirlo.

$$\frac{\Sigma}{S(A)}$$

Es en este sentido que la no-relación sexual, más bien, la relación sintomática como no-relación sexual, implica lo que llamo la incommensurabilidad de los goces en juego. Una forma de decirlo sería afirmar que el Uno se reencuentra a sí mismo en el lugar en que está el *partenaire*, siendo ese sí-mismo el sí-mismo de su inconsciente.

¿Qué puede ser cuando hay relación sexual? Hay dos casos, dos excepciones a la no-relación sexual mencionadas por Lacan. No ponga ahí a Joyce, han comprendido.

Está en primer lugar la relación con Dios en la psicosis, de la que Schreber es el paradigma.

Y esta cosa extraña, la relación entre generaciones —esto es más difícil para comprender—. Lacan lo dijo una vez, no lo explicó y entonces todo el trabajo es para nosotros. Habría que intentarlo. La próxima vez voy a intentar entonces explicarme y a la vez explicarles cómo entiendo los casos en los que puede decirse que hay relación sexual, y dónde nos ubicamos en esta estructura de la relación sintomática. Siendo la particularidad de Joyce que ni hay relación sexual, ni relación sintomática con Nora. Espero que haya quedado claro.

El *partenaire* del psicótico

12 DE MAYO DE 2004

Estaba estudiando las tesis de Lacan acerca de si habría o no relación sexual según las estructuras, con el objetivo de situar la noción de un modo más completo. Me han llegado muchos ecos dando cuenta de dificultades y tal vez no haya sido lo bastante clara. Voy a retomar un poco más atrás de donde dejamos la última vez.

Hay dos preguntas.

¿Por qué Lacan puede afirmar "no hay relación sexual"? Evidentemente, es necesario responder a esta primera pregunta si queremos entender qué significan los casos en lo que afirma que hay relación sexual. Doy la respuesta enseguida, la desplegaré a continuación. No hay relación sexual porque hay inconsciente.

Segunda pregunta: ¿qué ocurre con el *partenaire* sexuado cuando está suprimida la objeción a la relación debida al inconsciente?

En primer lugar, voy a retomar los pasos que conducen a la fórmula "no hay relación sexual". Creo que todo ya estaba ahí antes de la fórmula. Dejo a Freud de lado por el momento, todo la cuestión de Lacan:

Antes de llegar a decir que "no hay relación sexual", ¿cómo situó Lacan a la pareja sexual? Entiendo por eso que empareja no sólo a los significantes (hombre-mujer), sino a los cuerpos sexuados, lo que también involucran a la reproducción de los cuerpos. Podríamos formular la pregunta de otro modo, en términos quizás más cercanos a Freud: ¿con qué condición la imagen de un semejante sexuado puede ser investida por el deseo inconsciente?

En la enseñanza de Lacan hay dos respuestas sucesivas.

La primera dice que ese objeto de deseo es investido como objeto del fantasma. Esta respuesta es producida muy pronto por Lacan y, en cierta forma, es mantenida hasta el final. Dicho de otro modo, la fórmula sería: el *partenaire* es fantasmático; y se podría escribir a la pareja sexual con el matema del fantasma.

$$S \diamond a$$

La segunda respuesta de Lacan —que no invalida la primera sino que la completa y también la complejiza— es que el *partenaire* es investido como síntoma. Ya lo he mencionado con frecuencia. Es más tardío, son tesis del '74-'75, especialmente en los seminarios *RSI* y *El sinthoma*, que he comentado. Allí se dirá más bien que la elección es sintomática. Igual que podría escribirse la primera elaboración con el matema del fantasma, se podría, forzando un poco, alterando un poco la escritura, escribir la pareja:

$$S \diamond \Sigma$$

En ambos casos, vean que el *partenaire* está determinado por el inconsciente. Por otra parte, Freud no lo desconoció, viene de él, en cierto sentido. En Freud, esta tesis se diría de otro modo, pero está presente de manera latente puesto que afirma que la elección del *partenaire*, la elección de objeto, es repetitiva; dicho de otro modo, programada por el inconsciente.

El *partenaire* fantasmático

Retomo pues una etapa mejor conocida de la enseñanza de Lacan, según la cual el *partenaire* es fantasmático. Hay muchos textos, pero encontrarán lo esencial, si quieren remitirse nuevamente a él para volver a estudiarlo, en el texto *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo...*, especialmente en la página 803 de los *Escritos*, donde la tesis es totalmente explícita.

Lacan, hablando del deseo del hombre, dice que "instituye la dominancia del objeto *a* del fantasma que sustituye al *A*".

El objeto *a* del fantasma, en este estrato de elaboración, todavía es calificado de imaginario, y el lugar de *A* es el lugar del goce. Pero, el Otro barrado no es sin la instauración de la cadena inconsciente que Lacan escribe en su grafo en el piso superior, siendo esta cadena del inconsciente —en la construcción que hace de ella— solidaria de la dimensión de la castración.

Por otra parte, en el mismo texto de *Subversión del sujeto...*, en las páginas que siguen a lo que les leí, Lacan agregó una precisión muy explícita, a saber: que tal como él lo escribe, el fantasma contiene al $(-\phi)$ de la castración, función imaginaria de la castración. El fantasma contiene al $(-\phi)$ que puede estar tanto del lado del *S* como del lado del objeto: castración imaginaria del sujeto pero también castración imaginaria del objeto. Podríamos escribir esta tesis, *S* punzón de *a*, agregando bajo la barra al $(-\phi)$ de la castración.

$$\frac{S \diamond a}{-\phi}$$

Es la ausencia del pene del lado del objeto femenino, y del lado del sujeto es la castración imaginaria del neurótico. Lacan desarrolla esto en las páginas que siguen.

Lo importante en este texto y que merece verdaderamente que hoy nos detengamos, es que Lacan aplica esta tesis a la homosexualidad misma, puesto que ilustra esta concepción de la pareja estructurada como el fantasma incluyendo la castración, mediante la pareja de Alcibíades y Sócrates que él estudió y desplegó, en ese extraordinario seminario que es el de *La transferencia*.

La tesis acerca de Sócrates es la misma que para el objeto femenino. Sócrates está en el lugar del objeto, precisamente en razón del hecho que en la pequeña historia entre Alcibíades y Sócrates —como Lacan dice con crudeza— Alcibíades no vio la cola de Sócrates: elisión del órgano y tal vez elisión del objeto del deseo en Sócrates.

* * *

Hago aquí un paréntesis para intentar hacer presentes las tesis más difíciles de Lacan mediante aquellas que parecen más asimiladas. Acerca de estas cuestiones, la escritura del fantasma en el grafo y su unión a la cadena del inconsciente, es muy interesante releer el Seminario acerca de *Las formaciones del inconsciente* puesto que es allí donde construye su grafo, y donde por otra parte se puede constatar que todavía no tiene todas las fórmulas definitivas que presentará en *Subversión del sujeto...* Pero trata de hacerse comprender, de explicarse, lo que resulta de gran valor para el lector. Este seminario es muy rico en señalamientos que no fueron mantenidos en el escrito pero que resultan esclarecedores, me parece, del texto de los *Escritos*, o al menos de las vías que lo han conducido a ello, sobre todo, los últimos tres capítulos acerca de la cuestión del falo y la constitución de la cadena del inconsciente.

En ese seminario Lacan intenta explicar cómo se constituye el inconsciente a partir del Otro que nos habla en el origen, mostrando de paso que esa constitución es solidaria del efecto castración. Hay todo un desarrollo muy interesante para releer —ocurre que volví a leerlo para un seminario que debía dictar en España, y quedé impresionada al ver cómo trataba la problemática—.

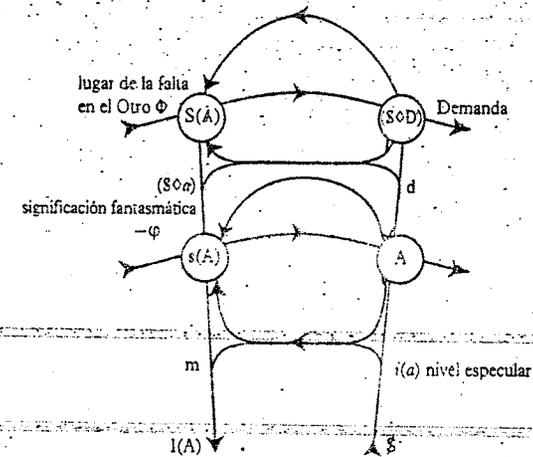
Cuando habla de la cuestión del falo, Lacan no dispone todavía en ese seminario de las escrituras que utilizará en *Subversión del sujeto...* Ustedes recordarán sin duda que intenta desplegar el problema del falo a propósito del caso de neurosis obsesiva que comentó Bouvet, caso muy interesante que merece ser vuelto a leer. Nos recuerda oportunamente lo que es una neurosis obsesiva, ¡creo que se lo ha olvidado un poco!

Evidentemente, como en toda neurosis, la referencia al falo está por todos lados. Y Bouvet conoce una única expresión para todas las referencias al falo: envidia del pene. Todas las interpretaciones van en ese único sentido: ella quisiera ser un hombre. Es partiendo de allí que Lacan intenta insistir de otro modo.

Todavía no ha escrito la distinción entre phi minúscula (ϕ), y phi mayúscula (Φ), que introduce en *Subversión del sujeto...*, ($-\phi$) que es el significante de la falta y que llama significante de la castración imaginaria, y (Φ) que califica entonces como el significante del goce.

En *Las formaciones del inconsciente*, donde esta distinción no está, él formula todas las diferencias en términos de lugar. Y cuando aparece la referencia fálica, la primera pregunta a plantearse, según él, es: ¿en qué lugar se convoca? Y distingue tres lugares, que se pueden inscribir en el grafo. En primer lugar, está la línea de la relación especular, empiezo por la parte de abajo del grafo. Luego está, en segundo lugar, la línea del fantasma y después, en tercer lugar, la línea de la cadena superior que es la cadena inconsciente, allí donde escribe la falta del Otro simbolizada:

Tal vez no sea inútil que vuelva a escribir el grafo. Lo escribo sin seguir las etapas de la construcción:



La línea de la constitución del sujeto pasa por las dos cadenas significantes: la cadena de la palabra corriente y la cadena —que Freud habría llamado “reprimida”— del inconsciente. Escribimos abajo a la derecha, el lugar del gran Otro, y a la izquierda tenemos el significado del Otro; en esta primera cadena tenemos la imagen del otro y la relación especular. Encima, más allá del Otro primordial, el enigma del deseo al que responde la significación fantasmática, y arriba a la izquierda, la significación $s(A)$.

Evidentemente, la dirección de las flechas es determinante.

Lacan ubica la referencia fálica en tres niveles: el nivel especular, el nivel de la determinación del deseo por el fantasma —es lo que recién escribí como ($-\phi$)—, y el nivel de la cadena inconsciente, en el lugar de la falta en el Otro.

En el nivel especular, debajo de todo, a-a', sitúa al falo que se pone en juego en la lucha de rivalidad con el semejante, siempre presente en toda neurosis, aunque de manera diferente en la neurosis obsesiva y en la neurosis histérica.

En la neurosis obsesiva —Lacan lo subraya siempre—, ya sea un hombre o una mujer, encontrarán que siempre el rival (o la rival) es más poderoso (o poderosa). En este nivel, abajo, casi podría escribirse ($+\phi$).

En la histeria esto se presenta con diferencias, motivado por una identificación con el portador del órgano (Dora y el Sr. K). Estamos en el nivel de lo que podríamos llamar el “falo-narcisismo” —en francés *phallos*, se presta a equívoco, me he dado cuenta al decirlo¹, pero es verdad que al ha-

1. Colette Soler viene utilizando el término *phallus*, que he traducido siempre como

blar del narcisismo, no siempre es fácil diferenciar falicismo de narcisismo—. Todo esto se sitúa en el nivel de la relación con el semejante.

En el nivel del (-φ) de la castración imaginaria, la referencia fálica tiene otra función. La función está representada eminentemente por la ausencia del pene o de su equivalente del lado del objeto. En Sócrates, lo señala hace un momento: lo que constituye a Sócrates en objeto de Alcibíades es precisamente su escamoteo sexual —“él no vio su cola”—.

En cuanto a la phi mayúscula, (Φ), Lacan lo evoca con claridad aunque todavía no lo escribe. Hay fórmulas muy elocuentes: es el significante que representa la operación del significante sobre el Otro, entiéndase el Otro primordial, que por lo general encarna la madre. Además, da una valiosa definición de la castración: es la marca del significante sobre el Otro, pero no cualquier marca, la marca de la falta de la inscripción del goce. Es la paradoja de esta escritura: es el significante del goce, pero en tanto que falta ser inscripta en el Otro.

Aquí termino mi paréntesis acerca de la referencia fálica ligada a la incidencia del inconsciente.

* * *

Vuelvo al *partenaire*. El *partenaire* escrito como objeto *a* es un *partenaire* determinado por el inconsciente. El deseo se aferra a un objeto “programado” por el inconsciente... es excesivo decir “programado” porque los encuentros no están programados, pero el objeto del fantasma, está perfectamente inscripto y, entonces, digo “programado” en ese sentido.

Esta incidencia del inconsciente en la elección del objeto fantasmático está claramente inscripta en el grafo mediante las tres flechas que convergen en el fantasma, de las que una procede de la demanda y la otra del significante de la falta del Otro. La tesis es freudiana, la elección está siempre sobredeterminada por el inconsciente, y en los capítulos que he citado del seminario Las formaciones del inconsciente, Lacan lo hace explícito: estar sobredeterminada por el inconsciente es siempre estar sobredeterminada por el complejo de castración.

Después de todo, la incidencia del inconsciente en la elección de objeto que el psicoanálisis contribuye a esclarecer es perceptible fuera del psi-

“falo”, hasta el momento de construir lo que llamó el *phallo-narcissisme*, que traduce directamente por “falo-narcisismo”. El equívoco al que hace referencia surge con el deslizamiento de *phallus* a *phallo*. Mientras que el prefijo griego *phallo-* hace justamente referencia al falo, también existe en francés el adjetivo y sustantivo *phallo*, modo familiar de referirse a la falocracia, y significar “macho” por extensión (Diccionario Grand Robert).

coanálisis. Finalmente, en la relación de cada quien con sus objetos y especialmente con su objeto privilegiado, el deseo —al que responde la significación fantasmática— es siempre lo que aparta al sujeto de la conformidad, de las evidencias del sentido común. Por eso todo el mundo tiene siempre por algún lado un aspecto algo chiflado: es el fantasma, fuera del sentido común. Eso se ve aún mejor en los psicoanalistas que en algunos otros, ¡hay que decirlo! Hay una razón para eso... en fin, dejo de lado las razones, ya las buscarán ustedes mismos.

Finalmente, debido a esta incidencia del inconsciente sobre la elección de objeto, no cualquier mujer agrada a cualquier hombre y viceversa; sorprende constatar que en los períodos de celo, el macho busca una hembra, en esos períodos *grosso modo*, cualquier macho puede ir con cualquier hembra; y bien, esta dimensión instintiva, está completamente borrada en la especie hablante.

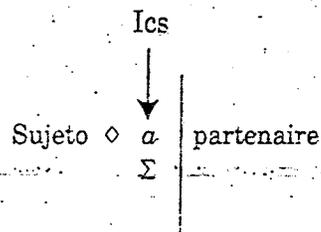
El *partenaire*-síntoma

“*Partenaire*-síntoma” agrega la consideración del goce al *partenaire* fantasmático que es el *partenaire* del deseo. Por supuesto, no es solamente en 1974 que Lacan comenzó a interesarse por la cuestión del goce del *partenaire*, sino que antes de llegar a la fórmula del *partenaire*-síntoma, la había integrado complejizando su concepción del objeto *a*, e indicando que ese objeto *a* no era solamente la causa del deseo, sino que también era condensador de un plus-de-gozar.

Cuando introduce el *partenaire*-síntoma, no recusa lo precedente porque en la relación de pareja, el *partenaire* del deseo y el *partenaire* del goce están, a la vez, separados y articulados. Esto se ve muy claramente: un hombre puede desear una mujer y no gozar de ella, pero sin deseo, ni siquiera se acerca a dicha mujer, entonces... ¡ni hablar de gozar de ella!

La tesis de *RSI* acerca del síntoma que muchas veces mencioné, proporcionar una nueva definición del síntoma: el síntoma goce de la letra. Ella no sólo conecta el goce al inconsciente mediante el objeto plus-de-gozar, sino también con la letra. Lacan dice: “el síntoma opera eso salvajemente”. El ejemplo más claro, conocido por todos, en la clínica freudiana, de un síntoma-letra, es el síntoma de la rata en el Hombre de las Ratas. En ese caso, la rata es un elemento que proviene del inconsciente, a la vez una representación, un significante que mucho antes de su síntoma, el Hombre de las Ratas alucinó sobre la tumba de su padre y que, en el escenario del suplicio, es muy claramente un elemento gozado. Se percibe que Lacan, con su nueva definición no hace una elucubración alejada de la clínica.

Entonces, entre un sujeto y su *partenaire* en la pareja —el *partenaire* en tanto que es otro humano, digamos un hombre o una mujer— está siempre la pantalla de otro *partenaire*, casi parásito: el *partenaire* inconsciente. Podemos escribirlo así:



Si escribo al sujeto y al lado su *partenaire* en el sentido del otro de la pareja, las elaboraciones de Lacan que acabo de recordar nos muestran que, entre ambos, en esa relación interhumana, hay otro *partenaire* que se inscribe: ya sea, en la primera etapa el objeto *a*, ya sea, en la segunda etapa, el síntoma, pero en todos los casos, es un *partenaire* determinado —casi llegaría a decir— programado por el inconsciente. ¿Qué decir entonces del *partenaire* en la pareja? ¿Acaso es un sustituto, un soporte del *partenaire* inconsciente? ¿Por qué no decir “un semblante”? Volveré al semblante. Y comprenderán por qué Lacan dice que en el síntoma, y en particular en el síntoma pareja, ustedes gozan de su inconsciente. El síntoma, forma de gozar no del *partenaire* efectivo, sino de su inconsciente. Por eso a Lacan le encantaba este chiste: al final de todo, al final del baile de máscaras, uno descubre de que ¡no era él, no era ella! Se trata de la referencia harto conocida al juego de la mascarada entre los sexos.

Podríamos encontrar otras metáforas para decirlo. Ocurre que recientemente una analizante me aportó una que encuentro muy sugerente. Es una metáfora de tauromaquia. Esta dama, hablando de sus dificultades con los hombres —la serie: el jefe de servicio, el marido, quizás incluso un antiguo analista— los comparaba con los toros. No se trataba para nada de un modo de imputarles brutalidad, sino que lo hacía a causa de la ceguera del toro. Comentaba que para el toro el torero no existe, tan sólo ve el capote rojo. Esa obcecación del toro es la base de toda la tauromaquia. Se podría decir, sería una buena metáfora, que... ¡el inconsciente proporciona a cada quien su capote rojo! Salvo, que con el inconsciente, ¡todo el mundo ignora el color de su capote! A veces son necesarias largas repeticiones en la vida y también mucho análisis para comenzar a sospechar el color del propio capote, o tal vez el dibujo inscripto en él. Pero el capote

te rojó es eso: lo que desencadena en el toro su impulsión, el equivalente en él de la pulsión humana y el deseo humano.

Cada cual con su capote rojo quiere decir que el ser real del otro permanece forcluido en la relación de pareja, muchos hechos lo prueban. Esto constituye el drama de muchas parejas.

Digámoslo de otra manera, de una manera más conocida en el psicoanálisis, volvió a la metáfora primordial: cada cual sólo ve y reacciona ante la máscara y ante la marca que su inconsciente coloca sobre el rostro y el cuerpo del otro. Es una metáfora que Lacan emplea en el Seminario de *La angustia* para decir: imaginen que se encuentran ante una mantis religiosa gigante, que ustedes tienen una máscara pero no saben cuál. Podrían tener razones para inquietarse si acaso la máscara fuera la del macho de la mantis religiosa gigante.

Si se retoman esos desarrollos, la pareja homosexual es exactamente idéntica a la pareja *hétero*, de allí la referencia a Alcibíades y Sócrates en *Subversión del sujeto...* Se podría decir que se *pasa de rosca*, que para evocar al objeto masculino habla de una pareja homosexual. La pareja *hétero* y la pareja *homo* son idénticas, no en todo pero sí en que ambos casos tienen el *partenaire* inconsciente interpuesto, el capote rojo o la máscara, que no van sin la castración. Por eso es más bien *auto* que *homo* o *hétero*; *auto* en el sentido en que después de todo el sujeto copula con su inconsciente.

En el Seminario *La transferencia*, de una manera que desarma por su simplicidad, Lacan mencionaba la separación que hay siempre entre el objeto del deseo y el objeto de la realidad. Es eso lo que acentúo con otros términos. Finalmente, se podría decir del *partenaire* efectivo que permanece Otro, por eso puse los guiones; y se podría decir al respecto lo que dice Lacan del analista: hace semblante del objeto, lo que no designa en absoluto una simulación, sino el hecho de prestar su presencia, de hacerse el soporte del objeto del otro o del síntoma del otro. La interposición del inconsciente es eso, que el *partenaire* de la realidad sólo es semblante del objeto.

En ese sentido: “no hay relación sexual”.

Todos esos textos, todos esos desarrollos preparaban la fórmula “no hay relación sexual”, la cual reformula de las tesis elaboradas desde el año 1955. Pero Lacan tiene el arte de encontrar fórmulas que en cierto modo dicen lo mismo, pero son tan enigmáticas que cuesta darse cuenta de ello.

* * *

Hago un pequeño paréntesis.

En la *Carta a los italianos* que concierne al porvenir del psicoanálisis y de los propios analistas, Lacan dice que el porvenir del psicoanálisis depende del hecho de que haya analistas que quieran demostrar la no-relación sexual —frase enigmática de la que ya he tenido ocasión de comentar cómo la entiendo—. Es una frase que parece extraña porque en el psicoanálisis no se trata de demostraciones hechas en papel o en la pizarra, de elaboraciones científicas, ni de las demostraciones que se hacen en matemáticas, en lógica o en ciencias de la naturaleza. ¡No se hacen demostraciones de ese orden en psicoanálisis!

Entonces, ¿cómo se puede demostrar que no hay relación sexual? Se deduce de toda la construcción. El “no hay relación sexual”, el “la relación sexual no cesa de no escribirse” que prueba toda la fenomenología de la vida amorosa, ese imposible, no puede demostrarse sino sacando a la luz, justamente, los determinantes inconscientes del “hay”. En el fondo, haciendo salir el capote rojo del cajón.

Si en un análisis se alcanza a cernir un poco, a aprehender un poco sus condiciones de deseo y goce, uno se da cuenta de que provienen directamente del discurso inconsciente, entonces se ha demostrado la no-relación sexual. Evidentemente, es una demostración uno por uno, y para que eso valga en la cultura hace falta mucha gente que se analicen de verdad.

Espero haberles hecho más accesible esta fórmula de “no hay relación sexual”.

* * *

El grafo del (sujeto) psicótico

¿Qué pasa en el *partenaire* del sujeto psicótico para que Lacan llegue a decir que hay relación sexual en la psicosis y, más precisamente, que sólo hay relación sexual con Dios?

Se ve inmediatamente la dirección de la respuesta: el *partenaire* en la psicosis no está condicionado por la cadena del inconsciente reprimido. Si lo que objeta la relación es el inconsciente, supriman la objeción y, probablemente, consigan tener una relación. ¿Significa que el objeto en la psicosis no puede ser llamado objeto *a* del fantasma, o no puede ser llamado síntoma? ¿O habría que decirlo pero en otro sentido?

Partamos nuevamente de algo muy conocido que Lacan situó como “el efecto de de empuje-a-la-mujer” en la psicosis. En principio, eso quiere decir que el sujeto, el psicótico del que hablamos, no está en el lugar del su-

jeto sino del objeto, como la mujer es el objeto del hombre, o síntoma del hombre; pero eso quiere decir también que no puede esperar —como Lacan dijo a propósito de Schreber— la atribución de un pene a su persona. Resulta claramente ilustrado por Schreber como la mujer de Dios después de haber sido el perseguido, el *evirado*² de Dios.

Pero no creo que registrar este efecto resulte suficiente para comprender verdaderamente el “hay relación sexual”, porque no alcanza con estar en el lugar del objeto o del síntoma para que haya relación sexual, hace falta más.

Saben que en el momento de la sesión de apertura de la Sección Clínica le preguntaron a Lacan si S_1 , S_2 , S , a , valía para la psicosis. Lacan respondió inmediata y categóricamente: “sí”. Y entonces Miller —que era quien había planteado la pregunta— le dijo: “muy bien, ¡habría que demostrarlo!”. Pienso que era algo hecho desde hacía mucho tiempo. Si quieren comprobarlo, estaba hecho desde el momento en que Lacan construyó su grafo; lo retoma en *Subversión del sujeto*, pero lo despliega en el Seminario sobre *Las formaciones del inconsciente*: emplaza precisamente el piso donde el sujeto psicótico se sitúa en el grafo. Es explícito. Uno de los intereses del grafo de Lacan es que inscribe una sincronía. El grafo completo inscribe la constitución de un sujeto con su inconsciente, por eso es una inscripción sincrónica, como un nudo borromeo. Pero lo interesante de la construcción del grafo, es que Lacan nos muestra que ese anudamiento de circuitos se constituye diacrónicamente: se constituye en la historia de la relación con el Otro primordial, y se constituye progresivamente. Hay una temporalidad de la construcción de ese grafo, en la relación con el Otro primordial, la madre, que no es solamente un cuerpo real, que no es solamente un semejante en la línea *a-a'*, sino que es sobre todo, en el punto de partida, un gran Otro hablante, escrito en el piso inferior del grafo.

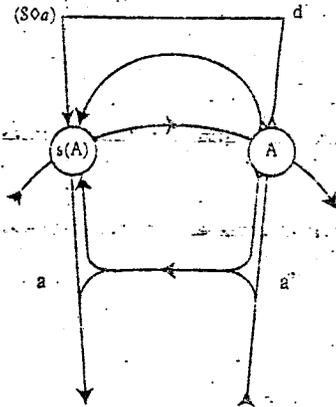
Hubiera sido necesario reescribir todas las etapas de construcción. Pueden consultarlo ustedes mismos en el Seminario y en *Subversión del sujeto* si acaso no lo saben de memoria. Lacan insiste en esta construcción que culmina con la constitución del inconsciente en la cadena superior.

Esta constitución de la cadena del inconsciente tiene una condición que se puede calificar de encuentro, sometido —como él dice— a muchos accidentes posibles (el accidente y el encuentro son muy parecidos), que es lo que un poco más tarde llamaré encuentro del deseo del Otro. Encontrar el deseo del Otro, después de todo es encontrar, siempre en circunstancias precisas para cada sujeto, la diferencia perceptible entre lo que

2. Término que proviene de la heráldica y que se aplica a un término representado sin sexo definido.

el Otro —pongamos, si quieren, la madre primordial— dice que quiere y lo que muestra querer. Todo el discurso del Otro se almohadilla sobre significaciones, pero más allá de este discurso a la vez asertivo y prescriptivo del Otro, hay un encuentro con el enigma del Otro.

Lacan nos sitúa precisamente el grafo de la psicosis en los *Escritos*.



Es el grafo descompletado de la cadena superior del inconsciente. Es la célula inferior donde encontramos la cadena del discurso del Otro que se entrecruza con la cadena que escribí a-a', para ir rápido. Pero lo que es importante, es lo que Lacan subraya explícitamente en la página 490 de *Las formaciones del inconsciente*: para el sujeto psicótico, el paranoico, el deseo del Otro, el deseo de la madre no está ausente. Entonces, debemos agregar de nuevo la línea que cierra el circuito imaginario, es decir el deseo del Otro ante el cual vamos a escribir S0a.

El Seminario es muy explícito al respecto. El deseo del Otro no está ausente, pero no está simbolizado.

Es muy diferente encontrar un deseo simbolizado o no. El deseo no simbolizado se encuentra como un puro enigma, x ; el deseo simbolizado también es un enigma, pero está determinado por la significación del falo. Es allí, en ese seminario, que Lacan plantea algo que creo necesario recordar: la diferencia radical, sin pasaje posible, entre la psicosis y la neurosis obsesiva. Ustedes saben que Bouvet hablaba de la neurosis obsesiva como estando siempre al borde de pasar a la psicosis. Lacan, muy freudiano en eso, se burla un poco de él diciendo que no hay ningún riesgo de pasar a la psicosis para un obsesivo... ¡cuando es un obsesivo, obviamente! Esto no nos alivia de los problemas de diagnóstico concreto.

En cualquier caso, acerca de los problemas que nos ocupan, Lacan lo

precisa, es muy diferente encontrar un deseo no simbolizado, y el deseo anulado propio de la neurosis obsesiva. Es su tesis: el neurótico obsesivo, hombre o mujer, se esfuerza en anular el deseo del Otro, ya sea del lado del *partenaire* como del lado del Otro que él mismo es como inconsciente. Pero anular el deseo es una manera singular de sostenerlo. He ahí una diferencia muy importante: no es lo mismo, no es la misma estrategia y, sobre todo, es un deseo que tiene su significación fálica.

Lacan nos facilita el grafo de la psicosis cuando construye la célula inferior del grafo. Lo retoma explícitamente en la página 786 de los *Escritos*, escribe el gran Otro, sede previa del puro sujeto del significante, hace algunos señalamientos y agrega: "el sujeto de la psicosis, el que se baste por ese Otro previo". Es categórico. Si agregan a esto lo que yo mencionaba hace un momento del deseo no simbolizado, eventualmente presente pero no simbolizado, verán que es este grafo es el grafo de la psicosis.

Los mismo términos, pero desdoblados

Todos los términos están aquí: S₁, S₂, S, a. Falta saber cómo se deforman cuando el A se constituye en la línea superior, ya sea del lado del Otro y del lado del sujeto. Esta deformación de los términos, este cambio de definición, es mucho más legible en el Seminario *Las formaciones del inconsciente* que en *Subversión del sujeto*, donde está más condensado. En *Las formaciones del inconsciente* es explícito en todo el texto: no hay un Otro, hay dos. Está el Otro con mayúscula escrito abajo, no barrado, que todo ser hablante encontrará sin excepción: es el lugar del discurso, aquel que Lacan llama el Otro primordial y que, solamente por hablar, solamente por emitir frases, es imperativo. Es el Otro que legisla, todopoderoso para el niño en la dependencia, todopoderoso porque habla. En el fondo; es el Otro que convocan todas las psicoterapias de tipo reeducativo, de tipo condicionante, todas aquellas que se sirven de la influencia para readaptar. Es el Otro de la sugestión sin falla.

Y además está el Otro barrado, A. Es otra cosa muy distinta. Este Otro, un desconocido, otro pasado al inconsciente, es un Otro —digamos— que ha pasado a la alteridad subjetiva. Por eso en el Seminario, Lacan puede todavía decir que es otro sujeto. Pasado a la alteridad subjetiva, ya sea la del sujeto mismo o la de un Otro que le habla. Encontrar el deseo simbolizado por gracia de la metáfora paterna por supuesto, quiere decir encontrar, precisamente, una significación de falta. Una significación de falta que Lacan escribirá S(A); significante de la falta en el Otro que es, por otra parte, la condición de lo que situará después, en

el Seminario de *Los cuatro conceptos del psicoanálisis*, como la separación del sujeto.

La línea de abajo representa, por el contrario, las condiciones de su alienación a la cadena. En el piso inferior, al significado del Otro no le falta nada, todas las significaciones están allí. ¿Cómo se presenta entonces el enigma encontrado cuando no está simbolizado? Es lógico que se presente como una voluntad, más que como un deseo. Es con ese Otro que el sujeto psicótico se ve confrontado.

¿Cuál es su recurso? Creo que hay toda una gama de respuestas posibles, entre dos polos: el polo de los sujetos totalmente identificados a los significados del Otro y el polo de puro negativismo, pero que deja al sujeto dependiendo de la cadena. Todos los desarrollos de Lacan acerca de la holofrase, la referencia a las personalidades "como si", la evocación de los sujetos hipernormales, describen sujetos que, si los situamos en el esquematismo del grafo, se ubican respecto de los significados del Otro, y por lo tanto, son sujetos que no se han separado de la regencia del Otro.

Es por eso que yo había desarrollado en un momento dado, en Sainte-Anne, la tesis que también creo justa, de que esta regencia del Otro, diferente del automatismo mental clásico, es equivalente al automatismo mental; es un equivalente normal del automatismo mental, es decir que es el Otro quien continúa hablando, regente del sujeto, diciéndole lo que él es.

* * *

Entonces, hay dos Otros: A y A. Por eso no hay que confundir la psicosis y la mística. No tienen el mismo Otro, y se podría por otra parte interrogar a los diferentes dioses del monoteísmo a partir de estos esquemas.

También hay dos leyes: la ley inconsciente y la legalidad que está en la cadena inferior —no es casualidad que haya tantos psicóticos que amen la ley, las leyes del Estado, los textos legislativos—.

Y también hay dos superyó. El psicoanálisis se dio cuenta de esto. Freud creyó al principio que el superyó era un resto del Edipo, la marca del padre sobre el sujeto; luego vino Melanie Klein y defendió al superyó arcaico, llamado materno. Está claro dónde se sitúa esto en las dos líneas del grafo. El superyó materno no es otro que la voz obscena y feroz del mandato oracular del Otro no barrado, y en la línea superior, el superyó llamado paterno se refiere al Otro barrado que supone la operación del Nombre del Padre. Este superyó está ligado a las obligaciones que crea el deseo —ya que el deseo crea obligaciones, como por otra parte muestra la culpabilidad—. Sobre la culpabilidad hay desarrollos apasionantes en el Seminario *Las formaciones del inconsciente*.

Y todavía hay dos formas más del ideal del yo. Lacan lo escribe "Ideal del Otro" —a menudo comenté este cambio de formulación—. En el grafo de la psicosis está el ideal del Otro, que es un ideal que viene directamente del Otro no barrado, y también el ideal del Otro sobredeterminado por la cadena inconsciente cuando el grafo viene a completarse con la cadena inconsciente. Ahí, en efecto, se puede hablar de ideal del yo paterno —la expresión está en Lacan— y se puede referir el ideal del yo al padre. Pero hay un ideal del yo que no se refiere al padre. Lo escribe en *De una cuestión preliminar...*, sobre el esquema I de la psicosis: es un ideal del yo que no pasa ni por el inconsciente, ni por el Otro barrado.

En fin, continuando con el desdoblamiento, también hay dos palabras. La palabra, la palabra... ahora, ¡la palabra se ha convertido en una broma! La culpa es de la vulgarización del psicoanálisis. Está la palabra que aloja el inconsciente o que está habitada por el inconsciente, y la palabra de las sugerencias del Otro. No es lo mismo: esta última es la palabra sin equívoco.

Hay un gran malentendido en la cultura actual que proviene de la *talking cure* de Anna O. Ese malentendido que causa furor hoy en día reside en creer que la palabra utilizada para la confidencia, que sólo consiste en relatarse con los significados que son los propios, es curativa en sí misma. No es el caso.

En ocasiones, es cierto, la palabra de la confidencia hace bien, puede constatarse. ¿Por qué? Así respondo a la pregunta: porque ella suelta a la pareja imaginaria a-a', aquel con quien hablo (mi amiga, mi amigo, no me siento bien y llamo por teléfono). Eso no cambia nada, pero hace bien. Ninguna objeción para esto en la vida cotidiana, pero en lo referente a la terapia sí, porque no es una palabra curativa en absoluto. Lo es tan poco que, además, ocurre que si se abusa demasiado de esta palabra, aparecen desencadenamientos si acaso no se vio el modo en que el sujeto estaba ubicado en la estructura.

Hablamos de los poderes de la palabra, pero creo que es más necesario que nunca añadir que existe palabra y palabra, y que antes de convocar en un sujeto los poderes de la palabra, y para poder convocarlos de buena manera, en todos los casos hace falta primero preguntarse cómo está insertado en la función de la palabra ese sujeto que nos habla o que les habla. Volveré a esto. Por eso el diagnóstico es también un diagnóstico de la palabra. Y que en ausencia de fenómenos, algunas veces se puede diagnosticar sólo mediante la modalidad de la palabra.

Habría que agregar el propio fantasma. El fantasma no es el mismo cuando está sobredeterminado por el inconsciente que cuando no lo está.

* * *

Todo esto es para responder a en qué se convierte el *partenaire* cuando no es síntoma del inconsciente. Siempre la tomo en el nivel del grafo puesto que creo que es más conocido y lo considero más asimilado.

Está claro que es un *partenaire* —eso se lee en el grafo— por entero construido a partir del entrecruzamiento de la cadena del Otro absoluto con el circuito imaginario que va de la relación al semejante a la elaboración fantasmática.

En ese sentido, podemos entretenernos buscando en la psicosis los índices del eje a-a' del *partenaire*. El eje a-a' del *partenaire* fue diagnosticado por Lacan en Schreber cuando dijo que el caso Schreber lo convenció de que la relación imaginaria especular a-a' estaba intacta en la psicosis. Apela a la prueba de amor por su mujer, amor siempre conservado a lo largo de toda la perturbación psicótica.

Recordaba, también a este respecto, de Jean-Jacques Rousseau y su Teresa. Él describió su encuentro con Teresa. Esto no quiere decir que se sepa todo de esta relación, pero él escribió algo acerca del encuentro. Describió muy, muy bien, qué lo había atado a esa mujer que no tenía ninguna afinidad con él, es lo menos que puede decirse: su mirada. Nos describe una mirada oscura, maliciosa, afectuosa, cálida. Es bastante extraño puesto que es exactamente la mirada del retrato de Rousseau de joven —no del Rousseau atormentado por el delirio—. Hay un rasgo que se agrega a la mirada, y es que en el momento en que la encontró en un hospedaje, dos hombres se burlaban de ella. Está este rasgo narcisista, si existe alguno en Rousseau es éste: tenía la obsesión de que se burlaran de él. En esta pequeña descripción se ve muy bien en Rousseau una elección narcisista, aunque reducida a lo especular.

Ahora ¿cuál es el efecto sobre el *partenaire* fantasmático cuando el fantasma responde a un deseo no simbolizado? —como Lacan lo dice—. Está toma la significación del Otro primordial y no la del Otro barrado del inconsciente. Se podría marcar la flecha, es la flecha determinante.

De allí surge una inversión que se observa en la psicosis, y es que el *partenaire* del sujeto psicótico, en tanto que no se reduce al *partenaire* imaginario a-a', viene a confundirse con el Otro primordial, el *partenaire* Dios ilustrando esto de forma magistral. Lacan lo escribe claramente en el esquema I de *De una cuestión preliminar...*

Entonces, cuando el *partenaire* se reduce a ese Otro no barrado, ¿qué deviene el sujeto mismo en la pareja?

Pensemos en Schreber, creo que nos ilustrará qué es la relación sexual. Schreber —ya hablé de esto pero voy a completarlo hoy— en tanto que perseguido, luego mujer de Dios, se ve que por la magia, por la gracia del delirio, viene a ser lo que responde al deseo no simbolizado del Otro. Entonces, se constituye la pareja fantasmática de Dios y de su perseguido, de Dios y de su mujer (en las dos etapas del delirio).

Podemos calificar de imaginaria a la versión delirante del fantasma. Solo que, como ustedes saben, está lejos de ser sólo imaginaria y aquí está el punto crucial. Este objeto, perseguido o mujer, objeto del Otro, pasa en lo real; Schreber lo encarna en el goce de su cuerpo. En otras palabras, él realiza —tomo este término acerca del cual quiero insistir— realmente al objeto del Otro. No es solamente objeto imaginario del delirio, es objeto real del Otro, no semblante del objeto (dije recién que el *partenaire* es semblante de objeto). Es a eso que Lacan llama relación sexual.

Dicho de otra manera una vez más: el goce del Otro no barrado aparece en lo imaginario del delirio, pero sobre todo aparece en lo real del cuerpo de Schreber. Eso es una relación sexual.

Sólo que quisiera precisarlo. Mencioné la última vez que identificar el goce en el lugar del Otro no era sólo ser el objeto del Otro. Lo mantengo porque, de hecho, la ausencia de la cadena inconsciente que implica la no operatividad de la castración equivale a lo que a menudo llamamos la no extracción del goce o la no extracción del objeto.

¿Cómo podemos concebir esta no extracción?

Creo que cuando el deseo está simbolizado, cuando hay una significación de falta, se produce en efecto una disyunción entre el lugar del Otro —el lugar del Otro que, a la vez, resulta habitado por una falta— y el goce. Pero cuando el deseo no está simbolizado, el Otro permanece como lo que es otro primordial. Decimos el lugar del discurso, el lugar de los significantes, pero atención, es en ese lugar que están registradas todas las imágenes corporales, la significantización de todas las imágenes corporales, incluso las más persecutorias.

Dicho de otra manera, cuando el deseo no está simbolizado, la dimensión del goce viviente del cuerpo permanece inscripta en los significantes del Otro. No solamente está allí inscripto el goce sino que hay que decir que la educación lo moviliza en parte. Una educación, por pacífica que sea —no hablo de la educación mediante el terror que experimentó Schreber con su padre— no sólo transmite al niño los significantes del goce del cuerpo y de las representaciones del cuerpo, sino que los pone en acto también

en la realidad: cuando se aprende a comer, a no vomitar, a defecar... todo lo que llamé en un momento dado, la policía del cuerpo.

Entonces, el Otro inscripto abajo del grafo es otro en el cual el significante y el goce... ¡aún no se han divorciado! Sólo se divorcian (es una metáfora), y por otra parte, parcialmente, a partir del momento en que aparece la significación de una falta.

Cuando aparece la significación de una falta en el Otro, por supuesto, permanecen todos los significantes, todas las representaciones corporales, están siempre allí, pero no se sabe lo que el Otro quiere ni qué hace con ello.

En este sentido, la relación —sigamos con Schreber como ejemplo, la relación de Schreber con su Dios— supone a la vez el maridaje del significante y del goce a nivel de la cadena; y a nivel del fantasma supone que Schreber realiza el goce del Otro, a la vez imaginaria y realmente.

X

Sin el padre

26 DE MAYO DE 2004

Continúo con la cuestión de qué sentido darle a los casos en que Lacan afirma que hay una relación sexual.

Les recuerdo en primer lugar que es el pasaje del Otro al inconsciente, es decir, la emergencia de A, el que es solidario de la puesta en función del falo, mayúscula o minúscula; del falo que simboliza la falta del goce del Otro, o sea la castración, castración que primero es del Otro: la no-relación sexual abarca todo esto. Lacan lo introduce muy pronto, lo retoma explícitamente en el '72 con *El atolondradicho* —existen otras referencias, pero tomo esta porque es tardía y está escrita—. En la página 26 de *Escansión 1*, hablando del órgano, afirma sin ambigüedad: "este órgano que pasó al significante, horada el lugar desde donde cobra efecto para el hablante (...) la inexistencia de la relación sexual". Y es lo que he llamado las veces anteriores la objeción fálica, objeción que debe entenderse como objeción a la relación sexual.

El órgano sin el falo

Si la objeción fálica no actúa, ¿cuál es el efecto en el funcionamiento del órgano masculino? Es una pregunta clínica.

Se sabe —por haberlo estudiado en Freud y después en Lacan— que en el caso Schreber, psicosis al menos no dudosa, hay algo que puedo llamar "elisión del pene". No hago aquí alusión al fantasma de eivación, fantasma de una amenaza sobre su órgano, sino que la elisión del pene en Schreber

designa el hecho de que el goce está evacuado de su pene, de que coloniza al conjunto del cuerpo propio excepto el pene. En este sentido está deslocalizado. Es un término que se emplea bastante a menudo. Lacan emplea una expresión más fuerte aún, dice "está forcluido del pene", que designa un poco otra cosa... En todo caso, en Schreber se ve funcionar el corte, clásico en el fondo, entre el cuerpo y el órgano. Sólo que en su caso este corte está, en cierto modo, invertido. Es el cuerpo, el conjunto del cuerpo que queda invadido por el goce y el pene queda abandonado.

Mientras que habitualmente, se lo menciona con frecuencia, en el hablante el cuerpo está, precisamente, vaciado de goce: silencio de los órganos, en cierto sentido. El goce está vaciado del cuerpo, convertido en desierto de goce —expresión de Lacan— y se localiza en el órgano y en las zonas erógenas. En Schreber hay una inversión absolutamente manifiesta.

De allí la pregunta: ¿siempre es así en la psicosis? Más generalmente, en los casos de psicosis, ¿qué posibilita o no, el uso del órgano masculino? Tenemos sobre ese punto tesis de Lacan muy seguras, y cabe preguntarnos si abarcan al conjunto de los casos. Lacan es muy categórico sobre esto: a menos que haya castración —entiendan: a menos que funcione el significante fálico— no existe posibilidad alguna de que el hombre haga el amor. Si se toma "hacer el amor" en el sentido del acto, es falso, vemos sujetos hombre, psicóticos manifiestos (no hablo de casos dudosos) que tienen acceso al acto. Cuando Lacan dice "hacer el amor" probablemente toma la expresión en el sentido fuerte, y quizás no reduce el "hacer el amor" sólo al acto del coito. Es posible, puesto que muy temprano introdujo la tesis de un fracaso del amor en la psicosis, y la mantuvo hasta el final —lo dijo también en sus conferencias en los Estados Unidos de 1975—. Muy pronto afirmó que el amor del psicótico es un amor muerto, expresión que en sí misma exige ser desplegada, entendida. Sabemos además que distinguió por completo la relación de Schreber con Dios de una relación mística, de un amor místico.

Hay allí una cuestión de la que ya hablé otras veces. Tuve la ocasión recientemente, en una presentación de enfermos en Barcelona, de escuchar a un paciente que —me parece— aclaraba un poco este punto.

En los hechos, me parece que en los casos de psicosis masculina tenemos, por un lado, la elisión fálica bajo formas diversas, incluso un delirio de degeneración del órgano, es frecuente. El paciente del que les acabo de hablar, mencionó tres veces en la entrevista muy subrepticamente entre dos frases, la idea de una atrofia actual de sus órganos.

Pero en otros casos también tenemos, en el lado opuesto de la elisión, masturbaciones frenéticas, dicho de otro modo, performances extremas en el uso auto-erótico del órgano, tan extremas que en ciertos casos podemos

preguntarnos si no se trata de un uso "impuesto" —poniendo "impuesto" entre comillas—, por analogía con las palabras impuestas.

Y después, también tenemos en otros casos, una capacidad de responder al acto genital que en ocasiones es mucho menos incómoda o molesta que la capacidad de respuesta del propio neurótico, de quien sabemos que el órgano tiene sus caprichos.

Las referencias del *El atolondradicho* siguen siendo muy útiles, como para no olvidar. En la página 31 Lacan sigue hablando del órgano, del que dice estar absorbido en el discurso:

... se le imputa —al órgano— ser emotivo... ¡Ah! Por qué no haberlo adiestrado mejor, quiero decir educado. Para eso, por más que se corra... Se ve claro en el Satiricón que darle órdenes y hasta implorarlo, vigilarlo desde temprana edad; someterlo a estudio in vitro, nada cambia en sus humores, lo que equivocadamente se cargan a la cuenta de su naturaleza, cuando por el contrario, solo porque no le gusta lo que le obligan a decir se tranca".

He aquí un órgano graciosamente calificado de ineducable y terco, en el caso normal y para el *parlêtre* en general.

Pero, preguntémosnos qué ocurre en el psicótico cuando es confrontado —si me han seguido la vez pasada— no con la falta fálica, sino con el mandato de las demandas transitivas; y no con el enigma, sino con la opacidad del deseo del Otro. Parece que o no responde en absoluto, es la elisión, o responde completamente bien. Parecería haber allí una oscilación entre dos polos homologues a la oscilación de la demanda, incluso de la voluntad del Otro no barrado, ya sea voluntad de castración o demanda de actuación —"voracidad", le gusta decir a Lacan (ya comenté el término de voracidad hace dos años, cuando hablábamos de la pulsión y el cuerpo)—.

El caso que mencionaba hace un momento me pareció interesante. Un muchacho completamente preso de la psicosis, sin relación actual con ninguna chica, que menciona la atrofia de sus órganos, pero que por otro lado dice que no le gustaría tener ninguna relación puesto que en tal caso no podría separarse... Curiosas palabras. Ahora bien, la persona que sigue su caso nos informa que hace tres años había tenido una relación con una joven, de la que no dejaba de decir que no la quería pero que se sentía obligado. Retomaba esta idea de que no podía separarse, y decía que estaba obligado a hacer lo que ella decía. Encontré estas palabras interesantes puesto que se trataba de la relación entre los sexos, porque parecía evocarlas. Cuando estaba con esta chica no tenía no había ningún problema con el funcionamiento de su órgano, todo iba sobre ruedas. Parece

que se trataba de un caso de órgano que obedecía a la demanda del Otro, que funcionaba ante la exigencia del Otro, como si cuando una mujer se aloja en el lugar del Otro para un sujeto psicótico, y eso ocurre, bajo el efecto de su voz se viera aparecer posiblemente algo, un automatismo del órgano, por analogía con el automatismo mental, quiero decir un funcionamiento a la orden.

Esto llevaría a acentuar una analogía ente la pareja que constituían Schreber y Dios, lo desarrollé extensamente la última vez, de la cual puede decirse que hay relación sexual porque Schreber realiza el goce de Dios, lo hace pasar a lo real del cuerpo. En el caso del muchacho y de la mujer Otra, parece que también él realiza el órgano-objeto de una mujer en posición de Otro. Sería una versión del hombre al servicio sexual no de la madre, sino de la mujer —como ustedes saben, Lacan habló del niño al servicio sexual de la madre cuando no interviene el límite de la castración—. Siempre es en el mismo sentido que ya he subrayado. Hay relación sexual cuando en una pareja uno de los dos realiza el objeto o el goce del Otro. Realiza en el sentido de hacer aparecer en lo real.

La relación sexual entre las generaciones

Y esto me lleva al otro caso de relación sexual que fue mencionado por Lacan. Esta afirmación no tiene en absoluto el mismo estatuto en la enseñanza de Lacan que la afirmación de la relación sexual con Dios. Lo dijo una vez, en un seminario tardío, y no explicó su intención, entonces si se quiere darle sentido, el lector debe poner algo suyo, como él dice. Se puede intentar aclarar este señalamiento de Lacan mediante textos anteriores. Tanto más que, cuando dijo que no hay relación sexual salvo entre las generaciones, lo largó como si fuera una evidencia, lo que permitiría pensar que creía o suponía que ya estaba explicado. Por eso vuelvo a los textos que van en ese sentido. Están las *Notas sobre el niño*¹ escritas para Jenny Aubry en 1969 y de las que Patrick Barillot habló en la Jornada del Colegio Clínico de Burdeos. Y también está el texto sobre la sexualidad femenina y la significación del falo, donde Lacan habla del niño al servicio sexual de la madre.

1. Lacan, Jacques. "Dos notas sobre el niño", en *Intervenciones y Textos 2*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1988

Esas *Notas...* a Jenny Aubry han tenido un curioso destino. Primero fueron publicadas —hablo de su circulación, no de su sentido al que volveré después— en el '83 por la misma Jenny Aubry en una recopilación de textos que se llamaba *Enfance abandonée*, con la autorización de Jacques-Alain Miller y junto al facsímil de las notas manuscritas de Lacan, tres páginas manuscritas con algunas expresiones tachadas, algunas correcciones —se ve que las escribió sobre la marcha—. Eso apareció en ediciones Scarabée, y fue presentado en el volumen de Jenny Aubry bajo la forma de dos *Notas*. Si uno se remite a las hojas manuscritas, puede preguntarse si eran realmente dos notas ya que se trataba de tres páginas no numeradas. En la edición de los *Otros escritos* fue vuelta a publicar bajo la forma de una sola nota. Según mi parecer, que haya una o dos no es importante, puesto que las páginas no están numeradas. Lacan le envió las tres a Jenny Aubry. Pero hay una cuestión de orden, ya que manifiestamente hay una página que está separada, las otras dos constituyen una elaboración. Jenny Aubry la puso después. En los *Autres écrits* Jacques-Alain Miller la puso antes: Tampoco es un gran problema, pienso, porque la lógica de los textos avala que la segunda nota vaya al principio del texto único, esto no arruina el mensaje de Lacan.

En cambio, es del todo especial que en los *Autres écrits* el nombre de Jenny Aubry no figure. Se llama *Nota sobre el niño*, como si un buen día, inspirado, Lacan se hubiera sentado en su escritorio y hubiera escrito para la posteridad la *Nota sobre el niño*. De hecho, creo que es muy importante decir que son las "Notas a Jenny Aubry", quien trabajaba con niños, puesto que es manifiesto que son notas que buscan transmitir una orientación en la manera de considerar las relaciones del niño con su familia con sus padres y especialmente con su madre. Evidentemente, tachar los nombres propios es una práctica... digamos incalificable, esc me dispensará de calificarla, una práctica de la que se conoce el uso hecho en ciertos regímenes políticos. Aquí es el nombre del destinatario el que está tachado y entonces, eso toma un sentido, el sentido de borrar la historia de la EFP donde esas notas fueron producidas dirigidas a alguien, y con una intención de orientación manifiesta. Entonces, digo borrar la historia de la EFP, a la que Lacan llamaba "mi Escuela".

Pero el destino de esas notas no se detiene aquí, es asombroso. Las notas de Lacan vuelven a encontrarse en el volumen que Elisabeth Roudinesco, la hija de Jenny Aubry, acaba de publicar: *Psychanalyse des enfants séparés*, donde Elisabeth Roudinesco recopiló los trabajos de su madre para hacerlos conocer al público —nada que decir de eso, es una iniciativa excelente y, por otra parte, vale la pena leer el libro, sin duda—. Lo mo-

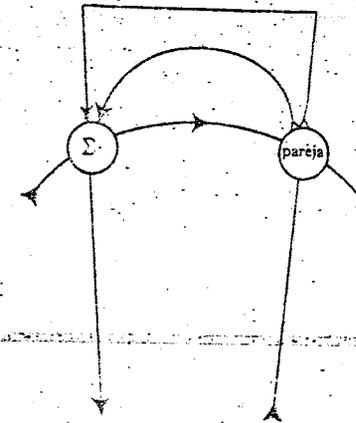
lesto, sin embargo, es que en las páginas 324 y 356 encontrarán párrafos enteros que ocupan media página y que corresponden al texto de Lacan, pero sin comillas y sin una nota que remita a dicho texto. ¿Se trata de un ajuste de cuentas?², no lo sé, en todo caso señalo que Jenny Aubry no tiene nada que ver, ella en sus trabajos utiliza las *Notas*, en efecto, pero siempre poniendo comillas y remitiendo a las dos *Notas* que figuran al final del volumen. He aquí una nueva elisión, esta vez no del destinatario sino del propio autor. Es una elisión de la que lo menos que se puede decir es que resulta curiosa. Vean lo que pasa con la historia del psicoanálisis. Quería señalarlo, no se puede cerrar los ojos a todo.

* * *

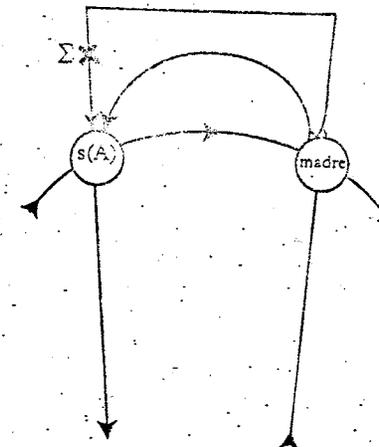
Ahora veamos cómo pueden sernos útiles esas dos *Notas* en lo concerniente a la relación sexual entre las generaciones. Pienso que la mayoría de ustedes conocen el texto de las *Notas*. En principio, Lacan no habla de la relación sexual sino del síntoma para decir —es la tesis de conjunto— que el síntoma del niño se encuentra en el lugar de responder al síntoma de la familia, como si hubiera entonces un pequeño diálogo de los síntomas, entre la familia y los hijos. Introduce una primera tesis: el síntoma representa —subrayo el término “representa”— la verdad de la pareja familiar. Representar la verdad, apunta a la naturaleza significativa del síntoma: la verdad está articulada. Aquí, primer caso, no se trata explícitamente del síntoma en tanto que goce, sino del síntoma-verdad. Y hay un segundo caso, en que el síntoma realiza —subrayo “realiza”— la verdad de la madre.

Después de todo, como la vez pasada me serví del grafo para conectar con las últimas elaboraciones de Lacan, podría retomarlo aquí.

2. En el original dice: *Est-ce la réponse de la bergère au berger?* Se trata de una expresión que connota una especie de respuesta táctica, que podría ejemplificarse con una situación del estilo de “¡Ah!, ¿me hiciste eso? Entonces, yo te voy a hacer esto”.



O bien en el lugar del Otro está la pareja y el síntoma responde a los significados de este Otro. Si es la pareja la que está en el lugar del Otro, significa que hay un cruce de inconscientes y que, en el fondo, por eso, el Otro está barrado. En este caso “el síntoma representa la verdad del Otro”, casi podría decirse que interpreta la verdad del Otro.



O bien en el lugar del Otro está la madre, y en tal caso nos dice que “el síntoma realiza —aquí lo pondríamos en el lugar del fantasma— la verdad de la madre”.

Es preciso, por lo demás, remitirse al texto exacto, creo que pone realmente los puntos sobre las íes. En este caso, cito:

"... el niño quedará expuesto a todas las capturas fantasmáticas. Se convierte en el objeto de la madre y su única función es entonces revelar la verdad de este objeto. El niño realiza la presencia de eso que Jacques-Lacan designa como el objeto a en el fantasma. Saturación de ese modo, sustituyéndose a ese objeto, el modo de falta del deseo (...) y aliena en él todo acceso posible de la madre a su propia verdad, dándole cuerpo, existencia e incluso la exigencia de ser protegido".

Ven ustedes aquí que no es tanto problema del niño sino de la madre —sobre este punto, Patrick Barillot tenía razón—. Y Lacan de precisar que es así cualquiera sea la estructura del deseo de la madre: neurótica, perversa o psicótica.

A continuación, examina el caso en que el síntoma es somático, se trata del caso del niño enfermo. Se ocupaban mucho del niño enfermo en la época de Jenny Aubry, pero sobre todo hay que ver la conclusión, el último párrafo de esas *Notas*:

"En suma, en su relación dual con la madre el niño le da, como inmediatamente accesible, aquello que le falta al sujeto masculino: el objeto mismo de su existencia, apareciendo en lo real. Resulta de ello que en la medida misma de lo que presenta de real, estará expuesto a un mayor soborno en el fantasma".

Vean que la expresión "el objeto mismo apareciendo en lo real" está calcada de las expresiones que Lacan empleó para la psicosis, es extremadamente curioso, pero no hace de eso un rasgo de psicosis, más bien un privilegio —como dice en algún lado— de los sujetos mujeres, de ver aparecer como genitora al objeto en lo real. Es cierto que todo el texto apunta más a la subjetividad materna que a las consecuencias en el hijo —que obviamente son mencionadas, aunque no desarrolladas— dice, simplemente, "un soborno" más o menos grande—.

Me ha llamado la atención el término "realiza", pasaje a lo real, porque sólo veo esta tesis para aclarar lo que dice en el año '75, cuando habla de la relación sexual entre las generaciones, a saber —en todo caso, es así como me parece que puede entenderse— *mutatis mutandis*, es que al igual que Schreber realiza en lo real el goce de Dios, un niño puede realizar al objeto materno en lo real, lo real de su cuerpo, allí donde se inscribe el síntoma de su cuerpo infantil.

En el fondo, utilizo el término "realizar", hacer pasar a lo real, para introducir una distinción con lo que es estar en el lugar del objeto. "Estar en

el lugar del objeto", es una expresión que se emplea a menudo, y que Lacan utilizó frecuentemente para las mujeres, para el analista, pero siempre con la idea de hacer semblante, no en el sentido de fingir, sino de ser semblante del objeto.

Me detengo aquí en lo referente a la relación sexual... cuando es posible.

Nora, un cuerpo adicional

Y vuelvo a la pareja Nora-Joyce que me ha llevado a hacer este largo rodeo. La última vez, intenté hacer una lectura término a término, palabra a palabra, de la página que Lacan consagra en su seminario sobre Joyce al texto de *Exiles* de Joyce, donde menciona la no-relación sexual para Joyce.

Preciso que la lectura literal de estos textos la hago siempre bajo reserva, ya que no son escritos de Lacan, son transcripciones —ciertamente buenas— de un texto hablado, donde la elección de los términos es más fluctuante que en los escritos. Cuando escribe sus dos *Notas* a Jenny Aubry se lo ve tachar, cuando habla en su seminario se graba todo y se plasma en el papel. Entonces, no es sin reservas que yo hacía esa lectura término a término. En particular, podemos preguntarnos si cuando habla, en ocasiones, Lacan no utiliza la expresión *rappor sexual* [relación, proporción sexual] sólo en el sentido de *relation sexuelle* [relación sexual, coito]. Podemos preguntármolo en este párrafo, y más adelante en el texto.

Lo que es seguro, sin reservas, porque está muy acentuado, es que la tesis del párrafo es que Joyce no puede considerar a una mujer como la suya. En ese sentido, Lacan lo dice explícitamente, en el momento mismo en que la relación con Nora está más viva. *Exiles* testimonia de esta imposibilidad de Joyce para considerar a una mujer como la suya —es la expresión de Lacan—. Para decirlo de otro modo, Nora es síntoma de Joyce, en el sentido habitual en que se dice que una mujer es síntoma del hombre. En la *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*³, de 1975, Lacan retoma el tema, alude a Joyce y un poco más adelante a la relación hombre/mujer, y dice, cosa banal y muy evidente, "todo hombre no es apto para satisfacer a toda mujer". Todo hombre no es apto para satisfacer a toda mujer, puede satisfacer a una o a muchas, pero nunca a cualquiera —en esto Lacan es muy explícito, y pone los puntos sobre las íes—, porque no tiene ganas de hacerlo. Y no tiene ganas de todas, de cualquiera, porque todas

3. En *Intervenciones y Textos 2*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1988, p.115 y ss.

no están en consonancia con su inconsciente. Ahora bien, *Exiles* no registra este límite y presupone —así lo comenta Lacan— “un hombre cualquiera para una mujer entre otras”. Para que una mujer sea síntoma de un hombre, le hace falta entrar en consonancia con su inconsciente. Esto no quiere decir que el síntoma dure toda la vida, un síntoma puede ser efímero, pero “entrar en consonancia con su inconsciente” claramente quiere decir que para un hombre una mujer no equivale a otra. Es recíproco además, pero estamos hablando de Joyce. Es necesario que ella porte los rasgos que entren en consonancia con el inconsciente. Me detengo en la tesis de que Nora no es síntoma, y luego voy a decir —es Lacan quien lo dice un poco más adelante en la misma conferencia— cómo se ubica Joyce al respecto.

* * *

Primero hago un paréntesis ya que hay una tesis en la enseñanza de Lacan que puede parecer decir lo contrario, en el Seminario de *La transferencia*, una afirmación que podría parecer exagerada y que, por otra parte, ha sido mencionada recientemente en una de las reuniones de la Escuela de los Foros. Está en la página 440 (de la edición de Paidós), en la última lección del seminario del 28 de junio del '61. Lacan viene hablando del duelo e intenta aproximarse a lo que hace falta para hacer un analista. No está hablando realmente de la relación entre los sexos sino del duelo que condicionaría al analista, que sería constitutivo de la posición analítica. “El duelo a cuyo alrededor se centra el deseo del analista” —¡así lo designa!—, “no hay objeto que valga más que otro”. ¡Curioso! ¿Hay que concluir que el análisis conduciría en el fondo a una especie de indiferenciación de sus objetos, incluso a abandonar todos sus objetos y a una especie de disolución de los lazos electivos? —parece que hay quienes lo leen así—. No lo creo en absoluto y no pienso que Lacan lo creyera, es incluso lo contrario. Es necesario explicar con claridad la paradoja.

En principio, Lacan a menudo afirmó dos cosas: un análisis conduce, como decía simpáticamente, a que cada uno encuentre su cada una, aquella que puede pensar que es la suya —esto es lo que Joyce no puede, pensar que es la suya—; y cuando dice “una mujer-síntoma”, esto implica que entre en consonancia con el inconsciente del hombre, por eso no se trata de cualquiera.

Entonces, ¿cómo explicar esas palabras al final del seminario *La transferencia*? Creo que es muy simple: ningún objeto vale más que otro a nivel de su función de causa, de sostén del deseo, es decir —preciso— que un

objeto cualquiera, un objeto de la libido, es investido a partir del $(-\phi)$, todos son investidos a partir del $(-\phi)$; en ese sentido, en ese punto son todos equivalentes ya que están correlacionados con la castración y la función del objeto *a*. En ese nivel, al final del baile, no era él, no era ella, pero eso no significa cualquier *partenaire*, y aquí no cualquier mujer puede venir al lugar del objeto o del síntoma. Para eso, es necesario que se agregue a la castración masculina lo que llama “entrar en consonancia con el inconsciente”. Si ponía ese acento al final del seminario de *La transferencia*, entonces vale la pena releer ese capítulo porque está precisamente intentando acentuar la distinción entre un *partenaire*, el *partenaire* del deseo que se escribe *a*, causa del deseo, y el *partenaire* en tanto que ideal del Otro. Está intentando profundizar la división entre I y *a*, que vuelve a encontrarse al final del seminario *Los cuatro conceptos...* Esto no puede traducirse en indiferenciación de los objetos, es un contrasentido —creo—, y además es poco conciliable con los hechos clínicos más patentes.

* * *

Vuelvo a Joyce y Nora. *Exiles* nos dice que Nora no entra en consonancia con el inconsciente, Lacan lo traduce diciendo “ella no le sirve para nada” —ya lo he comentado—. Dicho una vez más de otra manera, ella no es síntoma. Tampoco es su Dios, no es su Otro, ni su *i(a)* en ningún sentido. En los desarrollos que hice acerca de las mujeres, tuve la ocasión de acentuar la fórmula “mi mujer dice que...” que insiste en algunos hombres, encontrarán eso en un capítulo de mi libro. Está presente en la neurosis en la medida en que la neurosis asegura la prevalencia de la demanda del Otro, pero también está presente en la psicosis. En Schreber no está “mi mujer dice que...”, pero sí está “Dios dice que...”, mediatizado por todas las voces alucinatorias.

Esa dimensión está totalmente ausente en Joyce. No es que Nora esté amordazada, es más bien que lo que dice y nada son lo mismo. Ella quiere ir a la derecha, él quiere ir a la izquierda, ellos van a la izquierda. Toda su vida fue así, las dos biografías, la de Joyce (hay muchas de Joyce) y la de Nora escrita por Maddox, muestran esto de manera totalmente evidente. Ella no es el Otro cuya palabra es mandato, tampoco es el Otro donde él (Joyce) realizaría el goce. Entonces, al final de la conferencia del '75 que mencionaba, Lacan vuelve a hablar de Joyce y con respecto a las mujeres manifiesta: Joyce, sabía que sus relaciones con las mujeres eran “tan sólo su propia canción”. No se trata de la canción del Otro, no es el “ella dice que...” o “él dice que...”. No se diría esto de Schreber, sería imposible decir que Joyce realiza el goce de Nora, ni tan solo su mensaje. Entonces, ella

no es ni su síntoma, ni el Dios con el que habría relación, sino un objeto localizable en lo imaginario, pero no un objeto especular banal, y en particular, tampoco es el doble del artista. En el fondo, es una forma singular de especularidad que Lacan introduce con el guante. Digamos que ella es un cuerpo adicional para él que no tiene cuerpo. Volveré a este tema.

Un síntoma que difiere

Peró primero dejo a la pareja Nora-Joyce y paso a concluir el diagnóstico. La pregunta por la psicosis de Joyce es planteada por Lacan a lo largo del seminario, y he remarcado que a esta pregunta lancinante en ningún momento da una respuesta claramente positiva. Les recuerdo que él se pregunta si Joyce era un loco. Solo se plantea la pregunta.

¿Se tomaba por el redentor? Respondió de dos maneras. Primera respuesta: leyéndolo no puedo saber por qué cosa se tomaba. No sé puede interpretar el escrito como la palabra. Segunda respuesta: no, no se tomó por el redentor, se realizó como artista, no es la misma operación. ¿Algo se le imponía? ¿La palabra se le imponía, o era el efecto del arte? Imposible zanjar la cuestión. El abandono del cuerpo propio: siempre decimos, lo he dicho, *mea culpa*..., que Lacan decía que abandonar el cuerpo propio hace sospechar una psicosis. Releamos el texto: "El abandono de la relación con el cuerpo propio es siempre sospechoso para un analista". Veamos cómo interpretamos los textos, más allá de sus enunciados.

Donde Lacan está más cerca de plantear algo afirmativo, es cuando habla de la relación con su hija, Lucía Joyce, que era muy apegado a su hija, se enfurecía contra los psiquiatras de su hija porque pensaba que era una telépata emisora; pensaba que ella adivinaba cosas y que en algunos de sus planteos transmitía un cierto número de cosas. Lacan hace una elaboración muy interesante sobre la telepatía, mencionando a un paciente que presentó en Sainte-Anne quien padecía creyéndose telépata receptor, puesto que creía que el otro, los otros, podían conocer sus pensamientos, los pensamientos propios con los cuales comentaba su automatismo. Entonces "telépata" designa a los sujetos que suponen o ser adivinados o ser adivinados.

Se ve enseguida el vínculo con la psicosis, ya que esta idea de la telepatía certifica una no separación con la cadena significativa del Otro. Lacan subrayó a menudo, en el Seminario *Las formaciones del inconsciente*, retomando por otra parte la idea de Freud, que el momento en que el niño comprende que sus padres o los otros no pueden leer sus pensamientos,

es un momento determinante que certifica una elaboración de separación con el Otro.

Lacan observa que esta creencia en su hija telépata es probablemente el signo de que en Joyce mismo algo de la palabra era impuesto y que en todo caso —en este punto es afirmativo— eso testimonia de la carencia del padre, que afirma además de manera categórica mucho antes en el Seminario.

Cuando escuchamos "carencia del padre" automáticamente pensamos en la psicosis. ¿Tenemos razón? ¿Qué dice Lacan sobre esto? Su respuesta está en la última lección del seminario. Nos hizo esperar... Es probable que él mismo la buscara. Si la resumo, es que sobre el fondo de esta carencia del padre, por la escritura, publicada, él pudo poner su ego en función de síntoma, en función de cuarto redondeo en el nudo borromeo, que mantiene unidas a las tres dimensiones de lo imaginario, lo simbólico y lo real. Tienen el dibujo que Lacan hace de ese nudo, él escribe tres redondeos —imaginario, simbólico y real— superpuestos, o sea no anudados, y aquel que los anuda juntos.

Es decir que Joyce es un sujeto que corrigió la carencia del síntoma-padre. Ya lo decía en la página sobre *Exiles*: es el *artificer* —él sabe lo que hay que hacer para ser un compuesto trinitario borromeo—. Es en ese momento que Lacan dice "el nudo borromeo es el sujeto real", es decir no supuesto, *the individual*, como dirá en las conferencias posteriores. Dicho de otro modo, cuando Lacan afirma "Joyce, el síntoma", no dice simplemente "Joyce, la psicosis" —Lacan siempre ha sopesado sus términos y más aún cuando se trata de un título—, para él, el paradigma de la psicosis sigue siendo Schreber, de un extremo al otro de su obra. Veamos en *El atolondradicho* cuántas veces menciona a Schreber para situarlo en las fórmulas del lado en que no hay el "existe... que dice que no". Allí no menciona a Joyce. Joyce es quien ha sabido prescindir del padre y que por eso nos muestra, nos exhibe incluso, la función nombrante en sí misma, no la función nombrante de un padre, sino por sí misma, una función nombrante consecuencia de su arte. En la página 13 de *Joyce, el síntoma I*⁴, llega más lejos diciendo que del síntoma, Joyce da el aparato, la esencia, la abstracción. Es lo que traduzco aquí no tan claramente diciendo que nos muestra, nos exhibe, la función nombrante del síntoma. Esto no impide decir que el Nombre-del-Padre es un elemento incondicionado en la medida en que Lacan identifica al Nombre-del-Padre con una función nombrante.

4. En *Uno por Uno*, Revista mundial de Psicoanálisis n° 44, Eolia-Paidós, 1997.

En todo caso, en Joyce, lo que se muestra es la necesidad incondicional de la nominación para hacer un sujeto real, no supuesto. El sujeto de la cadena es supuesto, más imaginario que real. Entonces, tenemos la necesidad incondicional de la nominación, pero esta nominación no es forzosamente paterna, en el sentido de provenir de un padre, en el sentido corriente del término.

* * *

Quisiera recordarles que esta tesis está enmarcada por otros dos textos de Lacan que, creo, la apuntalan.

El primero, ya mencionado, es *La equivocación del sujeto supuesto saber*, del '67. Ustedes recordarán que hay allí toda una página en que Lacan habla del problema de Dios, habla de los dos Dioses designados por Pascal: el Dios de los filósofos que es el sujeto supuesto saber, el que Descartes convoca para fundar las matemáticas y que no es otro que el Otro de Lacan; y luego el Dios de los profetas. Los profetas, digamos que son los portavoces... yo lo digo así, un profeta es siempre un portavoz de la voluntad divina.

Joyce es un anti-profeta por excelencia, en su obra no hay nada profético. No es el caso de Rousseau, por ejemplo, ya que los he puesto frente a frente: Rousseau, en el *Emilio*, con su *Profesión de fe del vicario saboyano* forjó su pequeño profeta, los Jesuitas de la Sorbona no se equivocaron al respecto —son peligrosos los profetas para las Iglesias establecidas!— y por eso los Jesuitas de la Sorbona lo encarcelaron. Dejo esto.

Junto al Dios de los filósofos y el Dios de los profetas, Lacan menciona lo que llama la "deología", es decir la ciencia de Dios —estamos en el '67, ya lo dije—. Ubica a tres sabios de la deología: Moisés; Maestro Eckart y Joyce. Los diálogos, los eruditos de Dios, son quienes indican, construyen y muestran lo que necesita la función Dios, y qué es la función Dios. Joyce es un erudito en acto, un diálogo en acto, si se lee el Seminario sobre Joyce. Ya en el '67 Lacan confrontaba esta deología con la función del padre en Freud y en su propio recorrido. En el '75, agrega solamente que esta función Dios es una función de nominación, algo que no estaba en el texto del '67.

Lo retoma al final de la *Conferencia en Ginebra sobre el síntoma*⁵, segundo texto que enmarca la tesis del seminario: Le plantean una pregunta acerca de la forclusión que parece divertirle mucho, él habla de la función de nominación, luego del falocentrismo y de la función del falocen-

5. *Op.cit.*

trismo, menciona la relación de las mujeres con el falo, la Virgen con su pie sobre la serpiente. Nos dice que Joyce lo retoma, y dice "él sabía muy bien que sus relaciones con las mujeres eran tan sólo su propia canción", no la que proviene de un padre, y el proyecto de Joyce es definido así: "Intentó situar el ser humano de un modo que sólo tiene un mérito, el de diferir de todo lo que fue enunciado sobre ello precedentemente. Pero a fin de cuentas, todo esto es una forma de remachar, es síntoma". En otros términos, Joyce hace la misma operación que el padre, pero diferente. Concluyo, entonces: Joyce prescinde del padre, y decir Joyce-la-psicosis, como hice yo en mi obra titulada *L'aventure littéraire* es extremadamente simplista. Si se dice Joyce-la-psicosis, e incluso psicosis compensada, entonces debería decirse que la neurosis es una psicosis compensada por el padre. Si en Joyce se trata de una psicosis, entonces está compensada por otra cosa que el padre, puesto que todo el Seminario RSI y todo el Seminario sobre Joyce afirman, repiten, insisten: el padre mismo es una suplicencia —a la forclusión de la vida y del sexo en el Otro del lenguaje—.

* * *

Creo entonces que hay que reordenar las cosas. El psicótico es un *par-lêtre* en el que constatamos los efectos de la forclusión y por eso afirmamos que para él hay carencia paterna, pero es un sujeto no prescinde del padre, y el desencadenamiento es el momento en que se hace evidente que no prescinde de él, en otras palabras que no hay otro *sínthoma* a su disposición. Esto no impide que haya psicosis no desencadenadas por la precisa razón de que a la condición estructural de la psicosis, la carencia del Nombre-del-Padre, es necesario que se agreguen otras condiciones, coyunturales, para que se desencadene. Lacan lo ratifica en *El atolondradicho* a propósito de Schreber, en eso su posición no se ha movido para nada.

Entonces, el problema es la definición del término "suplicencia". O bien se dice que el padre es una suplicencia, entonces el *sínthoma* Joyce es también una suplicencia pero que difiere —como he dicho—, o bien se le da al término "suplicencia" un sentido más débil, a saber: lo que permite al sujeto psicótico sostenerse en el marco de la realidad, antes del desencadenamiento o después, cuando eso se arregla un poco. Y en el fondo, en ese momento uno se percata de que siempre son coyunturas reales o imaginarias las que permiten esta inserción en los marcos de la realidad. El neurótico es el sujeto que tiene el *sínthoma*-padre. Y luego está Joyce, y si está Joyce debe haber otros, supongo, que difieren, que tienen un *sínthoma* que difiere y que permite prescindir del padre. Esta es mi conclusión sobre este punto y mi autocorrección acerca de Joyce.

El síntoma-padre y la transmisión

Ahora bien, por supuesto que uno puede preguntarse, y no dejamos de hacerlo: el síntoma-padre, ¿no será el mejor? No se puede responder del lugar del Otro, pero tal vez se pueda evaluar los efectos. Y es verdad que el síntoma-padre tiene la característica -a menudo lo desarrolló- de ligar no sólo a las tres consistencias, sino también los sexos y las generaciones -los sexos en la pareja, las generaciones en la descendencia-.

Quien habla de generación, obviamente, habla de la existencia, de la existencia de los cuerpos vivientes. Se insiste a menudo y mucho con el efecto de la carencia paterna a nivel del sexo, con razón, pero en fin, eso se juega también a nivel de la existencia, y se juega en la primera infancia; el síntoma-padre, los efectos del síntoma-padre, se juega exactamente en la neurosis infantil, es decir en ese momento crucial que Freud descubrió: el del complejo de castración.

Por el hecho mismo de que el síntoma-padre tiene la ventaja de establecer un doble lazo entre los sexos y las generaciones, tiene la ventaja de transmitirse, de tener efectos de transmisión.

Es una diferencia con el síntoma-Joyce, que no es un síntoma que se transmite, es un síntoma que no vale más que para él. Si Joyce se salva, se salva solo, y puede verse que por el lado de sus hijos, los dos, no se puede decir que tenga las mismas virtudes que el síntoma-padre. Tan solo tiene el mérito casi epistémico de revelar la esencia del síntoma -es la tesis de Lacan-. Y tiene el inconveniente, este síntoma, de dejar al cuerpo aparte, se trate del cuerpo de Joyce o el de sus hijos.

Lacan hace una evaluación acerca de este punto, en la página 11 de la conferencia *Joyce, el síntoma II*⁶, mencionando el hecho de que Joyce entregue por tan poco precio su cuerpo mismo, y dice que lo que obtiene con eso no vale caro. De ahí nuestra pregunta de qué hace Joyce con su cuerpo. Podemos plantear la pregunta así, a partir de la enseñanza de Lacan, puesto que tener un cuerpo es poder hacer algo con él, posiblemente -no necesariamente, sino posiblemente-.

En esta conferencia, justamente, Lacan aporta precisiones muy interesantes sobre este punto. ¿Qué se puede hacer con un cuerpo? Da una fórmula general en la página 11, cito: "Joyce dando por tan poco precio su cuerpo mismo, demuestra que *el hombre tiene un cuerpo* no quiere decir nada, sino hace a todos los demás pagar diezmo por él". Es una tesis algo enigmática... Todos hacemos "pagar diezmo por él" a los otros, y Lacan añade "vía trazada por los Hermanos Mendicantes", los Hermanos

6. En *Uno por Uno, Revista mundial de Psicoanálisis*, n° 45, Eolia-Paidós, 1997.

Mendicantes, que hacen pagar su subsistencia a todos los otros. Es curioso que Lacan utilice el término "diezmo" -es un término anticuado-, el que, por la evocación de los Hermanos Mendicantes, además toma un sentido particular.

Hice algunas investigaciones sobre el tema: al principio, el diezmo era el término para designar el impuesto, el hecho de que el pueblo llano debía entregar una parte de sus recursos, de sus cosechas, al amo y a la Iglesia. Es una práctica general, se la encuentra en la India, en Persia, en Egipto -Moisés percibe el diezmo-. Luego en Roma -en todo el mundo cristiano se percibe el diezmo-. Existe el diezmo como impuesto obligatorio y hay una acepción del diezmo como no obligatorio. Con la mención a los Hermanos Mendicantes Lacan nos indica que designa al diezmo no instituido, legalizado en la relaciones con el poder, pero diezmo no obligatorio. Entonces, finalmente -y aunque no lo diga así en el texto, la conclusión es mía- la tesis es que en todo lazo social, lazo social que implica al cuerpo, cada cual paga un diezmo, o retiene un diezmo. De ahí la pregunta, ¿cómo retener el diezmo para hacer algo con su cuerpo?

Me detengo aquí. Les diré las respuestas que se me han ocurrido, la próxima vez.

Clínica borromea de la paranoia

9 DE JUNIO DE 2004

Los dejé la última vez con la pregunta acerca de qué podía hacerse con un cuerpo, y cómo dilucidar la afirmación de Lacan en su conferencia del '75, publicada en el '79: "tener un cuerpo no quiere decir nada, si [el sujeto] no hace pagar a todos los demás diezmo por él". Es justamente un desarrollo donde afirma que Joyce da su cuerpo por muy poco precio. Subrayé el carácter anticuado del término "diezmo".

Me acordé de otro texto en el que Lacan dice algo parecido también con un término algo anticuado. No sé por qué, me lo pregunto, es en *Radiofonía*¹, página 34, en un desarrollo acerca de la metáfora y la metonimia: viene hablando de Bel-Ami, quien trata de seducir a la bella histérica, y observa que Bel-Ami debe pagar el *tributo* que le exige la bella histérica. El tributo es también un término que va en el mismo sentido y que es poco utilizado hoy en día. No sé qué motiva a Lacan a tomar esos términos algo anticuados. ¿Será para significar que todo esto no es de ahora? No lo sé.

Usos del cuerpo

Todo esto me había llevado a preguntarme qué se hace con un cuerpo para implicar que el otro, todos los otros, de una cierta manera paguen algo. Es para reflexionar, porque evidentemente hay una gran cantidad de usos.

1. Lacan, Jacques. *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1977.

El primero, el más antiguo, es que se puede vender el cuerpo. Se lo puede vender de formas diversas, en la prostitución, pero también en el campo del trabajo. Era la tesis de Marx: el trabajador vender su fuerza de trabajo. Hoy en día podemos ir más lejos, puesto que se pueden vender los órganos. No es una práctica muy usual entre nosotros, en nuestras sociedades los órganos se donan, pero hay países subdesarrollados donde la miseria hace que haya sujetos que venden un órgano. Son todas formas en la que no se espera la caridad pública, como es el caso en las Órdenes Mendicantes que Lacan menciona en ese pasaje pero, en todo caso, se espera de la billetera pública.

De un cuerpo también se puede hacer un instrumento —no insisto mucho sobre estos puntos de los que cada uno podría hacer desarrollos variados—. Es el caso en todas las prácticas donde el sujeto vive, se hace una profesión de una *performance* cualquiera, *performance* del cuerpo. Dicho de otra manera, se puede hacer de él un escabel. Desarrollé extensamente esto cuando dije que Joyce no se hizo un escabel con su cuerpo. Pero se puede hacer un escabel con él, es el caso en los deportes, para los campeones; es el caso en algunas artes, la danza por ejemplo, los acróbatas, el circo, etc.; habría que establecer toda la serie en la que el cuerpo se hace, en cierto modo, el instrumento que les permite establecerse en la vida y por lo tanto obtener de él el beneficio necesario.

También están todos los usos que consisten en hacer del cuerpo un representante narcisista. Esos usos pueden además combinarse entre ellos. Hacer del cuerpo un representante narcisista consiste en mostrarlo bajo su mejor aspecto. Si no fuera así, no existiría la cirugía estética, ni todo lo que se llama "el arte del adorno". Debería situarse aquí también el *body art*; como se dice ahora. Me lo salteo.

También existe lo que podría llamarse, hablando propiamente, los usos de goce, que son múltiples y diversos. De hecho, los veo repartirse en dos lados.

Está el lado de la toxicomanía y todas las formas de adicción. Como ustedes saben, Lacan tiene sobre esto una tesis simple, muy convincente y que no ha perdido para nada su valor: todas consisten en evitarse los inconvenientes de lo fálico. Y cuando se evitan los inconvenientes de lo fálico, tarde o temprano cuentan con la sociedad para respaldarlos, puesto que el campo de trabajo forma parte de lo fálico.

Y tenemos, en fin, el goce sexual, los usos propiamente sexuales —es aquí donde voy a detenerme—. Las cosas han cambiado mucho al respecto, puesto que hubo épocas en las que se pudieron cultivar los síntomas del ascetismo, la abstinencia, la privación, incluso la mortificación de la

carne. Estas prácticas prevalecieron durante no poco tiempo, bajo la influencia del cristianismo, pero en nuestras sociedades al menos, han desaparecido. Siempre puede haber algunos personajes, pero en tanto que práctica de masas ha desaparecido. Se trata de prácticas que suponían un Otro consistente, puesto que todo eso era ofrecido al Otro, y que además, tenía la ventaja de sostener una especie de pareja privación-transgresión. Porque mortificar la carne desemboca con frecuencia en experiencias de goce transgresivo.

En nuestros días, las únicas transgresiones, o pseudo-transgresiones que nos quedan son las transgresiones respecto del principio del placer. Lacan señalaba hace mucho tiempo que el límite de lo que Freud llamó el principio de placer era lo que denominaba un límite casi natural, en relación al aumento de goce. E indicó en el texto de *Kant con Sade* que ese límite funciona precisamente en el hecho de que, cuando el dolor se instala más allá de ciertos límites, el sujeto se desvanece. Este límite casi natural es más o menos es más o menos todo lo que nos queda para convocar prácticas de goce un poco menos limitadas, un poco menos aburridas que el simple goce fálico, dentro de sus límites. Es así como interpreto el aumento de las prácticas sexuales sadomasoquistas. Hay un aumento, es notable en los Estados Unidos y da lugar a toda una literatura, hay ahora corrientes feministas que reivindican el derecho a entregarse al goce sadomasoquista, ¡sí señoras!

Y luego también existe —no voy a insistir con esto— toda la fanfarronería de la que hablábamos este domingo en *Asphère*: Anne Juranville mencionaba lo que llamaba "la literatura de la carne". Dejo esto de lado, pero es para decir que Lacan tenía mucha razón al insistir en el hecho de que tener un cuerpo es poder hacer algo con él, y que hay muchas variables al respecto.

Joyce y el cuerpo

Joyce, en lo esencial, no pasa por ninguna de esas vías. Se hizo un hombre, no de su cuerpo sino de su escritura, y si nos preguntamos qué hacía de su cuerpo, sólo veo dos cosas.

En principio, señalé hace mucho tiempo que hay en Joyce esbozos de dandismo, y concretamente de dandismo indumentario, que por otra parte intentó transmitir a Nora. Es para estudiarlo. ¿Qué esperaba de ese vestir calculado, sofisticado, del cuerpo? Seguramente, es como para ponerlo en serie con su gusto por el teatro, aunque es un gusto que no se mantuvo. Saben que evoca en su juventud escenas donde tuvo un gran éxito

en el teatro, y donde experimentó lo mismo que en el episodio de la paliza, justo después de la exaltación del momento del éxito, apenas cruzó la puerta, siente que todo se vacía. Es decir, creo que en realidad no era exhibicionista, ni tampoco masoquista—Lacan lo dijo, no era un verdadero perverso, no era un verdadero masoquista— y pienso que tampoco era un verdadero exhibicionista. Entonces, no estoy segura de que puedan destacarse mucho sus veleidades por el lado del dandismo, además el dandismo es algo complejo que no se reduce sólo al ropaje. Hay una muy bella fórmula de Baudelaire sobre el dandismo —es un paréntesis— donde afirma que en sustancia, el dandismo es todo lo que queda como heroísmo en un tiempo de decadencia. Si lo tomamos así, le da un alcance que no es solamente de exhibición.

Y además, junto a las veleidades del dandismo no podemos descuidar al alcoholismo —esto está del lado de la toxicomanía—, el alcoholismo de Joyce estuvo presente casi desde siempre, desde su adolescencia hasta el final. ¿Cuál era la función para él? No lo sé, es difícil de decir, en todo caso noto que no se trataba de un alcoholismo solitario —hay muchos tipos de alcoholismo— sino un alcoholismo de pandilla: la pandilla de sus compañeros de Dublín, luego de Trieste, de Roma, era un alcoholismo de café. No bebía en su casa, y cuando estuvo en París, su amigo Eugène Jonas, amigo fiel, contó que regularmente en medio de la noche recibía una llamada de Joyce diciéndole “vamos a tal lado” —un café cualquiera de París—. Ellos se encontraban, bebían de común acuerdo, y Eugène Jonas cuenta que no se decían una palabra, era verdaderamente beber de común acuerdo. Y me temo, habría que verificarlo, que seguramente pagaba Eugène Jonas, puesto que Joyce raramente pagaba. Habría tal vez incluso otras cosas, pero no estaban integradas en su síntoma, son —digamos— síntomas marginales con respecto a *Joyce, el síntoma*. Este hecho mantiene totalmente la validez de la tesis de Lacan, es decir, no hizo nada con su cuerpo, en el sentido de que no se sirvió de él. No más que Nora, por cierto: ella no servía para nada, su cuerpo tampoco, en lo referente a servirle de escabel.

Algo nuevo sobre la paranoia: el nudo de trébol

Dejo ahora a Joyce de lado para abordar el tema de la paranoia. Hasta aquí he tratado de poner de relieve —debo decir también que con insistencia— la nueva concepción de Lacan acerca de la función del padre en los años cercanos al '75, por el hecho de que introduce una reconceptualización, conservando el término de Nombre-del-Padre, a partir de la noción de un decir de nominación: el Nombre-del-Padre como decir de nomi-

nación, que él sitúa en el nudo borromeo como el cuarto que sujeta a los otros tres, con la consecuencia —es también un punto sobre el que he insistido— que no se puede decir “Joyce, la psicosis” a secas. Él no dice “Joyce, la psicosis”, sino “Joyce, el síntoma”.

Otra consecuencia importa sobre la cual he insistido menos, es que apartir de esta referencia al nudo borromeo el sentido del término “sujeto” cambia. El sujeto del que comienza hablando ya no es más el sujeto supuesto a la cadena —lo cité la última vez, lo dice explícitamente— es el sujeto real: “no más diverso que cada cuerpo señalable del *parlêtre*”; dicho de otro modo, “sujeto real” quiere decir sujeto en tanto que compuesto de modo borromeo, lo que podría introducirnos a decir que probablemente todo somos nudos borromeos —quizás con algunas excepciones—. En todo caso, los neuróticos ¡son todos nudos borromeos!

Siendo así, queda la cuestión de saber qué aportó Lacan de novedoso en estos años, en estos seminarios, acerca de la paranoia que sea inteligible —porque dijo muchas cosas no inteligibles, difíciles de comprender tal vez—, que sea coherente y seguro.

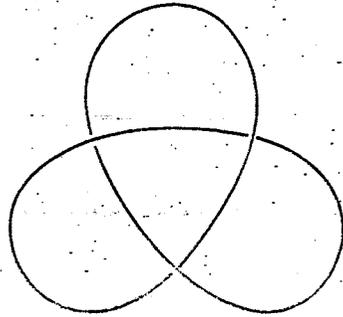
Hay dos lecciones nada más en las que habla de la paranoia: la del 8 de abril de 1975 que está en *RSI* y la del 16 de diciembre del mismo año, al final del primer trimestre del seminario sobre Joyce.

Con la paranoia voy a intentar seguir la lectura aplicada y metódica que procuro hacer de estos textos. Pienso que han notado que soy enemiga declarada de las lecturas que llamo “cómodas”. Llamé “cómodas” a las lecturas que por otro lado pueden resultar muy interesantes y que consisten en elegir en los textos de Lacan, el o los párrafos inspiradores, ignorando las opacidades, y con eso olvidando la lógica del conjunto. Intento no hacer eso.

Con el tema de la paranoia, partiré entonces con todo detalle de la última lección, la del 16 de diciembre del '75. Es una lección muy difícil de comprender —Lacan la concluye diciendo: “les he dicho cosas difíciles”, ¡y es verdad!— y respecto a la cual ya saben que algunos se han anclado completamente: hablo aquí de Jean Allouch, quien ha obtenido algo de ella. Volveré sobre esto.

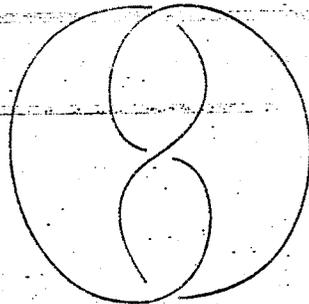
Esta lección del 16 de diciembre del '75 comienza haciendo referencia a la precedente, donde Lacan introdujo el nuevo nudo del que no había hablado hasta allí y que llama “nudo de trébol”. Entonces, comienza su lección diciendo: “El otro día les dije que con el nudo de tres (el nudo de tres es el nudo de trébol, retomaré este tema) se puede obtener un nudo borromeo de tres”. Y continúa en este registro. ¿Cómo dibuja al nudo bo-

borromeo de trébol? ¡Ah! Tengo dificultad con el dibujo de los nudos borromeos, al menos en la pizarra, tendríamos que reunirnos tres o cuatro en una mesa para hacerlo, sin embargo intentaré dibujárselo porque creo que totalmente esencial.



Se comprende por qué lo llama nudo de trébol, están las tres hojas del trébol.

Entonces, es un nuevo nudo que derivó del nudo borromeo —no lo defino de nuevo—, que anuda las tres dimensiones, imaginario, simbólico y real, de tal modo que si se corta una el nudo se deshace, es el nudo más simple, puede haber allí un cuarto que sostiene a los tres no anudados. Este nudo de una sola cuerda es una sola consistencia y sin embargo es un nudo.



Lacan lo llama de entrada nudo de trébol y muestra que con tres nudos de trébol se puede hacer un nudo borromeo de tres, lo demuestra. Y cuando comienza la lección del 16 de diciembre en la que me detengo, explica lo que había dicho al final de la anterior, que acaba de pasar dos meses tratando de mostrar que se podía hacer un nudo borromeo de cuatro

con cuatro nudos de trébol, sin haberlo logrado. Añade que eso no prueba más que su torpeza y su incapacidad. Y comienza su lección señalando que gracias a Soury y Thomé puede decir que la demostración está hecha: existe un nudo de cuatro posible con cuatro nudos de trébol. Parece totalmente entusiasmado.

Lo que está en juego: el sujeto real

Evidentemente el oyente, e incluso, el lector actual, se pregunta qué está en juego, cuál es la razón del interés por este nuevo nudo de trébol. Hay muchos nudos posibles, incluso nudos borromeos. Él mismo dice: comencemos por ver cuál es el interés de esto. Afirma que en esta investigación le importaba encontrar un nudo en que las tres consistencias, imaginaria, simbólica y real, estén en continuidad de tal modo que resulten indistinguibles. Y explica —finalmente se comprende en este capítulo, en efecto— que la distinción de los tres redondeles, imaginario, simbólico y real, es en realidad muy problemática desde el momento en que esas tres dimensiones —y él insistió mucho con eso— son equivalentes, no están jerarquizadas —yo también insistí con esta idea al inicio del año—. Él insistió para distinguirlos:

Lo imaginario se caracteriza por la consistencia, lo que quiere decir, yendo a lo más simple imaginariamente, que se sostiene unido.

Lo simbólico se caracteriza por el agujero, represión originaria, etc. hay toda clase de elaboraciones sobre ello.

Lo real se caracteriza por la ex-sistencia, lo real ex-siste a lo simbólico y a lo imaginario, lo dijo y lo repitió.

Y luego, en este punto, afirmó: "pero en realidad es imaginariamente que puedo calificarlos así". Y comienza un párrafo donde dice que lo real no tiene existencia sino al encontrar la detención de lo simbólico y de lo imaginario. Y luego viene un segundo párrafo en que sostiene que puede afirmarse lo mismo de los otros dos. ¿Qué quiere decir? Implica que ya es necesario disponer del nudo borromeo para poder distinguir imaginario, simbólico y real. Es incluso, además, lo que lo llevó a hacer prevalecer el nudo de cuatro.

Nuestro colega Michel Bousseyroux mencionó en la Jornada de Burdeos ese punto que es muy importante, puesto que en efecto durante esos dos años del seminario *RSI* y *El síntoma*, se ve cuánto busca y duda Lacan acerca de la cuestión de saber si necesariamente hace falta un cuarto para lograr el anudamiento borromeo. Lo he mencionado, en *RSI* el 11 de

febrero del '75, decía que para Freud, los tres, simbólico, imaginario y real, no se anudan y que Freud recurría al Edipo, es decir al padre, como cuarto para que se mantengan unidos. Y planteaba la pregunta que he citado: ¿hace falta necesariamente ese cuarto? En febrero del '75 respondía: no, el nudo borromeo de tres prueba que se puede prescindir del cuarto, y es allí que introducía "el Nombre-de-Padre es para perder", "se puede prescindir de él". Cuando uno lee cómo sigue el Seminario hasta llegar al seminario sobre Joyce, se comprende que cada vez más da por asumida la existencia de un cuarto, y da una razón para eso —algo difícil de descifrar aunque finalmente descifrabable ya que ha sido descifrada—. Michel Bousseyroux lo ha leído, yo lo he leído, y lo leímos del mismo modo: hace falta el cuarto para anudarlos porque los tres no son distinguibles si no están anudados. Y por otra parte, al final de la lección del 16 de diciembre sobre la que me he detenido hoy, lo retoma diciendo "los tres redondeles se imitan, se copian", e indica, poniendo los puntos sobre las íes: "los tres redondeles participan cada uno de lo imaginario en tanto que consistencia, de lo simbólico en tanto que agujero y de lo real en tanto que ex-sistencia" —dicho de otro modo, son equivalentes, y por eso indistinguibles—. Convoca, utiliza, el nudo de trébol justamente porque en ese nudo de trébol las tres dimensiones no son distinguibles, más exactamente, ellas están en continuidad —él formula la no-distinción diciendo "están en continuidad"—.

Y he aquí el primer señalamiento que me parece importante y que presenta la primera gran dificultad.

Él dice "los nudos de tres": nudo de trébol y nudo de tres, son lo mismo, aquí conviene prestar atención, leer verdaderamente con mucha atención, se orienta, primero dice "nudo de trébol" y luego dice "nudo de tres", y nos podríamos preguntar por qué, ya que hay una sola cuerda y una sola consistencia. Es evidente que hay tres bucles en el achatamiento, sin duda conserva la denominación de "nudo de tres" para conservar la noción de triplicidad. Se nota cuando dice "los nudos de tres se integrarán borromeamente el uno con el otro (...), palparemos esto, que es siempre de tres soportes que llamaremos llegado el caso, subjetivos, es decir personales [aquí aparece la primera dificultad] que un cuarto tomará apoyo". Entonces, tres nudos de tres se anudan borromeamente con un cuarto, esto no es una dificultad. Los tres redondeles que se anudan borromeamente con un cuarto, o los tres nudos de tres que de todos modos no son sino una sola cuerda anudándose borromeamente mediante el cuarto, no presentan dificultad. Tampoco hay dificultad cuando dice "se verifica entonces que hacen falta siempre tres soportes" o bien tres dimensiones, o bien tres nudos de trébol, que se anudan los tres mediante un cuarto,

siempre están presentes los tres. Por lo tanto siempre hacen falta tres soportes, esto no presenta dificultad, lo he explicado mucho.

Pero, nós trabajamos con eso de "tres soportes que llamaremos, llegado el caso, subjetivos, es decir personales...": esto vendría a decir que califica a esos tres nudos de trébol, como los tres redondeles del nudo precedente, de soportes subjetivos o personales. Es un problema, volveré a esto enseñada.

Antes me gustaría decir una cosita: ¿cómo pasó del nudo borromeo al nudo de trébol, desde el punto de vista de la manipulación? Él mismo lo dice, cuando se achata un nudo borromeo clásico, en el achatamiento del nudo borromeo se ven aparecer espacios que se dibujan: en el centro el espacio donde escribe al objeto *a*, y luego las intersecciones en las que escribe los diferentes goces. Pero se trata de un efecto del achatamiento, puesto que de hecho, en un nudo borromeo esos espacios no están allí. Entonces, Lacan lo dice, a partir de los puntos de superposición arriba-abajo del nudo borromeo no es tan difícil hacer salir un nudo de trébol. Esto es simplemente para decirles que hay una manipulación posible, una derivación posible del nudo borromeo clásico al nudo de trébol, no lo sacó de la galera...

¿Qué es lo que está en juego? ¿Por qué esta pasión por ese nuevo nudo y por ese pasaje de un nudo al otro? Creo que Lacan lo dice muy claramente y en muchas ocasiones en esta lección. Lo que está en juego se resume en esta frase: "¿Qué resulta de esto para el sujeto?".

Hay muchas citas, todas de la misma lección, en que nos recuerda —por ejemplo— que si uno orienta al nudo borromeo clásico, este presenta dos nudos diferentes. Esto concierne a la manipulación de los nudos.

Y plantea la pregunta: ¿cuál es el verdadero respecto de lo que sostiene al sujeto?

Entonces, vemos que para él la cuestión no se reduce a hacer el nudo por el nudo, sino en saber cuál es el esquematismo modal que da cuenta del sujeto, del sujeto real —tal como lo he redefinido—. Asimismo, en la misma página, lo repite después de haber hablado del nudo de tres en que las consistencias son continuas. Se pregunta: "¿Qué resulta de ello en relación al orden del sujeto?". Y llegamos al párrafo que acabo de leer "se precisan tres para sostener al sujeto", y califica a estos tres soportes de "subjetivos" o "personales". Finalmente, en la página siguiente, lo retoma una vez más: "el nudo de tres es el soporte de toda especie de sujeto", dicho de otro modo, es el nudo de base. ¿Cómo interrogarlo de tal modo que se trate de un sujeto? Vemos aquí que Lacan responde a una pregunta que todo el mundo se hacía y se hace: ¿por qué esta preocupación por los nudos borromeos, por sus transformaciones y sus variedades? Más que

preocupación, se trata de una manipulación de los nudos, o en todo caso, de un intento.

Aquí nos responde, se interesa por diferentes nudos, por diferentes tipos de anudamiento, o de no-anudamiento y de corrección, para ceñir lo que llama "los cimientos de los sujetos", el soporte de los sujetos reales, lo que significa los *parlêtres* con sus cuerpos marcados por el lenguaje.

Se comprende que con el nudo borromeo se embarca en la búsqueda de un nuevo esquematismo. Nuevo respecto de lo que había producido hasta allí, que era el grafo. El grafo está basado en una referencia lingüística, puesto que escribe las dos cadenas, etc., pero era una construcción de su cosecha.

- Con los nudos la cosa es diferente: borromeos o no, preceden en mucho al psicoanálisis, hay una teoría matemática, hay una multiplicidad de nudos, y vemos a Lacan interesarse por todo eso, buscar cuáles serían los nudos pertinentes para aclarar qué es un sujeto en el sentido del sujeto real, y cómo se sostiene o no. He aquí lo que está en juego en esta manipulación.

No sé qué pensarán ustedes, pero yo encuentro aquí una primera dificultad: "palparemos esto, que es siempre de tres soportes que llamaremos en la ocasión subjetivos, es decir personales...". ¿Qué significa?

Subjetivos o personales: podríamos pensar que significa que la manera en que los tres están anudados no vale universalmente, que es una manera propia de cada uno, que para cada uno habría un modo de superposición y de anudamiento del nudo. Podríamos pensar también que insisten con este rasgo porque es constitutivo de la persona, no propio de cada uno (podría ser para todos), sino constitutivo para cada uno. Si sólo significa esto la dificultad desaparece.

A decir verdad, un poco más adelante en el Seminario hay un eco que va en este sentido. Saben ustedes que, hablando de Joyce, introduce lo que llama "lapsus del nudo", o sea una superposición arriba-abajo que no se produce allí donde debería como para que se anude. Un lapsus del nudo, dicho de otro modo, una falla del nudo —el término "lapsus" no es equivalente a "falla", es obvio—. El término "lapsus" nos hace pensar en un fenómeno de lenguaje, conecta con el vocabulario del inconsciente lenguaje.

Lacan insiste para decir que cuando hay un lapsus del nudo se lo puede reparar, si un arriba-abajo no se produjo, puede haber algo que haga un enganche, pero señala que es un problema saber si la reparación se hizo allí donde se produjo el lapsus o no. En todo caso, está sin embargo la idea de que los puntos de soporte son personalizados, no son los mismos para todos; que haya puntos de no soporte y puntos de soporte per-

sonalizados, iría en el mismo sentido. Bien. Estamos aquí, las dificultades no son insuperables hasta aquí, la lectura continúa.

Paranoia y personalidad

Llegamos a la paranoia: En la parte siguiente, acaba de decir "¿cómo interrogar este nudo de tres para que sea soporte de un sujeto?". Y en este punto está el famoso párrafo sobre la psicosis paranoica. Voy a leerlo (ya lo han leído, lo han escuchado leer y repetir, da lo mismo):

"Hubo un tiempo en el que yo avanzaba en una cierta vía (...) de la cual mi tesis da testimonio. Hablé de la psicosis paranoica: *De la psicosis paranoica en sus relaciones*, decía con, con la personalidad. Si tanto tiempo he resistido la nueva publicación de mi tesis, es simplemente porque la psicosis paranoica y la personalidad no tienen relación, porque son lo mismo".

Tenemos entonces una primera tesis: la psicosis paranoica y la personalidad son la misma cosa. Yo no agrego: ¡y recíprocamente! La psicosis paranoica es la personalidad, y continúa:

"En tanto que un sujeto anuda de a tres lo imaginario, lo simbólico y lo real, sólo se sostiene en su continuidad, <... las tres> son una sola y misma consistencia. (Vean por qué ha estado hablando del nudo de tres, dos lecciones antes). Y en esto consiste la psicosis paranoica..."

Entonces, he aquí algo categórico, concerniente a la psicosis paranoica: si nos preguntamos cuál es el nudo borromeo que sostiene a un sujeto en tanto se pueda decir que es un sujeto paranoico, es el nudo de trébol, el nudo de tres. Continuidad de las tres dimensiones, una sola y misma consistencia, significa también que se confunden. Decir esto, por supuesto, implica acentuar el Uno, más que el tres, aunque se llame "nudo de tres" porque evidentemente es el nudo de una sola consistencia. No voy a insistir en el Uno.

Nuestro colega Antonio Quinet acaba de hacer un seminario de las Diagonales de la Opción y ha insistido mucho con el Uno en la paranoia, tiene razón. En todo caso, la idea del nudo de trébol de una sola y única consistencia, va en este sentido. Y esto plantea muchas preguntas.

Si "la paranoia es la personalidad"; ¿qué es la personalidad?

Es un término que ha sido muy utilizado, Lacan escribía en tiempos

en que existía una corriente personalista, eso se terminó, se hundió en las cloacas de la cultura —si puedo decirlo así—.

Pero en el sentido corriente del término, la personalidad, la personalidad de cada uno —porque cada uno tiene una— designa la diferencia de cada uno en tanto manifiesta, no la diferencia inconsciente —es el $\$$, la diferencia inconsciente—, sino la personalidad, diferente en tanto manifiesta, comenzando por la imagen del cuerpo, pasando por los talentos y capacidades de cada uno, e incluso cuando se dice “es una personalidad” —puesto que se emplea el término como atribuible a cada uno pero también se emplea para diferenciar personalidades— no se enfatiza forzosamente la virtud, los talentos de excepción o la eminencia; con frecuencia, pero no necesariamente, al decir “es una personalidad” se enfatiza la constancia de los rasgos. Están ante una personalidad cuando no pueden influir, no la pueden mover, está ahí y es inamovible. Digo constancia, es un término positivo. Hay uno menos positivo, inercia, pero ambos expresan lo mismo, algo fijo.

Clínicamente, sabemos que este rasgo de fijeza que define toda personalidad coincide bien con la paranoia. Entonces, cuando Lacan presenta esta tesis —la paranoia es la personalidad, las tres consistencias están en continuidad, entonces no hay más que una sola— habrá que preguntarse cómo esto ilumina a la clínica clásica, qué le aporta de novedoso a la clínica clásica, a lo que ya se sabe de la paranoia, y aún si no aporta nada nuevo, cómo lo ordena, cómo lo esclarece. Es una pregunta, creo, que hay que plantearse y desarrollar. En cualquier caso, no se detiene aquí, volveré a esta definición de la paranoia en una perspectiva clínica.

Quiero continuar la lectura. Llego al párrafo siguiente, sobre el que Jean Allouch trabajó con empeño, elaborando un grueso libro, del cual intentó una aplicación. ¿Qué dice? Estaba leyendo “es en esto que consiste la psicosis paranoica”. Y Lacan dice lo siguiente —subrayo el condicional de todo el párrafo—:

“De entender bien lo que hoy enuncio, se podría deducir de ello que a tres paranoicos se les podría anudar a título de síntoma un cuarto, que se situaría como personalidad distinta respecto de las tres precedentes y su síntoma”.

Pienso que siguen la impecable lógica del capítulo. En principio habló de los nudos, del nudo fabricado con tres nudos de trébol y un cuarto nudo de trébol, y acaba de decirnos que “la paranoia es un nudo de trébol”, entonces aquí sin embargo da un salto, dice: ¿se podría deducir de esto que a tres paranoicos —estamos hablando de personas— se les podría anudar

un cuarto? Es un salto. Hemos pasado de tres dimensiones, de tres continuidades, a tres personas paranoicas. ¿Qué autoriza a dar este salto? No lo sé, en todo caso, está allí.

A continuación se interroga si este cuarto elemento sería igualmente paranoico y concluye que no. Les leo el texto puesto que ¡es realmente difícil!: “¿Significa que sería también paranoico? Nada lo indica tratándose de una cadena borromea constituida por un número indefinido de nudos de tres”.

Y he aquí que después de tres paranoicos se pasa de golpe a una cadena indefinida de nudos de tres, lo que significa cadena indefinida de paranoicos si se aplica a personas. Una cadena como esta “ya no constituye una paranoica, si esto no es la paranoica común” —he aquí una nueva noción más, la “paranoica común”— “la floculación terminal posible de cuartos términos en esta trenza que es la trenza subjetiva” —noten la oscilación, no se sabe si habla del soporte modal de una subjetividad o si habla de varias personas—, en todo caso, nada hace suponer que a su vez el cuarto término sea paranoico. En una cadena hay, dice...

“... ciertos puntos eludidos que de este nudo de cuatro resultan el término. Y en esto consiste el $\$$ inthoma (...), no tanto en tanto que es personalidad (por lo tanto el cuarto no es paranoico, no es personalidad) sino que respecto de otros tres se especifica de ser síntoma y neurótico”.

Este es el texto. No termina aún, pero me detengo aquí.

Señalo la secuencia: se ha dado un salto, se ha pasado a las personas, se pregunta si el cuarto elemento sería paranoico, pero para responder se menciona la paranoica común, es decir un número indefinido de nudos de trébol, y después precisa que el cuarto no es forzosamente paranoico, dicho de otro modo, no es forzosamente un nudo de trébol que juega el rol de cuarto.

¿Acaso esto quiere decir que no sería una personalidad paranoica, sino un síntoma neurótico? Tenemos un poco de luz que sin embargo no hace desaparecer del todo las opacidades, pero vean la frase que sigue: “Aquí tenemos una idea aproximada sobre lo que es del inconsciente” —debo decir que no nos esperábamos esto—. Y explica que en esos cuatro, hay un término que se relaciona más especialmente con el inconsciente, y es el $\$$ inthoma. Hace un dibujo para mostrarnos que en el nudo de cuatro hay un vínculo más específico entre imaginario y real por un lado, y del otro entre $\$$ inthoma e inconsciente, entre $\$$ inthoma y simbólico si ustedes quieren. Comprendemos de golpe por qué dice que el $\$$ in-

thoma es neurótico, tenemos una chispa, es que está ligado al agujero del inconsciente, al agujero de lo simbólico. Y es en ese sentido que se podría decir que volvemos a tener el control, el cuarto que anuda supone al agujero de lo simbólico. Y en este punto dice "son cosas difícil que hoy quería decirles".

Después de haberles reproducido el texto, las cosas que me parecen legibles y lo que me parece más problemático, se ve que no hay la mejor aplicación clínica explícita en este texto. Si la quieren intentar, es del todo legítimo, no hay obligación de que esté. En cualquier caso, es seguro que Lacan no la hizo. Es una pena, nos hubiera orientado un poco. No hay la menor orientación clínica, nada que permita pensar que Lacan estaba hablando de la prepsicosis y las condiciones de desencadenamiento. Cada uno imagina lo que quiere, pero en el texto no hay nada.

Estructura de masa freudiana

Y voy a decirles, yo, lo que más bien imaginaría si debiera hacer una aplicación clínica —que no hago, la pongo en condicional— me apoyaría en ese deslizamiento entre los tres paranoicos y una infinidad de paranoicos, porque eso —esos tres o esos muchos más que se sostienen por un más uno que no es del mismo tipo— me recuerda algo: la estructura de la masa freudiana. A saber: la infinidad de los cualquiera de una masa y ese uno que la sostiene. Recuerden que en esos textos de 1920, Freud hace grandes desarrollos para distinguir lo que llama la psicología del hombre (del ser) en masa y la psicología del jefe, ya que considera que se trata de dos psicologías distintas —nosotros no utilizamos más el término de "psicología"—. La cadena que anuda tantos nudos de trébol como se quiera mediante uno que no es del mismo género, es bastante homólogo a la estructura de la masa y de su jefe.

Sería interesante si se tomara así, puesto que saben que habitualmente se considera que los grandes jefes de masa están locos, en la historia ha habido muchos, tanto en la historia lejana como en la cercana. La respuesta de Lacan sería que en absoluto, no son ellos los locos, si hubiera paranoicos estarían en la masa y no en el lugar de quien la sostiene.

Y curiosamente —he dejado en claro que Lacan no dijo nada de eso, hago una asociación sobre la estructura de lo que él describe— releendo el texto *Acerca de la causalidad psíquica*, el primero en el que habla verdaderamente de la locura, hay un párrafo donde insiste mucho para decir que contrariamente a todos lo que se ha dicho —porque Napoleón, por supuesto, fue acusado él también de estar loco, en tanto jefe— "Napoleón

no estaba loco, no se tomaba por Napoleón, y todo lo indica...", y presenta una breve demostración.

Si yo debiera hacer una aplicación clínica, la haría por este lado, de ninguna manera por el lado "para que un paranoico no se desencadene, es preciso que haya dos alrededor, para que tengamos tres, y que en circuito haya un neurótico que sostenga esto". No lo aplicaría así, no solo porque pienso que nada induce en este sentido en el texto de Lacan, sino sobre todo porque creo que es insostenible, tanto clínica como lógicamente. Es lógicamente insostenible porque si esta se aplica al desencadenamiento de la paranoia —tenemos tres paranoicos, nudos de trébol a, b y c, anudados entre sí, si uno se desencadena, los otros deben desencadenarse, ya que la teoría se aplica a todos los paranoicos—, y si no se desencadenan —porque la clínica prueba que no se desencadenan, de hecho— esto significaría que los otros dos paranoicos se sostienen cada uno con otros dos, y así con los siguientes. Por lo tanto, se entra en una *impasse* tanto lógica como clínica. Yo no seguiría en esa dirección.

Definición de la paranoia

Vuelvo a la paranoia, a lo que me parece seguro en el texto de Lacan. Hay muchas cosas muy difíciles de comprender, sobre las que creo prudente no plantear conclusiones. Pero lo que es seguro, es la definición de la paranoia como un sujeto para el cual las tres dimensiones, imaginaria, simbólica y real, están en continuidad. ~~No existe la discontinuidad del nudo borromeo clásico, postulado en el nudo borromeo clásico.~~

~~Podemos preguntarnos si esta tesis está en acuerdo o en desacuerdo, si es nueva o no, respecto de la que introducía antes, y en particular en la lección del 8 de abril del '75 —seis meses antes, Lacan a veces progresa muy rápido, eso pudo haber cambiado en seis meses—, conocen ese famoso párrafo —a menudo yo misma lo he comentado— he escrito al respecto: "la paranoia (no dice "es la personalidad", no dice "es el nudo de trébol") es un pegoteo imaginario, es una voz que sonoriza la mirada que allí prevalece, es un asunto de congelación del deseo".~~

Teníamos aquí una tesis consistente que se podía comprender bastante bien, que estaba en continuidad con todos los desarrollos acerca de la paranoia desde el inicio, puesto que desde *Acerca de la causalidad psíquica*, planteó la prevalencia de lo imaginario en la paranoia. Hago referencia a *Acerca de la causalidad psíquica*, justamente porque esta lección del 8 de

abril conecta de nuevo con las primeras tesis de la paranoia, en comparación con las elaboraciones del período medio —lo que llama aquí “período medio” es *De una cuestión preliminar...*— en que el acento está puesto sobre los problemas de lo simbólico. Seguramente, todo el tiempo Lacan mantuvo la idea de la prevalencia de lo imaginario en la paranoia, pero ha sido un poco eclipsada por los desarrollos acerca de la forclusión.

Aquí con “la paranoia es un pegoteo imaginario”, diría que retoma un acento que era el acento mayor y primero en sus desarrollos sobre la paranoia en *Acerca de la causalidad psíquica*.

Ustedes recordarán, pienso, me refería a eso para asegurarme que no olvidaba lo esencial, qué en estos textos caracteriza de dos modos a la paranoia.

De entrada insiste con lo que llama “inmediatez de la identificación”. La identificación inmediata define lo que llama la infatuación del sujeto paranoico. Y luego da una definición más global, general, en la página 162 de los *Escritos*: “la paranoia es una estasis del ser en una identificación ideal”. “Estasis” tiene la misma connotación que “personalidad”: hay constancia, inmovilidad, inercia, fijeza. Y comenta: “es un sujeto creído”. Evoca al engreído, al hijo de familia que nunca tuvo que demostrar nada, que “es un creído” y cómo todo el mundo espera que tropiece con lo real.

Y a continuación se refiere a Alceste. Alceste está loco, y en ese punto menciona a Napoleón como no loco. Porque Napoleón, como dice, sabe muy bien cómo Bonaparte construye a Napoleón y sigue construyéndolo —y sigue mintiendo a su biógrafo para construir el personaje de Napoleón—.

Intento precisar en qué consiste una identificación inmediata con sus efectos. “Inmediata” quiere decir que no tiene mediación. ¿Cuál podría ser la mediación? Lacan indica dos posibles:

Primero, no hay la mediación de la acción que los confronta a su saber hacer con la realidad, sus capacidades respecto de la realidad. El engreído no ha pasado por las pruebas de la realidad. En este sentido Lacan introduce allí el carácter “bella alma” del paranoico que se puede encontrar en el rasgo de inocencia que he señalado frecuentemente.

De forma más fundamental, lo que falta como mediación —escribe Lacan en *Acerca de la causalidad psíquica*— es el Edipo. Es posible decirlo de otro modo, falta entre el ser y el ser identificado, un tercer término que introduciría lo que Lacan llama una “distancia”, que haría que el sujeto no se creyera ser su ser identificado, no se confundiera con él, y supiera que el ser identificado siempre está a distancia del ser —si lo permiten puedo llamarlo en-sí— no identificado.

Rousseau

Sobre esto, Jean-Jacques Rousseau es una mina de oro. Jean-Jacques Rousseau que ni remotamente podría haber leído todo esto, describió sutilmente las identificaciones inmediatas porque él las había vivido, las había sentido. Cuando escribe su primer discurso sobre las ciencias y las artes, lo invade un arrebato de inspiración, él lo manifiesta: “de inmediato vi otro universo y me volví otro hombre”, lo destaca mucho. Escribe en sus *Confesiones*: “no fingía nada, me volví tal como aparecí”, y del ser tímido, a disgusto en la sociedad, prefiriendo la naturaleza a la compañía de los hombres, pasa en un instante, ni siquiera un día, al Rousseau convertido en ese hombre que aleccionará no sólo a París, a Europa, sino a toda la humanidad. Y eso dura cuatro años. (Por otra parte, describió en su juventud, en su primera juventud, fenómenos homólogos a la época en que su padre y él pasaban noches enteras leyendo relatos que se referían a los héroes romanos. Explica que de niño, un día, preso de esta identificación heroica, puso la mano en la llama, vela u hornillo, algo que quemaba, para demostrar su valentía de héroe).

Durante cuatro años, lo remarcó mucho, era lo que parecía. No estaba fingiendo, no estaba disimulando, pero a la vez insistía en que no era él, que él era otra cosa.

Y después de cuatro años embriagándose de virtud, audaz, altivo, intrépido, de pronto decide también dejarlo todo, retirarse al campo, ir a Montmorency. Desafiando las costumbres, desafiando el sentido común, abandona sus asuntos, abandona su reloj —signo de socialización intolerable— y se va, se transforma en paseante, todavía no solitario pero enamorado, ya que en esa época encontrará a Madame d'Épinay.

Esto para decir que describió una identificación inmediata, la que se juega en el eje a-a', no pasa por ninguna mediación y tiene una consecuencia que también nos indica: se trata de una identificación inestable, es decir, que una identificación inmediata puede ser sucedida por otra o puede caer.

Entonces, la constancia de la personalidad paranoica no puede proceder de la estasis en la identificación ideal. No alcanza porque es inestable. Lacan señalaba en su texto *Del Trieb de Freud* que las identificaciones se motivan del deseo. Esto quiere decir que por regla general las identificaciones pasan por la mediación fálica, y podría decirse que hablando de las identificaciones inmediatas Lacan nos habla de identificaciones que no pasan por la mediación fálica, que pasan solamente por el deseo narcisista, lo que en resumen podemos designar a-a'.

Estas identificaciones inmediatas, esta estasis de las identificaciones inmediatas, ideales, se las encuentra de nuevo perfectamente situadas en *De una cuestión preliminar*.

No dibujo el conjunto del esquema I, sino su parte del costado de lo simbólico, allí donde está el Nombre-del-Padre forcluido. Lacan nos dice que lo que viene a este lugar es el significante del ideal, el sujeto que asume el significante del ideal. Esto tiene una traducción clínica muy apreciable: los paranoicos siempre soportes de una buena causa, a veces la suya propia simplemente, pero puede ampliarse, es el costado rectificador de entuertos, militante de la justicia, combatiente, en pleito contra el desorden del mundo, incluso redentor, cuando la cosa toma ciertas dimensiones. Esto es a flor de fenómenos.

Me detengo en la idea de que la prevalencia de lo imaginario estaba ya ahí hacía tiempo, y se trata de saber qué le agrega el pegoteo imaginario.

XII

Prevalencia imaginaria

23 DE JUNIO DE 2004

Hoy es nuestro último encuentro de este año. Voy a terminar con los puntos esenciales que deseaba mencionar respecto de los dos párrafos que Lacan dedica a la paranoia en abril y diciembre de 1975.

La última vez, había comenzado a subrayar que reafirmaba, en el comentario del mes de abril, la prevalencia de lo imaginario que, a decir verdad, había planteado desde el inicio en su texto *Acerca de la causalidad psíquica*. La expresión de 1975 "pegoteo imaginario" se inscribe, en efecto, en la línea de pensamiento de la enseñanza de Lacan, pero sin embargo no es la misma tesis. Digamos que hay una progresión en la tesis.

La identificación inmediata

Como preámbulo, quisiera aportar una precisión acerca de lo que adelanté la última vez a propósito de la "identificación inmediata" en la psicosis, tal como lo escribe Lacan en el texto *Acerca de la causalidad psíquica*. Esta expresión "identificación inmediata" no debe ser dissociada de la otra expresión que Lacan menciona en el mismo texto, a saber "una estasis en una identificación ideal". Identificación ideal, creo que puede escribirse I(A). Evidentemente, eso supone al discurso del Otro; dicho de otro modo, esta identificación está de todos modos enganchada a lo simbólico. Asimismo, todos los ejemplos que Lacan toma en el texto *Acerca de la causalidad psíquica* de *Alceste* y de las bellas almas, no son dissociables de lo simbólico. Evidentemente, no deben confundirse con los fenómenos

de simple captación especular por la imagen que se encuentran en la esquizofrenia; a saber, esos sujetos que reaccionan ante la imagen del semejante como si esa imagen los absorbiera en cierto modo. Aquí, $i(a)$ debe ser distinguida de $I(A)$ precedentemente evocada.

Es cierto que en la expresión "identificación inmediata", el calificativo "inmediata" no es muy preciso. La ventaja del término es su equívoco. El término "inmediato" convoca el registro temporal. No obstante, cuando Lacan habla de "identificación inmediata", sus referencias son filosóficas: refieren al vocabulario de la dialéctica hegeliana, e "inmediato" se opone a "mediación". No obstante, en ese texto el inconveniente del término sigue siendo su imprecisión. Y creo que sólo en *De una cuestión preliminar...*, Lacan llega a dar una traducción estructural de lo que llama la "identificación inmediata".

En efecto, en *De una cuestión preliminar...*, mantiene como ustedes saben la tesis de la prevalencia de lo imaginario en la psicosis, pero complejizándola mucho, verdaderamente. Es muy visible en el esquema I de la psicosis que es la transformación del esquema R de la neurosis, donde distingue al sujeto en tanto se sostiene en el lugar del ideal, y el yo (*moi*) que se sostiene en el lugar de la imagen del semejante. Todo esto está escrito de modo muy simple en el esquema I donde, por un lado se encuentra el ideal $I(A)$ que sustituye ahí donde está el Nombre-del-Padre-cero (NP_0), y por el otro lado $i(a)$ que sustituye ahí donde hay phi-cero (Φ_0).

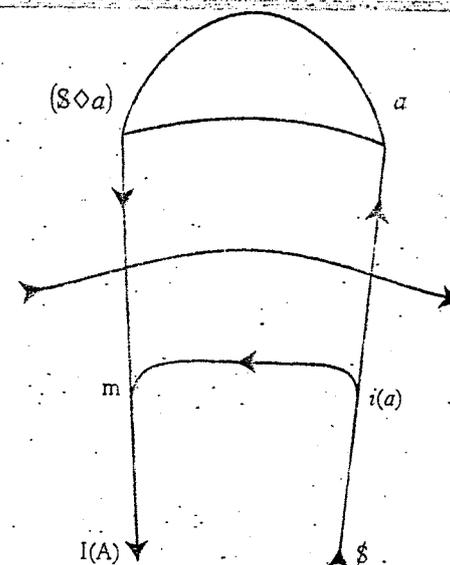
$$\frac{I(A)}{NP_0} \quad \frac{i(a)}{\Phi_0}$$

Esta doble escritura del lado de lo simbólico y del lado de lo imaginario nos indica claramente qué era una "identificación inmediata" para Lacan. Se trataba de una identificación a la que faltaba la mediación Nombre-del-Padre, y correlativamente, la mediación fálica. Es lo que llamo la traducción estructural de la expresión aproximada que había utilizado en *Acerca de la causalidad psíquica*.

Por otra parte, se podrían situar las cosas con igual claridad en el grafo del deseo. Vemos en el grafo del deseo el ideal $I(A)$ escrito abajo y a la izquierda frente al sujeto $\$$, y el yo escrito a la izquierda frente a la imagen especular $i(a)$, sin haber pasado por la mediación de la cadena significativa del inconsciente.

Congelación de un deseo

En 1975, Lacan dice "pegoteo imaginario". "Pegoteo" es también un término intuitivo. Eso evoca la cola, el pegamento. Debe ser precisado. En efecto, Lacan pone siempre el acento en la prevalencia de lo imaginario, pero no sitúa más las cosas en el nivel de las identificaciones ideales, sino que las sitúa a nivel del deseo y del objeto —es muy diferente—. Para precisar este pegoteo imaginario concerniente a la paranoia, él dice que "es una voz sonoriza la mirada" (he aquí la relación con el objeto), "es un asunto de congelación de un deseo". Aquí no estamos para nada en el plano de la cadena significativa. Estamos exactamente en el plano del vector del fantasma, si se debiera marcar en el grafo.



Es muy interesante ver cómo en 1975 Lacan sitúa la particularidad de la paranoia en el plano de un cierto tipo de deseo. Como ustedes no son todos de la misma generación, no se benefician de los mismos ecos teóricos. Pero es necesario saber que durante muchos años, entre los comentarios de la enseñanza de Lacan provenientes de los mismos lacanianos, suponían que no había deseo en la psicosis, que el eje del deseo no existía, a falta del Nombre-del-Padre y de la eficacia de la castración. Esta lectura tenía el inconveniente de entrar en contradicción manifiesta con los da-

tos clínicos, pero además creo que no se adecuaban a la opinión de Lacan, tuve ocasión de precisarlo.

Desde que escribe su grafo, Lacan sitúa la psicosis hasta la línea del deseo y del fantasma. En 1975 todavía conserva la tesis.

No obstante, siento la necesidad de precisar algo a propósito de lo cual pasé muy rápido la última vez, a saber: la relación entre el eje de las identificaciones ideales que pasan por el significante y el deseo mismo. Se ha podido creer que, en ciertos desarrollos de Lacan, identificación y deseo estaban más bien en oposición: estando la identificación más del lado de la alienación significante y el deseo del lado de lo que separa. Hay elaboraciones que parecen apoyar esta idea. Por ejemplo, sus primeras construcciones acerca de la oposición entre el yo (*moi*) y el sujeto, el yo (*moi*) descrito, definido, como una estratificación de identificaciones sucesivas—Lacan utiliza a este efecto la imagen de la cebolla con sus capas sucesivas que pueden deshacerse, pero superpuestas— sobre la base de una primera identificación especular. Hay en efecto todo un estrato de la enseñanza de Lacan donde lo desarrolla y nos hace pensar que de la identificación especular a la imagen primera, hasta la identificación ideal del ideal del yo, I(A), tenemos la estructura identificada del yo.

Pero Lacan no se atuvo a estos desarrollos, puesto que avanzó rápidamente en la idea de que el análisis era un atravesamiento de las identificaciones. Se habla del atravesamiento del fantasma, pero habla del atravesamiento del plano de las identificaciones, dicho de otro modo, atravesamiento del plano de la alienación.

De lo que había situado primero como la estructura del yo yendo de la imagen especular al ideal del Otro, nos describe a partir de *La dirección de la cura*, muy pronto en su enseñanza, una identificación del sujeto que va del mismo ideal del Otro hasta lo que llama "la identificación última" al significante sin par: el falo. Es su conclusión del análisis del sueño de la Bella Carnicera en *La dirección de la cura*. El falo es un significante, pero que no es del mismo tipo que el ideal del Otro. Es un significante del deseo, significante de la falta del Otro.

Así, todos esos desarrollos de *La dirección de la cura* nos muestran una articulación entre las identificaciones ideales y la identificación al significante del deseo. Cuando Lacan evoca la declinación de las identificaciones en el análisis, habla también de denunciar las identificaciones hasta la identificación última al falo. Toda la construcción de *La dirección de la cura* va en ese sentido. Lacan defiende muy rápido esa tesis que, lejos de oponer identificaciones y deseo, por el contrario los conecta. Digamos que las identificaciones y el deseo están del mismo lado de la estructura.

Respecto a este tema, los remito a dos textos de los *Escritos: Posición del inconsciente y Del Trieb de Freud*, o más bien a dos frases extraídas de esos dos textos.

La primera se encuentra en la página 828 de los *Escritos*, en *Posición del inconsciente*, donde Lacan, habiendo hablado del inconsciente, reparte dos lados: el lado del viviente y el lado del Otro. Dice que del lado del viviente solo están las pulsiones parciales. No voy a desarrollar esto ahora.

Del lado del Otro, dice, encontramos los ideales, las estructuras elementales de parentesco, es decir la gran ley de la prohibición del incesto, y la metáfora del padre que dice a cada quien lo que hay que hacer como hombre y como mujer. Observen que el deseo está del lado del Otro, como además lo implica la fórmula de "el deseo es el deseo del Otro".

Subrayo entonces que para completar su ubicación de la paranoia, Lacan deja atrás el tema de las identificaciones y pasa al registro del deseo y del objeto, diciendo: "una voz que sonoriza la mirada". y "congelación de un deseo". No es en absoluto una contradicción, es un complemento, y con esto prosigue la elaboración hasta el final. Podrán observar además que "estasis en la identificación ideal" (que se remonta a los *Antecedentes*) y "congelación de un deseo" son paralelas. Encontramos en los términos de "estasis" y "congelación" la idea de una misma fijeza.

Lo que agrega el texto de 1975 es que la paranoia no es solamente una enfermedad del ideal. En efecto, la paranoia se presenta a menudo como una enfermedad del ideal e incluso una locura del ideal. Pero la paranoia es también una enfermedad del deseo, no en el sentido de que no habría deseo, sino en el sentido en que hay un deseo bajo una forma particular, bien indicada con el término de "congelación".

La segunda frase que pone los puntos sobre las *ies*, se encuentra en *Del Trieb de Freud*, página 832 de los *Escritos*. Lacan habla de nuevo de la pulsión que divide al sujeto, y haciendo referencia a la segunda tópica de Freud, subraya que en general no se ve allí lo que sin embargo debería sorprender: que las identificaciones se determinan ahí por el deseo, sin satisfacer la pulsión. No sólo no hay oposición entre el registro de las identificaciones y el deseo, sino que el deseo está en posición causal, es lo que permite dar cuenta de las identificaciones. Por otra parte, es necesario postularlo para justificar lo que pasa en el curso de un análisis donde, en memoria de Freud, se apunta al deseo inconsciente. En efecto, no se llegaría a interpretar, a aproximar una interpretación de un deseo inconsciente sin pasar por las identificaciones del sujeto, sin pasar por el deseo que ha fundado esas identificaciones.

Era un punto que quería volver a precisar antes de entrar un poco más en la explicación concerniente a lo que Lacan dice de la paranoia.

Voz y mirada

Prevalencia de la mirada, subraya Lacan. Parece significarnos que todo ocurre como si la mirada nos diera la verdad de las voces de la paranoia, al menos cuando hay voces, puesto que el paranoico no siempre está alucinado.

Hay allí un punto importante a precisar. Lacan psiquiatra, formado en los detalles de la nosografía psiquiátrica, entra en la cuestión de la psicosis sin decir "las psicosis" sino "la psicosis", en singular; y durante todo un período parece identificar la psicosis y la paranoia. Esto lo sitúa de inmediato como desplazado de la nosografía psiquiátrica. Y por otra parte, se escucha a menudo objetar, que toma a Schreber como paradigma de la psicosis, pero que Schreber no es un paranoico puro. En efecto: en términos psiquiátricos no es un paranoico puro.

¿Por qué Lacan dice "la psicosis"? Porque aísla una condición simbólica única -forclusión-, y un mecanismo único -retorno en lo real-. Con esto puede decir "la psicosis".

Observen que en este sentido la alucinación verbal queda como el fenómeno paradigmático. Hay que ver bien, para nuestro objetivo de hoy, que se trata de un mecanismo situado a nivel de la cadena significativa, y no a nivel del deseo y del fantasma, allí donde la cadena debería representar al sujeto. El retorno en lo real es la cadena rota. Es la tesis explícita de Lacan en *De una cuestión preliminar*, que ilustra de manera paradigmática allí también con el ejemplo de "marrana". Cadena del sujeto rota: el yo (*je*) de "yo vengo del fiambrero" por un lado, y "marrana" del otro lado, está separado. Digo mecanismo único, "el significante que retorna en lo real -la palabra "mecanismo" es inadecuada, fallas de la imprevisión, si se dice "mecanismo" se da a entender que el sujeto no está allí para nada, sufre el mecanismo-. Ahora bien, recuerden el comentario de Lacan sobre la alucinación "marrana", donde hace referencia a "la intención de rechazo hacia la alucinación", breve expresión que indica el compromiso del sujeto en sus alucinaciones (página 517). "Intención de rechazo" no es sin relación con lo que Freud mencionó bajo el término de *Unglauben*, no creer en la Cosa. Se podría decir no querer saber. La que viene del fiambrero no debe verdaderamente querer saber lo que es su ser de goce, es probable.

La psicosis, en singular, no impide que en 1975, cuando Lacan dice "la paranoia", no designe la psicosis en general, sino la paranoia como estructura específica. Y lo que ahí nos dice de la paranoia no se aplica a la esquizofrenia, tampoco a la parafrenia, ni a la melancolía, creo. Nos ha-

bla de la paranoia en tanto que no es cualquier psicosis. Por otra parte, me decía pero no he intentado el ejercicio, que nos costaría si quisiéramos aplicar lo que dice allí al caso de Schreber. Aunque... necesitaríamos explorarlo más en detalle.

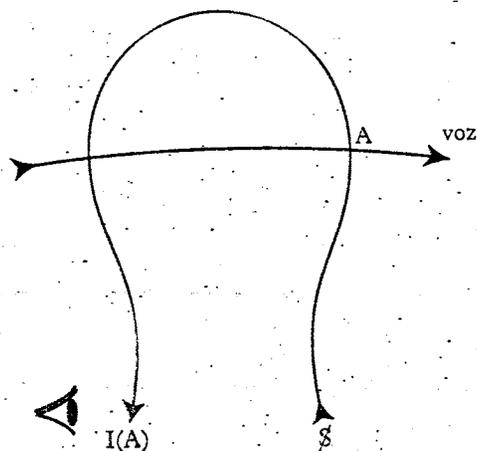
¿Qué es una voz que sonoriza la mirada? Ya desarrollé este punto en un artículo que titulé *Regards sur la paranoia* [Miradas sobre la paranoia]. Quisiera hoy retomarlo, y agregarle algunas cosas.

En primer lugar, hay que señalar que hay dos voces diversas en la psicosis: "¡marrana!" no tiene nada que ver con el registro escópico. Cuando ella escucha "¡marrana!", se trata de una palabra que surge, que apunta a su "ser decible" -término que Lacan emplea en ese texto-. Cuando Schreber escucha de Dios "¡Luder!", es también un veredicto acerca de lo que él es, sobre su ser mismo. Nada que ver con la mirada en cierto modo.

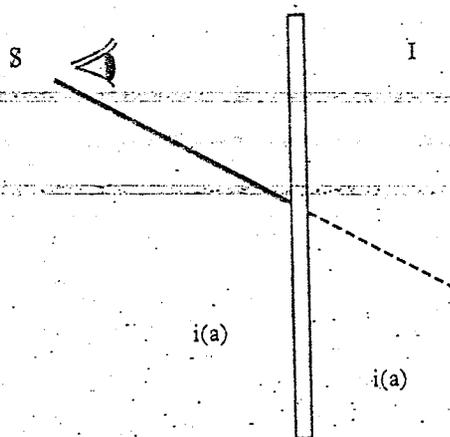
Pero evidentemente hay en la psicosis otros tipos de voces. Está por ejemplo ese fenómeno tan conocido del comentario de los actos, ustedes saben, esos sujetos que escuchan voces que les dicen: "Y ahora ella se levanta... y ahora nos dirá una vez más que...". Entonces, habría que distinguir en las voces cuáles son las que parten de un ojo, más exactamente.

Curiosamente, la voz es el único objeto que Lacan situó en su grafo. Hay cuatro objetos y él sólo sitúa a uno de ellos en el grafo. Lo escribe en la extremidad de la cadena significativa del enunciado, lo que ya ubica a la voz a nivel de quien habla.

¿Dónde pondríamos al ojo en el grafo? Y bien, yo lo ubico en I(A) porque sigo las elaboraciones de Lacan quien, en 1966, escribe que la asunción de la imagen especular, narcisista, a saber, verse y amarse en su imagen, está sostenida por el intercambio de miradas. Es el ejemplo tan conocido del niño pequeño ante el espejo, quien se da vuelta hacia la persona que lo sostiene y mira la imagen con él. Y Lacan concluye que sin el Otro, el sujeto (S) no puede ni siquiera sostenerse en la posición de Narciso. Esto hace que ya el Ideal del Otro funcione como mirada.



Pero hay algo más. Si siguen a Lacan en su texto *Observación sobre el informe de Daniel Lagaché*, página 854 de los *Escritos*, encontrarán el esquema óptico. El esquema inscribe entre otras cosas que el sujeto (S) no se ve en el espejo del Otro sino a condición de orientarse en la I mayúscula del Ideal en el campo del Otro, de donde surge esa bonita fórmula que Lacan utiliza en otro lugar: "desde donde me miro, no me veo".



En todo caso, el esquema óptico nos indica que es el Ideal (con I mayúscula) del Otro el que rige lo que yo veo. El campo de lo visible no deja de estar regido por el Otro. El campo de lo visible implica al Otro mismo. Un

sujeto comienza a evaluarse según el parámetro del Otro. Todo esto para subrayar que la juntura entre la I mayúscula y la mirada es un tema que atraviesa muchos textos de Lacan, mucho antes de 1975. Es mi primer señalamiento: la mirada y la voz pueden situarse en el grafo inferior.

Privilegio de la mirada y de la voz en la paranoia

Ahora, otra pregunta: ¿Qué motiva a Lacan a extraer estos dos objetos en la paranoia, dando a la mirada y la voz ese privilegio? ¿Acaso por casualidad, en la paranoia, los objetos oral y anal no estarían en juego? Es una pregunta. ¿Por qué estos dos? —siendo que ubicó cuatro pulsiones, cuatro objetos ligados a los cuatro orificios corporales: la boca, el ano, el ojo y la oreja—. Lacan ubicó cuatro objetos e insistió con que esas cuatro pulsiones constituyen el conjunto de las pulsiones parciales. El uso de las pulsiones tiene, por otra parte, necesidad de estar reglado. Esto no es evidente. Lacan no fijó enseguida su tesis acerca de lo que constituye el conjunto de las pulsiones. Si se remiten a *Subversión del sujeto*, página 798 de los *Escritos*, habla de las pulsiones y de los objetos parciales. Observarán que en aquella época todavía no había reducido la serie a cuatro: oral, anal, escópica e invocante. Dos puntos llaman la atención en este texto.

Primer punto. Al principio, puesto que no había reducido la serie de las pulsiones a cuatro, incluye siempre en las pulsiones al registro fálico, puesto que habla aún del objeto fálico y, pequeño enigma, pone en la serie de los objetos al fonema —y uno se pregunta qué hace allí—. Volveré a esto enseguida. A decir verdad, asistimos aquí a la elaboración progresiva de la construcción de Lacan, a la vez muy compleja y sólida.

Segundo punto. En lo referente al uso del término "pulsión", señalemos que la utilización que Lacan termina por hacer del concepto está lejos de ser estándar entre los psicoanalistas. En principio, para Lacan no hay pulsión sádica ni masoquista. Tampoco hay pulsión de muerte, en el sentido con el que Freud habla de pulsión de muerte, y menos aún pulsión de apoderamiento, en el sentido en que hoy en día alguna gente se entusiasma a propósito del apoderamiento del niño.

Esto no significa que los fenómenos clínicos calificados de pulsiones sádicas, masoquistas o pulsiones de muertes, no existan. Lacan los reconoce perfectamente y los comentó extensamente, pero los concibe en otros términos, y no exactamente en términos de pulsiones. Llega a su definición terminal de la pulsión reduciendo el uso del término a lo que está ligado al cuerpo, a los orificios del cuerpo, en tanto que esos orificios están erotiza-

dos por el sesgo del Otro, por el lenguaje del Otro. Es la razón por la cual hay cuatro, no más, cuatro porque hay cuatro orificios (*Seminario 11*).

De esas cuatro pulsiones, Lacan dice en la página 110 de *Televisión* que son solidarias, y me pregunto si hemos medido el alcance de esa afirmación. Se le pregunta, y él responde sobre la diferencia entre energía y pulsión. Habla de la permanencia de la pulsión y de la cuádruple instancia de la que cada pulsión se sostiene al coexistir con las otras tres. Lo que significa que no hay pulsión que se mueva sola. Cada una de las pulsiones se sostiene de la coexistencia de las otras tres. Lacan agrega también algo que concierne a la relación sexual: "Cuatro no da acceso más que de ser potencia", $2+2$, 2×2 , 2^2 , "a la desunión: a la que se trata de evitar, para aquellos que el sexo no alcanza para convertirlos en compañeros". Sólo se accede entonces corporalmente en el acto sexual al *partenaire*, por la cuádruple instancia de las pulsiones. Retengamos la idea de que las cuatro pulsiones son solidarias.

La fórmula $2+2$, 2×2 , 2^2 se encuentra en otro texto. Por otra parte, se puede comprender por qué hay $4:2$. Porque deseo y demanda hacen dos. Las pulsiones erotizan al cuerpo mediante el discurso del Otro. El discurso del Otro se divide en demanda y deseo, y por eso hace dos. La demanda misma se divide en demanda oral y demanda anal. El objeto oral y el objeto anal son índices, son huellas de la demanda originaria del Otro. Mientras que, por lo contrario, voz y mirada son índices de la presencia del Otro, en tanto no articula, es decir de un Otro reducido a su presencia de deseo. En este sentido, la voz escrita en la cadena inferior del enunciado instala el hecho de que, para que haya una cadena, es preciso que haya sido articulada, que haya sido dicha, y esto supone una presencia.

"Que se diga" está anticipado aquí de cierto modo. Y es en realidad de lo que se trata en el mismo seminario de 1975, donde Lacan repercute este problema en el tema de la interpretación. Insiste dos veces seguidas con la pregunta acerca de lo que opera en la interpretación: ¿Son los significantes o su jaculatoria? ¿Es del orden de lo simbólico, o es del orden de su emisión, el hecho de que una voz porte los significantes? A decir verdad, él no responde. Plantea la pregunta dos veces y no creo que la respuesta sea clara y categórica. Hay entonces una juntura, que no es propia de la paranoia, entre voz y mirada. Son los dos objetos que indexan la presencia del deseo del Otro.

Por otra parte, les hago observar que esos dos objetos, voz y mirada, a menudo son sustituibles y sustituidos en la lengua. Lo he señalado a menudo. El grillo de Pinocho, la voz que juzga y condena, se hace escuchar cuando la nariz de Pinocho crece, muestra, hace visible que éste último ha hecho algo

inconveniente. Allí estamos en la historia para niños donde la voz y la mirada están ligadas. Cuando Víctor Hugo, que también ya he citado, dice "el ojo estaba en la tumba y miraba a Caín", este ojo superyoico es el de la ley moral que condena el crimen de Caín. Es el ojo del Otro juez y censor. En este ejemplo de "el ojo estaba en la tumba y miraba a Caín", se podría decir que es una mirada o, mejor dicho, un ojo que torna escópica a la voz.

Hay un problema porque Lacan mismo nos enseñó que había una *esquizia* entre el ojo y la mirada, y que esta *esquizia* tiene su equivalente en la que existe entre el sonido y la voz. Entonces, una voz que sonoriza es un problema. Ustedes saben que Lacan produjo un desarrollo bastante complejo y completo sobre la *esquizia* del ojo y la mirada, la mirada índice de la presencia del Otro. ¿Y eso para decir qué? Para decir que la mirada no es por esencia escópica, que la mirada no es la visión, que una ranura, una mancha, pero sobre todo un ruido, pueden funcionar como mirada. Desarrolló eso en El Seminario 11, de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, oponiendo el campo de la contemplación al de la mirada. En la contemplación, el ojo del vidente gusta reposar en aquello que le place al ojo, y todo el campo de la estética juega con ello. Mientras que la mirada jamás es tranquilizadora, si no habitualmente angustiante. Cuando surge una mirada, generalmente no es por placer. La mirada surge como lo que agujerea la superficie, la desgarrar como un ruido puede desgarrar el silencio. Dicho de otro modo, la mirada no ve y no se ve. De allí los desarrollos de Lacan sobre el *voyeur* que no es mirada sino mirado, y sobre el exhibicionista que a pesar de mostrar-se vuelve mirada. Es mirada porque busca dividir al que pasa y mira.

Se puede aplicar un análisis homólogo a la voz. Lacan, sin haber hecho este análisis al detalle, lo ha sugerido ampliamente, ya que en 1974, año anterior al seminario del que hablamos, en *La tercera*, habla de la voz que voy a calificar de áfona. La voz es tan áfona como invisible la mirada. La voz áfona de la que habla al inicio del texto, esa voz que forma parte de los cuatro objetos *a*, "hay que volver a vaciarla de la sustancia que podría haber en el ruido que hace". Está muy claro, la voz es el índice del Otro, no es la modulación, no es el sonido que se escucha.

Les recuerdo que desde *De una cuestión preliminar...*, Lacan remarcaba que la voz alucinatoria, cito, "no es de naturaleza auditiva, no es reductible a un *sensorium* particular", y hablaba también de un modo de deletreo gráfico, gestual, que funciona como dos voces. Entonces, la voz no tiene nada que ver con la música, la música de la voz, su modulación, y es probable que exista la misma relación entre la música y la voz, que entre la visión y

la mirada —es mi idea—. Creo que era la de Lacan. La música es para impedirnos encontrar la voz. Ambas, visión y música, son para-objetos.

Si la voz no es el sonido, ¿qué es? Lacan lo dice muy claramente, no es otra cosa que el texto mismo, la presencia del texto. La presencia de la metonimia de las significaciones. He aquí el fin de la frase que les leí: “habría que volver a vaciarla de la sustancia que podría haber en el ruido que hace, es decir, volver a cargarla en la cuenta de la operación significativa, la que especificué con los efectos llamados de metonimia”. No se puede ser más claro. Comprenden por qué —y debo decir que es la primera vez que me doy cuenta de esto— había puesto al fonema en la serie de los objetos en *Subversión del sujeto*. Eso parecía difícil de comprender. Es probable que tuviera ya la idea de que como la voz no era el sonido sino algo del orden del texto mismo, el fonema estaba en su lugar en la serie.

Entonces, ¿qué es “una voz que sonoriza la mirada”? ¿Es un texto que hace hablar a la mirada, que traduce el silencio de la mirada en palabras? Es posible. Les ofrecí un ejemplo a propósito de Rousseau al que volveré, aunque personalmente pienso que hay más. Es lo que indica el término “prevalente”, la “mirada prevalente”. Significa que los cuatro objetos no están en igualdad, los cuatro objetos de los que hace un momento mencioné su solidaridad. “La mirada prevalente” indica en la paranoia una reducción del patrón del campo metonímico. Y “una voz que sonoriza la mirada” es una voz mediante la cual la vía de la metonimia no está libre, sino reducida. Normalmente, la metonimia, la voz textos, lleva las pulsiones de modo solidario, una llevando a las otras tres. Y la voz en la paranoia es una voz cautiva, por no decir “pegoteada” en la metonimia de las únicas significaciones de la visión y de la mirada. Es lo que llamo una reducción del campo metonímico.

Presumido o peor¹

Acerca de este punto, Jean-Jacques Rousseau es un ejemplo luminoso. Vuelvo a él puesto que es un caso que todos pueden consultar, y porque se

1. En el original: *M'as-tu-vu ou pire*. El título incluye la expresión *m'as-tu-vu*, que puede traducirse como ‘presumido’, ‘vanidoso’, ‘fanfarrón’, ‘soberbio’. Sin embargo, conviene notar que la misma se compone con el participio pasado del verbo *voir* (ver) y un leve matiz interrogativo al estilo de un ‘¿me has visto?’ de alguien que se jacta de sus atributos y supone que merecen ser mirados. Todo este contexto es imprescindible para comprender mejor el desarrollo que sigue. Desde aquí, cuando aparece lo dejo en francés.

explica con una precisión sin igual. Como él dice, por otra parte: “Yo, único, y no habrá jamás otro como yo”, y en este punto, sí, es cierto. Una precisión sin igual, en efecto, y de la que podemos estar seguros que no tomó de los libros de los especialistas. Si se lee a Rousseau se puede comprender lo que llamo la reducción del campo metonímico a las únicas significaciones ligadas a la mirada.

En principio, señalo que la primera obra de Rousseau se titulaba *Un Narciso*. Es muy mala, no le interesa a nadie y nadie le dio importancia. Pero la verdad es que Rousseau podría haber titulado ese libro *Narciso, soy yo*, como dijo Flaubert: “Madame Bovary soy yo”. Narciso es él por supuesto, pero lo que llama la atención en su obra es que está plagada de metáforas escópicas. No hay otra cosa más que eso en Rousseau. No es necesario ser psicoanalista para darse cuenta. Muchos críticos lo habían notado antes que los psicoanalistas, formulándolo de otro modo.

Rousseau es un gran estilista, un gran músico de la lengua, un genio de la lengua y es el punto más alto de la lengua francesa. Pero en el plano semántico, es también de una inercia sorprendente, y los comentadores habían señalado esta unicidad metonímica. Probablemente conozcan la obra notable de Starobinski de 1957, *La transparence et l'obstacle*, en la cual el autor desarrolla la prevalencia del registro escópico en la obra de Rousseau. También hay que recordar el ejemplar libro de Georges Poulet de la misma época, *Les métamorphoses du cercle*, en el que daba cuenta de lo imaginario de Rousseau mantenido en el perímetro circular de lo visible —porque lo visible tiene un perímetro circular y por eso la mirada llega por detrás—. En Rousseau existe una metonimia central, un binario, la transparencia y las tinieblas, que se encuentra por todas partes. “Mi corazón transparente como el cristal”, “mi corazón como un libro abierto”, y en oposición “las tinieblas y el silencio”. “Siempre he odiado las tinieblas”, “un rostro bajo un velo me hace entrar en trance” —es así además, y en un Rousseau adulto—. Despliega constantemente la metonimia de “la inocencia que gusta mostrarse a la luz del día” en oposición con “el vicio que gusta de la sombra”. Tienen allí el disco de Rousseau, y no solamente cuando habla de él. Lo encontrarán por todas partes, cuando concibe su buen salvaje frente al hombre civilizado, cuando describe a su niño Emilio antes de que sea pervertido por la educación, y a lo largo de sus disertaciones sobre el amor idealizado.

Evidentemente la transparencia supone que se haga abstracción de las facetas del cristal. “Un corazón transparente como un cristal” dice, pero olvidando nada menos que un cristal no es tan transparente como eso, porque difracta la luz. Y Rousseau queriendo decirlo todo, no esconder nada,

y encontrar una verdad. Una, da un ejemplo del *Unglauben* en el vocabulario de la visión. Por otra parte, cada vez que algo angustiante se le presenta, ocurre siempre en el campo de la visión. Podemos decir que, de cierta manera, traduce en términos de visión el intervalo significativa.

Este punto es para relacionarlo con otros dos. En principio —ya lo mencioné— hay un “Rousseau, el espectáculo”. Creo que también se podría decir “Rousseau, el presumido” [*Rousseau, le m'as-tu-vu*]. Esto ha sido desarrollado por otros, en especial por nuestro amigo Grosrichard. El número de escenas muy bellas, muy cinematográficas (sería un sueño escenificarlas en el cine, algunas de las que ocurren con Madame Dubreuil), donde Rousseau se encuentra en el centro, en el corazón del intercambio de las miradas, donde se muestra, se pavonea con satisfacción porque ha logrado maravillar al otro. Hay una escena muy bella de Rousseau sirviendo la mesa en casa de los nobles. ¿Se imaginan a Rousseau en esa situación? Y he ahí que, en un momento dado, logra algo (que la falta de tiempo me impide detallar) y Rousseau concluye la escena señalando con júbilo: “Todo el mundo nos miraba y se miraba sin decir nada, no se vive en la vida semejante asombro, y para colmo de los colmos esta persona (la muchacha tan arrogante) se dignó lanzarme una segunda mirada que valió tanto como la primera”. Esto termina muy mal en este caso, pero lean las páginas 95 y 96 de las *Confesiones* en la *Pléiade*, y verán que es delicioso. Encontrarán allí toda una serie de escenas de seducción mediante el ojo, donde Rousseau-Narciso se pavonea con tanta más delectación bajo el ojo del Otro, que se trata aquí del ojo de los nobles, y no puede eludirse el peso social del asunto. Dicho de otro modo: Rousseau se muestra aquí a sí mismo como de cristal, no transparente, sino un cristal que durante algunos instantes deslumbró y ciega al Otro por su brillo.

No es entonces sorprendente que los retornos en lo real tomen en él la forma de la emergencia pánica de una mirada. Son los momentos donde lejos de mostrarse, Rousseau es confrontado a la emergencia de la mirada.

Como ejemplo, tenemos una carta de Rousseau escrita de puño y letra, a raíz de un acontecimiento que corresponde para él a un momento de acmé. Deliraba ya en extremo cuando fue recibido en Inglaterra por “el bueno de David Hume”, como lo llamaba. El filósofo inglés, que sabía de las desgracias de su amigo y de sus persecuciones efectivas, no habiendo sido manifiestamente diagnosticada la paranoia de su colega, pensaba que todo se arreglaría con sus buenos oficios. Lo invitó a su propiedad. Fue allí que una tarde Rousseau encontró una “alegría maligna” brillando “en los ojos de David Hume”.

La carta de Rousseau, típica de un paranoico, plagada de mayúsculas,

cuenta esa tarde memorable que marcó el acmé del asunto, mientras ambos están instalados en silencio cerca del fuego en la residencia de Hume, lejos de todo. Les leo algunas líneas:

“De repente, me doy cuenta de que me mira fijamente como a menudo lo hace y de una manera difícil de explicar. A mí esta vez su mirada fría, ardiente, burlona, insistente se me antoja más que inquietante. Para intentar escaparme de ella, me esfuerzo en mirarlo también fijamente. Pero al clavar mis ojos en los suyos siento un inexplicable estremecimiento y al poco rato bajo la mirada. La fisonomía y el tono de voz del bueno de David son los de un hombre bueno. La impresión causada por sus miradas se me ha quedado como mágica. Pero Señor, ¿de dónde este hombre bueno saca esos ojos con los cuales mira fijamente a sus amigos? Mi malestar aumenta”.

Después, se abraza a Hume gritando con una voz entrecortada: “¡No, no, David Hume no es un traidor, de no ser el mejor de los hombres habría de ser el más tenebroso!”. David Hume le palmea la espalda mientras se encuentra en una situación embarazosa. Rousseau sintió un pánico espantoso ante la mirada de Hume. Podemos decir que es un ojo que por una vez deviene mirada, pero lo verdaderamente más interesante es que en ese momento tenemos la única voz articulada probada en la obra de Rousseau. Quizás hubo otras, pero no están probadas. En el momento mismo de este trance, ante la mirada de Hume, escucha la voz de Hume que dice “tengo a Jean-Jacques Rousseau”. Dicho de otro modo, es mío, dispongo de él...

Mencionaba esas frases para llegar a una definición más precisa de la “congelación de un deseo”. Un deseo congelado es un deseo saturado por un único objeto que genera la metonimia de una significación única —aquí las significaciones del campo escópico—. En este caso, no estamos en absoluto en el campo de las identificaciones. Estamos más bien a nivel del escenario del fantasma: o bien del escenario en tanto que envuelve el objeto y son todos los encantamientos del “*m'as-tu-vu*”; o bien de los momentos en que el objeto barre la pantalla del encantamiento y, entonces, aparece la angustia. Por supuesto, en este nivel, la congelación se vuelve posible por el hecho de que no existe la sobredeterminación del fantasma por la cadena del inconsciente. El grafo no se escribe aquí por completo.

Sin embargo en Rousseau señalamos un detalle suplementario y convergente con lo que acabamos de decir, por poco que nos centremos en sus gustos eróticos. El escritor contó un episodio de su infancia, encuentro,

accidente de la historia que, según sus propios términos, determinó sus sentidos para siempre. Ustedes lo conocen, es la famosa azotaina que le propinó Mademoiselle de Lambercier. Rousseau, educado por esa dama mezcla de gobernanta e institutriz, debió hacer alguna tontería y ella lo castigó dándole una azotaina, con el niño en sus rodillas. Y como él agrega graciosamente: "a partir de aquel momento, dándose cuenta por algún signo de que el castigo no había logrado su objetivo, tuve el honor de dormir solo en mi cuarto" —esto porque hasta ese día dormía en el cuarto de la señorita Lembercier.

Rousseau ha confirmado extensamente que jamás había esperado otra cosa que una azotaina de una mujer, pero sin atreverse jamás a pedirla. Observen en el pasaje la elisión del estrato de los objetos de la demanda. Una sola vez, dice él, una muchacha, según su expresión, tomó la iniciativa de "tomar posesión de él". Le encantó, pero fue la única vez de su vida. Precisa que a falta de obtener lo que deseaba, lo realizaba metonímicamente. No lo dice en esos términos, obviamente, dice haberlo realizado con los medios de la imaginación. Encontramos al respecto numerosas escenas en las que Rousseau se arroja a los pies de una dama, poniéndose así en la posición del niño listo para recibir su azotaina.

Aquí no puede uno dejar de sorprenderse por la conjunción entre el Otro que decide sus gustos eróticos, y el Otro del juicio en ese I(A) de la educadora impecable, que dice lo que hay que hacer y lo que no. No se puede deducir por eso, que el Otro del juicio en Rousseau sea forzosamente femenino. De cualquier modo, el vocabulario de la persecución es rigurosamente el mismo que el vocabulario erótico. Rousseau se hace azotar, tratar como un niño, mirar como una mujer o "una cualquiera", según los términos. La diferencia reside en el hecho de que el vocabulario erótico se refiere a las mujeres, mientras que el de la persecución se refiere a los hombres. Dicho de otro modo, no es forzar las cosas decir que su erotismo, en cierto sentido, es casi equivalente a una mirada venida del Otro idealizado, en todo caso no sin conexión con el ojo que juzga. Todo esto para precisar algo más a propósito de la "congelación del deseo".

Continuidad de los goces en la paranoia

Me gustaría agregar algo a propósito del texto de 1975 acerca de la paranoia, concretamente a propósito de ese pasaje donde enuncia que la paranoia no es la ausencia de anudamiento, sino el nudo de trébol, que es un anudamiento en el que hay una sola consistencia; las tres consistencias son continuas. Sin discontinuidad se pasa de lo real a lo simbóli-

co y a lo imaginario. De ahí la pregunta: ¿cómo se presenta clínicamente la continuidad en cuestión? Esta continuidad implica que se escriba también una continuidad de los goces. Por otra parte, cuando Antonio Quinet vino a dictar su seminario en la Escuela de Psicoanálisis de los Foros, tocó ese punto de la continuidad de los goces en la paranoia. Es seguramente un punto que merece seguir siendo trabajado. Evidentemente, para comprender qué es la continuidad, hace falta primero comprender qué es la discontinuidad de los goces.

Cuando hay un anudamiento borromeo, la discontinuidad designa el hecho de que, en el fondo, hay tres tipos de goces distintos, no de la misma naturaleza, que no se convierten uno en el otro, precisamente porque se anudan. La idea del anudamiento es que pueden mantenerse unidos para constituir la satisfacción de un conjunto, de un sujeto real, pero permaneciendo distintos y heterogéneos. Lacan los escribió, primero el *jouis-sepis*, goce del sentido, por el sentido, situándolo en el achatamiento del nudo entre lo imaginario y lo simbólico; después el goce fálico que sitúa entre lo simbólico y lo real, fuera de lo imaginario; y finalmente lo que escribe como goce del Otro, que sitúa en el achatamiento entre lo real y lo imaginario.

¿Cómo se traduce, concretamente, la discontinuidad de los goces? Habría que explorar esta cuestión con todo detalle. Tomo un primer punto: creo que cuando hay discontinuidad de los goces, comenzando por el goce del sentido, el sentido está aún limitado al sentido donde está localizado en el nivel de las relaciones, de las interlocuciones entre los hablantes. En esta línea, todo el campo de la realidad está vacío de sentido y el campo de lo real aún más. Lo real está fuera de sentido, es su definición misma, pero el goce fálico en sí mismo está fuera de sentido. El goce fálico no está solamente fuera del cuerpo, fuera del perímetro del cuerpo, puesto que está introducido, administrado, generado por el lenguaje, sino fuera del sentido, no tiene sentido. Se presenta bajo diversas formas pero se ve bien en los niños, en el momento en que comienzan a distinguir lo que es humano de lo que no es humano, cuando comienzan a distinguir las cosas en tanto que no tienen intención ni voluntad, de lo que puede tener intención y voluntad. La distinción entre lo animal y lo humano llega más tarde. Todos estos pequeños desarrollos del niño tocan a la localización del sentido, es el achatamiento de la restricción del sentido.

¿Cómo comprender a Lacan cuando dice que "el sentido surge entre simbólico e imaginario"? Cada vez que se busca el sentido de una conducta, de un dicho, de los sueños, se cae —como el propio Freud— en las metonimias orales, anales, escópicas e invocantes. No hay manera de tratar de descifrar un sentido sin tocar esas metonimias. Por eso Lacan dice "el sentido

está entre simbólico e imaginario", eso supone el lenguaje, pero está referido a las zonas del cuerpo, a las zonas erógenas, a los agujeros del cuerpo. Por eso el sentido está siempre ligado a las metonimias pulsionales.

Lo real no tiene sentido, no tiene intención ni significación. Podríamos tal vez decir que una ilustración de la continuidad de los goces se da en la psicosis por el solo hecho de que el corte entre las zonas de sentido y las zonas de fuera de sentido se levanta —digámoslo así—. Asistimos entonces a fenómenos de difusión de sentido allí donde normalmente, el sentido no se espera. Por otra parte, hay fenómenos muy conocidos de sujetos para los cuales todo comienza a tener sentido. Pero existen fenómenos más discretos, y los encontraría habitualmente en Rousseau si me dan uno o dos minutos más. Todas sus performances fálicas, sus éxitos en el campo de la realidad, han sido sin común medida con el conjunto de los mortales. Todos sus éxitos en el campo del goce fálico toman un sentido escópico. Es lo que llamo "Rousseau, el presumido" [*Rousseau, le m'as-tu-vu*], todo lo que hace que Rousseau se ofrezca a la mirada del Otro. No siempre es así en los éxitos fálicos, no siempre se ofrecen a la mirada del Otro. En su caso hay una continuidad completa. Nada se hace sin ofrecerse a la mirada. Y eso da a Rousseau ese costado extremadamente jubiloso en los períodos en que produce sus textos, en que los lanza al mundo. Pero el goce fálico en continuidad con el "*m'as-tu-vu*", es muy, muy cansador. Se puede constatar que Rousseau no lo soportó por mucho tiempo. Y se comprende por qué. Porque en todo momento, la verdadera mirada angustiante amenaza con emerger. Se comprende así el goce del sentido escópico, el que encanta, aquel que se muestra está siempre al borde de deslizarse hacia el goce del Otro, es decir que surge la mirada maliciosa de Hume. El goce fálico está vuelto escópico, y puede bascular en el goce del Otro.

Esto es bastante evidente en Rousseau, pero hay mucho más. No se podría decir que toda la vida de Rousseau estaba en ese sentido. Pero cuando se estudia de cerca el caso, uno se da cuenta de que ahí hay un ser siempre vivió bajo el ojo de Dios, el ojo de la Providencia, incluso por fuera de los fenómenos que acabo de mencionar; su sentimiento de la naturaleza tan raro en esa época... Rousseau inventor del sentimiento de la naturaleza; su concepción de la religión en *Profesión de fe del vicario saboyano* e incluso en su retrato de *Ensoñaciones*, cuando estaba en pleno delirio —todo eso pasa bajo el ojo de un Dios de su confección, bajo el ojo de una Providencia divina—. Y las *Ensoñaciones* terminan con eso, es preciso decirlo.

He ido muy rápido al final, pero concluyo esta lección y el año en este punto: me parece que no se puede decir que no hay anudamiento en la

paranoia. Creo incluso que sería casi lo contrario. Si pasa en continuidad, si no está desunido; se mantiene junto, es solidario. Por eso he insistido con la evolución de las fórmulas de Lacan en esos dos años de seminario. Al principio plantea que no hay anudamiento en la psicosis, hace falta el cuarto redondel o el nudo borromeo simple para estar fuera de la psicosis. Y al final del segundo año plantea que siempre se precisa un cuarto para que haya anudamiento; porque los tres redondeles no se distinguen sin el cuarto; pero en la psicosis, en la paranoia en todo caso, hay un anudamiento de trébol.

Creo que estos episodios nos indican con claridad que en ningún momento Lacan se interesó en el nudo borromeo por el nudo borromeo. Se interesó, lo manipuló, lo exploró de diferentes maneras, sólo en la óptica de saber —como él mismo lo dice— qué resultaría de ello para el sujeto real de este nudo. A medida que va progresando, a lo largo de esos dos años, no retiene más que aquello que se ajusta a la experiencia clínica. Y creo que ese pasaje al nudo de trébol para la paranoia es una ilustración de ello. Luego de haber planteado que "no hay anudamiento en la psicosis", se da cuenta de que eso no pega para nada con la paranoia. Así tenemos la prueba de que Lacan no se interesaba en el nudo borromeo por el nudo borromeo.