

Jacques-Alain Miller

13/1.34
M45.27
V.1

MATEMAS

I

ca. 1910
6/16/61

703090
604.2

MANANTIAL

TRADUCCION

Juan Carlos Indart: Des-sentido (decencia) para las psicosis.
Diana S. Rabinovich: Teoría de la lengua, La topología en la enseñanza de Lacan (texto establecido por la traductora).
Carlos A. de Santos: Acción de la estructura, La máquina panóptica de J. Bentham, Despertar, No hay clínica sin ética, Suplemento topológico a "De una cuestión preliminar . . .", Enseñanzas de la presentación de enfermos, Producir el sujeto.
Julieta Sucre: Otro Lacan.
Juan V. Torrisi: Mostración en Premontré.

I

SOBRE LA ESTRUCTURA

Impreso en la Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

AD 22405
© De esta edición y de la traducción al castellano,
Ediciones Manantial SRL, 1987
© De la edición en castellano y de la traducción al castellano
Ediciones Manantial SRL, 1986
Av. de mayo 1365, 6° piso, of. 28
Buenos Aires, Argentina
Telefax. (54 11) 4383-7350/(54 11) 4383-6059
E-mail: info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

ISBN 950-9515-14-0

Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Impreso en mayo de 1999 en Talleres Gráficos
Leograf SRL, Rucci 408, Valentín Alsina, Argentina

ACCION DE LA ESTRUCTURA

Advertencia

Este texto requiere, dadas sus circunstancias, una introducción. El 27 de junio de 1964, Jacques Lacan fundaba la Escuela Freudiana de París y la abría a los no analistas. Algunos alumnos de la Escuela Normal, para adherirse, se reunieron, como lo exigían los estatutos, en un "cartel" designado por el objeto de su interés: Teoría del Discurso. Las páginas que van a leerse estaban destinadas a justificar el título bajo el cual los miembros de ese grupo esperaban inscribir sus trabajos, tributarios y ubicados en el mismo campo conceptual. Debían aparecer en el Anuario de la Escuela Freudiana, el que en definitiva no fue más que una lista de nombres, y así se quedaron en el andén.

Si abra las publico es porque me parece que a pesar del tiempo transcurrido, de los seminarios de todo tipo en los que se descifra a Freud, Marx y Lacan, poniendo al alcance de todas las mentes verdades difíciles hasta hace poco, a pesar de lo que los Cahiers pour l'Analyse ya han hecho conocer, lo que en este texto se articula sobre las relaciones de la estructura del sujeto y de la ciencia no ha sido aún advertido por la mayoría.

Preámbulo

El psicoanálisis, así como el marxismo, proporciona el principio de una nueva organización del campo conceptual. Por eso es que todavía no se lo sabe escuchar y se lo hace callar o, por una represión interior, se lo acoge pero se lo conjura; se lo recita en lenguajes que le son anteriores, algunos incluso contra los cuales se elevó —la psicología, la biología, la filosofía del espíritu—, se usurpa su nombre, y se destierra su verdad.

Recordarlo es hoy una demanda siempre intempestiva.

FUENTES

Acción de la estructura, *Les cahiers pour l'analyse* 9; La máquina panóptica de J. Bentham, *Ornicar?* 3; Teoría de la lengua, *Ornicar?* 1; La topología en la enseñanza de Lacan, *Quarto* II, Bruselas.

Por nuestra parte entendemos suscribir y hacer el esfuerzo de tal reorganización. Se querrá creer que no vemos los límites en que nuestra ignorancia de la práctica psicoanalítica encierra necesariamente nuestro discurso. Pero no: nos parece que el haberlos reconocido no deroga la legitimidad que le deseamos, por el contrario, la funda y la asegura contra la eventual intemperancia de nuestras presunciones. El discurso cuyo proyecto concebimos sólo podría asumir, dentro del Campo Freudiano, una vocación crítica, apareciendo la experiencia misma sólo en su concepto. Nuestra intervención es entonces dependiente de la mediación de un discurso que la precede, el de Jacques Lacan, al que hemos identificado desde el principio, por ser el único que toma su punto de partida de una idea de la especificidad freudiana.

Nuestra primera empresa —no es la menos ambiciosa— era comprenderlo y ponerlo a prueba, constituyendo una exposición sistemática del mismo. Aquellas que meditamos intentan extender sus consecuencias, unirlo con otros discursos que lo intersectan, elaborar su teoría unitaria a fin de distribuir su potencia en espacios variados, algunos de los cuales ya serán aquí delimitados. El conjunto de este trabajo tendrá por consigna la definición de Georges Canguilhem: "...trabajar un concepto es hacer variar su extensión y comprensión, generalizarlo mediante la incorporación de rasgos de excepción, exportarlo fuera de su región de origen, tomarlo como modelo o inversamente brindarle un modelo, en resumen, darle progresivamente, mediante transformaciones reguladas, la función de una forma"¹.

La crítica puede aspirar, sin duda, a la libertad de su establecimiento: ella sólo es convocada al tribunal de su rigor. En este caso, sin embargo, recibe la confesión y la sanción de su discurso-objeto; es rápidamente conducida a tomar de él los medios de su progreso, hasta el concepto de su ejercicio, y muy pronto se da cuenta de que ella no está solamente autorizada sino además pensada ya por lo que ella piensa, requerida e incluso iniciada, que ella no le es extraña, que lo desdobra sin excederlo. Este descubrimiento deviene poco a poco su tema. La propiedad del discurso de Jacques Lacan, de ser preceptor de su crítica, depende primero del concepto, que él se creó y que pone en obra, de estructura.

Estructura

Aquí la estructura no ocupa el lugar de ningún más allá del discurso científico.

La distancia a la experiencia sobre la que triunfan los modelos, pero de la que son al mismo tiempo, por incluir lo irreducible en su definición, los guardianes rigurosos, esta distancia ahora debe desaparecer, y debe operarse una integración exacta de lo vivo a lo estructural.

La estructura no sustrae un contenido "empírico" a un objeto natural, como tampoco le agrega "lo inteligible". Si nos contentamos con exponer un objeto en la dimensión de una red para describir la disposición de sus elementos, se aísla el producto de su producción, se establece entre ellos una relación de exterioridad, y con el fin de volvernos indiferentes a la causa, se termina entendiéndola como el guardián oportuno de sus efectos: sólo lo autoriza un pensamiento mecanicista.

Cuando la actividad estructuralista rechaza temporalidad y subjetividad en el espacio neutralizado de la causa, se obliga a garantizar sus objetos ya constituidos refiriéndolos a "la vida social", a "la cultura", a la antropología, incluso a la biología, al espíritu. Sin razón utiliza el estructuralismo lingüístico: éste, por abrir su campo a partir de la exclusión preliminar de toda relación que el sujeto mantiene con su palabra, se prohíbe decir algo acerca de él. En tanto que la *alteración* provocada por la exclusión del sujeto hablante no es anulada, las estructuras lingüísticas no valen fuera de su región de origen. El estructuralismo psicoanalítico, en nuestra opinión, realiza su exportación legítima, dado que sus objetos son experiencias: una subjetividad ineliminable se sitúa allí, y se desarrollan según su tiempo interior, *indiscernibles del progreso de su constitución*. La topología de la estructura no contradice por lo tanto su dinámica, que escande el desplazamiento de sus elementos.

Estructura entonces: lo que sitúa una experiencia para el sujeto que ella incluye.

Dos funciones califican nuestro concepto de la estructura: la estructuración, o *acción* de la estructura, y la subjetividad, *suje-tada*.

Extraer las consecuencias de una hipótesis tal engendra la estructura.

Está claro, para comenzar, que la primera función impone re-

partirla entre un plano actual, en el cual se ofrecería a un observador, y que constituye su estado y, por otra parte, una dimensión virtual según la cual todos sus estados son susceptibles de ser deducidos. Se deberá entonces distinguir una estructura *estructurante* y una estructura *estructurada*.

Hasta este punto, la primera es como la cláusula inmanente de la segunda, es decir, el enfoque a tomar por una investigación se desimplica para pasar de una descripción a un conocimiento. Los dos órdenes están en continuidad, su relación es simple, su división es solamente relativa a un método, no hay retraso, por lo tanto no hay tiempo estructural, y un movimiento establecido en la estructura sería solamente aparente.

Si ahora se supone un elemento que se vuelve sobre la realidad y la percibe, la refleja y la significa, un elemento capaz de redoblarla por su propia cuenta, se obtiene una distorsión general que afecta al conjunto de la economía estructural y la recompone según leyes nuevas. Desde el momento que implica el elemento que hemos mencionado,

— su actualidad deviene una experiencia,

— la virtualidad de lo estructurante se convierte en una ausencia,

— esta ausencia se produce en el orden real de la estructura: la acción de la estructura pasa a estar sostenida por una falta.

Lo estructurante, por no estar allí, rige lo real. Allí se tiene la discordancia motriz, pues la introducción de este elemento reflexivo, que basta para instituir la dimensión de lo estructurado—tanto que lo vive como obteniendo sus efectos sólo de sí mismo, dispone una ordenación *imaginaria*, contemporánea y diferente del orden real, y sin embargo coordinada a él y formando, en adelante, intrínsecamente parte de la realidad. En lo real se constituye una estructura terciaria, imaginaria. De ello resulta que la reduplicación del sistema estructural, idealen un primer momento, se encuentra realizada. Esta duplicación afecta en cambio al elemento reflexivo que la provoca—dado que a nivel de lo estructurante no hay reflexividad—, lo que lo define como un sujeto, reflexivo en lo imaginario, no reflexivo en lo estructurante.

En este segundo status, su sujetamiento lo reduce a no ser más que un soporte. La relación del sujeto con la estructura, relación circular en tanto que cada uno de los términos debe al otro su definición, pero disimétrica ya que es una inserción, se

revela inconcebible sin la mediación de una función imaginaria de *desconocimiento*, que restablece la realidad en su continuidad por la producción de representaciones que responden a la ausencia de lo estructurante y compensan la producción de la falta. La estructuración funciona bajo su culpa, y en ese sentido, lo imaginario es su medio. Pero al mismo tiempo es su efecto: las representaciones son puestas en escena por lo que ellas ocultan, que ellas tienen por función ocultar, *no existen más que para disimular la razón de su existencia*. Su propia estructura estructurante es que ellas oculten, pues lo que estructura la realidad las estructura. Su reflexión en la realidad les asegura una coherencia, que es otro nombre de su inercia, las constituye en sistemas, y se ocupa incesantemente en hacerlas independientes de la acción de lo estructurante. Esto implica que la falta que ellas previenen las convoca interiormente.

La causa se refleja entre los efectos que ella determina y que se ignoran como tales. Por eso su subordinación a las transformaciones estructurales es necesariamente indirecta. La acción de lo estructurante, según la resistencia de las representaciones o de los sistemas de representaciones, se ejerce en forma desigual sobre lo imaginario, por lo tanto sobre lo real, y diferencia y multiplica los niveles de lo estructurado en su conjunto. Llamamos *sobredeterminación* a la determinación estructurante, que por ejercerse por el rodeo de lo imaginario, se hace indirecta, desigual y excéntrica a sus efectos.

Para reconstituir la totalidad de la estructura es necesario hacer corresponder, en este espacio permanente de distorsiones y distancias generalizadas, a los efectos con su causa lateral, evaluar la medida de su incidencia y relacionarla con la falta como a su principio.

La falta nunca es manifiesta, ya que lo estructurado desconoce la acción que la forma y a primera vista ofrece coherencia, homogeneidad. Debe deducirse de esto que en ese lugar donde la falta de la causa se produce en el espacio de sus efectos, se interpone un elemento que realiza su suturación.

En nuestra opinión, toda estructura comprende por ende un señuelo, que hace las veces de falta, ligado a lo que se percibe: es el eslabón más débil de la secuencia dada, punto vacilante, que no pertenece más que en apariencia al plano actual; el conjunto del plano virtual (del espacio estructurante) se aplasta en

él. Este elemento, exactamente *irracional* en la realidad, denuncia, insertándose allí, el lugar de la falta.

Distinguiremos la función del elemento que no enmarca sino que engaña al ojo, y por el cual toda percepción es desconocimiento, llamando a su lugar *el punto utópico* de la estructura, su punto impropio o su punto *al infinito*.

Sin duda, una investigación positivista no deja de engañarse con él y de eludirlo, pues nada que exceda la cara chata sobre la cual pasea su vista cae en sus redes. Se impone una conversión de la perspectiva para percibirlo. Ese lugar imposible de ocupar se anuncia entonces por su aspecto singular, contradictorio, desigual al plano; el elemento que lo enmascara señala ahora, por cierta flexión de su configuración, que su presencia es inducida, que no debería estar allí. Pero es sobre ese punto, allí precisamente donde se intersectan, se articulan el espacio expuesto de lo estructurado y el espacio "trascendental" de lo estructurante, sobre el cual se deberá regular su mirada y tomar como principio de organización a lo que hace las veces de. Rápidamente se verá al espacio pivotar sobre sí y, realizando su división por medio de una rotación completa, descubrir el reino interior de su ley y el orden que secretamente ajusta lo que se ofrece a la mirada: la traslación de la estructura la abre a una lectura diagonal. La topología que se aplicase a ilustrarla debería ser construida sobre un espacio unido en su centro a la exterioridad de su circunscripción, en una convergencia puntual: su exterior periférico es su exterior central. El afuera pasa a lo interior.

Toda actividad que no juega solamente en lo imaginario sino que transforma un estado de la estructura, parte del punto utópico, puesto estratégico, específico a cada uno de los niveles en que lo estructurante falta. Es evidente que el sujeto que concierne esta práctica eficaz, no está por ello liberado del desconocimiento correspondiente a su lugar.

Sujeto

La teoría del sujeto, que considera como adquirida su inserción, debe enfocarse a partir de la estructura. Aquí, es esencial preservar el orden que va de la estructura al sujeto: es suficiente para arruinar la posibilidad de un discurso que buscarse su fundamento en la esfera de una donación inmediata, al final

—en el origen— del recorrido histórico o metódico de una conciencia —de sí, su rodeo a la vez preambular y esencial—. En cambio, si sólo la estructura es originaria, si ningún repliegue de la conciencia sobre sí misma le descubre su organización, entonces lo inmediato no es más último que inicial, no se trata de descubrirlo ni de esperarlo, la realidad no debe ser "desenterrada", ni superada, es necesario atravesarla y forzar en su retiro a lo que la sitúa. Entonces, si implicamos a la subjetividad contra la filosofía del estructuralismo, no es como regente, sino como sujeta. Requerida por la representación, no lo es sin embargo en la posición de un fundamento, con la función de una causa. Su laguna reparte su ser consciente a cada uno de los niveles que el imaginario induce en la realidad estructurada: en cuanto a su unidad, depende de su localización, su localización en la estructura estructurante. De esta forma, el sujeto en la estructura no conserva ninguno de los atributos del sujeto psicológico, escapa a su definición, nunca estabilizada entre la teoría del conocimiento, la moral, la política y el derecho.

Esas son las tareas de la teoría del sujeto. Primero debe desmentir la tentativa fenomenológica de volver a encontrar el estado ingenuo o salvaje del mundo por medio de una investigación arqueológica basada en la percepción. La fenomenología, en efecto, esperaba, de una reducción de lo visible a lo invisible, la donación del soporte secreto, inalterado, ahistórico, del conocimiento y de la historia, y lo invisible que volvía a encontrar no era más que el revés de un visible en definitiva milagroso. Si, por el contrario, lo invisible habita una estructura que sistematiza lo visible que la oculta, si lo invisible varía y transforma a lo visible, comienza la arqueología verdaderamente radical de una percepción totalmente histórica, absolutamente especificada, estructurada como un discurso, y que devuelve a su identidad principal el ver y el decir. La obra de Michel Foucault da el primer ejemplo de esta arqueología².

Es necesario, también, tratar en detalle los análisis psicológicos del sujeto. Estos coinciden en que le asignan en definitiva una posición estatutariamente idéntica frente a los objetos del mundo, y que resumen su función en la de reunirlos dentro de un paréntesis para constituir su unidad constante bajo el nombre de realidad; ésta, retrospectivamente, mide la corrección del funcionamiento subjetivo. El discurso de la sobredeterminación, por el contrario, nos conduce a reconocer como espontánea la orien-

tación del sujeto hacia el señuelo. Esencialmente, el sujeto resulta decepcionado, *su equivocación es constitutiva*. Ella no le impide registrar y capitalizar sus experiencias, disponer en la realidad de un sistema de orientación por el cual su existencia se adapta y persevera. Pero nada puede hacer que su adaptación a lo real sea innata. Por lo tanto, no podría ser pensada según modelos que valen para el mundo animal; se efectúa por la intervención secundaria de un sistema corrector. Sin duda, será necesario distinguir entre un desconocimiento adecuado, necesario a la acción de la estructura, y un desconocimiento inadecuado, perjudicial para la subsistencia del sujeto. En el punto en que estamos, la percepción y la ideología, al igual que lo que se puede llamar la sensibilidad, se reúnen en el concepto único de desconocimiento.

El desconocimiento no es el revés exacto del conocimiento, y la "toma de conciencia", es decir, la operación que hace pasar lo vivido a lo explícito, no lo termina, por el contrario: forma parte del mismo, y la formación de sistemas conceptuales, cerrados o poco menos, continúa la dimensión de lo imaginario. La esfera psicológica, la de las voliciones y de los apetitos, es decir, de las motivaciones, deriva del desconocimiento funcional de lo estructurante, de donde se deduce que los hombres actúan siempre en función de un fin, es decir, de lo útil que ellos perciben. Ya que los sistemas adecuados que elaboran el desconocimiento de la causa forman, para Claude Lévi-Strauss, el objeto de la etnología, ésta resulta una psicología, y es del psicoanálisis que es necesario esperar la limitación del campo de la psicología.

La teoría del sujeto introduce una doctrina de la intersubjetividad, que es ya evidente que no puede articularse en términos simplemente recíprocos. La relación que se establece entre un sujeto y otro no es más reversible en la medida en que no depende exclusivamente de uno de los dos: esta alteridad simple, gemela o escisipara habita lo imaginario, y la desesperación de deducir su ordenamiento a partir de uno de los términos, hace que se lo califique de milagroso. Lo que los une y ordena sus lazos, y de lo cual sólo vemos los efectos, se anuda y se decide sobre Otra Escena, y los refiere a una alteridad absoluta en ausencia que podemos llamar exponenciada. Nunca se da en presente, y, sin embargo, no hay presencia que no pase por ella y que no se constituya ahí.

Ninguna relación de un sujeto con otro sujeto o de un sujeto

con un objeto colma la falta, si no es por una formación imaginaria que la sutura, pero él se reencuentra en su interior. El cuestionamiento del momento de la reciprocidad en las psicologías de la intersubjetividad debe ser correlativo de una refutación de todas las políticas liberales o humanistas, respecto de las cuales se puede decir que derivan de la reciprocidad y que están indefinidamente a la búsqueda de ese objeto que vendría a colmar lo que ellos conciben como la "insatisfacción" humana (es el *uneasiness* lockeano), y aseguraría la transparencia de las relaciones interhumanas. Cuando se sabe que no es a partir de un "tener" que el hombre la tiene, sino a partir de su "ser" o, "sin metáfora", que lo imaginario es el rodeo de la determinación de una estructura que implica un sujeto, es necesario considerar una política de la felicidad, *id est* del ajuste, como el medio más seguro de reforzar la inadecuación del sujeto a la estructura.

Finalmente, es necesario reunir estos análisis en una doctrina de la alienación, en abierto conflicto con Hegel y el neo-hegelianismo. Para una subjetividad que no alcanza para definir la reflexividad, la alienación no puede ser tratada como ese infierno del que ella debería liberarse para poseerse ella misma y gozar de su actividad, esto no se concibe más que de una esfera autónoma de la conciencia de sí, y no de un sujeto reduplicado y por lo tanto lagunar, sujeto-agente imaginario de lo estructurado, sujeto-soporte, elemento de lo estructurante, que sólo aparece como elemento en lo real desconociéndose en lo imaginario como elemento en lo estructurante.

Pero una alienación le es esencial al sujeto, dado que él no se efectúa como agente más que en lo imaginario por tomar a su cuenta los efectos de lo estructurante, donde ya es contado. Actor, él es director en su fantasma.

Ciencia

Ahora bien, una vez que las empresas del sujeto fueron restituidas a su dependencia radical respecto a la acción de lo estructurante, y la alienación definida como constitutiva del sujeto sujetado, ¿cómo es posible un discurso que se dé un objeto adecuado y desarrolle sus propias normas? Y primero: ¿cómo es posible un discurso de la sobredeterminación? El único hecho que

se expone a reencontrar, o más bien que suscita necesariamente en su avance, más allá del problema de toda científicidad en general, el de su propia posibilidad, manifiesta el circuito singular de una implicación refleja: su status depende de una doctrina de la ciencia en la que se funda su razón, pero del cual, sólo a él le corresponde asignarle su lugar, obligar al concepto, y dictar los términos categóricos. Es de este problema exactamente final y primero que esperamos hacer el punto de partida temático a partir del cual ordenar nuestro proceso.

Si se acepta llamar campo del enunciado al campo en que se establece la lógica; campo de la palabra al del psicoanálisis, anticipando sobre nuestro saber pronunciaremos la exigencia de una posición nueva en el espacio del lenguaje, y produciremos esta proposición: que un campo, que tiene como pertinencia cardinal la *cientificidad o no*, debe constituirse como campo del discurso.

Cuando la lógica construye un sistema formalizado, expresa el alfabeto de sus símbolos, un conjunto inicial de fórmulas y reglas para su formación y su deducción, a pesar de que los enunciados que producirá no se duplicarán con ninguna dimensión virtual; cuando una actividad lógica se dedica a sistemas que ella misma no engendró, esta dimensión sigue siendo, en rigor, reductible. Por el contrario, los enunciados aislados en el campo lingüístico se refieren a un código cuya virtualidad es esencial, y los define como mensajes. Pero la comunicación misma no cuenta, y tanto la emisión como la recepción más que formar parte del campo, fijan sus límites.

Si ahora ensayamos derivar de la relación lingüística un sujeto que sea capaz de sostenerla, no podrá ser el soporte indiviso del mensaje y del código, no mantendrá con uno y otro una idéntica relación: el código, necesario para la producción de la palabra, pero ausente de la palabra enunciada por el sujeto, no pertenece al sujeto emisor y no debe situarse en su lugar, la recepción también lo requiere, y es necesario situarlo en la dimensión exponenciada de la alteridad, que ya indicamos. La distribución tópica que se delinea divide el plano donde el sujeto se efectúa en primera persona, y el lugar de ese código donde es ubicado, pero donde, justamente, en tanto que sujeto-agente, él es elidido, y desde donde se origina su palabra, para invertirse al ser proferida y volver ahí en definitiva, ya que es el lugar que garantiza su intelección y su verdad. La falta del código a nivel de la

palabra y la falta del sujeto-agente en el lugar del código, que son correlativos, abren en el interior del lenguaje la hendidura del inconsciente. Podemos decir ahora: *el sujeto es capaz de un inconsciente*.

A esta hendidura, el psicoanálisis articula esa Otra escena en la que se decide y se estructura la palabra del sujeto, donde éste figura en una función pasiva como un elemento cuya transitividad está gobernada por una combinatoria cuaternaria, otra Escena que hace llegar al animal humano al lenguaje, y hacia la cual su palabra liberada retorna como a su dependencia primordial y generatriz.

Pero otros circuitos se conectan sobre esta hendidura. Nosotros nos ocupamos de esta palabra forzada por el objetivo consciente de su fin como veracidad, que llamamos discurso. La topología permanece, pero aquí la conexión sólo se establece por una selección secundaria, a la Otra escena primordial, es decir, según los modos del lenguaje, la conexión se hace con *otras Otras escenas* injertadas en el lugar del código. Ejemplo: la Otra escena de la lucha de clases, cuya combinatoria dispone los "intereses de clase". Una especificación de las faltas se anuncia.

La articulación fundamental que estructura los discursos como palabras forzadas prescribe una lectura de los mismos que no es ni un comentario ni una interpretación. No es un comentario porque no está en búsqueda de un sentido que se habría, por efecto de una desgracia inseparable del verbo, abstenido del texto, pero que éste sin embargo llamaría, implicaría necesariamente, y que se podría restituir y multiplicar indefinidamente recurriendo a un fondo tácito, e inagotable frente a toda explotación, de la palabra. Tampoco se trata de hacer pasar un sentido de un texto a otro y, por ejemplo, traducirlo en el vocabulario de una filosofía constituida sin excluir que otra interpretación también pueda tomarla a su cargo; en relación al discurso primero, un discurso tal sería como un elemento neutro, y establecido sobre él como parásito. Retomar un enunciado por medio de otros enunciados más próximos del misterio de su sentido supone esa relación a la letra criticada por Espinoza en la exégesis bíblica. Finalmente, no es suficiente restituir su continuidad a un texto, su simultaneidad lógica, deletrear su superficie. El "estructuralismo" a nivel del enunciado sólo debe ser un momento para una lectura que busca la falta específica que sostiene la función estructurante a través de lo que hace las ve-

ces de aquélla. Para esta lectura transgresiva que atraviesa el enunciado hacia la enunciación, nos pareció conveniente el nombre de *análisis*.

La falta de que se trata no es una palabra callada que bastaría con sacar a la luz, no es una impotencia del verbo o una astucia del autor, es el silencio, el defecto que organiza la palabra enunciada, es el lugar oculto que no podía aclararse porque es a partir de su ausencia que el texto era posible y que los discursos se proferían: Otra escena donde el sujeto eclipsado se sitúa, desde donde habla, por la cual él habla. La exterioridad del discurso es central, esta distancia es interior. Es necesario romper la determinación recíproca en la que se conciertan los elementos de un objeto en una red estructurada: buscamos una determinación unívoca; no solamente lo que eso quiere decir, sino también sobre todo lo que eso no dice, en la medida en que eso *quiere* no decirlo. Nosotros consideraremos, entonces, el conjunto de un texto como las cercanías de una falta, principio de la acción de la estructura, que lleva, por lo tanto, las marcas de la acción que realiza: *la sutura*. A partir de lo que hace las veces, hacia lo cual convergen los desórdenes del enunciado de sus contradicciones, hacer pivotar el plano del enunciado debe revelar el discurso del sujeto como el discurso del desconocimiento correspondiente al lugar donde, en tanto elemento o soporte, está situado en la estructura estructurante. El discurso que emite el sujeto, él lo recibe, y la determinación se invierte al hacerse en primera persona. Entonces, se explorará el espacio de desplazamiento de la determinación. A la vez unívoca, reprimida e interior, retirada y declarada, sólo podrá ser calificada como casualidad *metonímica*. La causa se metaforiza en un discurso y en general en toda estructura; pues la condición necesaria para el funcionamiento de la causalidad estructural es que el sujeto tome el efecto *por la causa*. Ley fundamental de la acción de la estructura.

¿Cómo es posible, entonces, un discurso que no toma sus órdenes más que de sí mismo, un discurso chato, sin inconsciente, adecuado a su objeto? Está claro que no es el retorno a la realidad por sobre los discursos, una atención desimplicada y simplemente positiva los que abren su campo, sino es incluso un estado singular de lo estructurante, una posición particular del sujeto en relación al lugar de la verdad, que cierra a la palabra so-

bre ella misma. Este cierre del discurso científico no podría ser confundido con la sutura del discurso no-científico, porque ella expulsa verdaderamente la falta, reduce su exterioridad central, la desconecta de toda otra Escena. Pensamiento del interior del campo que ella circunscribe, será llamada: clausura. Pero el límite de esta circunscripción tiene un espesor, tiene un exterior; dicho de otra forma, el discurso científico no está afectado por una falta simple, *pero la falta de una falta es también una falta*.

La doble negación confiere una positividad a su campo, pero en la periferia de éste, se debe reconocer la estructura que lo hace posible, cuyo desarrollo, sin embargo, no es independiente. La falta de la falta deja abierto en todo discurso científico el lugar del desconocimiento, la ideología que la acompaña, sin serie intrínseco: un discurso científico como tal no implica un elemento utópico. Sería necesario representar dos espacios superpuestos, sin punto de almohadillado, sin deslizamientos (lapsus) de uno en el otro. El cierre de la ciencia opera entonces una repartición entre un campo cerrado, del que no se percibe ningún límite si se lo considera desde el interior, y un espacio forcluido. La *forclusión* es el otro aspecto de la clausura. Este término será suficiente para indicar que toda ciencia está estructurada como una psicosis: lo forcluido retorna bajo la forma de lo imposible.

De hecho, es el corte epistemológico lo que reencontramos, pero al abordario por su vertiente exterior, debemos reconocer el privilegio y el status científico inédito de un discurso de la sobredeterminación que constituye su campo en el exterior de toda ciencia en general y cuya conminación tanto teórica como práctica (terapéutica o política) está dada por el "*Wo es war, soll ich werden*" freudiano, que convoca, según nuestra opinión, al sujeto científico a reasumirse.

Conocemos dos discursos de la sobredeterminación: el discurso marxista y el discurso freudiano. Dado que el primero está hoy liberado por Louis Althusser de la hipoteca que hacía pesar sobre él la concepción de la sociedad como sujeto histórico, así como el segundo lo fue por Jacques Lacan de la interpretación del individuo como sujeto psicológico, unirlos nos parece ahora posible. Sostenemos que los discursos de Marx y de Freud son

susceptibles de comunicarse por medio de transformaciones reguladas, y de reflejarse en un discurso teórico unitario.

Septiembre de 1964

NOTA SOBRE LAS CAUSAS DE LA CIENCIA

El problema crucial para la Doctrina de la ciencia, el mismo que la define, recae sobre su propio status.

En efecto, sólo ella puede proporcionarlo, ya que a diferencia de una ciencia particular, no tiene exterior: los principios que la gobiernan caen bajo su propia jurisdicción. La Doctrina, entonces, sólo puede plantearse si ella se cuenta dentro del número de sus objetos: si no tiene exterior, está en el interior de sí misma. La introyección que sufre en cuanto se instaaura, la destina a todos los fenómenos de la auto-reflexividad.

Las consecuencias de esta propiedad son las siguientes: la Doctrina no tiene sentido, o al menos no lo tiene enunciable. Como tal, no puede ser dicha porque no puede ser construida. Desde el principio, exponerla, es decir, explicarla, desarrollarla, desplegarla es, en rigor, imposible. Y si no hay nada que no pueda ser dicho, es decir si *no hay nada sin nombre* (ésta es nuestra versión del principio de razón, y hay dos maneras de entenderlo según la puntuación: Heidegger lo demuestra para Leibniz), el proyecto de una Doctrina de la ciencia es imposible, tiene el nombre de lo inenunciable: la *Doctrina Anónima*.

Entonces, todo enunciado que le apunte será preambular y periférico y al mismo tiempo ella no es más que preámbulo y periferia: es aspirada por sus alrededores. El discurso que le es adecuado está siempre al lado de ella, porque ella no está en ninguna parte, y por eso, está por doquier.

Esas propiedades maravillosas se deducen de una sola: su auto-reflexividad que, al impedir dividirse a su enunciación, hace en su campo el meta-lenguaje indiscernible del lenguaje-objeto. Sería contradictorio, entonces, con el concepto de la Doctrina Anónima que se la pueda aislar en un lugar cualquiera del universo del discurso. Exponerla, es decir, hacerla faltar a fin de

producir en el lenguaje su ausencia dándole cercanías, es una empresa infinita.

Por eso es que Fichte, que quiso lo que yo expongo, es primero un filósofo que habla, cuyos libros no constituyen más que el residuo de la palabra. En cierto sentido, su discurso no debe conservarse, es proferido con miras a desaparecer, e implica siempre la cláusula de anulación inscrita por Wittgenstein en 6.54 del *Tractatus: los Principios de la Doctrina de la Ciencia*, de 1794, son un "manual para sus oyentes", las exposiciones de la Doctrina retoman conferencias. No dudemos de que la falta de terminación interior de la Doctrina no es accidental: la dispersión es la única forma que le es posible. No hay meta-lenguaje de la Doctrina, por eso lo esencial nunca se dice, o se dice a cada momento, siempre presente pero jamás ahí. Y sus oyentes no forman un público, cada uno está delante de ella, confiado a sí mismo y solitario. El discurso no piensa por aquellos que lo escuchan, en su lugar, fuera de ellos, sino que cada uno debe efectuar, por su propia cuenta, y cada vez como la primera vez, la anulación del proceso de la enunciación, pues el proceso sólo se termina en el momento en que se descubre interminable, cuando el operador entrevé que la doctrina no la construye en sí mismo, sino que él se construye en ella. Por eso es lo mismo decir que la Doctrina es imposible o que su exposición es infinita o que ella precede todo lo que se refiere a ella o que envuelve todo lo que quiere envolverla. Así se ve que a quien vive y se mueve en ella, y que la quiere hablar o la quiere escribir, ella se presentará como un esfuerzo, "no una realidad que es, sino que debe ser producida por nosotros sin poder serlo" (*Principios de la Doctrina de la Ciencia*, p. 24).

Lo que aquí se enuncia depende de una ley, ley de la razón *a priori*, o *a posteriori* del signo: un objeto auto-reflexivo, por lo tanto auto-reproductor, tiene como correlato una construcción imposible o una actividad infinita. *Por eso se puede decir perfectamente que él no existe o que es indestructible.*

Freud tuvo algún saber sobre este objeto, cuya auto-reproducción no es división sino repetición, ya que no es separable, para haber reconocido al deseo como indestructible³ y haber sustraído el inconsciente del principio de contradicción. En cuanto al análisis, su terminación no podría tener nada en común con ningún proceso físico, pues su movimiento es perpetuo.

Agrego, para señalar el lugar donde insertar otros desarrollos, que la proposición de Fichte que cito más arriba sitúa el punto en que se articula su discurso con el de Spinoza.

"Necesariamente se debe volver al spinozismo si se supera el yo soy" (p. 24), y atenerse al yo soy como a lo Incondicionado equivale a dar al Yo absoluto las propiedades de la sustancia, como lo indica el primer escrito de Schelling, *El Yo como principio de la filosofía*: "Spinoza caracterizó a lo incondicionado de una manera perfecta, pues todo lo que dijo de la sustancia puede aplicarse, palabra por palabra, al Yo absoluto". Destaquemos sin embargo esto: debido al hecho de que Dios no es consciente de sí, la teoría de Spinoza se expone en un texto definitivo.

Acaso las coordenadas que doy, de pasada, de Fichte —Spinoza y Freud— impedirán reír a aquellos que creen haber reconocido, aproximadamente, en la aporía de la Doctrina, ¿qué? ¡Una ideología!

Para anunciar que según mi opinión no lo es, diré que es necesario asumir los cuatro problemas de Fichte del opúsculo del 94: *Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia o lo que se llama la filosofía*, y retomarlos, dirigiéndolos hacia mis fines.

¿Cómo la doctrina está segura de agotar la ciencia, incluyendo la ciencia futura? Ella debe descubrir sus causas. ¿Cómo se distingue de las ciencias particulares? Porque ella piensa lo que éstas no pueden integrar a su campo: las decisiones que instituyen sus principios. ¿Cómo se distingue de la lógica? Como lógica del significante. ¿Cómo se conduce en relación con su objeto? Le es antinómica, es decir, ella y él son incompatibles, ya sea que ella lo absorba o que él se desvanezca en ella, no existen más que en la no relación, como incommensurables.

Que estas respuestas no pasen por la Doctrina misma: anuncio solamente lo que ella debe ser. Pero está claro, desde ahora, que no hay que entender por ciencia al conjunto indistinto de todo el conocimiento humano (o sea de aquello que, para Kant, principiaba pero no derivaba de la experiencia) sino el pensamiento que calcula, verifica y experimenta; excluyendo la percepción, la conciencia, y todos los modos del sentimiento, en la Doctrina hay un lugar reservado para la historia de las ciencias: en tanto que ella enseña qué *posición* del sujeto hace posible la ciencia.

Lo que es necesario saber para situar la posición de un sujeto

en toda coyuntura, son las relaciones que mantiene con la instancia de la garantía, con sus enunciados, con el objeto. Si logramos fijar los modos en los cuales el sujeto correlativo de la ciencia se relaciona con esas tres determinaciones, podremos conocer las causas de la ciencia.

Notas

- 1 "Dialectique et philosophie du nom chez Gaston Bachelard", *Revue Internationale de Philosophie*, 1963.
- 2 Es el tema explícito de *Nacimiento de la Clínica*. Se pensará menos en desacreditar el discurso fenomenológico (el de Maurice Merleau-Ponty en particular), positivista en tanto que se ciega a toda mutación de lo invisible estructural, que en retomarlo para fundarlo de otro modo: como discurso riguroso, en lo imaginario, de lo imaginario.
- 3 La *perseveración* en el sentido de Spinoza es un efecto idéntico.

LA MAQUINA PANOPTICA DE JEREMY BENTHAM

El dispositivo

Para comenzar es necesario describir lo esencial del dispositivo. El dispositivo es un edificio. El edificio es circular. Sobre la circunferencia, en cada piso, las celdas. En el centro, la torre. Entre el centro y la circunferencia, una zona intermedia.

Cada celda tiene hacia afuera una ventana, hecha de tal manera que deja penetrar el aire y la luz pero impide ver el exterior, y hacia el interior una puerta, enteramente enrejada, de tal suerte que el aire y la luz van hasta el centro.

Desde la galería de la torre central se puede, entonces, ver las celdas. Por el contrario, visillos impiden ver las galerías desde las celdas.

Una muralla rodea el edificio. Entre los dos, un camino de ronda. Al entrar y salir del edificio, para atravesar la muralla, una sola vía está disponible.

El edificio está cerrado.

La máquina universal

El "Panopticon" no es una prisión. Es un principio general de construcción. El dispositivo polivalente de la vigilancia, la máquina óptica universal de las concentraciones humanas.

Es así como Bentham lo entiende: sobre la base de arreglos de detalle, la configuración panóptica servirá tanto para las prisiones como para las escuelas, para las fábricas y los asilos, para los hospitales y las *workhouses*. No tiene un destino único: es la casa de los habitantes involuntarios, reticentes u obligados.

La doble muralla, la piedra, la guardia, cierran este espacio y aseguran su hermeticidad. Pero no es éste el mérito original de la

construcción, que está por completo en la tópica interior. Esta tópica tiene por función repartir lo visible y lo invisible.

Desde el punto central, el espacio cerrado es visible en todas partes, sin escondites, la transparencia es perfecta. Desde puntos situados sobre la circunferencia celular, todo se invierte: imposible mirar afuera, imposible comunicarse con el punto vecino, imposible distinguir el punto central.

Esta configuración instaaura entonces una disimetría brutal de la visibilidad. El espacio cerrado no tiene profundidad, está expuesto, ofrecido a un ojo único, solitario, central. Está inmerso en la luz. Nada, nadie, está disimulado allí, sino la mirada misma, omnividente, invisible. La vigilancia confisca la mirada en su beneficio, se apropia el poder de ver y somete a los reclusos al mismo.

En el edificio opaco y circular, es la luz la que aprisiona.

El semblante de Dios

Los dos principios fundamentales de la construcción panóptica son la posición central de la vigilancia y su invisibilidad. Cada uno se justifica independientemente del otro.

La vigilancia instalada en el centro de una construcción circular, es la disposición más económica. Economía de personal: un solo inspector basta para asegurar la vigilancia de un piso. Economía de desplazamientos. Uniformidad de las celdas. No es esencial que la forma del edificio sea circular; sin embargo, "de todas las figuras (...) es la única que asegura una visión perfecta, y la misma visión, de un número indefinido de habitaciones de iguales dimensiones"'. Lo que hace el valor de la configuración circular es que ella permite, en un campo ya homogeneizado por la luz, particiones idénticas. El único punto que ella diferencia, el único "punto singular", es el centro. Evidencia de una común medida y de una excepción, que, bajo su dominio, somete a cada uno.

Que el ojo vea sin ser visto, es ésta la más grande astucia del "Panopticon". Si distingo la mirada que me espía, domino la vigilancia, la espío a mi turno, aprendo sus intermitencias, sus desfallecimientos, estudio sus irregularidades, la despisto. Si el Ojo está oculto, me mira incluso cuando no me ve. Ocultándose en la sombra, el Ojo intensifica todos sus poderes y la economía se

beneficia también, pues el número de aquellos que sostienen la función de la vigilancia puede ser reducido en la medida de esta intensificación. Así, "la omnipresencia aparente del inspector (...) se combina con la extrema facilidad de su presencia real"².

Se constata la potencia de desmultiplicación que desarrolla la máquina benthamiana: para un máximo de vigilados, un mínimo de vigilantes, una presencia apasante cubre una realidad parsimoniosa, pues esos poderes llegan hasta crear una instancia omnividente, omnipresente, omnisciente, encerrando a los reclusos en una dependencia a la cual ninguna prisión ordinaria se acerca, una instancia en la que es necesario reconocer un Dios artificial.

El "Panopticon" es una máquina destinada a producir un semblante de Dios. ¿No es eso acaso lo que quiso significar, una vez, Bentham, haciendo de un versículo del salmo 139 el exergo de uno de sus numerosos "resúmenes" que envía a los poderosos a propósito de su proyecto?:

"Camíne o me acueste, siempre alrededor tú estás allí: mis caminos son todos, por ti, espiados.

"Si yo digo: ¡que me cubra la oscuridad!, mi noche en día será transformada.

"Y ahí también tu mano me conducirá, y tu diestra me asirá"³.

La minucia

En los textos que consagra al "Panopticon" — el opúsculo de 1791, los dos posfacios, más amplios, y la correspondencia, de la cual no conocemos todavía más que una pequeña parte —, Bentham teoriza sobre todos los elementos del edificio, prevé todos los actos, calcula interminablemente ventajas e inconvenientes: tiene una doctrina de las lámparas y una doctrina de los relojes, una doctrina del agua (sobre el aprovisionamiento), del aire (sobre la aireación), de la tierra (sobre el terreno a edificar) y del fuego (sobre la calefacción); no hay ninguna altura, longitud, o profundidad, que no calcule; ningún material que no pruebe; a la teoría de las escaleras, consagra varios capítulos; ¿cómo el recluso se vestirá?, ¿cómo se acostará?, ¿cómo se lava-

rá?, ¿cómo se paseará?, entre otras, son preguntas objeto de largas disertaciones impasibles.

Ese realismo escrupuloso engendra, sin duda, un efecto de alucinación en el lector. No es necesario, sin embargo, relacionar la minuciosidad visionaria de Bentham a lo que sería su psicología individual: ella es consustancial a su proyecto.

El axioma que sostiene el dispositivo panóptico — se puede reconocer ahí la herencia de Helvetius — es que las circunstancias hacen al hombre. Ya que se trata aquí de transformarlo, es necesario dominar, desterrar el azar. El "Panopticon" será el espacio del control totalitario.

Todo será allí, entonces, pesado, comparado, evaluado. Todo será ubicado. Todo será discutido. Todo tendrá un sentido explicitable. El mundo, en ese lugar, será en su totalidad dominado. No hay detalles que el discurso no tome a su cargo.

Sobre el hombre, toda circunstancia actúa. Nada es, sobre él, sin efecto. Todo es, por lo tanto, causa. Quien quiera hacerse dueño de las causas para reinar sobre los efectos, debe entonces practicar un análisis absoluto. Es por eso que Bentham no terminó jamás con el análisis del "Panopticon": cada elemento, cada conjunto de elementos, cada hecho, cada gesto, debe ser el objeto de una estipulación expresa.

Consideremos la evacuación de los excrementos. Bentham consagra a esta cuestión una larga nota⁴. Imposible establecer baños comunes: esta disposición sería contraria a las exigencias de soledad, de seguridad. Imposible, por las mismas razones, organizar la evacuación individual, y además eso viciaría el aire de las celdas. Por eso debe preverse en cada celda un tubo de evacuación, pero tal que no pueda servir para una evasión. Queda entonces a inventar, a describir en detalle, el mecanismo, los materiales que deberán ser empleados.

Todo tema, ya se ve, es tema de razonamiento.

El templo de la razón

Lo que da su fundamento a la concepción utilitarista del mundo, podría decirse que es esta convicción simple: que nada es sin efecto. Es decir: que toda cosa sirve (o perjudica) a otra. Lo que significa sostener que toda cosa no existe más que relativamente a otra cosa.

En consecuencia, no hay absoluto, sino que, por el contrario, en toda cosa hay más y menos y todo efecto es jerarquizable en relación a un resultado.

En este sentido, el "Panopticon" es el modelo del mundo utilitarista: todo ahí no es más que artificio, nada natural, nada contingente, nada que tenga como única razón de ser el existir, nada indiferente. Todo está aquí exactamente medido, sin excedentes ni faltas. Articulaciones, dispositivos, arreglos. En todas partes, máquinas.

Ningún objeto ahí es simplemente lo que es, ninguna actividad tiene su fin en sí misma. La vigilancia ha comenzado mucho antes de que el inspector ocupe su lugar en la galería que se le destina en el centro de la configuración: ella se inicia desde la escritura del proyecto, desde que es concebido y planificado, desde su previsión. Nada ahí se "deja estar", ya que todo tiene vocación de funcionar. El "Panopticon" es entonces una vasta máquina, cada uno de cuyos elementos es a su turno máquina, objeto de un cálculo.

El utilitarista dice también: ya que nada es sin efecto, todo es calculable. En relación a un resultado, se puede en todos los casos discernir lo que lo favorece y lo que lo contraría. Se trata entonces de amplificar lo uno y de disminuir lo otro, evaluar las causas, balancearlas unas con otras.

Es decir que en el universo panóptico la razón hace reinar, sin límites de ningún tipo, su necesidad. La razón calculadora encuentra aquí su imperio, y éste es el de la reclusión.

Nada más lógico: el prisionero, el pobre, el loco, el alumno, el enfermo, toda esta población a la que Bentham destina su invención, puede ser puesta a disposición del poder. Es ofrecida, librada, atada de pies y manos, a la racionalidad, a los dispositivos. El "Panopticon" acoge a aquellos que están obligados a renunciar a toda iniciativa y que por lo tanto son totalmente instrumentalizables.

El "Panopticon" es por eso el templo de la razón. Templo luminoso y transparente, en dos sentidos: primero porque no tiene ni sombra ni rincón y está sometido a la inspección permanente del Ojo invisible; pero también porque el dominio totalitario del medio ambiente evacua toda irracionalidad: ninguna opacidad hace obstáculo a la razón. De todo, en adelante, se

podrá dar razón, es lo que anuncia Bentham en su "Panopticon"

Delirio, si se quiere, delirio de análisis. A condición de entenderlo así: delirio propio de la razón que, concibiendo un mundo en que todo sería relativo, se absolutiza ella misma y negando toda naturaleza, monta sus artificios.

Todo sirve

Se puede ahora formular la ley que rige el espacio homogéneo de la construcción panóptica: todo debe servir, concurrir a un resultado. Nada se hace ahí en vano. Todo desperdicio debe ser reabsorbido. Toda actividad es analizable como un movimiento, todo movimiento constituye un gasto, todo gasto debe ser productivo.

Vivir sin tiempos muertos, ¿no es eso lo que podría ser la consigna utilitarista? Pues el tiempo vivo es el tiempo que produce.

Tomemos un ejemplo. Todo funciona en el "Panopticon", todo trabaja; en particular los reclusos, al mismo título que las otras piezas de la gran máquina. El rendimiento mismo de su trabajo exige que de tiempo en tiempo descansen, se distraigan. ¿Distraerse? Es distraer tiempo a la producción. Entonces no es suficiente reducir el reposo al mínimo necesario. Este "sacrificio" —es el término de Bentham— debe ser, tanto como se pueda, retomado en un proceso distinto de producción. Todo juego será así convertido en beneficio. Se deberá entonces a la vez alegrar el trabajo y rentabilizar la alegría. "Si se puede hacer que un hombre encuentre incluso diversión en su trabajo, ¿por qué no? ¿Qué es lo que podría impedirlo?"⁵

En definitiva, Bentham plantea que un trabajo distrae de otro trabajo, y que el descanso ideal es solamente la variedad. Resta el sueño, facticidad irreductible.

El ideal panóptico es la sumisión integral de la naturaleza a lo útil. Se debería llegar a capturar las necesidades más elementales en el dispositivo del rendimiento. Bentham dice un día a Bowering, su editor, que cuenta la anécdota, "Recuerde usted que nosotros no satisfacemos, o al menos no deberíamos satisfacer una necesidad a pura pérdida. Eso debería servir de abono"⁶.

Policrestia

El demiurgo utilitarista organiza un universo en el que la utilidad funda la existencia. Todo debe servir, habíamos dicho. Pero el principio completo se enuncia así: todo debe servir *varias veces*.

Cada elemento reúne numerosas utilidades. Cada dispositivo es multiplicador. Bentham, siempre, busca un máximo; y él es quien introduce en la lengua inglesa, y de ahí en la nuestra, los verbos "maximizar y minimizar".

Así, cada elemento benthamiano es un nudo en que se cruzan muchas redes. Toda causa tiene varios efectos. Inversamente, cada efecto está reforzado por ser producido por varias causas. Cada pieza del montaje es un cruce de utilidades, atravesada por múltiples cadenas causales.

Cuando Bentham responde a sus críticos siempre lo hace revelando usos inadvertidos, volviendo a cruzar definitivamente las relaciones. No cesa de inventar "beneficios colaterales".

En el caso de que existan muchas soluciones elige aquella que es el punto de concurrencia del mayor número de ventajas. Aquí también es necesario dividir, clasificar, contar y armonizar. Y es por eso que hace continuar los efectos lo más lejos posible, y los hace entrar en los campos más diversos. A todo sistema benthamiano puede aplicarse ese término, que él emplea una vez, tomándolo de Bacon: es un policreste, "un instrumento de múltiples usos"⁸.

El "Panopticon" entero verifica esta definición, ya que puede servir a la vez como prisión, como fábrica, como escuela, como asilo. Pero esto también es igualmente verdadero de la celda misma, en la que el recluso trabaja, come y duerme.

Bentham ha concebido acá un mundo sin residuos, donde todo resto será rápidamente empleado nuevamente, un mundo de sobreutilización.

El Ojo público

El campo panóptico sólo basa su unidad en su centro. Sin la mirada que los reúne no habría allí más que una colección no-totalizada de átomos, de prisioneros aislados en su soledad, do-

blegados bajo el yugo de la vigilancia. El "Panopticon" no sería más, en esas condiciones, que el espectáculo del inspector.

Bentham jamás quiso que fuera así. La casa de los cálculos, la gran máquina eficaz, tiene por el contrario vocación de ser escuela de la humanidad. Al espectáculo, el público es convalidado.

Tomemos la versión penitenciaria del "Panopticon". Es particularmente necesario que la ejecución de los castigos sea pública, pues el beneficio principal que un legislador racional espera de ellos es la disuasión por el ejemplo.

La apertura de la construcción al público acumula por lo tanto ya una doble utilidad: por una parte, se disuade a los visitantes (que pueden perfectamente ser considerados delinquentes en potencia, en tanto que —señala Bentham— son aquellos a quienes esta instrucción es más necesaria los que vendrán a recibirla, por gusto de experiencias fuertes), se moraliza a la población; por la otra, se enseñan virtudes, la economía, la racionalidad. Así, el proceso de moralización, actuando directamente sobre los prisioneros, actúa indirectamente sobre los visitantes.

Una tercera utilidad se agrega ahora. Una cuestión crucial en el sistema benthamiano es saber quién vigila a los guardianes. La respuesta está aquí totalmente lograda: el Ojo público vigilará el ojo interior. Al mismo tiempo que se instruye por el espectáculo, el visitante controla la organización. Es entonces que el espacio benthamiano deviene perfectamente panóptico: la vigilancia invisible, a su turno, reintegra la visibilidad, el vigilante cae bajo la vigilancia. Se puede también agregar a esto que los visitantes vigilan igualmente a los detenidos —ventaja considerable, si es verdad que la curiosidad se debilita en un individuo, mientras que tiene la posibilidad de mantenerse viva en un gran número de personas, que no están más que de paso con la finalidad de divertirse.

Se contará entonces, como cuarta utilidad, el reforzamiento del control que se ejerce sobre los reclusos, la producción de un sobrecontrol: "para una sola celda, usted tiene inspectores por miles".

Así, la prisión, lugar de exclusión, es reinscripta en el espacio social: ella deviene el emplazamiento más luminoso de aquél, el más próximo, el más familiar. Verdadero teatro del castigo, ofrece a los espectadores "un drama continuo y continuamente

interesante, en el cual los personajes dañinos están expuestos *in specie* a una ignominia educativa”¹⁰.

Puede deducirse la localización de las prisiones panópticas: serán construidas en la proximidad de la metrópoli y cerca de las grandes ciudades, para ser de fácil acceso al mayor número. No es sorprendente entonces que Bentham haya polemizado durante mucho tiempo contra la deportación a las colonias. Por el contrario, “un *management* racional multiplicará por todos los medios posibles el número de los visitantes y espectadores”¹¹.

Resumamos. Acabamos de contabilizar cuatro utilidades distintas producidas por la misma causa: la apertura de la prisión al público (utilidades planteadas por Bentham en momentos diferentes, en diversas obras). Hay todavía una quinta: la mirada pública no puede más que acrecentar la vergüenza de los prisioneros, acelerando por lo tanto su moralización. ¿Es necesario por lo tanto, pregunta Bentham, convertir en infame para siempre a aquel que un día recuperará su libertad? Estamos frente a lo que es, en la moral del utilitarismo, el equivalente a un conflicto de deberes: un conflicto de utilidades. ¿Cómo no apreciar la delicadeza con la cual lo resuelve Bentham? “Que al delincuente, mientras se lo muestre, se le haga llevar una máscara”¹².

Pero rápidamente Bentham inventa un nuevo medio de convertir en beneficio lo que se concede de ese modo y de hacer cooperar la disimulación incluso con la exhibición: “las máscaras podrán ser hechas más o menos trágicas, en proporción a la enormidad de los crímenes, de quienes las llevan. El aire de misterio que semejante artificio proyectará sobre la escena contribuirá ampliamente a fijar la atención, por la curiosidad que excitará y el terror que inspirará”¹³.

Ninguna crueldad

Ninguna crueldad en Bentham. En ese sentido, es sin duda lo que quería ser: un filántropo. Sucede que la crueldad es gratuita, improductiva.

¿Qué principio unifica la teoría de los castigos? El castigo es primero un dispositivo montado a los fines de atormentar, es decir, de extraer dolor de un individuo. Ser cruel es querer el

dolor por el dolor, admitirlo como absoluto. Si el utilitarista se dice filántropo es porque a sus ojos el dolor, como toda cosa, debe servir. Se instalará un segundo dispositivo que lo recuperará, dándole un sentido, un valor, en resumen, utilizándolo.

La primera máquina, como tal, no produce más que un mal: “todo castigo en sí mismo es una fechoría”¹⁴. La utilización subsecuente es la que legitima la fechoría, convirtiendo lo negativo en su contrario.

Para razonar correctamente, sería necesario en primer lugar conocer todas las diferentes maneras de hacer sufrir a un hombre. La redacción de un código penal supone una enciclopedia de los sufrimientos, cuya ausencia deplora Bentham: “La persona que examinase los efectos producidos por (los) diferentes modos de castigo y mostrase los efectos más o menos dolorosos resultantes de las contusiones producidas por golpes dados con una cuerda, de las laceraciones producidas por latigazos, etc., rendiría un servicio apreciable a la sociedad”¹⁵. Y no son sólo las penas físicas, sino que también habría que estudiar las penas morales con el mayor detalle.

El castigo acumula un capital-dolor (“el dolor producido por los castigos es como un capital colocado en la búsqueda de un beneficio”¹⁶.) El análisis benthamiano se basa desde entonces sobre su rentabilización.

Muchas utilidades se disputan el sufrimiento bruto.

La víctima del delito tiene derecho a beneficiarse de aquél. El dolor, en ese caso, será compensatorio. Es justicia, ya que todo delincuente es un ladrón de utilidad, es decir, de placer, y cuando sufre es un deudor que restituye. Pero es un axioma de la psicología benthamiana que el dolor de uno no podría, en el otro, producir un placer equivalente. El sufrimiento extraído al delincuente debe invertirse, entonces, en un trabajo productivo, y correlativamente, se deben tarifar los delitos.

O es el Estado el que se apropia el dolor y lo pone a producir.

O también: el dolor puede ser desviado contra el delincuente del cual se lo extrae, con el fin de hacerlo incapaz de repetir su fechoría. Hay dos maneras de lograr esta incapacidad: física y moral. ¿Conviene más hacer del delincuente un inválido o moralizarlo? “*Disablement*” o “*reformation*”. Un cálculo decidirá.

Cada una de las tres utilidades que acabamos de enumerar son legítimas y, además, susceptibles de entrar en dispositivos

que las combinen, ya que del trabajo-sufrimiento se puede lograr tanto un beneficio material como una moralización.

Sin embargo, aunque consideradas en la determinación de los castigos, son subsidiarias. La compensación no interesa más que a algunos individuos. El trabajo en beneficio del Estado no expresa la voluntad de "incapacitar" al delincuente. La moralización modifica solamente a una persona.

La prevención es lo que realiza la rentabilización máxima del capital-dolor, ya que se extiende sobre todos los delincuentes posibles, es decir, "poco a poco, toda la humanidad".

La máquina de azotar

Un código penal se presenta entonces como una economía del sufrimiento. No hay castigos suaves o rigurosos. No hay más que castigos caros o baratos, de alto o bajo rendimiento. Es en términos de beneficios y de pérdidas como se calculan las penas, según las utilidades.

Para ser susceptible de entrar en un cálculo, el castigo debe cumplir ciertas propiedades. Se logra así, por eso, un criterio para preferir unas punitivas a otras.

El sufrimiento sólo puede ser calculado si el dispositivo atormentador produce un efecto estable, constante, regular. Aquí la dificultad es la siguiente: el dispositivo es general y los individuos, particulares; un castigo idéntico extrae de personas diferentes, cantidades variables de dolor: una multa fija saca del rico menos placer que del pobre; o también: privar a un analfabeto de papel y lápiz no es sacarle algo, mientras que el letrado ve desaparecer así una preciosa consolación.

Que la misma causa produzca efectos diferentes, eso perturba la economía utilitarista. Por eso Bentham aspira a mecanizar los castigos corporales: los cuerpos se parecen y un verdugo automática no hace diferencias: "se podría construir una máquina", sugiere Bentham, "que pusiera en movimiento muchas varas elásticas de junco o barba de ballena, cuyo número y talla podrían estar determinados por la ley: el cuerpo del delincuente podría ser sometido a los golpes de esas varas, estando establecidas por el juez la fuerza y velocidad de su aplicación: así, todo

lo que es arbitrario sería suprimido"¹⁷. Para conjugar esta primera utilidad con una segunda, Bentham prevé además que las máquinas de azotar podrían ser multiplicadas, de manera que un gran número de prisioneros sufrieran el suplicio al mismo tiempo; "se aumentaría el terror de la escena sin acrecentar el sufrimiento real".

Reencontramos en este rodeo la formulación explícita de un principio que domina siempre el análisis benthamiano: la realidad sólo vale por la apariencia que produce. No es efectivamente más que la apariencia —la faz visible— del castigo lo que influye en la conducta de los individuos y logra la disuasión, mientras que el delincuente es el único que debe hacer la experiencia de un dolor real. La realidad es aquí la inversión, y la apariencia, el beneficio. Por eso la exhortación humanitaria del utilitarista: maximizar la apariencia, minimizar la realidad. Si colgar un hombre *en efígie* produjera la misma impresión saludable de terror sobre el espíritu popular, sería locura o crueldad colgar un hombre *en persona*"¹⁸.

Ya se ve que la legislación no deviene científica sino a condición de utilizar los recursos del arte teatral. La frugalidad de las penas supone la profusión, la atracción del espectáculo. Nuevo atajo para confirmar los méritos de la escena panóptica.

Frugalidad, estabilidad; la máquina de azotar nos muestra además una tercera propiedad necesaria al castigo benthamiano: la ajustabilidad. El buen dispositivo debe tener un efecto regular pero variable, de tal manera que a la gradación de los delitos se adapte rigurosamente la de los dolores. Está claro que el azote mecánico responde a esta exigencia, porque la fuerza, la velocidad y el número de golpes son variables, poniendo así a disposición del juez una gama muy completa de intensidades.

Entre delito y dolor se establece, de allí en más, una correlación exacta. Es necesario que el legislador la codifique. Todo criminal en potencia debe estar en condiciones de comparar el placer que espera de su crimen con el sufrimiento que le infligirá el castigo. Por eso el cálculo del legislador deberá explicitarse sin equívocos, y siguiendo su ejemplo, el eventual delincuente calculará minimizando su delito (es decir, entre dos delitos, eligiendo el menor) para minimizar su dolor futuro. La proporción es factor de disuasión.

La analogía, perdida y reencontrada

La función del código penal se deja ahora captar: es una tabla de equivalencias, que convierte delitos en dolores, contribuyendo con eso a asegurar la conmensurabilidad general de todas las actividades a las que se libran los seres humanos en las comunidades que forman, enseñándoles también las virtudes de la prudencia, del razonamiento, del cálculo de beneficios y pérdidas. Biblia utilitarista. Todo tiene un precio.

Así, el castigo entra en la red de los intercambios.

Ahora se puede resolver esta pregunta: ¿cuál es el castigo que responde mejor a la función que debe ser la suya, la de moneda penal? Es decir, ¿qué es a la vez estable, económico, ajustable? ¿Cuál es el castigo ideal, por ser homogéneo, sino la reclusión en prisión?

La privación de la libertad es sufrida por todos, se mide por la duración y la duración es perfectamente divisible. La prisión es una máquina de sustraer el tiempo. Combinada con los trabajos forzados es un castigo de alta rentabilidad. Bentham no duda: ése será el castigo del futuro, el castigo de los tiempos modernos.

Sin embargo, lo que se gana ahí en homogeneidad se pierde en ejemplaridad. La universal y monótona equivalencia penitenciaria rompe todas las familiaridades antiguas, todas las relaciones naturales, todas las similitudes que ligaban hasta entonces el castigo al crimen que aquél punía, haciendo sensible y evidente el precio de su rescate. La reclusión en prisión por sí misma es indiferenciada, no dice nada, es indescifrable sin la mediación del código. Uniforme, igualitaria, muda, la prisión borra la alegre abundancia de los castigos analógicos.

A éstos, sin embargo, Bentham consagra un capítulo en sus "Principios de ley penal"¹⁹. Resulta que siempre quiere ser exhaustivo. Una nota de Dumont nos informa que algunos no han leído este trabajo sin "una extrema repugnancia", pero el cirujano debe disponer de una multitud de instrumentos. El tiempo de la analogía ha pasado, pero subsiste en el texto benthamiano a título de inspiración eventual, como una reserva.

El mérito del castigo por analogía se debía a que el espectáculo de su aplicación evocaba en seguida su causa —confiriéndole de este modo una legitimidad inmediata— e, inversamente,

a que la preparación del delito evocaba inmediatamente el castigo que podía sobrevenir, intensificando el poder disuasivo de la punición. En efecto, "la analogía es esa relación, conexión o unión entre dos objetos, por la cual estando presente uno en la mente, la idea del otro surge naturalmente"²⁰. Del uno al otro debe haber, entonces, similitud o contraste, una conexión efectuada por un operador, una marca característica.

Por ejemplo, el instrumento es idéntico, lo que sirvió al delito sirve a su punición: el incendiario es castigado por el fuego, el envenenador por el veneno, etc. Así, el criminal que planea su crimen es llevado a representarse en el lugar de su víctima, como si él fuera entonces su propio verdugo: "En cada etapa de su preparación, su imaginación le representará su propia suerte"²¹. La analogía viene aquí, de alguna manera, a suplir la falta de identificación con el otro, de simpatía, de las que el crimen obtiene su posibilidad.

O también, el castigo puede golpear al órgano activo en el crimen —tú has calumniado, mentido, se te atravesará la lengua; tú has falsificado, se te atravesará la mano con una punta de hierro en forma de pluma— o al órgano afectado en la víctima: lo que no es más que la ley del Talión, cuya comprensión es sin duda la más fácil, pero que no es por ello la más equitativa.

Bentham concibe un castigo particular para aquellos que hubieran perpetuado su delito con la ayuda de un disfraz, a fin de sustraerse al ojo público: la analogía exige que una representación de ese disfraz le sea impreso sobre el cuerpo, impresión indeleble o no, a voluntad.

Esa es la fecunda fuente de invenciones que la pena de prisión, si deviene el castigo universal como lo desea Bentham, agotará. Este efecto de homogeneización, por lo tanto, deberá ser compensado. La arquitectura dará el medio para eso: toda prisión debe exhibir su función, su apariencia debe conformarse a su finalidad e incluso, según el axioma utilitarista que ya he precisado, exceder la realidad. Los edificios penitenciarios serán contruidos de manera de "excitar la imaginación y despertar un terror saludable", de hacer surgir en los labios del que pasa, estas palabras: "Aquí está la morada del crimen"²².

O también: las tres clases que Bentham distingue en la población penitenciaria —los insolventes, retenidos por falta de pago; los delincuentes, que deben ser moralizados y están destinados a salir un día; los prisioneros a perpetuidad— serán repartidos en

tres tipos de prisiones. El color señalará la culpabilidad de los reclusos: las prisiones de los primeros serán blancas; las de los segundos, grises; las de los últimos, negras. Las primeras no llevarán ningún signo, mientras que las otras serán altamente simbólicas: en el exterior, se verán "diversas figuras, emblemáticas (...) un mono, un zorro y un tigre, representando la malignidad, la astucia y la rapacidad (...). En el interior, que se ubiquen dos esqueletos, uno de cada lado de una puerta de hierro (...). Una prisión representará así la residencia de la muerte y ningún joven que hubiera visitado, aunque fuera una sola vez, un lugar así decorado, podrá dejar de recibir de la misma una impresión muy saludable e indeleble"²³. Finalmente, las tres prisiones llevarán nombres diferentes: "Casa de Detención", "Casa Penitenciaria", "Prisión Negra"; la última no tiene otra cualidad predicable que su color, porque de ella no se puede decir nada más, ya que es, sobre esta tierra, presencia del más allá.

La escenificación utilitarista

Se cree fácilmente que el pensamiento utilitarista es hostil por principio al espectáculo. Porque quiere efectivamente reducir toda cosa a lo mensurable, se imagina que toda estética y toda ostentación son para él superfluas. Esto significa comprender mal el principio del menor costo, que prescribe por el contrario, si puede decirse, el "forzar" las causas, a fin de obtener de ellas el mayor número de efectos. Es en la ingeniosidad multiplicadora donde se reconoce la inteligencia benthamiana. El arte teatral, que, a partir de las realidades más pobres, hace surgir fantasmagorías superextraordinarias es, desde este punto de vista, un modelo de la ciencia de lo útil; a condición, por supuesto, de que esta prodigalidad concorra a una finalidad justificada en otra parte.

Hay un cálculo de las apariencias. Bentham lo pone en práctica en todos sus escritos. El ojo, que reina sobre el imperio panóptico, es el órgano prevalente de sus astucias, él lo dice con todas las letras: "Prediquen al ojo, si ustedes quieren predicar con eficacia. Es por este órgano, por el canal de la imaginación que el razonamiento de la mayor parte de la humanidad puede ser conducido y modelado a voluntad. Como marionetas en la mano del titiritero, así serán los hombres en la mano del legisla-

dor, que, además de la ciencia propia de su función, deberá prestar una cuidada atención al efecto teatral"²⁴.

Bentham critica la práctica del juramento: es hacer de la divinidad un funcionario y es especular sobre un motivo débil, mantener la palabra, que supone un alto grado de moralidad. Pero, si se quiere emplearla, es necesario ponerla en escena: elegir una fórmula solemne, imponer una dicción, una gesticulación enfática, ornamentar los muros de cuadros, subtítulos de manera legible, representando el castigo de los perjurios (cuadros que se podrán, para aumentar el efecto, ocultar bajo un telón y no descubrir más que *in extremis*), ubicar bien a la vista un ministro de la religión (si se quiere subrayar el carácter sagrado del juramento) o un Oficial de Justicia (si es su carácter político el que se quiere resaltar), y así en todo lo que sigue. El tribunal reformado por Bentham se transforma así en una máquina teatral.

Más profundamente, se puede percibir que todo dispositivo utilitarista es necesariamente teatral, debido a que no solamente todo sirve a algún fin, sino que todo ahí hace sentido. Toda función es un rol.

Prisiones del lenguaje

El utilitarista clasifica. Sucede que con el objetivo de organizar los dispositivos más rentables, no cesa de analizar. Su discurso hace levantar en su estela un polvorín de átomos de pensamiento que él perdería si no los enumerara incesantemente.

A eso se consagra Bentham: sus textos interminables se hinchan de listas, contradictorias unas con otras, en las que se esfuerza con gran gasto por captar, por reunir, por tener a mano los resultados tan agotadores de sus minuciosas divisiones. Y es por eso que muchas de sus obras —"Móviles de la acción humana", "La crestomatía", "La prohibición de la usura", "Los textos sobre la ley de pobres", sin contar el "Panopticon"—culminan con el establecimiento de un plan, de un gran mapa, de una gran tabla general de materias, de un árbol lógico o de un cuadro sinóptico.

Una expresión vuelve siempre bajo la pluma de Bentham: tanto en materia jurídica como en lógica, es necesario siempre poder ubicarse de nuevo *at first lance*, "a la primera mirada". Y

también: no debe subsistir *no dark spot*, “ningún rincón oscuro, ninguna oscuridad, ninguna mancha”. Justamente, ésas son las mismas expresiones que usa Bentham cuando pondera la construcción panóptica.

Eso se entiende por sí mismo: las grandes nomenclaturas que despliegan sus ramificaciones exhaustivas son las prisiones del lenguaje. El mismo ideal de dominio inspira la teoría penitenciaria y la teoría lógica de Bentham. Clasificación de hombres, clasificación de palabras, un ojo idéntico los domina.

Los hombres, las palabras, se trata de detener sus fluctuaciones, de enmarcar todos los desplazamientos, de fijarlos de una vez por todas a un lugar o, al menos, de no perderlos nunca de vista en sus movimientos, de congelarlos. Antes de ser liberal, está claro, el utilitarista es despótico.

Tierra de los pobres

Las tablas benthamianas son prisiones de palabras; inversamente, todos los edificios benthamianos son clasificaciones materializadas.

Para el utilitarista, el discurso y lo real son reversibles, sin resto.

En 1797, estando bloqueada la construcción de la prisión panóptica votada por el Parlamento, Bentham se propone emplear su máquina polivalente para el alojamiento de pobres. La crisis de 1795 había hecho de la cuestión de los pobres un problema nacional, y las mejores inteligencias se dedican a buscar un remedio a eso.

La primera obra²⁵ se abre sobre una “Tabla de la indigencia”, que en otra parte Bentham llama “El mapa general de la tierra de los pobres”. El concepto de indigencia está aquí dividido según sus causas: personales (internas) o externas. Las primeras son: 1) definitivas (se deben a una enfermedad de la mente o a una enfermedad del cuerpo); 2) durables, pero temporarias (incapacidad para hacer frente a sus necesidades por causa de infancia, “falta de edad”); 3) intermitentes y temporarias (incapacidad para trabajar por causa de enfermedad o cuidado de niños). Las segundas son todas temporarias: desocupación, incapacidad para obtener un trabajo (malas costumbres, falta de relaciones), ruina.

En esta grilla muy simple, todos los pobres encuentran un lugar, numerado: los sordos tanto como los naufragos, las alcahuetas y los asmáticos, los bastardos y sus madres, los jardineros licenciados por causa de niebla prolongada, las mujeres encintas, los domésticos despedidos por un mal patrón (que deben distinguirse de aquéllos despedidos por un buen patrón), los melancólicos, los mánco, en resumen, toda una formidable población abigarrada, maravillosamente homogeneizada por las virtudes de una taxonomía implacable. Un formulario será enviado a cada parroquia a fin de que el número de pobres que pertenecen a cada una de esas categorías sea exactamente calculado, así como la edad, el sexo, la salud, etc.

¿Qué es el “Panopticon” de los pobres, cuyo funcionamiento expone Bentham en una segunda obra²⁶, sino ese cuadro mismo, inscripto en la piedra?

Sobre el perímetro del edificio —circular o hexagonal en su defecto— los pisos, los tabiques, las celdas, son otras tantas divisiones y subdivisiones. Todo es aquí asunto de separación y de reunión. Toda proximidad tiene su razón, todo alejamiento su motivo. Es necesario separar: para prevenir la corrupción —moral— y la infección —física—; para lograr seguridad —la vigilancia, aquí también será invisible— y salubridad —hacer obstáculo a los ruidos, a los malos olores, a las visiones desagradables—; para impedir sobre todo que nazcan “deseos insatisfactibles”, separar los sexos. Pero hay también lugar de reunir: reunir los hogares, las familias, acercar el enfermo y el médico, asegurar la inspección moral, la educación, permitir el trabajo en común. La vida de la institución está constituida por el paso incesante de una clasificación a otra, los separados se reúnen, se dividen de nuevo según otros criterios para tareas nuevas, se juntan de otra forma, encuentran a sus semejantes a la noche... A la noche, los reclusos son ordenados por clases, dispuestos según un arreglo astuto que los hace complementarios: en la proximidad de los delirantes y los charlatanes impenitentes, ¿a quién ubicar entonces sino a los sordomudos? Los ciegos no sufrirán con la vecindad de los melancólicos, silenciosos, ni de los enfermos monstruosos. La casa panóptica es el lugar de las coexistencias; ¿acaso no demuestra, en acto, que el hombre es compatible con el hombre, no da ella un ser a la humanidad? ¿No es acaso, con los medios disponibles, el mejor de los mundos posibles el que ha compuesto el ingenioso utilitarista con todas las miserias de

la creación? El *improvement of management* no es más que aprender la lógica de las clases, que pone cada cosa en su lugar.

La policía de las identidades

Transparencia general, clasificación general, cálculo general, utilización general; esos valores exigen que sea borrada toda incertidumbre en cuanto a las identidades. Toda cosa necesita un nombre —y Bentham es gran creador de nombres ante el Eterno—, un lugar, un número. Por eso el utilitarista no tiene más que repulsión por las muchedumbres y por los vagabundos.

El vagabundo es el hombre sin lugar, el nómada que no se puede tomar en cuenta, rebelde al cálculo, flotante, que ocupa los rincones sombríos que le ofrece una sociedad que, desdichadamente, no es en toda su superficie, panóptica. Es necesario recoger a los vagabundos, hacer desaparecer a esos seres vivientes faltos de lógica. Se los pondrá en las *workhouses* panópticas²⁷.

La muchedumbre es la derrota de las taxonomías, la indeterminación de las numeraciones. En lugar de relaciones reguladas, es la confusión la que domina, excitando la agitación, excluyendo la reflexión; ahí se producen cambios incesantes, haciendo surgir impresiones tan variadas como fuertes. Toda muchedumbre —ausencia de clasificación humana— es ya sediciosa. Es particularmente peligrosa cuando reúne individuos de malas costumbres, pues les crea un medio común en el que los unos y los otros se protegen de la censura del Ojo: “La vergüenza es el miedo a la desaprobación de aquellos con quienes vivimos. ¿Pero cómo se manifestaría la desaprobación del crimen en una muchedumbre compuesta de criminales?”²⁸. El tribunal de la opinión pública desaparece de sus pensamientos, ellos se forman un tribunal a su manera: “una *lex loci* se forma por consentimiento tácito”²⁸. Cada delincuente es diversamente culpable, están los endurecidos y los nuevos, los mansos y los revoltosos; en masa se homogeneizan y es el peor el que domina.

Al vagabundo, es necesario fijarlo; a la masa, dividirla. Bentham anhela una policía general de las identidades. Es necesario acrecentar, subraya con insistencia, los medios de reconocer y de encontrar a los individuos: “En la capital del Japón, cada uno está obligado a llevar su nombre sobre su vestido”²⁹. “En las universidades inglesas, los alumnos usan un vestido par-

ticular”. En las *charity schools*, cada uno tiene no solamente un uniforme, sino una placa numerada. No hablemos de los soldados. Lo mínimo es que los pobres usen uniforme³⁰.

El ideal es conjugar la homogeneidad más completa (el uniforme) y la diferenciación más sistemática y más neutra (el número). Pero los prisioneros del “Panopticon” gozarán de una diferenciación más concreta, que les evitará las tentaciones de la evasión; para los hombres, mangas de largos desiguales: la izquierda normal, la derecha no más larga que la de un vestido de mujer. Los brazos tomarán así un color diferente, tatuaje natural, indeleble por mucho tiempo. “Un hombre se escapa. Dar una descripción detallada de su persona, un *signalement* como dicen los franceses, es casi inútil: un rasgo simple lo distingue sin posibilidad de errores”³¹.

En realidad, es a la nación entera a la que sería necesario tatuar —Bentham lo escribe en 1804 a Sir Carew— y no solamente a los detenidos o a los desertores³². No se haría más, por otra parte, que imitar a los marinos, que acostumbran imprimir sus nombres y apellidos sobre sus brazos, en caracteres claros e indelebles³³. Es necesario lamentar que los “nombres propios” de los individuos estén dispuestos de manera tan irregular³⁰: el mismo nombre, en efecto, pertenece a muchos. Es una verdadera falta de lógica. Una nueva nomenclatura debe escribirse, de tal suerte que, en cada país, “cada individuo” tenga un nombre propio que le pertenezca a él solamente³⁴.

Resumamos. Un nombre propio, verdaderamente propio, para cada uno (el equivalente de un número, en resumen), tatuado en su carne, imborrable: eso sería extender el orden panóptico a la tierra entera, a toda la humanidad, e instaurar una seguridad general, ya que se podría siempre conocer la respuesta de la pregunta fundamental de los contratos. “¿Quién eres tú, aquél con quien yo trato?”³⁵. Queda claro que toda mercancía debería estar estampillada. Esa etiqueta funcionaría como un certificado que establece, sin ninguna duda, el propietario, el destinatario, la cantidad y la calidad del producto³⁶.

Aseguradas las identidades, devendría posible la gran contabilidad de las utilidades.

En todo establecimiento panóptico, repite Bentham, es necesario llevar libros. *Book-keeping* es una ciencia cuya práctica, dado el caso, está especialmente facilitada por la proximidad de la vigilancia y la transparencia simultánea del dominio a regis-

trar. Se llevarán registros cronológicos —diarios y otros metódicos— por materias, tablas de población, inventarios de stocks, informes de salud, informes de conducta moral, registros de reclamaciones, de castigos (con tapa negra), de recompensas (con tapa roja)... Y es a la Nación entera que debería extenderse el registro: todo acontecimiento sería rápidamente registrado, dividido en sus partes constitutivas, cada una de ellas anotada en el libro correspondiente; la vida incesantemente doblada por su inscripción exhaustiva, el Gobierno puede incluso tomar decisiones informadas, científicas... En el horizonte —Bentham no lo dice para nada en su obra publicada, pero debe seguramente existir en alguna parte un manuscrito que lo diga—, en el horizonte, la contabilización planetaria, la comparación de todo con todo, el registro de la humanidad.

El filántropo totalitario

El utilitarista, como tal, está consagrado a lo exhaustivo.

En primer lugar, el utilitarista no niega su atención a ningún objeto: todo lo que es susceptible de ser conocido da lugar a una ciencia, como todo lo que es susceptible de ser hecho da lugar a un arte³⁷. Ninguna discriminación previa: el utilitarista acoge indiferentemente cualquier cosa, es un teórico polivalente a quien nada le es extraño.

En segundo lugar, sobre todo objeto, él practica la misma operación: lo totaliza y lo hace complejo. La totalidad debe siempre dividirse: el utilitarista encuentra en todo lo separable. Obligándose a un análisis del objeto inicial, lo desnaturaliza, lo transforma en montaje. El utilitarista produce entonces continuamente síntesis sistemáticas, que es indispensable que sean exhaustivas.

El discurso del utilitarista está consagrado, por la misma necesidad, a la expansión. Por más restringido que aparezca el objeto en la primera consideración, reduce a sus fundamentos el dominio del que se apropia, y lo trata mediante procedimientos generales: descomponiéndolo, lo reconstituye maximizado, generalizado. Bentham crea, para calificar ese proceso, la palabra "metodización"³⁸. Un montaje es metodizado si es el mejor posible. Por supuesto, la solución utilitarista excede siempre el problema particular que le dio origen, tiene siempre valor de

modelo, es ejemplar, por lo tanto naturalmente imperialista. Y como no hay ningún dominio que no sea metodizable...

En la teoría utilitarista lo que ocupa el lugar de bien soberano es el *maximum*. Evidentemente, este bien soberano no es un objeto definido, la maximización no podría ser definitiva; por el contrario, es esencialmente variable, siempre susceptible de *improvement*, de mejoramiento; pero, como función, es constante. Obstinadamente, sin debilitarse, el utilitarista jerarquiza —hay por todas partes más y menos— y reforma —siempre hay algo mejor—.

Está claro ahora que la referencia del utilitarista, cualquiera fuera el punto de partida de su reflexión, muestra siempre, en definitiva, no ser más que el gran Todo: el universo, la humanidad. Es en ese sentido que el "Panopticon" no es un tema entre otros en la obra de Bentham: el utilitarista es fundamentalmente panóptico.

El utilitarismo, que aparece en la esfera política como radicalismo, variante del liberalismo, es de hecho una concepción totalitaria del mundo, aspira a la maximización perpetua y universal. Ese totalitarismo es precisamente lo que le permite presentarse como una filantropía: la expansión de su imperio no tiene por límite, en efecto, más que la especie humana.

Bowring publica en el volumen XI de su edición el último diario de Bentham; se encuentra ahí esta nota, donde se conjugan, con una frescura atrayente, el principio del máximo, la filantropía y el imperialismo.

"1831, 16 de febrero. El día después de haber alcanzado la edad de 83 años.

"Característica del espíritu de J.B.

"J.B. El más ambicioso de los ambiciosos. Su imperio —el imperio al cual aspira— extendiéndose a, y comprendiendo, el conjunto de la especie humana, en todos los lugares, en todos los lugares habitables de la tierra en todos los tiempos por venir.

"J.B. El más filántropo de los filántropos: la filantropía, objetivo e instrumento de su ambición.

"Sus límites: no hay otros que la tierra"³⁹.

La fórmula

El utilitarismo que tiene al Todo como campo, tiene por principio, se sabe, un enunciado único. Este, según Bentham, guía

toda la teoría, la empresa, la abarca enteramente: *all directing, all-comprehensive*. La condensa tan bien que una vez producido, esteriliza por su banalidad todo comentario. No es ésa su propiedad menos destacable. He aquí el "dicho" de Bentham que hay que intentar despertar, "dicho" que, por sí sólo, le significa a su autor encarnar en los manuales una gran actitud moral, en compañía de los estoicos, de los epicúreos y de los escépticos.

Primero la fórmula: la mayor felicidad del mayor número.

"Priestley fue el primero (a menos que no haya sido Beccaria) que enseñó a mi boca a pronunciar esta verdad sagrada"⁴⁰. Igual que en el caso del "Panopticon", Bentham no reivindica la paternidad de una idea a la cual consagró su vida. De hecho, esta expresión se encuentra bajo la pluma de Priestley, en *Essay on the first principle of government*, de 1768, como bajo la de Beccaria, en la introducción al tratado *Dei delitti e delle pene*, de 1764 (*la massima felicità divisa nel maggior numero*). Pero se la puede leer también en una obra anterior, en Hutcheson: "que esta acción es la mejor que procura la mayor felicidad al mayor número"⁴¹.

Sin embargo, a la fórmula de la mayor felicidad, Bentham prefirió por largo tiempo el principio de utilidad, que sin duda enuncia lo mismo pero de otra forma: se aprobará o desaprobará "toda acción según la propensión que parece tener para aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en cuestión"⁴². En 1822, Bentham critica la formulación de 1789 por no explicar cuál es la "parte" cuyo interés, en último análisis, está siempre en juego en toda acción humana, en toda circunstancia: la humanidad, su bienestar.

Este axioma justifica la instrumentalización generalizada que promete el utilitarismo: todo medio propiamente dicho se reconoce en tanto concurre a este fin. "Una utilización", escribe Bentham en su *Lógica*, "es o bien una modificación del fin universal, es decir el bienestar, o bien un fin subordinado, es decir, un medio susceptible de ser empleado para contribuir al mismo fin universal"⁴³. El inmenso discurso de Bentham, creador de innumerables dispositivos, quiere tener entonces sólo una referencia definitiva, el máximo de felicidad del máximo de seres humanos. Pero lo que actúa, en realidad, en ese discurso, es una fórmula más breve, que se puede derivar de la primera.

El máximo

El máximo simplemente. Es decir, lo útil por lo útil, ¿no es la ley que hemos visto reinar, todo el tiempo, sobre las construcciones benthamianas? Todo debe ser útil, referirse a otra cosa que a sí mismo, servir. Sólo lo que es relativo a otra cosa tiene derecho a la existencia, es decir, lo que funciona. Y ese funcionamiento no tiene principio de detención. Se extiende necesariamente. Se apodera de todo dato y lo transforma. Engloba a la tierra entera. Y si tiene a la humanidad como "fin", es en el sentido de límite, de frontera extrínseca, ya que por sí mismo llegaría más allá. La paradoja que socava al discurso utilitarista es, muy simplemente, que de lo relativo por esencia —lo útil— hace su absoluto. Bentham se protege de esa paradoja por la Fórmula. El fanatismo de la instrumentalización se enuncia como filantropía máxima. De un solo golpe, sin distinción, los dispositivos son ordenados al fin universal: ¡todo lo que sirve, hermanos humanos, estad seguros de eso, os sirve!

La fórmula es, para Bentham, arquimédica: punto de apoyo que permite pensar todo lo pensable, criterio absoluto que permite siempre la decisión, de tal manera que en el mundo benthamiano no puede haber incertidumbre. Todo enunciado que figura en el discurso utilitarista está de derecho subordinado a la Fórmula. Pero la Fórmula misma, principio de toda validación, es el enunciado autónomo que realiza su propia posición, inde demostrable: "¿es (el principio de utilidad) susceptible de alguna prueba directa? No parece, porque lo que se emplea para probar todas las otras cosas no puede él mismo ser probado: una cadena de pruebas debe tener su comienzo en alguna parte"⁴⁴.

Pese a que escapa a toda demostración, tampoco recae sobre él ninguna refutación: porque abarca el Todo, sería necesario ubicarse fuera del Todo para combatirlo, es decir, en ningún lugar pensable: "¿Es posible para un hombre mover la tierra? Sí, pero primero debe encontrar otra tierra donde apoyarse"⁴⁵. Englobante, la Fórmula es como la superficie entera del universo del discurso; si se la cuestiona, es también, sin darse cuenta, en su nombre. Su imperio no tiene exterior.

Todos los cuestionamientos de la Fórmula pueden ser reagrupados bajo dos títulos:
— el principio de ascetismo, que no es más que el reverso de la Fórmula, y que enseña a preferir lo nefasto a lo útil; lo que lo

refuta es su inconsistencia: "nunca fue seguido hasta el fin por ninguna criatura viviente, y nunca podrá serlo"⁴⁶.

— el principio de la simpatía, rúbrica en la que Bentham reúne mezclados todos los criterios fundados sobre la estimación personal del bien y del mal, ya sea en nombre del sentido moral, del sentido común, del entendimiento, de la ley de la naturaleza, de la justicia natural, etc.; en realidad es hacer principio del capricho, "no es tanto un principio positivo en sí mismo, sino un término empleado para significar la negación de todo principio"⁴⁷.

Sólo la Fórmula da una base legítima a la comunidad humana, ya que la constituye como su referencia última, ya que funda el cálculo objetivo de las elecciones racionales. Entre los hombres no hay querellas sino en nombre de lo útil, y Bentham argumenta explicitando, en todo adversario, una apelación disimulada al mismo principio que cree destruir. Las divergencias sólo tienen lugar entre interpretaciones de lo útil, entre cuentas justas y cuentas falsas, o entre cuentas parciales y la cuenta universal. Bentham es el que toma en cuenta el conjunto de los seres humanos y calcula por la humanidad.

Se deduce evidentemente que la inscripción de "J.B." en su sistema no es contingente, que su persona está necesariamente implicada en la teoría, pues es necesario que exista al menos un hombre cuya utilidad personal se confunda sin resto con la utilidad universal, excepción análoga, en el sentido de la humanidad, a la de la Fórmula en el conjunto de las demostraciones.

Por eso, puede decirse que Bentham es incomprendible para sí mismo.

Dos amos

¿Para qué enumerar aquí, a la manera de Bentham, los placeres y las penas? En la *Introducción a los principios de la moral y de la legislación*⁴⁸, distingue catorce especies principales de los primeros y doce de los segundos, a las que se agregan subdivisiones y combinaciones. Otras obras presentan listas ligeramente modificadas, vocablos cambiados, especies reagrupadas. Por ejemplo, la nomenclatura establecida en "los móviles de la acción"⁴⁹ bautiza "placer del catalejo" (*spying-glass*) al "placer

de la curiosidad", o también "placer del oído" a lo contrario del "esfuerzo del trabajo"...

Poco importa, ya que sus "especies" no diferencian al placer, ni tampoco al dolor. Todas las especies son homogéneas, el "placer del olfato" y el de la "reputación", el "placer del sentido sexual" y el de la "habilidad". Y la homogeneidad se extiende a la diferencia misma del placer y el dolor, porque uno al otro son como lo positivo a lo negativo. De ahí, para que un cálculo sea posible, basta plantearse que el placer y el dolor aparecen en unidades discretas, es decir que no corren como flujos, sino que se articulan como cadenas. La sensibilidad está desde el principio dividida; se puede entonces decir *un* placer, *un* dolor, para calificar una cantidad positiva o negativa; es una moneda sensible, cuyos valores se estiman y se comparan.

Muy rápidamente, se pueden analizar los seis criterios que individualizan un placer o un dolor y que permiten su evaluación: intensidad, duración, certidumbre, proximidad, fecundidad (tendencia a ser seguido por una sensación del mismo tipo), pureza (tendencia a no ser seguido por una sensación opuesta); si la sensación concierne a varias personas a la vez se agregará la extensión. Se pueden considerar muy rápido debido a que el cálculo es solamente regulador: "no debe esperarse que ese proceso de evaluación pueda ser aplicado a cada juicio moral o a cada operación legislativa o jurídica. Sin embargo, debe tenerse siempre presente y, según que el proceso efectivamente seguido en esas ocasiones se le acerque más o menos, ese proceso tiene más o menos el carácter de un proceso exacto"⁵⁰.

El cálculo de los placeres, que le valió a Bentham lo más claro de su celebridad, es el postulado necesario para la racionalización de la política. Es el instrumento del juez, no del psicólogo. Es el símbolo de una justicia perfecta, que sabría medir los daños y las reparaciones. La máquina para calcular el placer y el dolor, en la cual los comentaristas de Bentham se quisieron interesar por ella misma, si pudiera funcionar, aun de la forma más imperfecta, sería el medio ideal para el dominio de los individuos y las comunidades. Su secreto lo revela la primera frase de la "Introducción": "La naturaleza puso a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer".

En el hombre benthamiano el sometimiento es originario. El

cálculo de los placeres comenta un enunciado único: el hombre es sumiso; es gobernable; es, por naturaleza, desnaturalizable por medio de la sensibilidad; para manejarlo es suficiente controlar las palancas que activan sus mecanismos; buscando el placer, huyendo del sufrimiento, es una máquina elemental, librada por la naturaleza al poder de los dispensadores de felicidad.

Si la humanidad es sierva de dos amos, será en consecuencia sierva de quien se haga amo de esos amos. Y, en el "Panopticon", ya lo vimos, es cual perros que Bentham suelta el placer y el dolor sobre los reclusos.

Todo es posible

En la teoría utilitarista, la naturaleza no es otra cosa que esto: lo que pone a disposición de los amos el placer y el dolor, para enderezar y conducir a los hombres. La naturaleza aquí no dice nada, no da ninguna norma, no instituye ninguna referencia ni impone ningún límite: engendra una humanidad indefinidamente plástica.

Al recorrer toda la obra de Bentham no se encuentra a esta maleabilidad más que dos reservas. Por una parte, el hombre no puede sentir hasta el infinito, primero porque la vida es limitada; luego, porque un placer muy intenso se convertiría en dolor, y un dolor muy intenso se acaba en desvanecimiento. Por otra parte, cada cuerpo y cada mente están individualizados por una diferencia irreductible; hay *a radical frame of body*, así como *a radical frame of mind*; esta textura originaria es incambiable. Esto no significa encerrar en límites estrechos el campo de las mutaciones.

En este sentido, el optimismo benthamiano profesa un "todo es posible" que libra el futuro al desencadenamiento de las potencias de lo útil.

El primer libro publicado por Bentham está consagrado a refutar punto por punto la introducción de los "Comentarios" de Blackstone sobre la ley inglesa⁵¹. En realidad, está totalmente escrito para plantear esta tesis retomada por Hume: no hay, no podría haber contrato original ni derecho natural.

Es necesario, en efecto, que la naturaleza se calle para que lo útil reine sin limitaciones. Las leyes no retoman ningún discurso

anterior, depositado en el origen por la Naturaleza o por Dios; no puede decirse que ellas se distancien de estos últimos, no se las puede reducir a ellos. Las leyes no son más que dispositivos de lenguaje, que dominan, en nombre de lo útil, el placer y el dolor.

"Ex nihilo"

Imaginar una ley natural, regular la ley positiva en función de derechos y deberes que le preexistirían, es suponer enunciados sin enunciación, salvo que ésta se refiera a un providencial emisor divino. Si no hay naturaleza legislativa, si lo útil es la única instancia de legitimación, entonces es de la ley, de su enunciación efectiva, humana, es decir, de un acto de lenguaje, que nacen los derechos y los deberes. La legislación es totalmente fenómeno de discurso, efecto de discurso.

¿Cómo podría el lenguaje no reproducir un modelo, sino crear entidades que obtendrían su ser sólo de sí mismo. ¿Herbert Spencer, por ejemplo, lo declara incomprensible⁵². ¿Quién, pregunta, puede producir algo a partir de nada? Ese sería un efecto que sólo se reconoce a la omnipotencia divina e, incluso, son numerosos los que se rehúsan a reconocérselo.

Lo "ex nihilo" de la ley constituye sin duda un problema, ineludible para el utilitarista desde el momento que forecluye toda garantía natural o divina. Bentham lo asume en su teoría de las ficciones. No es una obra sino un tema de la obra, demasiado perdido en el conjunto para que ni James Mill, ni Stuart Mill, ni Bowring y Dumont, los compiladores, lo hubieran aislado como tal. C. K. Odgen fue el primero en reunir en un volumen los textos esparcidos⁵³.

Imposible expresarse sin suponer la existencia de ciertos elementos que el discurso vehiculiza. Es decir, no hay discurso que no reconozca entidades. No es posible expresarse sin referir a. De esta función están encargados los sustantivos.

La naturaleza de esas entidades que se suponen existentes no es unívoca. La percepción servirá de primer principio de discriminación. Hay entidades de las que testimonian los sentidos directamente —son cuerpos— y hay otras de las cuales solamente uno se persuade por un razonamiento; las incorporales, el alma en tanto tal o también Dios, que nadie jamás vio, recuerda

Bentham, según la fórmula del apóstol. Lo perceptible se opone así a lo inferencial, como aquello cuyo conocimiento es mediato. Sin embargo, sean sensibles o sean deducibles, yo entiendo claramente, nombrando esas entidades, que ellas existen en la realidad y que el sustantivo se sostiene en un sustancial.

Aquí es donde una segunda dicotomía se define: entre lo real y lo irreal. El lenguaje alberga, en efecto, sustantivos sin sustancias. Hay más nombres que cosas. El discurso es excesivo, pletórico; permite hablar de lo que no existe como si eso existiera. Esta constatación simple, tradicional en la filosofía inglesa desde Hobbes y Locke, motiva el análisis lingüístico: no tomar las palabras por las cosas, comparar el discurso con la realidad, reducir la distancia, establecer una aduana del lenguaje, reprimir los vocablos de contrabando, forcluir lo irreal.

Solamente, argumenta Bentham, lo irreal no es homogéneo. En su esfera, es necesario también distinguir entre lo fabuloso y lo ficticio. Si yo afirmo que en tal casa, de tal calle, de tal ciudad, habita un demonio cornudo y la observación me desmiente, yo no he creado más que una fábula describiendo como real una entidad que no existe: una "no-entidad", una nada. Hay otras entidades que tampoco existen, pero que las exigencias propias de la forma gramatical del discurso me obligan a nombrar, a evocar, a hacerlas presentes en la expresión, mientras que, en "verdad y realidad" yo no entiendo atribuirles la existencia. Si existe la fábula, ella es necesaria. No es de mi invención. Es la afabulación del discurso como tal: no puedo expresarme sin sustantivar, es decir, sin producir entidades irreales, pero indispensables, a las que Bentham reserva el nombre de ficciones.

Las ficciones son necesarias al lenguaje: "mientras el lenguaje esté en uso entre los seres humanos, no se podrá prescindir de ellas"⁵⁴. Inversamente, ellas no obtienen su ser más que de la enunciación, no tienen existencia separada; suponerles correlatos reales, es transformarlas en fábulas: "es al lenguaje, sólo al lenguaje que las entidades ficticias deben su existencia, su existencia imposible y sin embargo indispensable"⁵⁵. Hay por lo tanto seres de lenguaje, de los cuales el discurso hace toda la materia.

Sin embargo, como no se puede hablar de una entidad ficticia más que "como si fuera real"⁵⁶, una deriva interior arrastra a la expresión; una potencia maligna, falaz —la de la gramática—,

la trabaja, por lo que lo ficticio se confunde incesantemente con lo fabulatorio; hablar engendra una creencia, y casi una superstición: que a toda palabra le corresponde una cosa. Se deberá entonces despistar las ficciones. Pero ¿cómo considerarlas? Ellas no se dejan definir por el "género y la especie". No son subsumidas ni subsumen. En consecuencia, la paráfrasis es lo único que las circunscribe. Se retraducirán las ficciones: "toda proposición que tiene una ficción por sujeto puede ser traducida en una proposición que tiene una entidad real por tal"⁵⁷. Una proposición que se basa en una ficción es emblemática: presenta una imagen, parafrasearla es referir la imagen a un ser corporal. En ese sentido, la ficción benthamiana es lo que la logística denominará un símbolo vacío o incompleto, lo testimonia el nombre que forja Bentham para designar la paráfrasis de ficción: "fraseophrasis", relleno de frase.

¿Es decir que Bentham tiene por ideal el relleno integral del discurso, la reducción de las entidades ficticias? Basta recordar que no hay lenguaje sin ficción. El utilitarismo no es un nominalismo: no se trata de romper las ficciones sino de dominarlas, porque las ficciones actúan.

Ahí es que se descubre el objetivo de "la teoría de las ficciones", que no es una investigación lingüística desinteresada: es una teoría de la legislación, del lenguaje como poder de legislación. Las entidades ficticias movilizan las entidades reales, las distribuyen, las organizan: hablar es legislar, es decir, hacer actuar cosas que no existen.

Todas las entidades jurídicas son entidades ficticias, derechos, deberes, poderes. La ley natural es una fábula; toda ley es ser de lenguaje que pone en juego dos entidades reales: el placer, el dolor, que son la única referencia del discurso jurídico en su conjunto. Una ley no es más que un dispositivo del lenguaje que asocia artificialmente acciones y efectos sensibles, según la fórmula: tal acción provocará tal sufrimiento o tal felicidad.

Pannomion

El derecho es "uno de esos objetos cuya existencia es simulada por las necesidades del discurso, por una ficción tan necesaria que sin ella el discurso humano no podría existir"⁵⁸. Ocurre lo mismo con otras entidades puestas en juego en el discurso.

jurídico: delito, deber, poder. Esas entidades son, si se quiere, simultáneas, exactamente correlativas, recíprocamente traducibles, sustituibles. Si se ignora su naturaleza de ficciones, se gira en redondo: un derecho es un poder, o un poder es un derecho; y así se continúa, desplazando el peso de la definición, hacia adelante o hacia atrás, de una palabra a la otra⁵⁹. Llevando a su límite la teoría benthamiana, se podría sostener que no hay más que una sola entidad jurídica y que las leyes se refieren a un objeto único, que ellas comentan, hacen variar, traducen, dividen y reparten. Ese objeto único es el sufrimiento.

Sufrimiento y placer, pero sufrimiento primero. La ley es promesa de sufrimiento más bien que de recompensa: "... sólo por la recompensa es seguro que ninguna parte efectiva (del trabajo gubernamental) podría jamás proseguirse, ni media hora"⁶⁰. El dolor, en efecto, es más seguro que el placer (menos dependiente de las circunstancias, susceptible de más duración, sus fuentes son innumerables; el cuerpo se ofrece aquí todo entero, ya se ha visto) y es el miedo el "instrumento necesario, el único aplicable a las metas de la sociedad"⁶¹. En consecuencia, de todas las ficciones jurídicas, finalmente el delito es la ficción fundamental, porque es la más próxima al castigo.

Igualmente, los códigos son convertibles: el discurso legislativo puede ser recitado tanto en el lenguaje penal como en el lenguaje civil. Pero si es necesario elegir un orden, es el código penal el que domina al civil. El código civil, en efecto, crea los derechos y los deberes, mientras que el código penal crea los delitos y los castigos, y por eso envuelve implícitamente al primero. El código penal es el código fundamental; en ese discurso "el legislador se manifiesta a cada individuo; él permite, ordena, prohíbe; traza a cada uno las reglas de su conducta, usa el lenguaje de un padre y de un maestro"⁶².

Resta decir que el discurso que legisla es uno y que es solamente por comodidad que se lo divide en códigos. La "teoría de las ficciones" desemboca entonces sobre un código universal e integral —todas las leyes reunidas, unidas, unificadas, armonizadas bajo un mismo principio, cada una completa, individualizada, numerada, traducidas en un álgebra unívoca— cumpliendo "la proyección de la esfera de las leyes de tal suerte que todas sus partes puedan ser vistas de una vez": el *Pannomion*, el gran código panóptico⁶³.

El legislador panóptico es un lingüista. ¿Qué es una ley sino

la declaración de una voluntad, arropada por un signo exterior? El amo, dice Bentham, hace la ley sobre su valet, el padre sobre su hijo, el hombre sobre la mujer. Las leyes que forman los códigos no se distinguen más que por su emisor, o sea, el soberano, que se define simplemente por ser la instancia en posición de ser obedecida en un Estado. Ocasión nueva para clasificar: esta instancia delega sus poderes o bien los divide o los concentra; la emisión legislativa sigue recorridos más o menos extensos; cada enunciado de ley es desmontable: ¿quién enuncia? ¿a quién se aplica el enunciado? ¿de qué maneras? ¿qué motivos moviliza? ¿cómo se expresa?...⁶⁴. Aquí, cada palabra cuenta. Es por eso que Bentham redacta la "Nomografía", lingüística y estilística legislativa⁶⁵.

El legislador es un lógico, en el sentido benthamiano: la ciencia de los medios a emplear para alcanzar fines⁶⁶; es decir, un mecánico de los egoísmos. La ficción legislativa ajusta los intereses y los hace concurrir a los mismos fines. Asegura por el rodeo del miedo la conexión del deber y del interés. El legislador es entonces un psicólogo. En su gran dispositivo convoca todos los saberes y todas las poblaciones, y no las restituye más que después de haberlos triturado.

Un estilo

El estilo nomográfico Bentham no lo reserva a la legislación sino que lo extiende a toda su obra. Es necesario que en el discurso todo esté en su lugar, de donde se sigue que la escritura debe realizar, sin cesar, su propio análisis. Es necesario dividir —"el proceso de subdivisión nunca será suficientemente desarrollado"⁶⁷— hasta alcanzar los átomos de sentido, las unidades de pensamiento. Es necesario numerar, a fin de no perder ninguna parte, y es necesario denominar, a fin de individualizar: todo elemento, todo conjunto de elementos, debe tener un nombre. Así cada significación, como el prisionero en su celda, será cautivo de una palabra; adecuación, transparencia del significante y del significado. Escribir es desambiguar, la expresión es de Bentham. A los verbos, preferir los sustantivos⁶⁸: así se desalojan las suposiciones existenciales; en lugar de decir que se aplica un reglamento, diga que se hace una aplicación del mismo, y usted revela una entidad disimulada por el verbo, una entidad de la cual

usted podrá hacer variar la extensión y la comprensión, a la que usted podrá a su turno dividir en categorías que usted numerará y denominará, clasificará por orden de preferencia, variable según los casos; casos que a su vez serán objeto de una numeración, de una clasificación, etc. Entonces usted escribirá un discurso banal, sin profundidad, sin espesor semántico, la escritura de Bentham, que quiere ser "algebraica". Pero observemos solamente los efectos de este ideal de desambiguación absoluta: queda obligado a retomar indefinidamente sus clasificaciones, de abrir sobre ellas otras clasificaciones que cabalgan y se confunden, alargar sin medida sus frases, dividiéndolas, detallándolas, desplegando toda elipse, intolerante a la alusión, cada proposición absorbida por los incisos que cruzan bajo cada palabra, encerrándola, proliferando tan rápido que no tiene más tiempo para ubicarlas sobre listas nuevas, y abandonando su manuscrito, retoma la cuestión desde el inicio, prometiéndose esta vez no dejar nada en la sombra, en el equívoco, pero éste, a medida que él lo caza se rehace detrás de él; agrega una nota, la nota deviene capítulo, el capítulo se infla, es un libro, pero todavía inacabado, es necesario retomarlos... *Go on*, ¡adelante!, continúe, es la última palabra de un manuscrito sobre las ficciones, abandonado...⁶⁹. Y es así que Bentham, infatigable, no cesó de escribir, él, el teórico de la transparencia, promotor del estilo desambiguado, si puede decirse, panóptico, de escribir textos ilegibles, la mayor parte de los cuales sólo aparecieron compilados por otros: Dumont, James Mill, John Stuart Mill, Francis Place, Bowring. Agreguemos que preconizaba las virtudes de la brevedad —"más corta es la frase", leemos en la Nomografía, "mejor es"— y teorizaba el arte de las abreviaturas. Panóptico opaco.

Febrero de 1973

Notas

- 1 *Panopticon*, W. III, carta 5, p. 44.
- 2 W. III, carta 6, p. 45.
- 3 W. XXI, p. 96 (nota)

- 4 W. III, pp. 41-42.
- 5 W. III, p. 142.
- 6 W. XX, p. 585.
- 7 W. XVI, p. 397.
- 8 W. XVI, p. 428.
- 9 *Panopticon*, W. III, p. 133.
- 10 *Panopticon versus New South Wales*, W. III, p. 174.
- 11 *Poor law*, W. XVI, p. 389.
- 12 *Principles of penal law*, W. II, p. 431.
- 13 *Ibid.*
- 14 *Introduction to the principles of morals and legislation*, cap. XIII, p. 281.
- 15 *Principles of penal law*, W. II, p. 414.
- 16 *Ibid.* p. 396.
- 17 *Ibid.* p. 415.
- 18 *Ibid.* p. 398.
- 19 W. II, pp. 407-408.
- 20 W. II, p. 407.
- 21 W. II, p. 408.
- 22 W. II, p. 424.
- 23 W. II, p. 431.
- 24 "The rationale of evidence", W. XII, p. 321. Y también en los *Principles*, W. II, p. 557: "Hablad a los ojos, si queréis tocar el corazón".
- 25 *Situation and relief of the poor*, W. XVI, p. 361.
- 26 *Outline of a work intitled pauper management improved*, W. XVI, p. 369.
- 27 *Tracts on poor law*, W. XVI, p. 401.
- 28 *Panopticon*, W. III, p. 138.
- 29 *Principles of penal law*, W. II, p. 557.
- 30 *Pauper management*, W. XVI, p. 389.
- 31 *Panopticon*, W. III, p. 136.
- 32 *Correspondance*, W. XX, p. 414.
- 33 *The rationale of judicial evidence*, W. XIII, p. 212.
- 34 *Of laws*, cap. XIII, p. 312.
- 35 *Ibid.*
- 36 *Principles of penal law*, W. II, p. 556.
- 37 Ver, entre otros textos, *Logic*, W. XV, p. 240.
- 38 Ver, entre otros textos, *Logic*, W. XV, p. 261.
- 39 W. XI, p. 71.
- 40 W. XIX, p. 142. Esa frase viene del *Commonplace Book* que Bentham tenía hacia el año 1784. En 1822, cita solamente a Priestley (W. XIX, p. 79).
- 41 *Inquiry into the original of on ideas of beauty and virtue*, p. 177, 2da. ed. 1736.
- 42 *Introduction to the principles of morals and legislation*, p. 126.
- 43 W. XV, p. 231.
- 44 *Introduction to the principles of morals and legislation*, p. 128.
- 45 *Ibid.* p. 129.
- 46 *Ibid.* p. 136.
- 47 *Ibid.* p. 140.

- 48 *Ibid.* pp. 155-163
 49 *Table of the Springs of action*, W. I.
 50 *Introduction...*, p. 153. Manuscritos de University College de Londres, caja 14, citado por C.W. Everett, *The education of J. Bentham*.
 51 *A fragment on government*.
 52 *The great political superstitions*, en *The Man versus the State*, p. 163.
 53 Citamos los escritos referidos a las ficciones según la edición Ogden, *Bentham's theory of fictions*, Londres, 1932. La mayor parte de los textos provienen de los volúmenes III, IV, IX y XV de la edición Bowring. Ogden igualmente abrevó en esos manuscritos que Elie Halevy consideraba "largos e inútiles" (*La evolución de la doctrina utilitaria*, p. 357).
 54 *Ibid.* p. 17.
 55 *Ibid.* p. 15.
 56 *Ibid.* p. 13.
 57 *Ibid.* p. 86.
 58 W. IX, p. 218.
 59 *Panopticon versus New South Wales*, W. III, p. 594.
 60 *Of laws*, p. 135.
 61 *Leading principles for a constitutional code*, W. VII, p. 208.
 62 *View of a complete code of laws*, W. IX, p. 161.
 63 *Ibid.* p. 205. El nombre de Pannomiom para designar el código integral es empleado en los *Pannomial fragments*, W. IX, pp. 211-230.
 64 Ese minucioso desmontaje fue el objeto del tratado *Of Laws*.
 65 *Nomography*, W. IX, pp. 231-283.
 66 *Ver Logic*, W. XV, p. 319.
 67 *Nomography*, W. IX, p. 267.
 68 "Lenguaje", W. XV, p. 315.
 69 W. IX, p. 295. La obra salida de una nota es *Of laws*, que se apoyó sobre la *Introduction to the principles of moral and legislation*.

TEORIA DE LA LENGUA
 (Rudimentos)

Quisiera que esta alocución al Congreso de la Escuela Freudiana fuera romana. Ella lo es en todo caso por el lugar de su composición, aquí, en estos días. ¿Lo será por la *honestas* con la cual deseo imbuirla? Ustedes me lo dirán.

El congreso, ¿acaso es otra cosa que uno de los marcos sociales de la memoria? ¿Y estamos nosotros reunidos aquí, en Roma, solamente para reconfortar una institución que es la nuestra y que tiene ahora diez años?

La reunión periódica de aquellos que ejercen una misma profesión es un hábito que responde a una necesidad de nuestro tiempo. entiéndase el tiempo del capitalismo, puesto que el acto es capturado en la forma del oficio y que la segregación hace ley.

El congreso es una práctica oficial de la cual viven oficinas especializadas, que tiene sus viajes organizados, sus cuotas e incluso sus mundanidades. A intervalos regulares, aquellos que se reconocen solidarios y semejantes, tanto por su forma de ganarse el pan como por su discurso, renuevan entre ellos una alianza. Vienen por eso a reavivar ese pacto, a calentarse en tropilla, a asegurarse que su colectividad existe, a contarse, a calibrar la bolsa de valores en el dominio de su actividad. Esto es cierto para los médicos, los panaderos, los militantes políticos, así como para los universitarios y los psicoanalistas. Sin duda, ni maestros ni histéricos, sino miembros de la Escuela Freudiana de París.

En sesión plenaria, donde ahora hablo, la profesión tiene el hábito de presentar, un poco desordenadamente, un lote de sus productos. Popurrí que, sin embargo, nutre nuestra memoria social.

Esta inscripción que entre nosotros, miembros de la Escuela

Freudiana, hace quizás vínculo social, no la desprecio. No me burlo de ella. No sueño con su desaparición. Conozco su necesidad. Por lo demás, si me burlara, ¿qué otra cosa sería yo aquí sino vuestro payaso? Posición, es cierto, a la cual me destinaba —hablo en pasado— mi vocación de filósofo: decir la verdad, una verdad que no produce consecuencias.

Nerón —es el ejemplo que evocaré, ya que estamos en Roma—, Nerón, dice Tácito, hacía venir a los filósofos después de las comidas para gozar con sus controversias, y se los incitaba a pelear, como a los gladiadores en el circo. Pero, en fin, para que esto ocurriera ahora, habría que ser al menos dos.

Si participo pues en este ritual, dejando de hacer de desengañado, es que he adoptado aquí, como puedo, el discurso analítico. Hay otra memoria que no es la memoria social, aquella que los griegos hacían musa con el nombre de Mnemosina y que invita al re-recuerdo de lo esencial.

A mi juicio, este congreso está reunido para que conmemoremos —y por lo demás es lo que me han dicho para decidirme a venir— un discurso que se realizó en Roma hace ya veintiún años, mucho antes de que esta Escuela existiera —¿cuántos quedan de aquéllos de entonces?— un discurso cuyo eco llegó suficientemente lejos como para habernos, por razones distintas, llamado, comprometido y hoy reunido en esta sala.

Por eso, no teniendo por mi parte otro título para dirigirme a ustedes que el de haberme propuesto —no puedo decir, ya que todo mensaje se invierte, de haber sido elegido— para transcribir la palabra cuyo auge marcaba el Discurso de Roma; no teniendo más título que éste para dirigirme a ustedes, comienzo por un elogio de Lacan. O más bien haré cuatro.

Mi primer elogio es de Lacan el amo¹.

Lacan cita en su Seminario esta *Iluminación* de Rimbaud, *A una razón*:

Un golpe de tu dedo sobre el tambor descarga todos los sonidos y comienza la nueva armonía.

Un paso tuyo, es el levantamiento de los hombres nuevos y su puesta en marcha.

Tu cabeza se desvía: ¡el nuevo amor! Tu cabeza se vuelve: ¡el nuevo amor!

Sí, el amo. ¿Acaso es decir demasiado ante una sociedad tan experimentada? El nuevo amor fue bautizado en Roma en 1953 y es él quien resuena todavía aquí, ¿quién lo ignora?, en cada uno de aquellos que han escuchado, cada uno por su propia cuenta, un *Tú eres aquel que me seguirá*, y han proferido para confirmarse en la posición de discípulo el *Tú eres mi amo*.

A veces los ingenuos descubren de golpe que no somos una sociedad científica, porque seguimos a un amo, y un amo que manda. ¡Cómo puede ser! Era así quizás en las sectas antiguas. ¿Dónde está el escándalo, si no es para aquellos que sólo pueden concebir la función de enseñar capturada en el molde de la Universidad?

Lacan es un amo. Decir esto es de entrada decir que no es un sabio, filósofo que se adecua al orden del mundo y cambia su deseo. No es tampoco el famoso sin-manos. Ninguna moderación, ninguna temperancia, nada de neutralidad. Aquel que creyera ser siempre analista no lo será jamás. La apatía analítica, fuera de los cuatro muros de la sesión, es la abyección misma.

Yo sólo puedo hablar de la ética del psicoanálisis desde el exterior. Para hacerlo, voy a contarles una historietita que corre, según parece, en el medio y que me contaron ayer.

Un pequeño analista toma el ascensor todas las mañanas al mismo tiempo que otro tipo; ante los ojos estupefactos del ascensorista ese tipo todas las mañanas le escupe al pequeño analista. Una mañana el analista llega solo, el otro tipo no está ahí. El ascensorista aprovecha entonces para preguntarle al pequeño analista: “Pero, finalmente, ¿cómo hace usted para soportar que ese tipo le escupa en la cara todos los días?” Y el pequeño analista contesta: “Es su problema”.

Ataraxia, ¿no es cierto?, digna del estoico que sacrifica, que pisotea su dignidad junto con su deseo.

Cuando se extreman un poco las cosas con alguien del medio analítico —y ¿qué puede prestarse mejor para ello que un congreso?— se escucha esto que les confío fresquito de anoche: “Viejo, cuando uno está analizado, uno se dice: ¡Para qué hacer cualquier cosa! Ya no se cree en nada”.

Esta convicción está presente en muchos. Lo que hay que decir es que si éste es el ideal analítico, entonces, ¿para qué sirve el análisis? Esta moral de cerdo ¿es acaso la ética del psicoanálisis?

Pero está Lacan, que todos los días nos demuestra que el análisis no es eso, y que esta posición un poco depresiva no es el

alfa y el omega del discurso analítico. Los cerdos, es cierto, tienen una respuesta para todo. "¡Lacan, veamos, evidentemente, está mal analizado!" Este también es un comentario fresquito del congreso.

Es por eso que aquí yo celebro primero a Lacan el amo, aquél de quien se puede decir que *no es tanto su goce lo que lo ocupa como su deseo lo que no descuida*. Y para aquellos que aquí creen que yo elucubro, los remito a la página 757 de los *Escritos*, así como a las primeras páginas del Seminario sobre los *Escritos técnicos de Freud*.

¿Es la Escuela Freudiana nuestra puesta-en-marcha? Es un término un poco militar y demasiado brillante quizás para nuestro emplazamiento.

Amo es aquel que *no teme al vecino, que siempre exige que uno se conforme a la convención*. Amo es aquel a quien *no se le van los ojos a izquierda y a derecha, ni hacia atrás y a todos lados*. Amo es aquel que no cede en su deseo y que de este modo es él solo una caravana que pasa.

Freud fue un amo. Tener dolor de cabeza, haber hecho mal el amor anoche, olvidado una palabra, todas las pequeñas cosas de la vida, de su vida singular, le importaban. Y así el amo llama a cada uno a lo que tiene de incomparable.

¿Diré por qué el psicoanálisis es hermético quizás para los filósofos? ¿En efecto, por qué abandonar el concepto por estas necesidades? Lo mínimo necesario aquí es una inversión, un trastocamiento de los valores. Me doy cuenta de cómo el "maoísmo" fue su agente para algunos. El obrero ante el cual éramos unos necios porque no sabíamos hacer nada con nuestras manos, salvo... ese obrero, nuestro sujeto-supuesto-saber en un tiempo, nos llevó a entrever la vanidad del idealismo.

Lacan es un amo, impunemente traicionado, puesto que nadie le quita nada. ¿Qué es lo más elevado que da un amo? Es su ejemplo. Traicionarlo no es sacarle nada. Es solamente perder su ejemplo. Para algunos, es perderlo todo, sólo queda clavar la tabla.

El amo está pues quizás en la posición de creerse autorizado a todo. Y es entonces cuando, ciego, cae. La verdad es que al amo nada le está permitido. Está atornillado a un lugar del que no se sale. Y si acaso olvidara el límite de su poder, el discurso de la histórica, que lo fastidia, está allí para recordárselo.

Llego ahora a Lacan el histórico.

Sí, histórica, la palabra de Lacan lo es, al menos por este rasgo, que es auténtica. La palabra ha sido, a partir del existencialismo, degradada. ¿Pero no se podría reavivar un poco su empañado brillo?

La verdad, ¿se demuestra? Las pruebas la fatigan, decía Braque el pintor. Con las mismas palabras de Lacan, sonsacadas a su discurso, robadas, plagiadas, ¿quién ha compuesto alguna vez algo que suene verdadero? Todos nosotros somos aquí un poco unos arrendajos vestidos con las plumas del pavo real. Pero los arrendajos siguen siendo los arrendajos y el pavo real sigue siendo el pavo real.

Para el oyente, y aun para el lector del Seminario, ¿qué discurso no parece hoy prestado al lado del de Lacan? Se simula que se piensa, que se sabe, se balbucea, se recita, tan sólo se vuelve a meter el pie en los caminos trillados; en nombre de la escritura, se garabatea. La verdad, la verdad lista para sonreír.

Pues bien, los hay, cuando los escucho, cuando los escucho balbucear como escolares o inflar la voz y tronar, lo que me digo es que ellos son aquello que en la tradición filosófica se llama sofistas. Lacan decía ayer que ya no se puede saber qué era un sofista. En todo caso es una figura de la tradición.

La sofística, en la tradición, es el arte de simular el pensamiento hablando. ¿Y cómo verificar que un pensamiento no es un simulacro de pensamiento? ¿Cómo discriminar el pensamiento y su simulacro? ¿Cómo distinguir entre Lacan y el primer falsario que aparezca? ¿Es por ello que ciertos filósofos son misántropos? Es teatro nuevamente, pero de otro género. Entonces, hay que admitir esto: no hay ninguna marca instituida que puntúe en el discurso *el acento de verdad*. El acento de verdad está entre líneas. "En verdad, ¿quién se haría testigo del acento de verdad?" escribe Lacan en algún lado. El sofista es aquel que hace como si esto no se viera. Puede hablar de todo, del goce, de la pintura, de la topología. Cree que hay "listo para pensar" (*prêt-à-penser*), esto se dice *ready-made*.

Si en Lacan no se ve ni jota, basta con sacar su vaca de noche cuando, se sabe, todas se parecen.

Simular saber, hacer simulación del saber, es ésta la impostura en la que se sostiene el discurso de la Universidad. Y se comprende por qué, por eso, el analista más que cualquier otro está sujeto a aspirar a él, me atrevo a decirlo, desesperadamente.

Pero esto no me impedirá iniciar mi tercer elogio, el de Lacan educador.

¿Qué título conviene más al fundador de esta Escuela? Escuela, la palabra es bella. ¿Qué referencia introducía Lacan, hace diez años, para justificarla? Fue a buscar en Fichte.

Pero aquí, quizás porque las cosas me resultan muy difíciles de decir, leeré un pasaje de Nietzsche, de su texto "Schopenhauer educador":

"Si analizo retrospectivamente la impresión que me causó Schopenhauer, la encuentro formada por tres elementos: la impresión de su probidad, de su alegría y de su constancia. Es probable porque habla y escribe para sí mismo, dirigiéndose a sí mismo". (Seguro que diríamos esto de otro modo). "Es alegre porque logró a través del pensamiento la más difícil de las victorias. Es constante porque no puede no serlo. Su fuerza asciende recta y sin esfuerzo como una llama en el aire tranquilo, segura de sí misma, sin temblor, sin inquietud. Encuentra infaliblemente su camino sin que siquiera hayamos notado que lo buscaba. Se eleva firmemente, vivamente, por un impulso irresistible, como movido por una ley de gravedad. Y cualquiera que haya sentido lo que es, en nuestra época de humanidad híbrida, encontrar un carácter íntegro, coherente, dotado de sus articulaciones propias, exento de indecisiones y de trabas, ése comprenderá mi felicidad y mi sorpresa el día en que descubrí a Schopenhauer".

Llego a mi cuarto elogio de Lacan, el analista. Y sin duda, para hablar pertinentemente, habría que ser uno de sus analizados. Por eso seré breve. Diré solamente: ¿quién aparece mejor en su destino de objeto *a*? Lo que testimonia respecto de su función en el discurso analítico es este hecho: quienes lo dejan enmudecen o cambian de discurso.

Por eso alabaré en él, más que al analista, al analizante, ya que todos lo conocemos. Es aquel que celebra su seminario en la plaza de París. Lacan, en su seminario, es el analizante, él lo ha dicho, a través de su "yo no quiero saber nada de eso". Y su auditorio lo sostiene con la fascinación de su mirada, lo cual, ciertamente, hace una diferencia con el estatuto del objeto *a* en el análisis propiamente dicho.

Recién he hablado de Lacan el educador. Me sería fácil invertir las cosas y hablar de Lacan el escolar. He hablado de Lacan el histérico. Podría decir: el amo que no se sustrae a la sollicitación

de la histérica. Finalmente he hablado de Lacan el amo y podría hablar de Lacan el esclavo, entiendo, el nuestro.

Lacan señalaba en su seminario del año pasado que en francés "incauto" sólo se dice en femenino. Completaré esta observación sobre la lengua con esta otra: que en francés, "fatuo" sólo se dice en masculino. ¿Qué es la fatuidad? Es no querer hacer nunca sus pruebas. Es tomarse hasta tal punto por la verdad misma que las pruebas los comienzan a cansar. Beatitud, suficiencia...

Y sin embargo, ¿quién le pide todavía pruebas a Lacan, sino él mismo? Pero nosotros, nosotros creemos haber hecho bastante con escucharlo, seguirlo, ser miembros de su Escuela. Hay que pensar que él, Lacan, "el amo", tiene un amo feroz que lo presiona, que no lo deja respirar, que exige de él aun otras proezas.

Pero me detengo aquí. Avergonzar —decía Lacan el año pasado— era su propio oficio.

Intentaré ahora entrar en mi tema, y lo tomo por un punto cualquiera. Comprender se opone a interpretar, como el discurso del amo se opone al discurso del analista.

¿Que es comprender? Para ilustrarlo he recurrido a un texto de Cicerón, las "Primeras Analíticas", que lo ilustra vívidamente. He aquí lo que escribe Cicerón: "Salvo el sabio, nadie sabe cosa alguna; y esto Zenón lo mostraba a través de un gesto. Mostraba su mano con los dedos extendidos. Esta es la representación, *visum*, decía. Luego replegaba un poco los dedos. Este es el asentimiento, *assensus*. Luego, cuando había cerrado completamente la mano y mostraba el puño cerrado, declaraba que eso era la comprensión, *comprehensio*. Por eso le dio el nombre de catalepsia, que antes de él no había sido utilizado. Luego, acercaba la mano izquierda a la mano derecha y cerraba su puño estrechamente, con fuerza; decía que eso era la ciencia, *scientia* que nadie posee salvo el sabio".

No conozco emblema más bello de la ciencia que ese puño cerrado. El concepto es el dominio² sobre lo real, es así como el discurso del amo formula el sentido del conocimiento.

Ahora, ¿qué es lo que desbarata esta captura, esta captura del concepto, sino la lengua misma, la rebelde, la indomable?

Leibniz, que jamás concibió la filosofía sino al servicio de los amos, si fue lógico, reconocido precursor de la matematiza-

ción de la lógica, fue por haberse dedicado a la tarea de dominar la lengua.

¿Cómo dice esto Leibniz? Lo dice exactamente como lo dirá Fregue: la lengua es imperfecta. Y es un hecho de la lengua el que ella permita hablar para no decir nada, decir lo que no se sabe y más o menos que lo que se sabe.

Este hecho deja abierta la pregunta ante todo enunciado de saber si se trata del pensamiento o de un símil de pensamiento. Este hecho es imputable, podemos comenzar por decirlo así, a la división de la gramática y de la lógica. Si la primera se reduce a la segunda, no se sabría ya decir lo falso, al menos sin que se vea, sin que se escuche.

Es el sueño de los filósofos. Es esa lengua que Leibniz imagina en varios textos, y a la que llama en su pequeño escrito *Prefacio a la ciencia general*, "la lengua que cerraría la boca a los ignorantes". ¿No es éste el proyecto que retomaba la logística? Que si se reformulan en esta lengua artificial las propiedades enunciadas en una lengua natural, lo falso se reconoce como lo que es y el sinsentido se desvanece, ya ni siquiera formulable.

Lo que es seguro es que la lengua artificial, lejos de impedir hablar para no decir nada, no hace más que eso. Y coloca allí su punto de honor.

El problema es que Leibniz cree que ella puede ser no solamente escrita —y es verdad— sino también pronunciada, y servir para la comunicación, que ella sustituirá a las lenguas naturales. Es esto justamente lo que no está demostrado.

Podemos aquí plantear la pregunta que no estaría mal como tema para concurso de una academia: ¿una lengua cuya gramática se confundiera con la lógica podría ser hablada?

Lo que comenzó con el descubrimiento de Freud es otro abordaje del lenguaje, otro abordaje de la lengua, cuyo sentido sólo surgió al ser retomado por Lacan. Decir más que lo que se sabe, no saber lo que se dice, decir otra cosa que la que se dice, hablar para no decir nada, no son ya en el campo freudiano los defectos de la lengua, que justifican la creación de las lenguas formales. Son propiedades ineliminables y positivas del acto de hablar. Psicoanálisis y lógica: el uno se funda sobre lo que la otra elimina. El análisis encuentra su bien en los basureros de la lógica. O también: el análisis libera aquello que la lógica domestica.

La concepción lógica del lenguaje, digamos que tiene como pivote la idea de universo del discurso.

¿Dónde se origina la noción de universo del discurso? Todo discurso evoca, convoca, sitúa objetos. Si uno supone que esos objetos forman un campo y que ese campo está unificado, he allí el universo del discurso. Cada discurso es relativo al universo del cual toma sus objetos. Este universo puede extenderse o disminuir, pero existe desde que un discurso comienza.

Uno se preguntará si ese discurso crea el universo o si el universo es primero. Aquí poco importa. Boole escribe en el Capítulo II de sus *Leyes del Pensamiento*: "En cada discurso hay un límite implícito o explícito dentro del cual los sujetos de las operaciones de la mente están confinados".

¿Cuál es entonces la extensión máxima del universo del discurso? Aquella que lo lleva a coincidir con la extensión supuesta del todo, aquella que el otro apuntaba anunciando: "Voy a hablar de todo".

Es sobre este universo total, reservorio quizás insondable de todo aquello que habría para decir, que cada discurso, se cree, selecciona su universo particular. Cada enunciado constituye una muestra del universo total del discurso. El discurso más suelto, dice Boole, sin trabas, *unfettered*, es "aquél en el cual las palabras que utilizamos son entendidas en la acepción más amplia y por las cuales los límites del discurso son coextensibles con los del universo mismo".

He aquí pues lo que supone la noción del universo del discurso: que existe el conjunto de los objetos del discurso, que este conjunto es unificado, totalizado, y que el decir es razonamiento, incluso cálculo. ¿Qué es lo calculado? Clases, es decir selecciones. La primera selección es aquella que proporciona la totalidad mayor en sí misma; la penúltima, la que proporciona los individuos; la última la que nos da el conjunto vacío. Entonces puede uno simbolizar la clase máxima del universo, aquella en la cual se encuentran reunidos todos los individuos, por el Uno, y por el Cero aquella en la cual no se encuentra ninguno.

Esta concepción unifica así todas las operaciones del lenguaje bajo las especies de la clasificación. Esta unificación puede decirse en términos de topología, si se admite que una clase es un concepto representable por un camino cerrado, por un circuito. Y en el universo booleano del discurso, todos los circuitos son homotópicos, es decir que por deformación todo

circuito puede coincidir con otro. E incluso: puede ser contraído en un punto.

Tal es la tópica del concepto, la de la representación y la de la comprensión, la tópica de la catalepsia.

Planteo entonces la pregunta: ¿por qué la tópica lógica no podría ser la de la lengua, la tópica analítica?

La idea leibniziana de la lengua nueva está realizada. Son las lenguas formales, que existen realmente. Pero cada quien sabe hoy que ellas no pueden ser habladas y que no son sino escrituras. La lengua con la que soñaba Leibniz, "sin equivocación ni anfibología", la lengua donde todo lo que se dice inteligiblemente es dicho a propósito, la lengua del *De Arte Combinatoria*, es una lengua sin enunciador posible. Es un discurso sin palabras.

Es por saberlo que la lingüística emprendió con Chomsky matematizarse, formalizar las lenguas naturales.

Esta empresa, cuya audacia y frescura deslumbraban hace solamente diez años, encuentra hoy día sus límites y revela sus *impasses* en el momento en que su victoria en el discurso de la Universidad es mundial. La adjunción interminable de cláusulas suplementarias en cada una de sus transformaciones vuelve el instrumento inmanejable; es lo que mi amigo Jean-Claude Milner explicó un día en una intervención en el seminario de Lacan.

De modo que la pregunta es de actualidad. ¿Qué es entonces en la lengua lo real rebelde a la formalización? La gramática chomskiana, después de *Syntactic Structures*, caja negra que rechaza sin fallar los enunciados agramaticales, no es sino el sujeto-supuesto-saber de la lengua. Pero el mínimo juego de palabras, el mínimo efecto clasificado *poético* por Jakobson, basta para desbaratar esta instancia. No, no hay sujeto-supuesto-saber en la lengua, no hay catalepsia de la lengua, no hay dominio de la lengua. ¿Por qué? Porque no hay en la lengua dos dichos que sean semejantes. En la dimensión de la lengua se emplea sin reserva el principio leibniziano de los indiscernibles. No existen en la lengua dos sonidos, dos palabras, dos frases, discernibles *solo numero*.

Cuando yo digo y cuando yo repito, lo que digo no es lo mismo. Cuando yo cito a Lacan, yo no digo lo que Lacan dice. Cada vez que Planchon lanza en su último Tartufo "¡Ah! por ser devoto, no soy menos hombre", ¿quién no percibe que este

verso nunca, nunca fue pronunciado? El velo cae un instante y es el objeto escondido de la comedia el que surge súbitamente en escena. Y cuando se lee en el "Sartorius" de Corneille (el verso es circunstancial y agradezco a quien me lo indicó): "¡Ah! por ser romano no se es menos hombre" (es Molière quien copió a Corneille), "hombre" cambia de sentido. No es el hombre fálico de la comedia, sino el hombre de la "humanidad", el hombre patológico. El hombre ha cambiado de una frase a otra. No existe palabra a la que yo no pueda hacer significar lo que sea si mi frase es lo suficientemente larga, decía ayer Lacan en su nuevo discurso-texto, tan más allá del espíritu de la época que nos hará falta mucho más tiempo para acercarnos a aquello que nos señala, del que fue necesario para que el primer Discurso de Roma comenzara a pasar a la doxa.

¿Qué es lo que amamos en el teatro? Quizás que cada puesta en escena demuestra cómo la misma cadena de significantes es plegable y que no hay monumento del lenguaje que la *equivocación y la anfibología* no corroan, no metamorfoseen. Se consuela a los autores elevándoles estatuas, pero el sentido, el primero, está perdido.

La teoría de la lengua es solamente esta tesis de Saussure tomada en serio: "En la lengua, sólo hay diferencias".

La primera consecuencia, que Saussure mismo saca, es que la lengua no es una sustancia. ¿Pero estas diferencias sin término positivo, qué pueden ser? Es la misma pregunta que ésta: ¿qué es un significante? La definición lacaniana del significante, "un significante representa al sujeto para otro significante", no es manifiestamente más que un círculo vicioso. Es que no se puede definir *un* significante, sino por lo menos dos. S_1, S_2 , es lo mínimo para hacer una diferencia. Esta definición del significante puede entonces decirse, exactamente, *aconceptual*. Es una definición de un término que no permite que la mano se cierre sobre él. Agregó: en el discurso de Lacan no hay un solo término que no esté definido así; y la mano de Zenón permanece abierta, los dedos apenas doblados.

Es primeramente en este sentido que Lacan ha creado esta palabra, ha agregado a la lengua esta palabra, "lalengua", en una sola palabra; uniendo así el artículo definido, el singular, al vocablo mismo. Se dirá como él "las lalengua", "cada lalengua", porque cada lalengua es incomparable con cualquier otra. ¿Y no nos da Lacan la prueba en acto, volviéndose incomprendible

para nuestros amigos italianos, aun para aquellos que mejor conocen nuestra manera de hablar?

Me es necesario llegar ahora a este punto, a esta novedad que hará su camino y que Lacan nos explica desde hace por lo menos dos años, sin que nosotros estemos lo suficientemente preparados para escucharlo: *el lenguaje no es la lengua*.

¿Qué conclusión ha sacado el estructuralismo de la tesis saussuriana que yo recordaba? La siguiente: la definición relacional de los términos implica la solidaridad de todos los términos que entran en tales relaciones. Si no hay más que diferencias, cada término es definido relativamente a los demás; a partir de entonces, forman sistema; la estructura es un sistema, es decir, para los estructuralistas es un todo. Todo objeto estructuralista es elemento de un todo o bien él es en sí mismo un todo formado por partes solidarias. En una palabra, todo es todo.

Es aquí donde el estructuralismo de Lacan se distingue del estructuralismo de Jakobson, cuya concepción general del mundo —esa es la expresión— supone un envolvimiento al infinito de las totalidades. Se distingue porque él deduce de la tesis saussuriana tomada en serio este matema que se escribe $S(A)$, y que puede en esta circunstancia traducirse por esta proposición que Lacan enunció hace algunos años: nada es todo.

Quería hacerles aquí su deducción rápida, pero el tiempo me apura, paso. Digamos simplemente que si no hay más que diferencias, si entonces un elemento no se plantea más que por diferenciarse de otro, entonces, en cualquier todo, habrá uno de menos.

Todo dominio sobre el significante, toda comprensión del significante S en un conjunto A , crea una pérdida, anotada $S(A)$. Ahora bien, la mano justamente, la mano que se cierra, está siempre allí, pues existimos en el discurso del amo. En este sentido, el discurso del amo es la condición misma del inconsciente. Y el esquema del discurso del amo, aquel que Lacan articuló en cuatro elementos, que no recordaré aquí; podría ser el matema mismo del lenguaje. Por otra parte, ¿este esquema acaso no se encuentra ya esbozado en el libro *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, figurando el *fa-ding* del sujeto en la cadena significante?

Me apresuro para llegar a esta noción que querría aislar aquí como fundamental en la teoría de la lengua: *la multiplicidad inconsistente*.

La inconsistencia de la lengua es aquello que Tarski demuestra al comienzo de su artículo *princeps* sobre la función de la verdad, antes de montar la maquinaria de su lenguaje formal. Pero Cantor mismo quizás vio más lejos en una carta a Dedekind que citaré aquí brevemente.

El punto de partida es el de una multiplicidad determinada. Siguiendo a Cantor, se distinguen dos tipos. El primer tipo es tal que permite pensar la totalidad de sus elementos como existiendo simultáneamente. Funciona entonces como un único objeto, una unidad. Es ésta, dice Cantor, una multiplicidad consistente, es decir, un conjunto. El segundo tipo no permite esta reunión. La hipótesis de una existencia simultánea de todos estos elementos conduce a una contradicción. Es ésta, dice Cantor, una multiplicidad absolutamente infinita o inconsistente. La multiplicidad inconsistente tiene ya pues sus credenciales en los linderos de la teoría de los conjuntos, que no podría, sin embargo, construirse sino evacuándola.

Hay que evaluar el paso aquí realizado por Cantor con la suposición de multiplicidades inconsistentes. Se encontraría así deshecho un vínculo muy antiguo, necesario para la lógica, entre el Ser y el Uno. De igual modo, Leibniz escribía en una carta a Arnaud: "Para zanjarlo brevemente, tengo por axioma esta proposición idéntica que no es diversificada más que por el acento, saber que aquello que no es verdaderamente *un ser* no es verdaderamente un *ser*". El acento de la primera está sobre el *uno* y en la segunda parte sobre la palabra "ser". Es Leibniz mismo quien dice no ver allí sino una diferencia de puntuación.

Pensar lo inconsistente —abreviémoslo, por qué no, con las tres letras ICS— pensar el ICS como un *ser*, sin pensarlo como *un ser*, es entonces derogar el axioma leibniziano. Es introducir entre los seres enteros, unitarios, un ser disyunto cuyo comportamiento, modales, mantenimiento derogan, y que exige del espacio y del tiempo una nueva estética.

El ICS es Uno en Dos. Está hecho de partes a la vez incompatibles e inseparables. Es un ser que no puede ser ni dividido ni reunido, un torbellino o una conmutación.

Tenía la intención —pero he sido demasiado lento como para tener tiempo de hacerlo hoy— de anudar esto con ciertos temas que me interesaban no hace mucho, cuando una nueva armonía, durante un tiempo, tapaba para mí la voz de Lacan.

Hace algunos años yo había promovido, a partir del discurso de Lacan, la lógica del significante. Me habría gustado leerles aquí trozos de una exposición en forma monadológica sobre ese tema. Quizás tendré la ocasión en otro momento, paso pues. El término era también ese matema S (\mathcal{A}), del cual no quiero hacer el alfa y el omega del discurso de Lacan. Este matema inscribe exactamente el significante de lo inintegrable en el universo del discurso, el significante de la heterotopia del supuesto universo del discurso. De este modo pienso que es posible mostrar cómo por turno estos términos diferentes, el sujeto, el objeto, el Nombre del Padre, el falo, pueden ser inscritos en este lugar, como otras tantas —no tengo otra palabra— maneras de ser de la falta, y quizás de modalizaciones. ¿Por qué la nada sería uniforme? Nada es todo, pero, agrega Lacan, “cada vez de manera diferente”. Diversidad de la nada; en verdad, es la concepción estrictamente dialéctica.

El Seminario de Lacan, ¿por qué son numerosos aquellos que tienen el sentimiento de que, cuanto más cambia más es la misma cosa? A mí me parece que, cuanto más es la misma cosa, más cambia el Seminario de Lacan. Es desde el vientre fecundo de S (\mathcal{A}) que este discurso susurra, es decir, desde el punto irreductible, desde un “yo no quiero saber nada de eso”.

¿Por qué todos tenemos a veces dificultades para aproximarnos a este discurso? Es porque uno se plantea la pregunta “¿qué es?”, “¿qué es lo real, qué es el significante, qué es el falo?” Se buscan sustancias y su definición. No se encontrará nunca otra cosa más que círculos viciosos, ya que estas categorías entran unas en las otras como un acordeón; en un sentido son todas las mismas, en otro, pueden diferenciarse, quizás al infinito. Más vale guardar en el bolsillo la navaja de Occam.

Haré notar que no había palabra para lalengua antes de que Lacan creara la palabra, no había palabra ni en la lógica ni en la lingüística. Se decía “lenguas naturales”; esta “naturaleza” hace reír y es ya pensarla a través del artificio formal. Se decía “lengua corriente”; lalengua corre, es verdad, tan rápido que no la alcanzamos, y el Aquiles lingüista pierde el aliento. Se decía también “la lengua de todos los días, la lengua de la conversación”, pero es también la lengua del niño en la cuna, sobre la que se soporta todo el edificio de la lógica matemática, esto se puede decir sin recaer en Husserl. Lo matemático —filialidad de la cual quizás no esté orgulloso— es hijo de lo vernacular. Se

decía también “lengua materna” y esto es, seguramente, mucho mejor.

Tarski, que analiza esta lengua, deja caer los brazos diciendo: “el lenguaje natural no es una cosa cerrada, lograda, delimitada por límites netos”. Y explica muy bien, hacia 1920, que ahí reside el precio del rescate de la universalidad de este lenguaje natural, ya que si en él todo puede inscribirse, es necesariamente inconsistente. Un lenguaje universal es necesariamente un lenguaje inconsistente.

Lo maravilloso es que sin esta lalengua, no habría verdad, pero que la verdad en esta lalengua no puede ser definida; ella ahí está en acto, libre, desencadenada. No hay amo del significante sino quizás irrisorio, el payaso, el bufón de carnaval o también “el hombre enmascarado”, enmascarado quizás tras el rostro de la mujer.

Esto puede también decirse así: no hay discurso que no sea semblante.

Hay aun un nombre, incorrecto, de lalengua que hay que retener: se dice “la lengua nacional”. Efectivamente, la lengua nacional podría pasar por un equivalente de lalengua. Pero, la lengua nacional es una producción histórica —todas las lenguas nacionales— del discurso del amo. Habría que hacer aquí la larga historia de la lucha de los dialectos, de los dialectos contra la lengua nacional; para comenzar, de la lengua nacional contra ellos, ya que ella apunta a estandarizar la comunicación con fines económicos, políticos. Y es verdad que esta historia está aún por escribirse; historia de la opresión por la lengua del amo; también de la resistencia, ya que allí donde hay opresión hay resistencia, ¿no es esto cierto? Y, finalmente, es siempre lalengua la que triunfa, ya que ella termina uniéndose conjuntamente el lenguaje bello y el argot. Evocaría aquí, si tuviera tiempo, a Du Bellay para nuestra lengua y el tan difícil nacimiento de la lengua italiana, y hablaría de Dante y Maquiavelo. Habría que hablar también de la lengua inglesa y de las otras.

Una voz: —... Y la confusión de lenguas. ¡Supongo que a Lacan no le importa lo que cuentan sobre él, pero encuentro que es suicida para los participantes!

J.-A. Miller: —La Escuela es una empresa de dominio, que apunta a desnaturalizar lalengua, en la medida en que se pueda considerar materna a esta lalengua.

La Escuela es una máquina para desmaternizar lalengua, ya

que el amo siempre quiere hacer hablar a los seres hablantes otra lengua que la que les es propia.

El lenguaje —digámoslo así en una primera aproximación— es segundo en relación a lalengua. ¿Qué es entonces el lenguaje?

Esta vieja pregunta filosófica, renovémosla quizás a partir de Lacan. El lenguaje es el resultado de un trabajo sobre lalengua. Es una construcción de lalengua. Es bajo el ojo del amo, el concepto científico, y aquí universitario, de lalengua. Es la manera científica de encontrarse con lalengua, de intentar comprenderla. Digamos que el lenguaje es discurso del amo, y que su estructura es la misma que la del discurso del amo.

Así traduciría de entrada esta proposición de Lacan en la última lección del Seminario XX: "El lenguaje es una elucubración de saber sobre lalengua". La pregunta acerca de cómo el amo pone la mano sobre lalengua no es otra que aquella acerca de cómo el Uno viene a capturar lalengua, a resquebrajarla, a articularla, acerca de cómo el amo se encarna en ella, asume allí cuerpo de lenguaje, es decir, llega a escribirse. A partir de aquí se abre la posibilidad de esas teorías de los elementos del lenguaje que se llaman gramática o matemáticas o lógica, a través de las cuales el ser parlante talla su camino en lalengua, la conceptualiza, así no sea más que al alfabetizarla.

Esta captura del elemento sobre lalengua, la fragmentación, la dispersión y la articulación que se derivan, el título mismo de la obra de Euclides las recuerda: *Los elementos*. A Euclides se le decía el elementador. Y es también el nombre del alfabeto y todo gramático puede ser llamado con derecho elementador, elementor.

El elementor es aquel que, en nombre del Uno, significativo amo, domina lalengua para extraer un concepto del lenguaje. No hay sinsabores de la lingüística o de la lógica que no deban referirse al desconocimiento de los efectos de esta operación de dominio sobre lalengua.

"Hay muchas más cosas en lalengua que aquello que sabe el lenguaje sobre ella", dice también Lacan. "Lo que se sabe hacer con lalengua sobrepasa de lejos aquello que uno puede explicar a cuenta del lenguaje." Quien lo atestigua es el inconsciente, el retórico sin igual.

El inconsciente está hecho de lalengua, cuyos efectos van más lejos que el comunicar, puesto que llegan a perturbar al cuerpo

y a su alma, como en el pensamiento. Son éstos más o menos los términos de Lacan en *Televisión*, el año pasado.

La pregunta que habría que plantear, y desde hace dos años —quizás Lacan, pero era difícil de seguir, respondió ayer—, es la siguiente: ¿qué quiere decir entonces "el inconsciente está estructurado como un lenguaje"?

En este momento sólo veo una manera de traducir esta fórmula. Ella no es verdadera más que si se trata del inconsciente en tanto aquello que el discurso analítico intenta saber, es decir, intenta saber de lalengua y de sus efectos. Habría entonces que decir —lo digo con precaución— que el inconsciente justamente llamado freudiano es también una elucubración de saber acerca de lalengua.

Me preparaba para citar aquí, para dar una idea de los intentos de dominación del amo sobre las lenguas, el informe de la Unesco sobre la vida de las lenguas en el mundo, pero lo saltaré para terminar con algunas palabras sobre lalengua.

¿Qué es lalengua? El "Bloch y Wachtburg", tan a menudo citado por Lacan, muestra bastante de qué está hecha lalengua. Lalengua está hecha con cualquier cosa, con lo que se arrastra tanto en las sentinas como en los salones. El malentendido está en todas las páginas, ya que todo puede hacer sentido, imaginario, con un poco de buena voluntad. Malentendido³ es una palabra justa. ¿Dijo "decir" o "Dios"? ¿Es "croata" o "corbata"? "¿Was ist das?" La homofonía es el motor de lalengua. Y es por eso, me imagino, que Lacan no encontró nada mejor, para caracterizar una lalengua, que evocar su sistema fonemático.

Decir "lalengua" en una sola palabra es justamente designar lalengua del sonido, lalengua supuesta, aquella anterior al significativo-amo, aquella que el análisis parece liberar y desencadenar. Hubiera querido evocar ahora a Feydeau, nuestro buen Feydeau, y esa pieza que me gusta, que se llama "Un gato en el boisillo", donde se ve sobre la escena durante dos horas a seres hablantes comunicarse, desgarrarse, escucharse, y amarse, sin que ninguno sepa de verdad quién es quién.

Lalengua es el depósito, la colección de las huellas de los otros "sujetos", es decir, aquello por lo cual cada uno ha inscrito, digamos, su deseo en lalengua, puesto que al ser parlante le son necesarios los significantes para desear, y ¿de qué goza?: de sus fantasmas, es decir nuevamente con significantes. Diré, por-

que tiene actualidad, y es evocar algo a lo cual Lacan aludió en el seminario de *Los cuatro conceptos*, que comer escalopes de ternera o "saltimbocca alla Romana", como todos saben, no es en absoluto lo mismo.

Para completar la doctrina de lalengua, habría que llegar a este término —y éste será el mío porque no iré más lejos—, evocar el goce del significante, el que él provoca, el que constituye...

Es aquí donde se puede medir el camino de Lacan: Este camino puede, a veces, cuando uno lo ha hecho con él, dar la impresión de inmovilidad, pero "gocce del significante"... La tesis clásica de Lacan, aquella que como alumno yo había copiado, era la siguiente: "el goce está prohibido a quien habla como tal". Esta frase está en los *Escritos*, página 821. A partir de allí Lacan evocaba que quizás el goce no podía ser dicho sino entre líneas. ¿Y con qué nos alimenta Lacan desde hace dos o tres años? Con algo que por el contrario sería el goce propio de la palabra.

¿Hay contradicción? Creerlo sería ser alumno de Zenón. Hay en el discurso de Lacan tesis cruciales, y faltos de tener el buen extremo de la razón, como decía Rouletabille, sólo se ve el fuego. De una a la otra, de la frase que dice "el goce está prohibido a quien habla como tal"; al acento puesto hoy sobre el goce de la palabra, el goce del significante, hay un camino que puede seguirse a través del Seminario de Lacan.

Salteo debido a la hora, recordando solamente, para garantizar en Freud el camino de Lacan, que Freud dice claramente en *Inhibición, síntoma y angustia* que el síntoma es goce. Si no, ¿cómo explicar la así llamada reacción terapéutica negativa, el supuesto masoquismo originario?

El síntoma es goce, pero también, Lacan lo ha demostrado ampliamente, el síntoma es nudo de significantes. Estas dos proposiciones puestas juntas indican por lo menos una dirección a seguir.

Lalengua sin duda no anida en el lugar del Otro del lenguaje. El Otro del lenguaje cabalga también tras lalengua, queda sin aliento tratando de atraparla, y el juego de palabras le "gana de mano".

Querría decir aún una palabra —y la abreviaré hasta casi no decir nada— sobre ese vocablo que divide, me dicen, a la Escuela Freudiana, ese vocablo "matema".

La doctrina de lalengua es inseparable de la del matema. Mientras que lalengua sólo se sostiene en el malentendido, vive

de él, se nutre de él, porque los sentidos se cruzan y se multiplican por los sonidos, el matema, por el contrario, puede transmitirse integralmente "sin anfibología ni equivocación", para retomar los términos de Leibniz, porque está hecho de letras sin significación.

Lo que es el matema, quizás sea suficiente para representarlo decir esto: en un libro de lógica, está aquello que se traduce y lo que no se traduce. Aquello que se traduce es ese lenguaje que Otto Neurath, el Otto inmortal de las "frases protocolares", llamaba el argot, lo que se pone alrededor. Después está aquello que no tiene necesidad de ser traducido en un libro de lógica de una lalengua a otra, y eso es el matema. Queda la cuestión del nombre propio.

Si no hubiera matema del psicoanálisis, entonces el psicoanálisis sería una experiencia inefable. Los analistas no tendrían nunca la posibilidad de entenderse. Formarían una comunidad iniciática, encerrada sobre un secreto. Ustedes conocen la frase de Hegel: "Los misterios de los egipcios son misterios para los propios egipcios". Pues bien, si no hubiera matema, los misterios de los analistas serían misterios para los analistas mismos. Cada uno se consolaría con la creencia de que el otro sabe y no pensaría más que en disimular su insuficiencia ante su vecino. Pero esto no podría ser, evidentemente, el caso de la Escuela Freudiana. En sus estatutos figura expresamente que la experiencia analítica no podría ser una experiencia inefable. Y cuando Lacan dice "matema del psicoanálisis", no hace otra cosa que repetir, de un modo quizás más preciso, lo que decía hace ya diez años.

Si hay un matema del psicoanálisis, otros que los analistas pueden contribuir a los debates de la comunidad que sostiene la experiencia analítica. Es porque la teoría del matema es el basamento de la Escuela Freudiana de París que, desde su origen, hay algunos no-analistas, entre los cuales estoy, pues "no están comprometidos en el acto analítico", como me lo echaba en cara uno de aquellos que tienen una tendencia excesiva a tomar el análisis como una renta de situación, algunos no-analizantes han tenido, desde su fundación, su lugar en la Escuela Freudiana. Me parece que continuarán teniéndolo mientras la Escuela Freudiana sea fiel a su orientación.

Lo que no he podido desarrollar aquí, lo retomaré en el de-

partamento llamado del Campo Freudiano en Vincennes y, si puedo, en la Escuela Freudiana de París.

Diré solamente para terminar que sin duda la lengua como tal no tiene referencia. Es por eso que cada discurso fundamental le inventa una. Es su semblante puesto en el lugar del agente. Pero no es para cada una más que otro modo de hacerla faltar. El psicoanálisis mismo no es ciertamente ese discurso que no fuese semblante. El también toma su punto de partida de un semblante, el objeto *a*. Como todo discurso, el psicoanálisis es un artificio. Es un cierto modo de abordar la lengua. Su privilegio, el del psicoanálisis, tal como lo define Lacan, es el de ser ese rodeo que tiene por vocación hacer desfallecer los semblantes. Esto supone que no restablezca el suyo, pues después de todo, su semblante, el de él, es abyección.

Es por ello que la virtud de *honestas* es necesaria para su ejercicio, con la cual Lacan, no es cierto, sueña, así pues termina en su *Televisión* acribillando a los canallas.

Roma, 29 de octubre - 2 de noviembre de 1974.

Notas

1. *Maître* (amo) significa también maestro (N. del T.).
2. Homofonía entre *maise-mise* (mano puesta) y *mainmise* (dominio). (N. del T.).
3. *Mal entendu* quiere decir en francés "malentendido" y "mal escuchado". (N. del T.).
4. Palabras de sonido parecido: *dire* y *Dieu*. (N. del T.).

LA TOPOLOGÍA EN LA ENSEÑANZA DE LACAN

Me han propuesto que hable sobre la topología en la enseñanza de Lacan, sobre las razones y el lugar de esta referencia, sobre por qué Lacan recurre a ella. Me parece un tema muy acertado. Lacan le da importancia a la topología, éste es un hecho. Pero, ¿por qué?

Partamos de lo más sencillo —no dibujaré figuras en el pizarrón, salvo una elemental quizás—, intentaré delimitar el lugar y justificar la importancia de la topología en el conjunto de la enseñanza de Lacan.

Soy un lector de Lacan y no vacilo en traer sus *Escritos*. Quizás este estilo parezca más adecuado para un seminario que para una conferencia, pero su valor reside, creo, en que nos indica que no estamos aquí elucubrando, sino intentando descifrar a Lacan, y creo que debemos hacerlo aún durante largo tiempo.

La topología no puede ser extraída de la enseñanza de Lacan. Esta proposición puede entenderse de dos maneras. En primer término, no se puede amputar a la enseñanza de Lacan de su parte topológica, so pretexto de que la misma sería árida, poco interesante, no relacionada con la experiencia analítica. La topología de Lacan está presente de modo discreto desde el Discurso de Roma, desde 1953, donde al final, al referirse a la función primordial de la muerte, marca su lugar de manera eminente.

¿Por qué primordial? En su vocabulario de esa época, ciertamente mucho más dramático, Lacan plantea desde el vamos que la muerte está vinculada con la emergencia del orden simbólico. Lo dice de manera hegeliana, lo cual tiene toda su importancia: el símbolo se manifiesta primero como la muerte de la cosa. El símbolo no acompaña a las cosas, entre ambos no hay simpatía y adecuación natural; por el contrario, hay antinomia y una exigen-

cia de anulación de eso que gracias al símbolo figura como la cosa. El símbolo eterniza la cosa, le permite perdurar más allá de su existencia y, por ejemplo, le permite al sujeto humano ser objeto de referencia más allá de los límites de su existencia. Este análisis es muy hegeliano, ya que lo simbólico no es correlativo a un mundo pleno, sino que opera como vaciamiento de la sustancia y de la materialidad de ese mundo. La materialidad de los símbolos es una materialidad suplementaria, de reemplazo.

No obstante, ella condiciona la muerte y el deseo freudiano, el deseo como eterno, el deseo que, a diferencia de las necesidades, no está ligado a tal o cual objeto particular. Lacan evoca que el sujeto anterior a la palabra es inalcanzable, salvo en lo referente a su muerte, a su mortificación significante. El sujeto hablante, por ser desplazado por el símbolo, sufre desde el inicio del juego una mortificación que hará de él luego, para Lacan, un sujeto mortificado por el significante, *S*.

¿Cómo situar esa muerte que pertenece al símbolo, que le es consustancial —aunque la palabra “sustancia” sea problemática—, respecto a lo que hace la palabra del sujeto? Podemos decir, sencillamente, la muerte es lo que viene después de la vida, es algo puramente exterior al sujeto hablante en la medida en que éste se sostiene en el ser viviente. Si admitimos empero que en el sujeto hablante, mortificado por el significante, esa muerte no es meramente ese algo que está más allá de la vida, sino que es una función instalada en el núcleo mismo de la experiencia de la palabra, debemos entonces diferenciarla de la muerte tal como se presenta para el animal. Para el animal, dice Lacan, la muerte está afectada por el paso de lo inconsistente de la vida a la muerte. En cambio, la muerte presente en el sujeto de lo simbólico ocupa un lugar central en la palabra. A partir de ella todo lo que concierne a la existencia del sujeto adquiere su sentido. Esto surge especialmente en la pregunta neurótica referida a la contingencia de la existencia del sujeto. Este sentido mortal es a la vez exterior al lenguaje y central en el ejercicio de la palabra.

En este punto Lacan introduce, por vez primera en un escrito, su topología: “Decir que este sentido mortal revela en la palabra un centro exterior al lenguaje es más que una metáfora y revela una estructura”¹.

Todos los problemas de la topología de Lacan ya están presentes en esta primera frase. Que se trata de una estructura está justificado por estar en juego un centro eferente a la pala-

bra: ésta es la paradoja, un punto a la vez central y exterior. Este es el paso que da Lacan. Muchos filósofos se aproximaron a esta paradoja, lo verdaderamente propio de Lacan es el no haberse contentado con la metáfora, sino el haber implicado en ella la estructura que funda esa disposición espacial.

Incluso en *El Atolondradicho*², y aún más adelante, encontramos, tratándose de esta espacialización, ese mismo movimiento: rechazo de la metáfora e implicación de la estructura, hasta llegar a plantear su problemático estatuto de “real”. Este movimiento es constante en Lacan. Allí donde podría verse tan sólo metáfora, vuelve a instituir la estructura que la sostiene y, en un tercer tiempo, plantea que dichas estructuras están relacionadas con el real mismo en juego.

Retomemos el párrafo de Lacan: “Esa estructura es diferente de la espacialización de la esfera o de la circunferencia en la que algunos se complacen en esquematizar los límites del ser vivo y de su medio: responde más bien a ese grupo relacional que la lógica simbólica designa topológicamente como un anillo”³.

¿De qué se trata? Si delimitamos un espacio podemos situar en él un punto exterior. El problema, vinculado con la experiencia analítica y con la construcción de Lacan mismo de las relaciones de lo simbólico con la muerte, es que tenemos que volver a encontrar al mismo tiempo esa zona exterior en el interior. En otros términos, la zona exterior debe volver a encontrarse en el interior. Esta muerte, término quizá demasiado dramático, no es meramente periférica, también es central. Esta es, sencillamente, esa posición de “exclusión interna” que volvemos a encontrar en todos los niveles de la experiencia analítica y de la investigación que realiza Lacan de dichos fenómenos a lo largo de toda su enseñanza.

Así se justifica lo que Lacan propone introducir, y que sólo desarrollará varios años después, una representación, una forma topológica: “De querer dar una representación intuitiva suya, parece que más que a la superficialidad de una zona, es a la forma tridimensional de un toro a lo que habría que recurrir, en virtud de que su exterioridad periférica y su exterioridad central no constituyen sino una única región”⁴. El toro, precisamente, es introducido como una figura que permite sostener esa relación de exclusión interna tan fundamental.

Queda todavía mucho por comentar de esta primerísima introducción de la topología a través de su conexión con la muerte. Veremos luego cómo la construcción del deseo en Lacan es su consecuencia lógica. El objeto del deseo fue colocado primero como más allá del vector del deseo, como aquello hacia lo cual el deseo se dirige, objeto que por ser metonímico es fundamentalmente inalcanzable. Un momento crucial en la enseñanza de Lacan es el momento en que distingue del objeto del deseo, el objeto causa del deseo que, por el contrario, está más acá de ese vector, volviendo comprensible por qué la progresión del deseo nunca puede recuperar el objeto causa. Nuevamente encontramos una relación que hace pensar en esa exclusión interna.

En este punto deben compararse el animal y su paso inconsistente a la muerte con lo que Lacan todavía llama el ser humano, quien puede desear morir. No es azaroso que el ejemplo que se presenta a la pluma de Lacan en esta primera emergencia de la topología sea el del ser para la muerte: Empédocles arrojándose en el Etna y volviéndose a través de este acto el símbolo mismo de ese ser para la muerte. No es azaroso pues que, en lo que constituirá otra articulación de la topología de Lacan, en la construcción que figura en *Posición del inconsciente*⁵, donde son formuladas la alienación y la separación, vuelva a usar el ejemplo de Empédocles, de su querer morir. La conexión entre la topología y la muerte no es un accidente en Lacan y quizás nos dé una indicación acerca del tema de su seminario "La topología y el tiempo".

Volvemos a encontrar esta estructura de la exclusión interna cuando Lacan intenta construir la topología del goce, incluso inventará un término más impactante que exclusión interna, el término "extimidad", reemplazando el prefijo inicial de intimidad por el prefijo ex. Reúne así en una única palabra esa conjunción difícil entre un sustantivo y un adjetivo que es su opuesto.

Esta estructura puede ser aprovechada también en el caso de la represión, en tanto en la teoría psicoanalítica la represión neurótica está vinculada con el retorno de lo reprimido. No basta con plantear en el caso de la represión un término exterior, hay que tomar en cuenta también las modalidades de su retorno en lo que sería la superficie interna.

Tratándose de la forclusión se necesitan una lógica y una combinatoria diferentes. La forclusión es la exclusión hacia el

exterior. Cuando se utiliza el término forclusión, éste es correlativo de un retorno en otra dimensión del elemento excluido, o sea que lo forcluido de lo simbólico retorna en lo real.

El término extimidad permite hacer una serie a partir de cierto número de estructuras de la clínica lacaniana. Hay en Lacan un esfuerzo constante por reabsorber lo patemático en lo matemático, esfuerzo que no culmina en una reabsorción completa y al que en *El atotondradicho* considera como "la conquista del psicoanálisis". Así, por ejemplo, existe la fascinación por el "mucho"; el nombre de esta experiencia en Lacan es el misticismo; el psicoanálisis hace un matema allí donde el místico encuentra un objeto de fascinación. Obviamente, no todo en la experiencia psicoanalítica es matematizable, pero lo que constituye la avanzada asombrosa de la enseñanza de Lacan es el esfuerzo constante por obtener matemas de esa experiencia que, efectivamente, *no toda* es matematizable. Cuando se renuncia a este esfuerzo, la práctica analítica vira hacia una práctica que se imagina autónoma y que puede limitarse a no ser más que la fascinación de lo indecible. La topología de Lacan participa pues electivamente de este esfuerzo de matematización, es decir, del esfuerzo de desprender las relaciones en juego entre los términos presentes en la experiencia analítica. La esfera y el plano no bastan para representar estas relaciones, siendo ambas utilizadas en el caso del animal.

Esta es una referencia constante de Lacan, tomada de los etólogos clásicos de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Un esquematismo de ese tipo es suficiente en el caso del animal. Puede decirse que el animal está en posición concéntrica en relación a su medio ambiente, se ajusta exactamente a él, hay adecuación entre el animal y el *Umwelt*, entre el medio ambiente y el *Innenwelt* que es el animal mismo. Ahora bien, el primer descubrimiento de la experiencia analítica es que para el sujeto en tanto sujeto de la palabra las cosas no ocurren de este modo. No podemos representar así las relaciones del sujeto con el deseo, no se puede representar así lo que hace que en él esta armonía resulte desafinada, basta pensar en esa paradoja que Freud formulaba como la pulsión de muerte.

En segundo lugar, no se puede extraer esta topología de la enseñanza de Lacan para hacerla una disciplina independiente. Esta topología sólo es útil inmersa en su enseñanza, no es una disciplina *sui generis*. No puede haber especialistas de la topología

de Lacan que la consideren, por ejemplo, como el *Innenwelt* del *Umwelt* que sería el conjunto de su enseñanza. Podemos tomar como punto de referencia lo que ocurrió con la idea de que Freud hacía psicoanálisis aplicado. Se creyó que estaba, por un lado, la experiencia analítica y que, por el otro, había diferentes dominios delimitados universitariamente como la etnología, el folklore, la historia del arte, etc. Cuando Freud se refiere a la historia del arte o a la etnología, lo que lo preocupa siempre es una pregunta surgida en la experiencia analítica, y recurre a esas referencias para responder a esa pregunta. *Tótem y tabú* no es un trabajo antropológico: es el abordaje que hace Freud de la cuestión del padre en el análisis el que lo obliga, por razones de estructura, a recurrir a una elaboración mítica. En el caso de Lacan, no hay posibilidad alguna de imaginar que se puedan automatizar dominios en los que aplicar el psicoanálisis.

Sin embargo, no hay que autonomizar las referencias científicas de Lacan y crear especialistas en la topología de Lacan, en la teoría de los juegos en Lacan, etc. Si esta tendencia se concretase su resultado sería tan vano como el del psicoanálisis aplicado, lo cual es especialmente cierto en el caso de la topología de Lacan, que difícilmente puede ser transformada en una disciplina *sui generis*.

¿De qué esta hecha esta topología? Primero, hay tres objetos, no más, con una maquinaria muy simple: los encontramos hoy en día en los libros de entretenimiento, rompecabezas, etc. Esta topología está a nivel de la geometría proyectiva y de tres superficies de esta disciplina que se llamaba clásicamente *análisis situs*. Se trata de la banda de Moebius, de la botella de Klein y del *cross-cap*, figura un poco más compleja, que Lacan introduce en un momento preciso de su seminario sobre la identificación. Segundo, están los nudos y, precisamente, el nudo borromeo, introducido en el seminario XX, *Aun* ⁶, que se transformó en el seminario *R.S.I.* ⁷, en un capítulo de la enseñanza de Lacan mucho más complejo y reciente, apoyado en una matemática no acabada ella misma, a diferencia de la anterior. La topología de Lacan está formada entonces por estos dos capítulos, bastante heterogéneos, aunque tengan algunos puntos de contacto, y nada más. Cada uno de ellos responde a preguntas de la teoría analítica que no son exactamente las mismas.

La posición de Lacan respecto a estos esquemas es la siguiente: "No son una metáfora". Lo dice ya en 1953 y sigue dicién-

dolo. Critica, e incluso se burla, de los esquemas de Freud que no pretendían ser la cosa misma, pues Freud siempre los consideró ilustraciones. Lacan critica especialmente el esquema de la segunda tópica en el *Seminario de Caracas* ⁸, donde lo opone al nudo borromeo. La topología, dice Lacan, no es metáfora, representa la estructura, hasta el punto de plantear —éste es el segundo tiempo— que en cierto modo es el real mismo en juego en la experiencia. Será necesario cualificar esta asignación de real que se le hace tanto a la estructura como a la topología. Es un punto crítico para quienes se interesan especialmente en la topología de Lacan ese nudo constituido por "metáfora, estructura y real". Representamos esta topología, la manejamos espacialmente; a veces Lacan la valoriza hasta el punto de mostrar un encabalgamiento de nudos y decir: "Esto es la cosa misma". Para muchos, esto parecía excesivo.

La topología consiste en una serie de matrices, de combinaciones significantes. Sólo secundariamente, a causa del nacimiento de la cosa, consideramos que se trata de un espacio. Fundamentalmente, la topología de Lacan —él mismo insistió en este punto— puede reducirse íntegramente a una combinatoria. La representamos y la manejamos de un modo más burdo. Existe al respecto una distinción entre la primera y la segunda vertiente de la topología de Lacan, entre la topología de los objetos y la topología del nudo borromeo. No debe abstraerse esta topología de todo lo que en la enseñanza de Lacan es del orden de la combinatoria. Esto forma parte del mismo capítulo que lo concierne a la tópica del significante. El grafo elemental, el esquema en Z, el esquema de las letras alfa, beta, el grafo de dos pisos, forman parte de una misma serie, sin olvidar la combinatoria de los cuatro discursos. Todos estos ejercicios pueden ser subsumidos entonces bajo un mismo término: la combinatoria. Este término permite percatarse de que la topología no es "aislable" dentro de la enseñanza de Lacan. La topología se introduce con el significante; allí donde no hay significante, allí donde no hay "captura" por lo simbólico, la topología no es necesaria, podemos contentarnos con la topología de la esfera y del plano.

Podemos retener estas ideas con una corrección que Lacan mismo hizo: todo cuerpo vivo tiene una topología, en tanto no puede ser reducido a la simple extensión, al *partes extra partes* cartesiano. Esto explica que Lacan haya podido lanzarse en con-

figuraciones del cuerpo vivo, humano, como tórico, etc. Son inspiraciones un poco "límites" del mismo modo en que podía señalar que encontramos en la naturaleza formas topológicas, como por ejemplo las formas topológicas que encontramos en las membranas cerebrales. Sin embargo, hay que poner un freno a este tipo de comentarios pues, si no, se desemboca en una filosofía de la naturaleza. Entonces, incluyendo la corrección que acabo de hacer, la topología se funda en el significante. Desde este ángulo, ¿qué tienen en común la combinatoria, la topología, incluso la teoría de los conjuntos o la teoría de las clases? ¿Qué tienen en común con lo que se presenta como red, como axioma, etc.? Lo que todo esto tiene en común es totalmente decisivo para captar el lugar de la topología en la enseñanza de Lacan: tienen en común el que sólo necesitan dos dimensiones para funcionar. El lugar del Otro en el sentido de Lacan (que es el inconsciente y el discurso) no tiene profundidad. En este punto el estilo y la experiencia del análisis guiados por Lacan se oponen a la experiencia de todo el mundo: el inconsciente es un ser de superficie, no un ser de profundidad. El inconsciente no es lo que uno tiene en su interior. Es muy difícil pensar, sostener y habituarse a que el inconsciente no tiene profundidad, a que no es una interioridad. Al contrario, es fundamentalmente exterior al sujeto, hasta el punto de que el orden simbólico —novación a partir de la cual Lacan repensó la enseñanza de Freud— es también el discurso común, todo lo que es tradición, lo que habla antes de que surja el sujeto. El Otro es eso, no sólo el otro con minúscula. En el alcance mayor de su mayúscula el Otro es nuestra exterioridad, exterioridad respecto a todo sujeto. Si leen el seminario XI⁹ podrán apreciar que el inconsciente no está en el sujeto y que el analista no está allí para hacerse escupir, sino que el inconsciente es exterior respecto a ambos, quienes piden la apertura de lo que aún es un espacio. En otros términos, la topología de las superficies debe conducirnos por un camino en el que el inconsciente nada tiene de intuitivo.

Debo corregir un poco lo que acabo de decir acerca de que la topología se introduce con el significante. Esto es exacto, pero no cabe concluir que todo el campo del psicoanálisis se reduce a lo que es significante, que todo el análisis se reduce a lo que Lacan destaca en su texto *Instancia de la letra*¹⁰. La instancia de la letra existe pero debe ser articulada con la teoría de las pulsiones. En el seminario XI, *Los cuatro conceptos fundamen-*

tales del psicoanálisis, Lacan no incluyó entre ellos al deseo, incluyó a la pulsión. En los cuatro conceptos lo importante es la elección. Por ejemplo, tradicionalmente se reducía la transferencia a la repetición, no se las distinguía, y es precisamente su distinción la que condiciona la invención del sujeto supuesto al saber. El sujeto supuesto al saber puede ser el resorte de la transferencia a condición de haber eliminado como resorte a la repetición. La pulsión, dice Lacan en *Posición del inconsciente*, depende de una topología y no de una energética. De todos modos, toda energética depende del significante, pues depende de la introducción de cierto número de aparatos significantes en el mundo. Recordemos el ejemplo que a menudo tomaba Lacan: ¿dónde está la energía de una cascada? Hay que empezar colocándole la energía, lo que supone la introducción de un significante para que la energética pueda tener algún sentido. Lacan no dió una gran información acerca de la topología de las pulsiones, pero dió la información suficiente al recurrir, en particular, al análisis vectorial, al hacer referencia a los teoremas de Stokes en *Posición del inconsciente*¹¹, siendo éste un capítulo no desarrollado de la topología de Lacan de la mayor importancia.

Tomo la primera vertiente de la topología, anterior a *R.S.I.* Por un lado, se trata de la topología del sujeto y también, correlativamente, de la del objeto *a* y la de la pulsión; la topología del objeto *a* conecta estos dos ejes. ¿Qué permite la topología en lo tocante a estos puntos? Sin la topología Lacan no habría podido elaborar el sujeto sin sustancia que la experiencia analítica requiere. Se utiliza s.s.s. para decir sujeto supuesto al saber; las mismas iniciales pueden designar al sujeto sin sustancia. El sujeto sin sustancia es también el sujeto cartesiano que Lacan plantea como el sujeto mismo del psicoanálisis, el sujeto que no es más que puntual una vez evacuadas todas sus propiedades y representaciones. El sujeto en análisis fue generalmente tratado como un sujeto sustancial, un sujeto que resiste, un sujeto instintual. Sostener un discurso que induce una disyunción entre sujeto y sustancia implica una construcción sumamente compleja. Esta disyunción ya está presente en las categorías de Aristóteles; no hay un doblaje entre sujeto y sustancia, ambos términos tienen su funcionamiento particular, y el sujeto no sustancial se sostiene en Lacan en la topología y en la lógica. Volvemos a encontrar al sujeto mortificado por el significante bajo las

especies del sujeto sin sustancia, que también puede escribirse con ayuda de lo que Lacan llama la sigla general en la Banda de Moebius, el ocho invertido, y como lo que en las fórmulas de la sexuación tiene como único valor el de una variable de la función fálica.

Intenté encontrar una referencia de lo que sería tratar de elaborar un sujeto sin sustancia sin recurrir a los matemas. El sujeto de Descartes es sin sustancia de modo muy fugitivo, lo encuentran en el quinto párrafo de la Segunda meditación, pero inmediatamente recupera su sustancia. Alguien que se apoya en Descartes intentó elaborar el sujeto sin sustancia, alguien que no careció de influencia sobre Lacan, quien intentaba rechazar la promoción del psicoanálisis del yo en la experiencia analítica realizada por los anglosajones. Me refiero a Sartre, que es una de las referencias de Lacan al inicio del Seminario II¹², que contribuye al logro de un estatuto extremo del sujeto, un estatuto de total desustancialización que es una intuición de Sartre. Opone, por un lado, el en-sí, el ser como lo que es, que es una definición de Lacan en el seminario III, cuando habla de la psicosis, diciendo que en ella se trata de lo real como lo que es, como el en-sí sartreano. Por otra parte, hay otro tipo de ser, el ser de la conciencia, que es muy difícil de delimitar, pues está por ser lo que es. Sartre intenta aislarlo mediante la magia del estilo; así en *El ser y la nada* dice: "El ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación primera"¹³. Todavía se refiere al principio de identidad como una síntesis, como una unificación; pero, tratándose de este ser que se resquebraja, no hay identidad ni coincidencia consigo mismo. La barra que golpea al sujeto es la barra que al mismo tiempo lo aleja del puro y simple principio de identidad. Sartre percibe correctamente la consecuencia: el sujeto está sujeto a identificarse. Porque hay un déficit a nivel del principio de identidad, el ser en cuestión se identifica. Hay una relación inmediata entre este déficit a nivel del principio de identidad y la tendencia a la identificación, cosa que Sartre analizó muy bien a nivel de lo imaginario. Conocen, creo, el famoso ejemplo del mozo de café que se cree mozo de café, ejemplo de la identificación con lo imaginario sostenida por un sujeto que tiene un déficit de identidad.

Algunas fórmulas: "parecer su propia coincidencia", "escapar a su identidad", "el sujeto está separado de sí mismo y lo que lo separa de sí mismo no es nada", "el para-sí existe bajo la forma

de un otro lado en relación a sí mismo", "es un ser afectado constantemente por una inconsistencia del ser". Sartre habla así de una falta de ser, de un defecto del ser. Tienen una serie de metáforas muy logradas, tienen el término *falta*, la conexión del deseo y de la falta. Sartre plantea que la realidad humana debe ser una falta en sí misma porque hace nacer la falta y, por ende, para probarlo bastaría con la existencia del deseo como hecho humano. El deseo no es un estado psíquico, es un escape de sí mismo, es una falta de ser. Sólo tomo aquí lo que nos permite percibir el parentesco de su esfuerzo con el tipo de ser que Lacan intentó captar en el caso del sujeto. La diferencia mayor es que el déficit de identidad del sujeto nunca es pensado en relación al en-sí opaco, y que, en ningún momento, es situado en relación con el lenguaje.

Tratándose de un sujeto no sustancial, Lacan lo abordó a través del matema, distinguiendo en primer término lo conjetural. Encontró en la teoría de los juegos, en la teoría de los conjuntos, en forma más amplia en la combinatoria de la topología, con qué asegurar la subsistencia del sujeto sin sustancia alguna planteando —planteo que falta en Sartre— el lugar del Otro como espacio de combinatorias, condición para plantear un sujeto sin sustancia, en el que reside toda la sustancia de la experiencia analítica. Lacan evoca una única sustancia como sustancia de la experiencia analítica: el goce.

Un espacio de combinatorias, un espacio simbólico donde se articulan los significantes, donde se despliegan sus cadenas, que nada tiene que ver con ningún espacio de la intuición, con ningún espacio de la estética en el sentido de Kant. Esto puede verse desde el estadio del espejo, primera entrada de un elemento exterior al campo del análisis, pues el estadio del espejo no es una experiencia psicoanalítica, sino una experiencia de observación. Ya a partir del estadio del espejo el cuerpo está presente esencialmente como cuerpo imaginario. Será necesario el desarrollo de toda la enseñanza de Lacan para que formule que el imaginario es el cuerpo. Esto está muy cerca de lo que ya había dicho a propósito de lo que nutre la vida fantasmática, cómo las formaciones imaginarias toman prestado de la fragmentación del cuerpo. Lo imaginario surge enteramente de las partes del cuerpo del ser humano. El principio del estadio del espejo es la escisión entre el cuerpo especular y el cuerpo real, es decir, el estado de maduración del cuerpo. Debe admitirse, empero, que es

un cuerpo experimentado, es el cuerpo tal como se lo supone vencido por el sujeto, enfrentándonos así a dos modos de existencia. Es excesivo decir que sólo existe el cuerpo especular, pero de todos modos hay dos cuerpos; uno es visto, el otro es experimentado; en este sentido ambos conciernen a la estesia.

Si esta topología es esencial para sostener al sujeto sin sustancia, es necesaria al mismo tiempo en lo que se refiere al objeto que Lacan inventa como el objeto *a*. Entre esos objetos, Freud sólo descubrió dos: el objeto oral y el objeto anal. Lacan, en cambio, agregó dos —cabe preguntarse gracias a qué—: la mirada y la voz, que en *après-coup* resultan evidentes en la clínica analítica. Antes de Lacan se sabía que existían el voyeurismo y el exhibicionismo, que los psicóticos escuchaban voces. Una vez que Lacan hizo surgir esos dos términos como objetos, los mismos nunca fueron cuestionados. ¿Por qué Freud no los descubrió, cuando uno ve que sus textos clínicos se organizan en torno a ellos? Creo que se debió a una ilusión sustancialista; los dos primeros dan la impresión de ser materiales y, además, dependen de la demanda; el seno es el objeto de la demanda al Otro y las heces remiten a la demanda del Otro. Finalmente, siempre se solicita al Otro de la demanda, es él el que está en juego.

La mirada es un ser completamente evanescente. Es muy difícil admitir que el ojo sea un objeto, incluso un objeto con el que un novelista pueda escribir una historia. El obstáculo para aceptar a la mirada como objeto residía en que se quería un objeto sustancial. Sucede lo mismo con la materialidad ligera de la voz, contentémonos al respecto recordando el automatismo mental. Lacan no coloca a estos dos objetos en función de la demanda, sino en función del deseo. No obstante, la clínica los hace objetos pulsionales. La restitución de estos dos últimos objetos pasa por su topología, cosa evidente para la mirada en todo caso. Sin la topología de la mirada no se la puede validar como un objeto auténtico, se necesita un soporte para ese ser no sustancial, y sólo la topología nos brinda el soporte adecuado. Esto determina la gran paradoja del campo de la pulsión escópica: que el objeto es inmanente a la pulsión. Lacan consagró una articulación topológica sutil para captarla y, sin ella, este objeto sería imposible de sostener.

De modo general, la topología es esencial a toda elaboración de la experiencia analítica, una vez que nos percatamos de que la misma, tal como Lacan la aborda a partir de lo simbólico, es

decir vaciándola, anulando lo que anteriormente conformaba el texto completo de los análisis, es decir, las formaciones imaginarias, al considerar que ninguna de ellas es determinante, sino que lo que cuenta son sus transformaciones significantes, y que ninguna recopilación de formaciones imaginarias brinda nada determinante para el sujeto; a partir de este extraordinario vaciamiento de la experiencia analítica, sólo queda un vacío. Incluso esto es lo que es insostenible para muchos analistas en la práctica de Lacan, que éste pueda llegar a alcanzar en la experiencia analítica ese ser por excelencia insustancial que es el corte, que pueda inventar primero el corte como función de la interpretación, como escansión, que pueda reducir la experiencia misma progresivamente dentro de cierto modo de conocer. Según la modalidad agresiva que ha surgido en los últimos tiempos, esto termina en: “desde hace diez años Lacan no hacía más psicoanálisis”, o sea, una concepción un poco sumaria de la nada. Ella es la consecuencia precisa del símbolo como muerte de la cosa. Esto quiere decir que en su conjunto la palabra carece de referencias o que la referencia le falta a la lengua, que es una ilusión hablar de referencias, y que cualquiera sea el extremo por el que atrapemos a la lengua, ésta significa, pero que aclare es otra cosa.

El privilegio del matema consiste en que es fundamentalmente el cero de la referencia. ¿Qué es lo que Lacan llama discurso? ¿Cómo puede haber discursos si no hay referencias? Esto es cierto para cada discurso. Lacan reduce la experiencia analítica a eso, a hacer la experiencia de la falta de referencias; es una experiencia insostenible de vaciamiento de la experiencia, y es insostenible para quienes deberían ser los agentes de esta experiencia, colocarse en el nivel en que se hace la prueba de la falta de referencias. Esto no es para nada lo que se constata en la experiencia analítica a la que se refirió inicialmente, que se presentaba como las relaciones de los personajes típicos del complejo de Edipo, por ejemplo. En último término lo que anima este movimiento es la experiencia de la falta de referencias, no un ser simple. Hay varios tipos de agujeros, el agujero no es un concepto simple como el que, por ejemplo, intenta captar Sartre a nivel de la mirada como ser simple. El agujero es complejo y la topología permite construir agujeros tomando en cuenta su diversidad, lo cual permite explicar en forma sutil cómo falta la referencia según las estructuras clínicas.

Evidentemente, es difícil mantenerse en el nivel en el cual significantes, situaciones y referencias son antinómicos. Esto quiere decir que la única referencia es la significación. Lacan la llamó "significación del falo", el falo es el nombre de la significación en tanto ésta es la única referencia que se puede alcanzar en la experiencia. No por nada Lacan eligió el término *Bedeutung*, término alemán que ofrece una dificultad especial para su traducción, pues es traducido alternativamente como referencia y como significación.

Ya están familiarizados con la topología verdaderamente elemental del ocho interior. Es la figura mínima para separarse del círculo y de la esfera, especialmente del círculo reductible a un punto por homotopía. Lo que Lacan demuestra en la experiencia analítica es que la estructura del sujeto no puede ser reducida a la esfera, al círculo o al punto, que no hay homotopía del sujeto. El objeto *ad hoc*, inventado para marcar esta irreductibilidad, esta no homotopía del sujeto, es el objeto *a*. Esto es importante en diferentes niveles. Primero, porque puede ser aprehendido a nivel de la discordancia entre el deseo y la demanda. El deseo es el efecto de la imposible satisfacción de la demanda, el efecto de la imposibilidad del Otro de responder a la demanda, y es siguiendo este camino como Lacan llegará a plantear el objeto *a* como causa del deseo.

En segundo término, esto se percibe a nivel del análisis de la palabra tal como ésta es interpretada en el análisis. El hecho de que el dispositivo analítico sea un dispositivo de interpretación exige que el sujeto sea pensado en dos lugares topológicamente definidos. Esto es lo que Lacan explica en su seminario sobre la identificación. Hay una duplicidad de la condición subjetiva, reflejada, por otra parte, en los dos pisos de su grafo. El sujeto no puede estar colocado en un único lugar, cosa que Lacan retoma en *Posición del inconsciente*, y en forma cada vez más refinada y precisa. Cuando el sujeto aparece en un lugar de determinada forma, debe desaparecer del otro lugar. Existe siempre una duplicidad subjetiva exactamente opuesta a la unidad subjetiva. El sujeto, pese a escapar de sí mismo constantemente, es tan sólo una escapada, siendo la representación más simple de esta duplicidad el ocho interior. Vemos así, en cortocircuito, una relación entre lógica y topología. ¿Conocen la paradoja de Russell? En ella dos términos están vinculados y uno se percata de que ambos no son compatibles en el mismo

espacio, están correlacionados y son antinómicos al mismo tiempo. Este es un tipo de relaciones que perturba las relaciones espaciales que pueden transcribirse en una zona. ¿Cómo se puede dar cuenta de esta correlación antinómica? En primer término, se puede decir que es una paradoja; en segundo término, se puede introducir una barrera temporal, es decir, situar este movimiento y decir que es un movimiento de pulsación. Cada vez que un término está excluido debe volver y así sucesivamente. Esto es exactamente lo que Lacan planteó como topología del inconsciente, la cual entraña pulsaciones, aperturas y cierres del inconsciente. El sujeto del inconsciente puede ser transcrito también a partir de la paradoja de Russell. Queda, finalmente, en tercer lugar, el ocho interior que lo explica, en el que lo exterior-interior se atraviesa, momento en el cual pueden situar en la zona crítica ese término que, si no, parecería ser atópico. El ocho interior es el modo más simple de representar la autodiferencia que Sartre perseguía. La autodiferenciación del significante en tanto que no puede significarse a sí mismo, la autodiferenciación del sujeto en tanto que es representado por un significante en relación a otro. En otros términos, el ocho interior no es una complejidad suplementaria de la topología aportada por Lacan, es una simplificación que les evita leer seiscientas páginas de retórica como las de Sartre en *El ser y la nada*.

Quisiera finalizar hablándoles de topología en un punto en que la cuestión no es aparente. Quisiera mostrar hasta qué punto la topología de la superficie es esencial en un texto donde no parece tener tanta importancia, a saber, en *La instancia de la letra*¹⁴, texto princeps, y de los más conocidos de Lacan. Está presente en la letra, pues la letra es, como dice Lacan, la estructura localizada del significante, es decir, que ella exige un espacio en el que se localizan los rasgos diferenciales del significante, los cuales podían ser materializados cuando los impresores disponían de pequeños caracteres, cada uno en su lugar. Tenemos allí una representación de la estructura localizada del significante. Lacan agrega que el significante se compone siempre según las leyes de un orden cerrado, es decir, que las unidades significantes encajan unas en otras —también hay relaciones de envolvimiento—, y es necesario un sustrato topológico para todo esto, sustrato que es la cadena significante de anillos, cuyo collar se engancha con otro collar, etc.

Saben también que Lacan dice que la linealidad es insuficiente: hay que desplegar los elementos significantes en un pentagrama. Se observa claramente que el significante no puede contentarse con la dimensión de la línea, necesita por lo menos una superficie. Cuando Lacan habla de punto de almohadillado, podría creerse que éste exige el espesor, las tres dimensiones. Sin embargo, situará al punto de almohadillado en su grafo, es decir, en lo chato y en lo bidimensional.

Estudí los textos anglosajones aparecidos el año pasado y éste, en Inglaterra y Estados Unidos, acerca del lenguaje, para ver en qué andaban, y si se podía encontrar algo en ellos en lo que hace al psicoanálisis. En el libro de Chomsky se lee una primera frase que parece traducida, con el agregado de una negación, del texto de Lacan. Evidentemente, la negación cambia todo, pero puedo decir que los argumentos del último Chomsky pueden refutarse a partir del Lacan de 1957, punto por punto. Utilicé simplemente *Instancia de la letra* para hacer una serie con estos textos, y discutirlos, y me encontré con una cuestión que me incomodaba desde hace algún tiempo. Saben que Lacan retomó la cuestión de la metáfora y la metonimia, en particular en *Radiofonía*¹⁵, en la tercera pregunta. Critica allí a un profesor de filosofía que dijo cosas interesantes, pero al que igualmente hay que cuestionar. Se trata de Lyotard, que escribió un artículo con el título de "El trabajo del sueño no piensa", texto cuyo mérito reside en que permite ver la topología de Lacan allí donde ella es casi invisible. Lyotard cuestiona el eje mismo del artículo de Lacan, los dos mecanismos del sueño que distingue como esenciales (condensación y desplazamiento), por un lado; por otro, los dos mecanismos en tanto funcionan en el discurso (metáfora y metonimia). La tesis de Lacan es que no difieren en nada, sino que en el sueño hay una condición suplementaria, una condición imaginaria, ya que se trata de imágenes. Hay en el sueño una inercia imaginaria, que se agrega y una puesta en escena, en figuras, que en cierto modo hace más pesado el funcionamiento, pero éste sin embargo sigue siendo el mismo. El interés del trabajo de Lyotard reside en que dice exactamente lo contrario, es decir, que hay leyes propias de lo imaginario, que son propias de las figuras del sueño, las cuales son autónomas en relación al discurso. Lacan, en cambio, remite el "ordenamiento ilustrado", al funcionamiento significante. La prenda es la incidencia del significante. Lyotard se apoya en el hecho de que

Freud mismo diferenció el pensamiento del sueño y el trabajo del sueño. Existe, sin duda, el pensamiento del sueño y, por otra parte, el trabajo del sueño que fabrica esa forma particular del pensamiento del sueño, y lo esencial en el sueño es el trabajo del sueño. En una nota de la *Traumdeutung* encontramos esta fórmula —lo entretenido es que, antes de Lyotard, Lacan no la había usado demasiado, pero de aquí en más retorna como un *leit motiv*—: "el trabajo del sueño no piensa, se limita a transformar". Lyotard destaca el valor de esta fórmula y señala que el trabajo del sueño, en la medida en que difiere del pensamiento del sueño, no hace las interpretaciones, no traduce, no enmascara; allí donde trabaja el enmascaramiento del sueño no puede luego ser restituido por una interpretación, es una operación *sui generis* sobre una imagen, sobre la figura, que exige la extensión y la profundidad. Por ejemplo, la condensación es igual a un proceso físico por el cual los objetos que ocupan un espacio serían comprimidos para alojarse en un volumen más pequeño. Hay en el sueño un elemento donde el espacio neutro en que se dispone el significante en su estructura localizada se vuelve opaco, está perturbado, y da allí el ejemplo de la bandera (que Lacan evoca en *Radiofonía*), en la que se puede leer, "revolución de octubre" [*Révolution d'octobre*] cuando está bien desplegada, y cuando el viento ondula sus pliegues se puede leer en ella, poco a poco, algo así como "sueño de oro" [*Rêve d'or*].

Este es el modelo de una condensación freudiana. Si esto es cierto, si necesitamos tres dimensiones, se necesitan los pliegues de la bandera, y lo que le interesa a Lyotard es mostrar que lo que está en juego es un espacio de tres dimensiones materializado, siendo el deseo una fuerza que opera en esa tercera dimensión. Lacan no teme responderle y coloca nuevamente a lo figurativo en su lugar. Toma, por un lado, a Laplanche, quien ilustraba el inconsciente mediante dibujos en los que hay objetos ocultos, cuyos contornos no se ven bien pues están detrás de otros, pero que cuando los miramos de determinada manera llegamos a verlos; por ejemplo, los cabellos de Napoleón. Laplanche había inventado este ejemplo para que se comprendiera bien qué era el inconsciente, lo cual no coincide, evidentemente, con el carácter no sustancial del inconsciente según Lacan. Por otro, toma a Lyotard y sus figuraciones. Lacan mantiene que el único elemento freudiano que le interesa al análisis no es lo que existe efectivamente, lo que es del orden del trabajo del sueño en el

espesor de la imagen; lo que le interesa al análisis, lo que es freudiano, es lo que puede bastarse con el soporte de dos dimensiones, pura y simplemente lo tipográfico.

Este debate es muy complejo. Jakobson y Lacan nunca se pusieron de acuerdo sobre la condensación y el desplazamiento en Freud. Lyotard agrega lo suyo, y hay muchas formas de dar vueltas alrededor de esta cuestión. Subrayaré de todos modos, siempre en *Radiofonía*, la posición del corte interpretativo que Lacan construye: introduce y hace jugar a la banda de Moebius en relación a la pregunta que se hacía Laplanche acerca de la doble inscripción, acerca de cómo era posible una doble inscripción, por un lado preconscious y por otro inconsciente. Lacan dice: "*El revelaría entonces la topología que lo gobierna en un cross-cap, es decir, en una banda de Moebius. Pues solamente desde este corte esta superficie, donde se tiene acceso desde cualquier punto a su revés, sin que tenga que atravesarse un borde (de una sola cara entonces), se ve posteriormente provista de un verso y un recto. La doble inscripción freudiana no pertenecería por consiguiente a ninguna barrera saussureana, sino a la práctica misma que plantea el problema, a saber, el corte que el inconsciente al desistirse testimonia de que no consiste sino en él...*"¹⁶.

Esto sitúa el corte interpretativo como atravesamiento de la banda de Moebius, que la abre y hace de ella una cinta con un derecho y un revés. Esta es una conclusión casi en condicional, ya que querría decir que el inconsciente sólo surge de la interpretación misma, que sólo hay algo para interpretar porque hubo corte interpretativo, y que la interpretación constituye quizá su propia verificación, como se deduce de la última parte de la cita, "*... es decir, que cuanto más interpretado es el discurso, más confirma el ser inconsciente. Hasta el punto de que sólo el psicoanálisis —a condición de interpretarlo— descubriría que hay un revés del discurso*"¹⁷.

Ejemplo de una utilización muy útil de un objeto tan simple como la banda de Moebius. Si, después de todo, logré convencerlos de que la topología de Lacan, lejos de ser el privilegio de especialistas, está al alcance de todo el mundo, habré hecho, espero, lo que esperaba Di Ciaccia.

Discusión

Pregunta: ¿Lacan es estructuralista, en su concepción del lenguaje?

J.A. Miller: Lacan nunca dejó de repetir que no hay que buscar el origen del lenguaje, que considera que ya está allí. Lo constante en Lacan es el antievolucionismo y el discontinuismo. El único punto en que puede decirse que es infiel a este principio es precisamente en la cuestión del surgimiento del sujeto a partir del significante, en cierto modo asistió al origen del sujeto. Hay dos fases. La primera consiste en plantear que, efectivamente, el lenguaje ya está allí, que el significante, el orden simbólico, no nos esperó para existir. El lenguaje, como lo dice en *La instancia de la letra*, preexiste con su estructura al hecho de que se aprenda a hablar, la estructura del lenguaje es independiente del aprendizaje que se pueda hacer de él. Durante toda una época habla en su enseñanza de la inscripción del sujeto en lo simbólico, del modo en que éste se inserta, entra en el orden simbólico. La dificultad con la que se topa es que el sujeto no es verdaderamente sujeto hasta no haber entrado en dicho orden; por ende, previamente es una x , que por otra parte pueden encontrar en el grafo de Lacan, donde hay un vector que conduce al $\$$ luego de haber atravesado al Otro, y cuyo punto de partida es un triángulito, una delta, a partir de la que nace el vector. Nada puede decirse sobre él antes de que haya atravesado el orden simbólico y haya sido marcado por el significante; no sabemos qué es el sujeto bruto. Toda una fase de su enseñanza se mantiene dentro de estos límites.

Más adelante, a partir de *Posición del inconsciente*, plantea la pregunta más radicalmente. Ya no la formula como un ¿cómo entra el sujeto en el orden simbólico?; dice ¿cómo es producido el sujeto por el orden simbólico, por el significante? En este punto encuentran la compleja construcción de la alienación y la separación, cuyo objetivo es hacernos asistir a esa paradoja del engendramiento del sujeto por el significante. Parecería que esta enseñanza se focaliza de manera más precisa sobre estas paradojas. ¿Cómo puede surgir un sujeto de la nada? Son las paradojas de la creación *ex nihilo*.

Pregunta: Quisiera pedirle aclaraciones sobre la relación entre la

topología y el escapar a las metáforas; ¿en qué medida la topología nos permite ese escape?

J.A. Miller: Esta es una cuestión difícil en la medida en que Lacan, en uno de los últimos seminarios que consagró al nudo borromeo, con muchos silencios, dijo: "Finalmente, el nudo borromeo es una metáfora impropia". Luego de haberlo elaborado como la cosa misma, la renuncia era catastrófica. Tengo cierta idea al respecto, pero me gustaría conocer la opinión de Soury sobre su carácter o no de metáfora. La cuestión crucial del estatuto de la topología se juega entre metáfora, estructura y real. ¿Con qué idea hace topología Pierre Soury?

Pierre Soury: Intentaré dar dos respuestas. Resulta que estoy implicado personalmente en este episodio de la topología como abuso de metáforas. Digo "personalmente" pues era en la época en que me encontraba con Jacques Lacan para discutir esos objetos topológicos. El diálogo era muy difícil, lleno de confusiones y malentendidos, la inducción del error proliferaba y, en particular, no puedo asegurarlo, creo haber inducido a Lacan al error al darle un diagnóstico negativo sobre la cadena borromea; fue un error de mi parte. Me tomó dos años comprender que el diagnóstico negativo sobre la cadena borromea era un error mío. Para mí era un pequeño diagnóstico negativo, y Lacan lo amplificó a un gran diagnóstico negativo de acuerdo con el cual la topología es una metáfora.

Puede constatarse que Lacan, quien creó la escritura del nudo borromeo, terminó perdiendo todo lo que había localizado gracias a esa escritura, llevó esa escritura hasta el punto en que él mismo perdió su uso, y ése es el tiempo de abjuración de la topología como metáfora. Creo que puedo comprenderlo como un cierto momento de pureza de la experiencia de la escritura, una radicalidad de la misma, que hace que describirla haga perder toda certeza, que el autor se desposea de su escritura. Intentaré ahora una segunda respuesta.

El enunciado, el clivaje, la afirmación: "esto es una metáfora —esto no es una metáfora", habría que tomarlo modestamente. Lo que no es una metáfora para Lacan sigue siendo una metáfora para otros que lo siguen y lo escuchan. El meta-clivaje entre qué es y qué no es una metáfora no es algo fácil de transmitir.

Quisiera plantear que no acepto esta alternativa sobre Lacan,

es una metáfora para algunos en determinado discurso, y para otros no.

J.A. Miller: Conocen el cuadro de Magritte. "Esto no es una pipa". Representa una pipa; "esto no es una pipa" es totalmente paradójico porque, en un sentido, es una pipa. En otro sentido, no es una pipa, pues es una pipa representada y, por ende, no una verdadera pipa. Además, "esto no es una pipa" forma parte del cuadro mismo, no es exterior a él, es decir que hay allí una perturbación espacial. Hay un artículo muy interesante sobre las paradojas de ese cuadro de Magritte, que son paradojas espaciales.

Podríamos también escribir "esto no es una metáfora" debajo del nudo borromeo, y quizás tendríamos las mismas paradojas que muestra el cuadro de Magritte, de modo que puede escribirse "esto no es el nudo borromeo".

La segunda evocación es que Lacan es quien plantea que en el lenguaje sólo hay metáfora y metonimia, no hay palabras con sentido estricto, uno siempre habla de lado en el movimiento de la lengua. A esto se debe, obviamente, lo que impacta en una expresión como "esto no es una metáfora", que significa que esto no está dentro del juego de la metáfora y la metonimia en el que toda palabra está presa. Al respecto, el matema es el tercer término, luego de metáfora y metonimia.

Se supone, al respecto, que el matema en el lenguaje es realmente límite, que no puede ser capturado en la metáfora y la metonimia. Podría verse en la inclinación de los matemáticos de hoy por nombrar los objetos que descubren con términos usuales, un esfuerzo de recuperar ese poder metafórico del que se han despojado. Por ejemplo, basta con que un matemático hable de un objeto matemático como de un filtro, para que eso no sea una metáfora, aunque intente hacerla. La topología no es una metáfora, sencillamente porque depende de una combinatoria, y una combinatoria puede ser exacta, útil o no, pero no será una metáfora, es un cálculo erróneo o exacto. Este es el modo mínimo en que se puede plantear que no es una metáfora en relación a las formas que Freud despliega, o al modelo que tal o cual puede inventar. Le daré una tercera respuesta a Pierre Soury. Tiene razón, no se puede dar una respuesta, es como el ejemplo del caldero, hay que dar muchas respuestas y mala suerte si son contradictorias. Mi respuesta es muy cercana a la que evocaba

Soury; en sí misma la topología no es una metáfora, podría volverse una a través de la función que adquiere en la enseñanza de Lacan; allí arriesga, por la pasión que puede suscitar, que la significación se introduzca, y que se diga que, después de todo, Lacan eligió la topología, que algún otro podría muy bien elegir otra cosa. He intentado mostrar que esta elección no es indiferente, que la topología es esencial a la elaboración de un sujeto no sustancial. ¿Qué piensa Eric Porge sobre esto?

Eric Porge: No sé si puedo responder exactamente a esa pregunta. Vuelvo a lo que me parece el núcleo del debate en torno a "la topología del psicoanálisis", debate en el cual has asumido una posición muy neta al decir "manejamos espacialmente esa topología", "podemos reducirla íntegramente a una combinatoria". Quisiera volver también a la fascinación por lo indecible, a una experiencia que no es enteramente matematizable, al lugar que se le puede dar a ese indecible sin dejarse fascinar por él.

Dices que el matema es el tercer término. Sí, el matema en relación a la metáfora y a la metonimia, desde cierto ángulo puede ser reducido a la combinatoria. Pero limita también con cosas que no están incluidas en la combinatoria. La cuestión de la letra, que mencionaste en un momento dado, cuando mencionaste "la estructura localizada del significante". En ese texto, creo recordarlo pero habría que verificarlo, Lacan dice "la estructura esencialmente localizada del significante", donde "esencialmente" indica que no dijo su última palabra acerca de la letra. Retomará luego la cuestión de la letra en su seminario sobre la identificación, con la cuestión del rasgo unario. En *De un discurso que no fuese semblante*¹⁸, en todo lo que gira en torno a la letra china lo retoma; igualmente en su artículo *Liturgie*¹⁹. En lo que se puede llamar su segunda topología sobre los nudos, le dedicó un extremo cuidado precisamente al dibujo y a la presentación. Cuando se dice topología, ¿no hay allí otra dimensión con la que Lacan tropezó, más allá de la palabra metáfora, una dimensión que se puede denominar del dibujo, que se puede llamar la letra, el rasgo, que no puede reducirse a lo que implica de combinatoria la letra? Me parece que hay allí algo en todo lo que desarrolló acerca del rasgo unario, algo sostenido por la topología, en la medida en que ésta no puede reducirse íntegramente a la combinatoria.

J.A. Miller: En lo que hace a la cuestión de la reducción de la topología a una combinatoria distinguí cuidadosamente el Lacan de los tres objetos y el Lacan del nudo borromeo, siendo válida la combinatoria en el primer caso, es decir, que también vale para la elaboración del rasgo unario.

El Lacan del nudo borromeo presenta una paradoja: avanzó en este caso en un dominio donde la matematización aún no está lograda. La matematización de los tres objetos está realizada desde hace mucho tiempo. Lacan tuvo la audacia de comprometerse con los nudos, objetos cuyo matema no está aún demasiado elaborado. Hay numerosas propiedades de los nudos que pueden formularse, cuyo algoritmo de transformación no puede darse, no existe el algoritmo para testear tal o cual configuración.

¿Qué posición asumir entonces? Podemos decir que mientras el discurso matemático no haya hecho la demostración todo es posible. Por otra parte, se puede responder que al decir eso se ha perdido completamente el rumbo y que ya no estamos en el discurso de la ciencia; se debe mantener que aunque eso aún no haya sido descubierto, debe serlo. Debemos constatar que cuando Lacan tomó la teoría de los juegos ésta era ya casi un *gadget*, pues había sido formulada y recorrida por von Neumann; cuando tomó los tres objetos, éstos no presentaban problemas. En 1974 se comprometió en el manejo de objetos que tenían, efectivamente, problemas que no pueden compararse para nada con los tres primeros objetos topológicos elementales, simples, que despistaron a su auditorio porque éste no estaba familiarizado con ellos y porque estos objetos presentan siempre problemas intuitivos. Debemos preguntarnos por qué en ese punto de su progreso, en 1974, enfrentó objetos sobre los que sabía que no tenía seguridad en cuanto a su completa matematización.

De todos modos, impulsó la reducción global de la topología a una combinatoria, lo hace en *El atolondradicho*, donde lo plantea considerando que esta disciplina como tal es combinatoria en su definición. No nos enfrentamos con un espacio, sino con una combinatoria, y éste es un texto de 1972.

P. Soury: La ejemplaridad de la cadena borromea es algo no reconocido en matemáticas, que está siendo reconocido, y que lo será dentro de 20 o 30 años. Esto se hará con cierto retraso, y se producirá un desconocimiento retrospectivo del desbroce, a la

vez matemático y pre-matemático de Lacan. Tengo también un segundo criterio, es que el hecho mismo de que Lacan haya llevado el nudo borromeo hasta lo teórico es típico...

J.A. Miller: ¿No era, empero, un acto de fe?

P. Soury: No y sí. Es verdad que al avanzar sobre una escritura que anda, el autor de una apuesta tal, llega a perder la certeza de su apuesta, llega a perder el uso de su escritura. Es típico de una aventura matemática el que su autor pierda el uso de una escritura.

Pregunta: Lacan continuó trabajando aún durante cierto tiempo con el nudo borromeo...

J.A. Miller: Sí, en el *Seminario de Caracas*²⁰, pone frente a frente el esquema de la segunda tópica de Freud y su nudo borromeo. Lo extraordinario es que como efecto de la enseñanza de Lacan se puede tender a hablar de topología. Tuve especial cuidado en señalar la relación viviente de esa topología con la experiencia analítica, pero de todos modos es harto extraordinario el desierto de significación al que Lacan conduce al psicoanálisis. Se puede decir que Lacan ya había revalorizado el Edipo como estructura simbólica en el momento en que el Edipo ya estaba olvidado, revalorizó la castración cuando el análisis había depreciado su función, el falo, etc... Cualesquiera sean las diferencias de énfasis que Lacan aportó, la restitución de la enseñanza de Freud que recuperó, todavía se trataba los síntomas analíticos a partir de significaciones que podían ser reconocidas; por ejemplo, la acción del padre, que podía dar lugar a sainetes del estilo de "es indispensable que la madre hable bien y con respeto del padre". Se constata que Lacan borró progresivamente las tentaciones imaginarias, en cierto modo borró progresivamente las formaciones simbólicas, para llegar a una desubjetivación del significante. El matema es un significante desubjetivado, un significante que ya no representa un sujeto para otro significante.

Ahora bien, hay una tendencia a sólo hablar del psicoanálisis en términos del significante desubjetivado. Rápidamente podríamos encontrarnos ante la pregunta: ¿de qué hablamos? Hablamos de topología en vez de hablar de psicoanálisis. Este sería un momento muy peligroso si el Dr. Lacan no prosigue su ense-

ñanza; un momento en el que bruscamente se querrá hacer reflorecer en el desierto los oasis imaginarios. El movimiento ya está en curso, porque no se hará comer a todo el mundo durante mucho tiempo las arenas del desierto. Hay que hacer topología para dar cuenta de la experiencia analítica; sería una tendencia muy peligrosa para los lacanianos el consagrarse al significante desubjetivado por sí solo.

En lo tocante a la cuestión de la metáfora, hay una respuesta de Lacan precisa, fechada. "*En efecto, el lugar del decir es el análogo en el discurso matemático de ese real que otros discursos cercan con el imposible de sus dichos*"²¹. El lugar del decir matemático —para hacer una aproximación a la enunciación matemática— es análogo a lo real, al lugar que lo real ocupa en los otros discursos. Los otros discursos se ven llevados a cercar lo real a partir de lo imposible engendrado por el dicho, mientras que en el discurso matemático el lugar del decir es análogo al de lo real.

Mi topología, dice Lacan, es un decir, y lo mejor que se puede hacer con él es hacerle ocupar el lugar que tiene lo real en el símbolo. Lo dice exactamente en la página 47 de *El atolondradicho*: "*Entonces sobra ya el comentario en la imaginería de este decir que es mi topología. Un analista verdadero sólo se avendría a hacer que este decir ocupase el lugar de lo real...*"

Hasta que se encuentre algo más compacto que esta topología, este decir topológico, hagámosle ocupar el lugar de lo real. Está presente allí la idea de "a falta de otro mejor". Un analista verdadero, es decir, el que se enfrenta con la división del sujeto respecto al sujeto no sustancial. ¿Puede encontrarse un real mejor que el que constituye el decir topológico? Toda la dificultad está en el "que este decir ocupase el lugar de lo real", porque hay una suerte de "semblante real"; pero, después de todo, un semblante real que funciona como un real es un real. Creo que ésta no es una solución. Digo y pienso que en este párrafo que está al final de la página 47 de *El atolondradicho*, Lacan cercó el problema y que allí el acento está más bien en un "hagamos como si fuese eso". Se trata, finalmente, de lo que hay de menos imaginario, de más cercano a la experiencia, y quizá con eso se hace un psicoanálisis aceptable, es decir, ése que hace que el sujeto tenga la oportunidad de sacarse el peso del objeto *a*.

Notas

- 1 Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1975, pág. 137.
- 2 Jacques Lacan, "El atolondradicho", en *Escansión* N° 1, Ed. Paidós, Bs.As., 1984.
- 3 Jacques Lacan, "Función y campo...", *op. cit.*, *ibid.*
- 4 *Ibid.*
- 5 Jacques Lacan, "Posición del inconsciente", *Escritos II*, Siglo XXI, México, 1975, pág. 378.
- 6 Jacques Lacan, *El Seminario*, Libro XX, *Aun*, Ed. Paidós, Bs.As., 1981.
- 7 Jacques Lacan, *El Seminario*, Libro XXII, *R.S.I., Ornicar?*, No 2, 3, 4, 5 y 6. París, Lyse, 1975-76.
- 8 Jacques Lacan, *El Seminario de Caracas*, en Actas del Encuentro de Caracas, Ed. Ateneo de Caracas, 1981.
- 9 Jacques Lacan, *El Seminario*, Libro XI, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Ed. Barral, Barcelona, 1972. (Agotado, próximamente saldrá una nueva traducción en la Ed. Paidós).
- 10 Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón después de Freud", *Escritos I*.
- 11 Jacques Lacan, "Posición del inconsciente", *op. cit.*, pág. 382.
- 12 Jacques Lacan, *El Seminario*, Libro II, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis*, Ed. Paidós, Bs.As., 1983.
- 13 Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Editorial Losada, Bs.As.
- 14 Jacques Lacan, "Instancia de la letra...", *op. cit.*, pág. 187.
- 15 Jacques Lacan, "Radiofonía", en *Radiofonía y Televisión*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1977, pags. 28-36.
- 16 *Ibid.*, pág. 33.
- 17 *Ibid.*
- 18 Jacques Lacan, *El Seminario*, Libro XVIII, *De un discurso que no fuese semblante*, inédito.
- 19 Jacques Lacan, "Lituraterre".
- 20 Jacques Lacan, *El Seminario de Caracas*.
- 21 Jacques Lacan, "El atolondradicho", *op. cit.*, pág. 47.

II

CLINICA Y REAL

FUENTES

Otro Lacan, *Actas de la Reunión sobre la Enseñanza de Lacan en América Latina* —Encuentro de Caracas— (aparece con el título "Cláusula de clausura de la experiencia analítica"); *Despertar, Ornicar?* 20/21; No hay clínica sin ética, *Actes de la Ecole de la Cause Freudienne V.*

En el tiempo que me ha tocado trataré de hablarles de otro Lacan.

Se habrán dado cuenta, por el interés que nos muestran los periodistas venezolanos, que el axioma de Lacan, de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, ha llegado a los titulares de los diarios.

Esto está bien, muy bien. No podíamos pretender guardárnoslo para nosotros, sobre todo cuando es algo que salta a la vista de mil maneras, en la experiencia analítica y en los textos de Freud. Tanto que el problema es más bien saber por qué no se dieron cuenta antes de que lo dijese Lacan.

Entonces, como "el inconsciente está estructurado como un lenguaje" ya se ha convertido en verdad popular, tal vez sea el momento de poner otro tipo de acento, de desplazar un poquito la puntuación.

¿Cuál es ese otro Lacan, entonces? ¿Será alguien que dice, por ejemplo, que el inconsciente no está estructurado como un lenguaje? Eso sí que sería algo para los grandes titulares de *El Nacional*. Piénsese por un momento en que pudiera decirse: el Congreso lacaniano de Caracas llega a la conclusión de que el inconsciente no habla.

No, ese otro Lacan es el mismo que todos conocen desde hace tiempo, pero que sacó de su célebre hipótesis consecuencias que no siempre se han percibido,

Eso es tanto más lamentable en la medida en que numerosas dificultades que encontramos recientemente en la institución psicoanalítica se deben a ese desconocimiento, que explica también el estancamiento que se observa en la teoría.

Esas consecuencias interesan expresamente al fin del análisis y al llamado momento del pase.

Voy a darles ciertos puntos de referencia sobre este complejo asunto.

El *passe*, vocablo de Lacan, cobra sentido del "impasse" que, según Freud, es el término normal de la experiencia analítica respecto de cualquier sujeto.

La experiencia analítica tiene un término y ese término es un *impasse*; ése es el testimonio que nos dejó Freud de su práctica, especialmente en su artículo "Análisis terminable e interminable". Para Freud, puede decirse que todo psicoanálisis viene a toparse contra una resistencia irreductible.

La existencia de este tope no depende para nada de la particularidad clínica del paciente o de la torpeza del analista. No se llega a él porque el sujeto sea demasiado neurótico o el analista incompetente. Freud lo define, cosa muy singular, como un *impasse* de *estructura*, válido para todo sujeto.

Y, de hecho, mientras más lejos se lleve la experiencia, mientras mayor sea la competencia y la conformidad a las propias indicaciones de Freud, más ha de manifestarse, según él, este *impasse*.

Ustedes conocen el nombre freudiano de este *impasse*. Es el complejo de castración y, especialmente en la mujer, el *Penis-need*, esa "envidia", como lo traducen, y que está, valga la expresión, atornillada al cuerpo. Este tropiezo no es, para Freud, contingente; se produce necesariamente. Es un *impasse* no de hecho, sino de derecho. La dirección que toma la cura no puede sino latiguar derechito contra esa *roca*, que, en verdad, se muestra así como un *escollo*.

Entonces, la experiencia analítica tiene para Freud una clausura, gústele o no a quienes sólo valoran lo abierto de una experiencia. Tanto aquí como en Francia las preguntas abiertas reciben un acento positivo: "Las preguntas deben quedar abiertas". Esta claustrofobia es una herencia de la fenomenología, que no se ve que sea consustancial al psicoanálisis.

Hay una ironía, una paradoja: la experiencia analítica tiene un final ideal, distinto de toda interrupción accidental o de toda interrupción, digamos, por conveniencias personales; y este fin ideal es el fracaso. La única cláusula de clausura es el complejo de castración.

Pues bien, para retomar el debate de Lacan con Freud —ya que el doctor Lacan tuvo a bien colocar bajo ese signo esta Reunión— se ve a las claras que Lacan piensa llevar sus análisis más

allá del punto que según Freud constituía el residuo irreductible, el *caput mortuum*, de la experiencia, más allá del término freudiano. Por eso Lacan habla de *passe* mientras que Freud ponía en evidencia un *impasse*.

Ambos concuerdan, empero, sobre la finitud de la experiencia analítica, aunque la cláusula de clausura de Lacan es totalmente distinta de la de Freud pues supone la transformación del analizante en analista, el viraje de una posición a otra.

Es, pues, un asunto que no interesa sólo al analista sino que interesa sobre todo al analizante.

El *passe* es un vocablo extremadamente plurivalente. Si se toma el diccionario se verá que se puede jugar con todos sus sentidos.

¿Introduce el *passe* un más allá del complejo de castración? Sería un bonito título, pero no nos precipitemos. Quizá, en cambio, indicar cómo se puede hacer concordar a Lacan con Freud, porque quiero también poner el acento en el Lacan freudiano, y no simplemente en el Lacan lacaniano.

¿Cuál es el escollo de la experiencia, según Freud? ¿Qué es lo que hace falta? La cláusula que diga al hombre cómo ser hombre para una mujer y a la mujer cómo ser mujer para un hombre. En el fondo, Freud comprueba que esta cláusula que él espera, falta, y por ello postula como irreductible el complejo de castración.

Pero entonces, ¿qué espera Freud de la experiencia si no es una fórmula que sea la de la relación sexual? Esa es la cláusula que espera y su defecto en el inconsciente lo desespera.

¿Qué sucedió después de Freud? Los analistas no han dejado nunca de construir fórmulas de la relación sexual, con el fin de resolver el asunto del final del análisis. El situar el final del análisis al nivel de una relación sexual posible los ha conducido necesariamente a borrar el complejo de castración... si se me permite decirlo, de un gomazo genital.

Lacan, en cambio, es el más fiel a Freud cuando formula que no hay relación sexual. La fórmula preserva la irreductibilidad de lo que Freud designaba como castración, pero indica igualmente que la cuestión del final del análisis no se sitúa a nivel de la relación sexual, que no la hay.

La cuestión del final del análisis no tiene solución si ha de haber relación sexual. Sólo puede ser resuelta a partir de su ausencia.

Es un hecho que el psicoanálisis no hace que exista la relación

sexual. Esto desesperaba a Freud. Los post-freudianos se dedicaron a remediarlo, elucubrando una cláusula genital. Lacan, por su parte, levanta acta: el fin del proceso analítico no puede depender de la emergencia de la relación sexual. Depende, más bien, de la emergencia de la no-relación.

Con esto, el fin del análisis viene a resolverse de una manera impensable hasta entonces, es decir, a un nivel rechazado hasta entonces como pre-genital por los post-freudianos: a nivel del objeto.

El objeto no obstaculiza el advenimiento de la relación sexual, como puede darlo a pensar un error de perspectiva. El objeto, por el contrario, obtura la relación que no hay y le da su consistencia fantasmática.

El final del análisis, entonces, en cuanto supone el advenimiento de una ausencia, tiene que ver con el atravesamiento del fantasma y con la separación del objeto.

Esta problemática es la del pase. El pase, pese a las dificultades para ponerlo en marcha en el grupo analítico, sobre todo porque en la Escuela Freudiana se empeñaron con constancia en pervertir el procedimiento, constituye uno de los mayores avances de la enseñanza de Lacan. En él se resumen sus adquisiciones fundamentales.

En el inconsciente hay un punto de no-saber: del hombre sobre la mujer y de la mujer sobre el hombre. Ello puede formularse así: los dos sexos son extraños uno al otro, exiliados.

Sin embargo, esta formulación simétrica no es la más correcta. De hecho, el no-saber de qué se trata recae selectivamente sobre la mujer. Si no se sabe nada del otro sexo es, sobre todo, porque no se sabe nada de la mujer en el inconsciente. De allí la escritura: el Otro sexo, para decir que es Otro, distinto absolutamente.

Se posee el significante del hombre, eso es todo lo que se posee. Freud lo comprueba: hay un símbolo único de la libido y ese símbolo es viril. El significante de la mujer, por su parte, es un significante perdido. Por lo cual Lacan es enteramente freudiano al formular que *la* mujer no existe. Es Freud, sin duda, quien no es del todo...

Esto explica por qué el sujeto que se coloca dentro del dispositivo analítico está sometido a una histeria estructural. No es sólo porque se siente hendido de nuevo por los efectos del signi-

ficante, sino también porque se ve lanzado *volens nolens* a la búsqueda del significante de la mujer que haría falta para que exista la relación sexual.

El psicoanalista no tiene necesidad de inscribir sobre su puerta: "Que no entre nadie aquí si no busca a la mujer", pues si entras, la buscarás, aun si eres geómetra.

La ausencia del significante de la mujer da cuenta igualmente de la ilusión de infinito que engendra esta experiencia signada, no obstante, por la finitud, pero que es una experiencia de palabra. Ahora bien, la estructura diacrítica del lenguaje que hace que un significante valga sólo por otro significante, ($S_1 \rightarrow S_2$), abre a la palabra como tal a una recurrencia sin fin.

Evidentemente, si existiese el otro significante, el de la mujer, podría suponerse que esto se detendría. Por eso el analizante es un Diógenes con su linterna, pero que busca a la mujer y no al hombre.

No es otra la raíz de la pasión por lo simbólico. Si hay *la* ciencia es porque *la* mujer no existe. El saber como tal ocupa el lugar del saber sobre el otro sexo. Esta fórmula tiene una aplicación inmediata. Hoy, por ejemplo, todos los periódicos de Caracas se preguntan por qué todo el mundo juega a la pirámide¹. Pues bien, nosotros podemos dar la respuesta científica que se impone: ¡todo el mundo juega a la pirámide porque *la* mujer no existe!

La relación $S_1 \rightarrow S_2$ constituye el fundamento racional de la ilusión del análisis infinito. Precisamente porque *no hay* relación sexual se puede siempre esperar que se manifieste *un poco más adelante*.

El que no haya, sin embargo, toma consistencia a medida que avanza la experiencia, y Lacan sostiene que el inconsciente lo grita a voz en cuello: que no hay. En cierto sentido, el dispositivo freudiano representa esta ausencia.

Respecto a esto recuerdo una bonita expresión de Quevedo. Habla de las muchachas vírgenes vestidas de *noli me tangere*. El analista, ciertamente, se viste de *noli me tangere*, y por ello, con demasiada frecuencia, la inclinación del analista, si es mujer especialmente, es identificarse con la Dama del amor cortés.

Quisiera llamarles la atención sobre este punto: ¿qué hay de la interpretación en la medida en que se funda en que un significante no cobra su valor sino respecto de otro? De ello se desprende que es infinita. No hay cláusula de clausura de la expe-

riencia analítica. Es exactamente lo que Freud designó con el nombre de "ombligo", de lo que Cosentino nos habló ayer con precisión. Entonces, si la interpretación opera de la retroacción de S_2 sobre S_1 , no hay fin del análisis a nivel de la interpretación. Hay análisis *unendlich*.

No se olviden que es la religión la que nos enseña la interpretación. E igualmente el delirio de interpretación.

Se observa actualmente en los psicoanalistas, los latinos al menos, una valorización de la interpretación como significativa. Por esta vía, el psicoanálisis cae en el delirio de interpretación. Hay una fe ingenua en el inconsciente que es enteramente paranoica. Ya conocen la antigua definición de Lacan del psicoanálisis como paranoia dirigida. Después de todo, ¿quién mejor que un paranoico para dirigir una paranoia?

Hay una veta en el psicoanálisis que va en este sentido. Por eso mismo, el doctor Lacan recomienda las entrevistas preliminares al entrar en psicoanálisis. El dispositivo analítico, dispositivo de interpretación, es muy favorable a la eclosión de la psicosis. Lo que en la clínica psiquiátrica se denomina automatismo mental, ¿qué otra cosa es si no el sujeto supuesto al saber, el supuesto sujeto que sabe todo lo que pienso? En el hospital Sainte-Anne, hace algunos años observamos un claro caso de psicosis alucinatoria crónica, conectada a un psicoanalista considerado como manipulador de la máquina de influir. No es un caso raro.

Aquí se critica a mucha gente, a Melanie Klein, a los analistas norteamericanos, así que se podría tal vez criticar un poquito a Lacan, y al menos a ciertos efectos de su enseñanza que favorecen la exaltación de la función interpretativa. En Lacan está enteramente ausente esta exaltación y notarán que, a fin de cuentas, es de una asombrosa discreción al respecto. A menudo se ha limitado, a decir que hay que hacerla como se debe, lo que, admitirán, no es forzar las cosas.

La función de la interpretación, evidentemente, encuentra su lugar en la estructura que hace del lenguaje el lenguaje del Otro, ya que es el oyente el que decide sobre la significación de lo que se emite. Cuando Lacan hace hincapié en este punto no vacila en decir que el analista es *el amo de la verdad*. Es una fórmula de 1953, que no retoma luego, pero que explica que la interpretación pueda efectivamente reducirse a una puntuación, a una simple escansión.

El que haya un amo de la verdad puede fundarse en la retroacción semántica de S_2 sobre S_1 . En este sentido, nótese que es S_2 el significante amo de la verdad. Pero el algoritmo de la pareja significativa funda igualmente lo contrario: que no hay amo de la verdad como significación, ya que ésta está a merced de un significante ulterior. La significación, por esencia, se desliza a lo largo de la cadena significativa. Su metonimia explica el "medio-decir" de la verdad.

Ahora bien, ya saben que Lacan, al repartir el *Wunsch* freudiano entre demanda y deseo, identifica el deseo como efecto significativo y la metonimia significativa que se desprende del "para-un-otro". De allí la representación vectorial de la función del deseo, que les es familiar en la enseñanza de Lacan.

A los lectores de Freud les encantó esto en Lacan porque re-encountaron el acento de la experiencia freudiana, la de los comienzos. Deseo inasible, lábil, anillo que se escabulle por la cuerda, deseo en metamorfosis, siempre en función de otra cosa, siempre allende, tan indestructible como la cadena que continúa, y a la vez plástico al significante, dócil e irrevocable, sumiso e indomeñable...

Allí hay que buscar el fundamento de la sublimación, de su posibilidad si no de su facilidad. Es que el deseo concuerda con toda naturalidad con el significante, lo atañe. Considérese qué variables son en el curso de los siglos las imágenes de la mujer. En nuestra época llegan a variar de un mes para otro: no habría moda si el deseo no estuviese así coordinado con el significante, es decir, articulado al Otro.

El título de Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", les es familiar. Sin embargo hay que recordar que no se da por sentado que el deseo en tanto sexual tenga una dialéctica. A Jung no se le escapó que el deseo, indestructible, sufre transformaciones, e hizo hincapié en su vertiente imaginaria. Lo llamó *metamorfosis de la libido*. Se sabe a dónde lo condujo ésto: a desexualizarla. Y es comprensible, por ser la plasticidad del deseo la condición de la sublimación.

¿Pasó otra cosa con Lacan? ¿Por qué creen que los filósofos, los literatos, que leyeron a Lacan, que aprendieron a descifrar en él a Freud, exaltaron tanto la metonimia? Seamos claros: encontraron a partir de Lacan el medio para desexualizar el deseo.

Sí, a Lacan se lo convirtió en el nuevo Jung, un Jung del significativo.

En todas partes donde se hace sentir la influencia de Lacan, se reduce su enseñanza a la valorización del juego de los significantes.

Pues bien, Lacan no es eso para nada.

Los espejos del deseo, sus escabullidas de comodín, sus metamorfosis de Frégoli, sus arlequinadas: hay todo eso, desde luego, en la experiencia. El análisis dispone, sin duda, un espacio de errancia para el sujeto, aunque sobre los rieles del significante. Es igualmente lo que hace la felicidad de la interpretación y, después de todo, ¿acaso no es eso lo que se paga? ¿La plusvalía de goce, el plus de goce que la operación despeja? Con esto, el analista que se cree lacaniano se imagina que la interpretación es una suerte de "pasión del decir", exalta la interpretación como creación poética, confunde al psicoanalista y al escritor, vaticina.

Este fervor se apoya en Lacan. No es difícil captar lo que en su enseñanza autoriza este deslizamiento.

Pero la tesis de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje no implica en absoluto la valorización unilateral del significativo poético y sus consecuencias prácticas.

Ahora voy a cambiar la dirección del timón. Ni el analista ni el analizado deben estar inspirados. La experiencia analítica es un proceso de una extremada regularidad, rutinario, de un estilo "casi burocrático", subraya Lacan. Sin duda, el deseo fulgura y se escabulle. Pero también, como el anillo por la cuerda, da vueltas en redondo.

Este círculo se llama el fantasma.

¡Ay!; la teoría del fantasma es menos divertida que la metonimia del deseo. Esta última, sin embargo, no puede pensarse sin la primera, a menos que se lo reduzca a una sosa exaltación de la deriva escrituaria.

El sujeto del deseo es sin duda nómada, pero no por ello deja de estar engarzado a un punto fijo, a una pica en torno a la cual va a la deriva, pero en círculo. Es la cabra de Monsieur Seguin², con la salvedad de que este sujeto toma su cercado por el campo abierto (sí, sería más bien Monsieur Seguin).

Es ésta una dimensión de la experiencia analítica cuya fenomenología es, con toda certeza, distinta a la de la metoni-

mia. En esta última, es el abandono a la deriva nómada del sujeto; en la primera se acentúa su fijación.

Nótese bien $S_1 - S_2$ quiere decir que el sujeto no puede encontrar en el significante una designación propia, un representante absoluto, una identidad cierta. El sujeto del inconsciente no tiene nombre en el Otro del significante.

Lo que detiene al sujeto, lo que lo fija, es el objeto. La certidumbre subjetiva está siempre a nivel del objeto.

El objeto, en oposición a ese significante que a todos encanta, no es sustituible, no representa nada para otro, no se desliza. El objeto regla al deseo, le da su soporte, su consistencia.

Hasta podría decirse, por ello, que el objeto es el fundamento de la unidad ilusoria del sujeto. Si buscan los fundamentos básicos del yo, se los encuentra en el fantasma, en la medida en que el fantasma es la función que coordina al sujeto nómada del deseo al objeto que lo fija.

En la palabra, el sujeto experimenta la desposesión de sí: de la "falla en ser" ($\$$), en particular la falla en ser representado por un significante. En cambio, con el fantasma tiene acceso a lo que le concede de ser el significante.

De allí, la estructura paradójica del fantasma, que coordina dos elementos heterogéneos, y la referencia que toma Lacan de la topología, el *cross-cap*, para dar cuenta de ello (en la medida en que el *cross-cap*, está compuesto por un trozo de esfera y una banda de Moebius).

El sujeto del signifiante está siempre desubicado y carece de ser. Sólo está allí en el objeto que viste al fantasma. El pseudo *Dasein* del sujeto es el objeto, llamado *a*.

Espero haberlos conducido a captar por qué el fin del análisis se juega según Lacan a nivel del fantasma y concierne especialmente a la función del objeto *a*.

El *pase* es el nombre que da a la disyunción del sujeto y del objeto que se opera en la experiencia analítica, o sea, a la *fractura*, o atravesamiento, del fantasma.

La estructura fundamental del fantasma *no es* la estructura de las formaciones del inconsciente. Si el discurso analítico tiene su soporte en esta segunda estructura, también pone en evidencia la primera, y está formado por la articulación de esos dos pares: $S_1 - S_2$, y $\$ - a$.

Cuando la llamada "influencia de Lacan" se traduce por la valorización unilateral de los llamados "juegos del significante",

su efecto es una desorientación total en la experiencia analítica.

Se idealiza la experiencia cuando se calla la función de repetición del fantasma, la inercia que garantiza al deseo, el enviscamiento que efectúa su metonimia, el estilo remolón, el aspecto reiterativo que da a la mayor parte de una experiencia.

Ahora bien, el entusiasmo, debido a un efecto singular, y hasta el acceso pseudo-maniaco, inducido por el propio procedimiento del pase, ha favorecido a menudo esta idealización en los que mejor deberían haber sabido oponerse a ella.

El "atravesamiento del fantasma" da alas, sin duda, pero convierte a unos en albatros y a los otros en palomas de Platón.

Notas

- 1 La pirámide hace referencia a una "cadena del dólar" que en ese momento apasionaba a Caracas.
- 2 Cuento de Alphonse Daudet, en *Cartas de mi molino*.

DESPERTAR

Intento aclararme, explicarme a mí mismo, la práctica actual de un psicoanalista llamado Lacan. Hay, evidentemente, un inconveniente y hasta incluso un obstáculo: sólo tengo conocimiento de esa práctica por lo que se dice. Lo que es, no obstante, fundamento suficiente como para estar seguro de que, aun hoy, ella es inasimilable por la comunidad psicoanalítica, a la que traumatiza, hasta por sus mutaciones, desde hace ya largo tiempo.

Si quiero esclarecerme sobre esa práctica es porque supongo que Lacan sabe lo que hace. No es lo que todo el mundo supone. Tampoco es forzoso que él lo haga. Lo que hacen sus analizantes, y también yo, en virtud de la unicidad del sujeto supuesto saber, es lo que el psicoanálisis es. Lo que me ayuda es lo que se dice de esa práctica cuando se prosigue con el nombre de Seminario, el cual ha avanzado hasta llegar a su tercer período: o sea, después de la identificación de lo imaginario —primer período—, y la sistematización de lo simbólico —segundo período—, el encuentro con lo real.

Puesto que es un estilo sumario el elegido para este coloquio, y hay razones de actualidad para ello, doy, ante todo, este término —el despertar— como un hilo a seguir, tanto en los textos freudianos como en los escritos y dichos de Lacan. Ese término de despertar es uno de los nombres de lo real, en tanto que imposible.

¿Por qué hace Lacan sesiones tan breves que apenas si merecen el nombre de sesiones? La respuesta que propongo es ésta: se trata de inspirar a un analizante —quien sólo demanda seguir siendo, un ratito más todavía, el *paciente* que siempre fue grato a los psicoanalistas— algo de impaciencia. Inspirarle el duro deseo de despertar, que nada tiene de natural, que es incluso

contra natura, y que es cabalmente contrario a la naturaleza de la práctica del psicoanálisis. (Que no se objete que el deseo no puede inspirarse, pues la experiencia histórica, al menos, demuestra lo contrario). Se trata de que el sujeto no se satisfaga —no tan rápido— con el psicoanálisis, cuya tendencia, si no es contrariada, lo conduce directamente al placer.

Placer del psicoanálisis: vacilo en decir este título abyecto que no se enuncia, pero se denuncia sin embargo tan claramente en todos aquellos que se analizaron con un fulano que, hace ya mucho tiempo, confesaba que los consideraba como objetos *a* minúscula... Admitido que el psicoanálisis conduce al placer, pero conforme con la antigua acepción de este término, la del empleo freudiano que Lacan recuerda, la de sufrir lo menos posible.

Esto es, precisamente, lo que llevó a los psicoanalistas contemporáneos de Freud a identificar su posición con la del ideal del yo, por aquel entonces recientemente producido para teorizar la sugestión, posición que confundieron con la del superyó y, sin vacilar, le agregaron a este término un *parásito*: “superyó parásito”, como pudieron decir por aquel entonces. Fue, sin duda, su modo de aspirar a un psicoanálisis que fuera más allá del principio del placer... Pero tal superyó parásito, el que teoriza Strachey por ejemplo, no es la exhortación imposible de gozar que formula Lacan: es el superyó del imperativo del amo. Ahora bien, ocurre que el significante uno tiene virtud dormitiva. El hecho primario de todo discurso es adormecer, y esto vale también para el analista cuando se abandona a la escucha de su paciente, a la hipnosis al revés.

Hay en el análisis, como se sabe desde hace mucho tiempo, una tendencia que conduce a cada uno de los partícipes del par analítico a amodorrarse juntos. Es un efecto que, a veces, se ennoblecen con los términos de “transferencia” y de “contra-transferencia”: todo reside en saber si adormecer es un ideal para el psicoanálisis; en esta ocasión, adormecer el síntoma.

Es preciso confesar que un psicoanálisis satisface, comúnmente, el deseo de dormir de un sujeto irritado por lo real del síntoma. Esto quiere decir que, habitualmente, sirve para restablecer la sabiduría supuesta del cuerpo, que asume el relevo de una filosofía impotente, en gente mal dotada, para conseguir tal efecto que cabe en pocas palabras, las mismas que según Montesquieu la sostienen enteramente: *me importa un bledo*. El mis-

mo Montesquieu que hacía bromas con las leyes para eludir mediante un *Witz* la solicitud de una mujer, que no era cualquier mujer, sino una mujer que se sustentaba en un saber más real que el elucubrado por él. “Le decía a la señora Chatelet”, escribe Montesquieu sin ruborizarse por su fatuidad, “usted se priva de dormir para aprender filosofía; por el contrario, sería preciso estudiar filosofía para aprender a dormir.”

Entonces, ¿acaso el análisis está hecho esencialmente para aprender a dormir cuando la filosofía ya no basta para ese fin? ¿O para aprender “a despertarse”?

En un primer momento confiaba en oponer acá dos vías, dos prácticas del psicoanálisis: una sería la mala, la vía del dormir, y la buena, sería el psicoanálisis hacia el despertar. Sin duda, podría descifrarse la historia del movimiento analítico como una lucha entre ambas vías. Pero no quiero proceder así, precisamente porque ellas están demasiado mezcladas. La práctica analítica entraña, intrínsecamente, un *automaton*, contenido en el dispositivo mismo, en su funcionamiento, en el retorno invariable de lo que se llama “sesión” y en el placer de la asociación libre, placer que enmascara, e inclusive parece anular, esa pura pérdida que angustiaría al paciente utilitarista.

¿No se debería decir, más bien, que un psicoanálisis por su propio movimiento sólo demanda virar hacia la homeostasis, cualquiera sea el nombre con que se le bautice: identificación con el analista o coalescencia del *a* minúscula con S (\bar{A})? Por cierto que en esto reside el carácter decisivo de la posición del analista, según apoye a la repetición o se abandone a la sabiduría, según elija la exigencia del goce o el tapón del placer. La renuncia del analista, su facilitación renovada por el camino trillado de la filosofía, puede, muy bien, revestirse con las trazas del esfuerzo, ya se llame “análisis de las resistencias” o “interpretación del inconsciente”. Para acortar, empero, la sesión a su ser de escansión, fue necesaria la tesis, que Lacan hace mucho tiempo entrevió en Freud, de que el inconsciente no resiste.

No conozco la práctica de Lacan, pero sí lo que se dice de ella, y esto enseña que la sesión analítica pueda reducirse a la escansión. A mi parecer, esto se debe a que se pone por meta el despertar: no que el síntoma cese, pues no cesa de escribirse, sino la emergencia de lo real, que no cesa de no escribirse.

Por cierto, una vez pronunciadas estas fórmulas es preciso corregirlas con rapidez. Es preciso corregirlas rápido puesto que el

despertar a lo real es imposible. Cuando Lacan recalca que se rompe la cabeza sin saber por qué, yo pienso, entretanto, que en su Seminario él lo sabe y esto se debe a que el despertar a lo real es imposible. Esto no impide considerar al despertar como un fin, pero sin duda impide buscarle condiciones de posibilidad como hacen aquellos que confunden Freud y Kant.

El despertar es imposible si, como Lacan lo formula, el inconsciente implica que no sólo se sueña cuando se duerme. Pero el psicoanálisis puede inspirar el deseo de cómo sería esto si fuera posible, lo que evidentemente es una contradicción *in adjecto*. Propongo lo siguiente: el deseo del analista es el deseo de despertar, pero sólo en tanto que él lo testimonia con su presencia y, en cambio, no se identifica con el sujeto supuesto saber, o sea con lo que sólo es efecto de sentido, dado que el sujeto supuesto saber no es más que el efecto de sentido que implica la posibilidad de la interpretación. Formularía esto como la vocación del analista, del analista de la tercera época de Lacan, el que testimonia, con su presencia, el encuentro con lo real. Sí, hay encuentro, pero no del analista, quien aloja su función en el lugar del semblante, sino encuentro de lo real.

No hay necesidad de que retome aquí el análisis que Lacan hizo del sueño "Padre, ¿no ves que me abraso?", que Freud pone de epígrafe al capítulo VII de *La interpretación de los sueños*. Allí donde Freud se detiene para formular que se sueña para seguir durmiendo, Lacan demuestra que el despertar persigue el mismo fin. El despertar a la realidad se escucha, o sea a la representación a la cual da armadura y consistencia una frase fantasmática. El despertar también sólo es sueño, el despertar de todas las mañanas en el que el sujeto del sueño vuelve a ser el sujeto de los diversos discursos que lo determinan. El despertar a la realidad sólo es una fuga del despertar ante lo real, ese despertar que se anuncia en el sueño cuando el sujeto se aproxima, como Freud mismo señala, a aquello acerca de lo cual nada quiere saber. Únicamente en sueños existe la *Wisstrieb* y el *displacer*, la angustia dado el caso, despierta al sujeto para que satisfaga el deseo de dormir y lo precipita en la rutina de su fantasma y en el bienestar que le aseguran los discursos que lo hipnotizan. Lo que saco en claro de lo que se dice de la práctica de Lacan, es que una sesión de psicoanálisis que se respete, cualquiera sea su duración, tiene por función escandir el encuentro, siempre fallido, con lo real, aquel que ocurre entre sueño y despertar.

Quisiera, por último, llamar la atención sobre algunos puntos que son más delicados. El sueño no es el fantasma; allí donde el fantasma sostiene con su libreto la ficción del lazo sexual, lo imaginario del sueño ofrece a veces, a lo que está forcluido de lo simbólico, una ilustración visual patética que se paga con angustia. Por eso, precisamente, el sueño no es la alucinación en la que lo forcluido retorna en lo real, dado el caso, como real del lazo sexual. Schreber da fe de ello en lo tocante al goce del Otro, cuya substancia misma se confunde con su propia carne.

Agregaría aún más: ¿si todo el mundo delira, como lo formulaba Lacan a principios de este año universitario en relación a Vincennes, ¿es preciso concluir de ello que la ausencia de relación sexual constituye una alucinación, además negativa? Si traigo a colación estas fórmulas recientes de Lacan, las que hacen de la debilidad mental el status constitutivo del hablanteser y según las cuales todo el mundo delira o sueña todo el tiempo, se observa con claridad que no sólo hay que detenerse en los clivajes entre fantasma, delirio, alucinación y sueño, sino que hay que preguntarse más bien si se hace o no una excepción con el saber que se deposita en el discurso científico. Acerca de este asunto Lacan fue variando en períodos de tiempo muy breves. Por ejemplo, si sostiene que la topología es una excepción, en cambio no dice lo mismo de Euclides. ¿Por qué serían las matemáticas una excepción, si se aloja en ellas, según Kriesel, el sujeto para el cual nada es indecible, nada es indemostrable, sujeto asimismo que no olvida nada, del cual nos hablará mañana Jean-Toussaint Desanti?

El deseo de despertar a lo real es, sin duda, masoquista, puesto que todo lo que de real nos es dado, es síntoma. *Ama a tu síntoma como a ti mismo*: apenas me atrevo a enunciar esta conminación. No obstante es, a mi parecer, la salida que se propone a un discurso que no fuese semblante.

NO HAY CLINICA SIN ETICA

“No hay clínica sin ética”, lo dije el año pasado y quisiera hoy referirme al tema mismo de estas jornadas de estudio: “Clínica y ética en el psicoanálisis”.

Empezaré por esto: a quien, por primera vez, entra en el consultorio del analista, no hay palabra que le quepa mejor que la de *inocente*. Inocente, sin duda, porque no sabe qué le espera (lo que él espera), aunque lo hubiera aprendido al frecuentar los lugares donde los analistas exponen en público su clínica y su ética. Notemos de paso la grafía doble en la que se juega su trayectoria de equivocación en el análisis: lo que él, el analizante en esperanza, espera, ¿es lo que espera, en el análisis, por existir ya en el limbo, es decir, en la inexistencia? Daré más tarde el rigor que conviene a esos términos de existencia e inexistencia.

Inocente, lo es primero porque los verdaderos culpables no vienen al análisis; el cleptómano viene, no el ladrón; puede ser que el asesino casual o el suicida, asesino de sí mismo, sí, pero no el verdadero asesino, aunque el analista, él, pueda ir a su encuentro. ¿Pues quién sino el inocente entonces podría dar cabida a lo que en psicoanálisis se convino en denominar el sentimiento de culpa; del cual sólo se habla, precisamente, porque estamos tratando con un inocente, y para dejar sentado que no se trata de un culpable sino de quien se cree tal? Y aun en el inconsciente, como Lacan lo decía, el sentimiento¹. Por eso, como se sabe, la angustia se distingue entre los afectos, por no mentir.

Aquí se presenta la ocasión de subrayar que Lacan nunca hizo de *no ceder sobre su deseo* un precepto; y es importante no extraer esta máxima de su contexto: Lo único, dice, de lo que se puede ser culpable en el análisis es de haber cedido sobre su deseo. No lo considera pues un precepto positivo de la ética del

psicoanálisis. ¿Cómo podría hacerlo si el deseo se define por ser deseo del Otro? No puedo de ningún modo decir *mi* deseo, como digo *mi* cuerpo; es imposible atribuirme toda su propiedad. El equívoco es aquí el mismo que el que juega con la fórmula *del analista* que *no se autoriza más que en él mismo*, puesto que esta proposición sólo vale para el analista, o sea, para un sujeto para quien, por hipótesis, el sí mismo no es lo primero que se presenta. A partir de este punto destaco lo que Lacan escribe en *Kant con Sade*, es decir, algo ya no sólo *dicho* en su seminario, sino *escrito*: “La felicidad se rehúsa al que no renuncia a la vía *del deseo*” (sin posesivo). Esta frase ya nos introduce en una elección entre felicidad y deseo.

Esto hace del analizante el inocente al que yo me refería, inocente que busca su deseo para encontrar la felicidad allí donde, en cambio, una elección se propone en disyunción.

¿Pero esa elección de la felicidad o del deseo es el *alfa* y el *omega* de la ética del psicoanálisis? Podríamos decirlo si definiéramos la felicidad por la homeostasis del ser vivo y le opusiéramos el deseo por su insistencia, según el apareamiento que hace Lacan en el *Seminario II*; podríamos entonces hacer de ella la regla de la ética del psicoanálisis. ¿Pero qué es la felicidad? La definición tomada de Kant nos dice que es “el acuerdo sin ruptura del sujeto con su vida”. ¿Por qué no?, a condición de ver que el síntoma mismo entra en la composición de este acuerdo. Es, efectivamente, lo que Lacan, en un escrito breve pero que responde a su seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, corrige de la definición de la felicidad (buena fortuna)² en tanto que ella se impone a partir de la experiencia analítica — la buena fortuna define al sujeto como tal —: él es feliz (*heureux*)³. “Toda fortuna³, dice Lacan, le es buena para lo que lo mantiene, o sea para que se repita”. El viraje a tener en cuenta es que, lejos de oponer la homeostasis de un lado a la repetición del otro, hace entrar la repetición misma en la definición de esa felicidad. La felicidad, en el sentido analítico, comprende el síntoma. No se define solamente por el placer, por el acuerdo, sino también por el goce en tanto que éste hace obstáculo a la elaboración del saber. Que el inocente —es decir el que se resiste a saber, que no quiere saber nada de eso— se decida a la prueba del análisis, implica que su síntoma, que forma parte de su felicidad, se transforme en clínico, es decir, se descubra imposible de soportar y por esta vía testimonio lo real. El ino-

cente puede entonces comprometerse en el análisis para soportar lo real.

Digámoslo de entrada, en esta vía se esboza una salida al análisis, consistente en establecer el acuerdo sin ruptura del sujeto con su síntoma, de manera que pueda acomodarse al mismo, reconocerse en él, incluso identificarse con él —es una salida que Lacan esbozó en puntillado— y que así logre hacer de su síntoma, su felicidad.

Pero el cortocircuito sería allí demasiado rápido para no desconcertar. Es necesario, en los veinte minutos de que dispongo, entrar en lo esencial de la ética del psicoanálisis en su relación con la clínica.

Primero para señalar lo inédito de hablar de ética, dado que la experiencia misma inaugurada por el acto analítico se caracteriza al contrario por la suspensión, incluso la sospecha, la puesta entre paréntesis de los valores —allí, toda ética como doctrina de valores puede parecer superflua o traída, es decir, importada del discurso corriente; ése es el fundamento de la crítica que Lacan dirige a las morales desarrolladas en el psicoanálisis y a sus ideales—.

Si fuera posible contentarse con definir la experiencia misma del psicoanálisis por la suspensión de todos los valores —y la regla fundamental de cierta manera lo implica—, ¿por qué entonces no satisfacerse simplemente con la técnica que es intrínseca, ni traída ni importada? Esto sería, por ejemplo, lo que manifiesta un dicho de Jean-Luc Godard —digo un *dicho* pues tiene un sello presocrático—: “un *travelling* es una cuestión de moral”. No estoy en contra. Creo que en el psicoanálisis una interpretación es una cuestión de ética.

Pero avancemos un poco. ¿En qué la palabra puesta en función en la experiencia analítica o, para decirlo mejor —a fin de marcar con precisión la desvalorización que soporta aquí la palabra—, en qué la vía de palabrería que adopta el psicoanálisis podría implicar, intrínsecamente, una ética? Me es necesario, ante todo, destacar que Lacan —que nos deja esta palabra para que nos arreglemos con ella, de lo cual no nos hemos ocupado demasiado hasta el presente— no dice la *ética* exactamente como lo dicen los filósofos, Aristóteles o Spinoza. *La ética a Nicomaco* no deja de ser la de cualquiera, al igual que la ética de Spinoza o la de Kant; se trata de la ética para todos. Ahora bien, para Lacan, y para nosotros, no se trata de la ética como tal

sino solamente de la ética del psicoanálisis; lo que señalaba esta mañana Colette Soler: ética *del* psicoanálisis quiere decir ética relativa al discurso *del* analista, que debe entenderse igual que en deseo *del* analista, o sea de ninguna persona. Pues, contrariamente a la ilusión filosófica, no hay ética más que relativa, es decir, especial al discurso: la ética del Amo no es la del analista; la ética de la universidad no es la de la histérica. ¿Podemos desconocer en esta última que el sujeto, en el punto mismo de máxima virulencia de su síntoma, se plantea, se impone, se anuncia, protesta, se agita o se hunde en la dimensión de la ética? En la dimensión de la ética, es decir, en nombre de los derechos del deseo.

Entonces, cuando decimos *ética*, no se trata de una ética a la medida del psicoanálisis. Especial, ¡sí!, lo es. Y Lacan, en el momento de elaborar los primeros lineamientos de la misma (los remito a la cuarta parte de “Observación sobre el informe de Daniel Lagache”, especialmente a las dos páginas tituladas *Para una ética*), lo hizo entrever en estos términos: “Una ética se anuncia, convertida al silencio por la avenida no del espanto, sino del deseo” (*Escritos*, pág. 684). *Convertida al silencio...* ¡en efecto! Si hay ética —por el momento no es más que una hipótesis—, no solamente ella no vocifera como aquella de la que Moisés se hizo el mensajero, sino que no pretende prescribir, se calla, no da preceptos. Por otra parte, toda máxima como tal es general, incluso universal; y sabemos hasta dónde Kant llevó la lógica: hasta hacer de la universalización posible del acto el criterio mismo de la ley moral. Ahora bien, no hay análisis más que de lo particular; eso ya basta para alejarnos de una ética que profese.

¿Cuál puede ser, en esas condiciones, la ética conforme a una práctica que no procede más que por las vías de la palabra en el campo del lenguaje? Sólo cuando tenemos la respuesta, podemos formular la pregunta en esos términos. Si hay ética en el psicoanálisis, *no podría ser más que la del bien decir*; y no es solamente un término casual de Lacan. “Función y campo de la palabra y del lenguaje” —escrito inaugural de su enseñanza— tiene como consecuencia la ética del bien decir. Se debería decir: “función, campo y ética de la palabra, del lenguaje y del bien decir”. Ciertamente, el decir del que se trata exige ser precisado, primero en tanto que el decir no es la palabra que, en el psicoanálisis, es por otra parte desvalorizada al mismo tiempo que puesta en función; no se ve que la ética del psicoanálisis, a pesar

de nuestros congresos, ¡nos remita al *De oratore!* Mientras que Lacan, en su enseñanza, no utilizó los recursos de la elocuencia. Pero el bien decir no tiene nada que ver con la elocuencia porque el decir es la palabra *en tanto que ella funda un hecho* (es una definición de Lacan). O sea, que el bien decir no es el decir bello, sea cual fuere la tentación, siempre renovada, del psicoanalista que desfallece en su acto, de hacer literatura. “¡Ustedes tienen un bello decir!” quiere decir precisamente que eso no funda un hecho.

Estamos ahora listos para transcribir esta noción en términos de dirección de la cura: la ética del psicoanálisis, en primer lugar, se refiere a la interpretación. ¿Cómo, por otra parte, sería de otra manera, dado que ella es una ética del deseo, y que el deseo es su interpretación? ¿Podríamos olvidar que Lacan haya arriesgado su seminario de *La ética* a continuación de aquel que consagró a *El deseo y su interpretación*, el cual culmina en este aforismo: “el deseo es su interpretación”? Aquí, Lacan está en la línea de lo que acaba de enunciar. Con ese apareamiento de la interpretación y de la ética —ese apareamiento que da una clave—, ¿cómo no ver aclararse las dos páginas con las que concluye su escrito de 1958 sobre “La dirección de la cura”, que conducen de la incompatibilidad del deseo y de la palabra —esbozo del objeto a — a “la virtud alusiva de la interpretación” ilustrada tanto por el “dedo levantado de San Juan” como por la invitación a no desconocer “la parte ‘literaria’ en la obra de Freud”? Por eso, ¿cómo no captar la congruencia de esta agudeza de dos páginas con las dos frases que concluyen *Televisión*, de 1973, sobre la interpretación? Dos frases que Jean-Jacques Gorog tomó recientemente como tema de una presentación en Lyon: “La interpretación debe estar lista para satisfacer el entre-préstamo⁴. De lo que perdura de pérdida pura a lo que sólo apuesta del padre a lo peor”, lo que es estrictamente equivalente a un matema preciso: $\frac{a}{(-\varphi)}$ ¿Cómo no valorizar la continuidad que va de la interpretación definida como tomar el deseo al pie de la letra, a la interpretación en tanto que remite a la causa del deseo?

A eso se debe que el deseo del analista encuentre su lugar en la lógica de la cura. Creo que podemos decir que allí se juega —lo sepa o no, lo quiera o no— el deseo del analista en la cura, deseo que no tiene nada que ver con la transferencia. Existe lo

que el analista enuncia, lo que prohíbe, lo que requiere —hemos tenido ejemplos de ello en el curso de estas exposiciones—, existe el analista complaciente, recalcitrante, el analista amable o brusco, pero todos esos enunciados no valen por su aspecto de enunciado sino por la enunciación que, necesariamente a partir de ellos, se posiciona. Desde entonces, conviene también, para ubicarse en esta cuestión de la ética, plantear que el deseo del analista no es más que su interpretación. Al tomar las cosas en su aspecto de enunciado nos ocupamos de técnica, pero al tomarlas en su aspecto de enunciación, nos ocupamos de ética. Diría también que es la doble faz de todo control; existe una sobre la vertiente técnica y otra sobre la vertiente ética.

El deseo del analista es entonces sin duda una categoría ética; pero se trata también —es el paso que se debe dar— de que sea operatorio, que sea técnico en la cura. Es también, sin duda, un deseo especial, puesto a punto muy recientemente en la historia de la ética; la operación consistió en afectar el deseo del Otro. Pues en la “actitud de neutralidad benevolente”, se trata de algo diferente a no tener deseo, se trata, por el contrario, de maniobrar con el deseo del analista. Tenemos sobre esto indicaciones, si puedo llamarlas así, “técnico-éticas” de Lacan, totalmente precisas: “Analista es aquel que sabe, en el discurso que lleva su nombre, hacer surgir su enunciación en posición de X de tal manera que el deseo que se identifica a esa X no sea identificable”. Por esta vía la identificación puede valer como el índice de lo que no se puede decir, ella es alusión o también equívoco o cifra, por lo cual solamente opera en el desciframiento. Entre los enunciados que produce el analista, se podría hablar, por eso, no simplemente de enunciados que tienen una significación, sino también de los que a veces son objeto de burla, a saber, los *mmhh...*, los *¡oh!*, los *¡ah!*, los *sí* que no tienen solamente una función fática sino que, precisamente, en la forma más económica, ponen la enunciación en posición de X . Con seguridad, es más fácilmente desarrollable el jerarquizar la interpretación en tanto que juega sobre el “cristal de la lengua”, como decía Lacan, porque es en efecto muy difícil mostrar los éxitos obtenidos en un análisis por un *¡y por qué no?!* bien ubicado — digo *bien ubicado*; por ejemplo, ubicado al final de una sesión, de tal manera que en el punto en que el sujeto deduce claramente la repetición de la que es sujeto, quedan indecisos, en ese *¡y por qué no?!*, su valor exclamativo y su valor in-

interrogativo. Para esto sería necesario contar con los recursos no del *bd* (del bien decir) sino los de la *BD* (de la *bande dessinée*, de la historieta), que permite escribir a la vez el signo de interrogación y el signo de exclamación. Esta es la técnica, relativa a la ética del analista, pues no se trata aquí simplemente de hacer vacilar entre la exclamación y la interrogación, sino de dejar exactamente indeciso, indeciso frente a un afirmativo, nada más que un vacío. En el fondo ese ¿?! podría ser el emblema de la ética, es una veta que quisiera explotar, pero no aquí porque debo llegar a mi punto final.

La ética del deseo —puesto que es lo que hay que agregar a la ética del psicoanálisis— no es sin embargo una ética de la liberación del deseo. El deseo, en el psicoanálisis, es un problema de ética, no se trata de liberarlo sino de resolverlo. Esta solución del deseo permite presentarlo como una ecuación —es lo que hace Lacan en su *Proposición del pase*—, una ecuación en espera de una solución. Da incluso su fórmula: $\alpha = X$. *Alpha para el agalma*.

Pero antes de decir cómo lo entiendo, tomaré rápidamente las cosas del lado del analizante. El bien decir vale para él también. Dado que el decir todo de la regla analítica fundamental es ficticio, que no introduce más que a la imposible compatibilidad del deseo y de la palabra, introduce sin duda al medio-decir, pero también al bien decir, es decir al chiste. ¿De qué otra cosa se trata, en efecto, en lo que se pone en juego en el pase, sino de poder reducir la problemática de su existencia a nada más que un chiste? Es lo que valoriza el señalamiento de Lacan: “El pase mismo tiene estructura de *Witz*”.

La ética del analizante está formulada, tanto en Freud como en Lacan, por el *Wo Es war soll Ich werden*; allí donde eso estaba yo debe advenir. Es un imperativo, nótenlo, que no tiene nada de superyoico; el imperativo superyoico, en tanto que fórmula: ¡*Goza!*, organiza al contrario los síntomas. Nada que ver con el imperativo de venir como yo (*je*) allí donde eso estaba, allí donde *eso* hablaba, allí donde *eso* gozaba. En vano, pues, sería la disputa de la ética del analista y la del analizante, pues el analista, por hipótesis, adviene allí donde *eso* era para él, y, para el analizante, el fin propio de su trayectoria es la posición analítica; no digo la *profesión*, sino la posición analítica.

Entonces, ¿qué otra cosa más que un deseo sostiene una cura? Un deseo, incluso “decidido” dice Lacan en *Televisión*.

Aquí nos hace falta, para terminar, ampliar la dimensión de la ética; hay ética donde hay elección. Y allí donde eso era, querer venir ahí, advenir ahí, incluso renacer ahí, ponerlo en claro, es una elección. En este sentido —y aquí creo tocar los límites de la cuestión—, toda la clínica, en tanto es clínica del psicoanálisis, es reasorable en la ética. Acuérdense del mito de Er, con el que se termina *La República* de Platón; las almas son puestas, después de la muerte, frente a la elección de renacer en la ética bajo la forma que ellas quieran. Yo no quisiera sustituir el mito de Er por un mito de Miller pero el psicoanálisis nos lleva, ¡sí!, al punto en que las estructuras clínicas parecen ser el objeto de una elección — que no es aquella que hace el alma de su nuevo destino, sino aquella de su deseo y de su goce. Es un punto límite que se sabe fue tocado por Lacan en ese escrito ético que fue *Televisión*, a propósito de los afectos, cuando hace de la depresión una cobardía moral. ¿Si no tuviera la elección, por qué autorizar al sujeto a volver a poner en juego, en la experiencia analítica, su posición? Para mí, el analista no recibe casos clínicos; somos nosotros los que los transformamos, por nuestra elaboración de saber, en casos clínicos; si el psicoanalista recibe casos, no son más que casos *éticos*. Lacan lo evoca desde sus primeras notas escritas sobre ese tema en *Para una ética*, la ética toca a la existencia, es decir, a la dimensión impensable donde se decide la posición subjetiva, la elección.

Puesto que se hacen aquí y allá inventarios de términos de Lacan, propondría hacer uno de la palabra *elección* en su enseñanza, donde veríamos que no solamente no avala, ciertamente, la afirmación de Freud “la anatomía es el destino”, sino que dice exactamente lo contrario, puesto que habla de la *elección* de la lógica de la sexuación. Es decir claramente que, desde el punto de vista de la experiencia analítica, ella no está prescripta por la anatomía. Y cada interpretación, vista bajo el ángulo de la ética, reconduce al sujeto a esa elección. Es el valor que doy a “la interpretación debe estar lista para satisfacer el entre-préstamo. De lo que perdura de pérdida pura a lo que sólo apuesta del padre a lo peor”. Entre-préstamo, sin duda, está allí por consonar con *interpretación*: ¿pero de qué se trata, entonces, si no es del intercambio, del quiasma que hace la estructura misma del pase? Así, cada interpretación lleva, en forma reducida, la estructura del pase. Y es por eso que la ética no es sola-

mente una cuestión para el fin sino también para el inicio del análisis.

Bueno, en la estructura del pase, *lo que perdura de pérdida pura*, ¿que otra cosa es, por aliteración, que la castración? ¿En tanto que ella se intercambia con qué? *Con lo que no apuesta más que del padre a lo peor*⁵. No podemos no reconocer de entrada el término que Lacan dejó vacante en el título de su seminario... *o peor*. Padre o peor. Como se dice cara o cruz. Observen aquí que no es por casualidad que, en la reseña de ese seminario, las primeras palabras de Lacan, enigmáticas, son las siguientes: "Título de una elección". Quizás es esa *elección forzada*, sobre la cual reposa toda la estructura de la alienación y de la separación, elección forzada, a saber, que al apostar por el padre, uno es llevado a lo peor. Es la lección que da Lacan a la psicoterapia.

¿Qué es lo que no apuesta del padre a lo peor? Es suficiente para captarlo ir a ver por qué Lacan perdió tanto tiempo, según la opinión de sus oyentes, ocupándose de la *Apuesta* de Pascal. Lo que no apuesta más que del padre a lo peor es eso mismo que hace la puesta en juego de la *Apuesta* de Pascal, a saber, la prenda que, desde el inicio del juego, como tal, está perdida: el objeto *a*. Ese *a*, dice Lacan, es lo que en el juego nos permite tener como en nuestra mano nuestra vida, condición misma para que ella pueda ser puesta en juego. Y no se concibe un análisis, en la dimensión de la ética, más que como tal apuesta, pues lo que ahí está en juego no es solamente el sujeto y su deseo sino *yo (je)* --*Ich* de la fórmula de Freud, que debe distinguirse del *yo (moi)* --, la existencia misma de *yo (je)*. Ya se ha dicho: un psicoanálisis lleva a la zona donde, perfectamente, no haber nacido es una *elección*, es decir, donde uno puede decidirse a renacer como aquel que quiere lo que desea. Es por eso que el atravesamiento del fantasma no es el *omega*; no lo es más que al cerrarse sobre su *alpha*, sobre el *alpha* del *agalma*. Es evidente que el análisis como apuesta es riesgo, riesgo en relación al cual aquel que regla el acto, a diferencia de lo que ocurre en el mito de Er, no puede ser considerado irresponsable.

Entonces, sobre el fondo de *lo que perdura de pérdida pura*, elegir.

¿La elección es forzada? ¿Será analista? ¿O es, como dice más débilmente Lacan, solamente asunto de ganas?

Y nosotros podemos escucharlo con más intensidad.

Notas

1. Juego de palabras: *sentiment* (sentimiento), *senti-ment* (senti-miente). (N. del T.).
2. "Felicidad" en francés es *bonheur*, literalmente "buena fortuna (N. del T.).
3. *Heureux* (feliz) contiene *heur* (suerte, fortuna). (N. del T.).
4. Juego de palabras entre *entre-prêt* (entre-préstamo) e *interprète* (intérprete). (N. del T.).
5. Aliteración de *père* (padre) y *pire* (peor). (N. del T.).

III

ESTRUCTURA Y PSICOSIS

SUPLEMENTO TOPOLOGICO A "DE UNA CUESTION
PRELIMINAR..."

Que haya estructura en la psicosis y que desde este punto de vista haya estructura psicótica me parece —me parecía hasta ayer— obvio para quienes se sitúan en el surco de la enseñanza de Lacan, en tanto ésta debutó con un retorno a Freud. No esperaba tener que preconizar aquí casi un retorno a Lacan en lo concerniente a la cuestión de la estructura psicótica. Pero ya que hay aquí divergencia, y por qué no, puede haber controversia, habrá que acentuar un poco lo que en Lacan depende de un enfoque estructural de las psicosis.

Aquí me valgo, como dije, de una lectura. Quisiera retornar por un momento a ese término para señalar que Freud, al tener que verificar su teoría de la psicosis, sólo recurrió a una lectura: su único recurso fue estudiar el escrito de un psicótico, a saber, el presidente Schreber¹. Es importante que tengamos en cuenta el hecho de que no vio a Schreber, que no lo tocó, ni lo olió, ni lo percibió. No vio cómo se conducía Schreber, cuál era su aspecto, ni siquiera sabemos si conocía su rostro, no lo recibió en su consultorio, no le hizo pagar sus sesiones, ni jamás cobró sesiones de Schreber. Lo leyó. Y Lacan leyó a Schreber y leyó a Freud², y presentó, si no elaboró, lo esencial de lo que podemos considerar su teoría de las psicosis a partir de esas lecturas.

Ninguno de los dos se vio implicado en lo más mínimo, con respecto a Schreber, en ningún contacto vivido con ese psicótico, cuyo caso sin embargo les pareció a ambos eminentemente demostrativo.

Se pueden sacar diferentes conclusiones de este hecho irrefutable, y es natural que se considere que el carácter mediato de sus abordajes les haya cerrado la comprensión viviente del psicótico, que la lectura no puede reemplazar la escucha, el con-

FUENTES

Suplemento topológico a "De una cuestión preliminar..." *Actes de la Ecole Freudienne de Paris* 1979; Enseñanzas de la presentación de enfermos, *Ornicar* 10; Mostración en Premontré, *Analytica* 37; ¿Producir el sujeto?, *Actes de la Ecole de la Cause Freudienne* IV; ¿Des-sentido (decencia) para las psicosis, Conferencia inédita dictada en octubre de 1983 en Aix-en-Provence, Francia.

tacto perceptivo, la co-presencia, el *Mitsein* con el psicótico ni tampoco el ensayo de tratamiento.

Por lo tanto, esta conclusión me resultaría muy natural. Pero es algo menos natural y quizás más sagaz preguntarse inmediatamente por qué el escrito pareció superar, tanto para Freud como para Lacan, a la experiencia directa, y qué los interesó que no es borrado por el escrito sino que, en un sentido, es revelado, destacado, promovido por él. Qué otra cosa sino la estructura articulada que se sostiene muy bien sin la función de la palabra en el campo del lenguaje.

Este es pues un comentario preliminar: lectura, y lectura de lectura, y lectura de lectura de lectura.

Podemos ahora, ya que leemos a Lacan, aprender del modo en que Lacan leía a Freud en este escrito. Hay una distancia que no puede dejar de ser percibida: Lacan en su escrito "De una cuestión preliminar..." es muy freudiano, sitúa a Freud en una posición de corte en la historia de la locura y, al mismo tiempo, le consagra poco espacio, al fin de cuentas, al examen del texto de Freud sobre Schreber.

La operación de lectura de Lacan, de la que podemos esperar aprender, es una lectura que incorpora los descubrimientos de Freud posteriores a 1911, posteriores a la redacción por Freud del caso Schreber. La lectura de Lacan interpreta y a veces critica al Freud de 1911 mediante el Freud de 1914 o de 1920.

Consideren tan sólo ese esquema R, que da por transformación el esquema I que figura en este escrito, y se percatarán de que ese esquema, que hace visible una conceptualización, supone evidentemente la teoría del narcisismo, su articulación con la castración, e inscribe un término como el de ideal del yo que desempeña allí un papel fundamental.

En cierto sentido, es por esta operación que "De una cuestión preliminar..." de Lacan es un segundo texto de Freud sobre Schreber. Digo "en cierto sentido" porque evidentemente este aspecto no agota el texto de Lacan. Pero podría decirse por una parte que Lacan escribió aquí un texto de Freud.

Yo ya he propuesto llamar a esta operación una lectura y una escritura retroactivas, que consisten en retomar el mismo objeto que Freud en 1911 y en hacer funcionar sobre este objeto conceptos posteriores. Esta operación, que es la de Lacan en 1958, me parece que nos enseña lo que nosotros mismos podemos ha-

cer, es decir la misma cosa con él que él con Freud: la teoría lacaniana retroactiva de Schreber.

Es evidente que todo, en el trabajo de Lacan posterior a 1958, no es relevante para esta operación. Me parece que sí lo es, evidentemente: 1) el grafo, que Lacan invita explícitamente a correlacionar con el análisis propiamente lingüístico que efectúa sobre el texto de Schreber; 2) una topología cuyo esbozo da en la nota que agrega en 1966, en el momento de la aparición de los *Escritos*, y 3) lo que ella implica, a saber, la teoría del objeto a . La teoría del objeto a no estaba aún presente en el momento de la redacción de "De una cuestión preliminar..."; en caso contrario, no podría pensarse que Lacan no hubiese situado en la misma la función del "dejar plantado" cuya amenaza está inscrita en numerosas páginas de las *Memorias de un neurópata*.

Antes de comenzar a comprometernos en esta vía de actualización, creo que es necesario, a partir de las cuestiones surgidas en estas jornadas, asegurar un poco los fundamentos. Esto consiste, en este caso, en hacer una pequeña actualización sobre este término de forclusión del nombre-del-padre, que es la palabra clave que resume el aporte de Lacan a la cuestión de las psicosis.

El primer señalamiento que quiero hacer es que la valorización de la función del padre en la psicosis es un aporte de Freud. Este pone lo que llama el complejo paterno en el centro de su análisis del caso Schreber, incluso si ese hecho pudo ser ocultado por su promoción del fantasma homosexual en la causalidad de la psicosis. Es a un analista para nada lacaniano, pre-lacaniano, un analista internacional, a quien debemos las primeras investigaciones minuciosas sobre el padre de Schreber, me refiero a *Niederland*³, que Lacan utiliza desde 1958. *Niederland* ya había situado la dificultad propia de Schreber en la asunción de la paternidad, en un sentido puede decirse que había percibido la antinomia de Schreber y de la paternidad.

Lacan se diferencia en que implica aquí al padre a título de significante y eso es, por otra parte, lo que resuelve las contradicciones que se pueden encontrar en el análisis de *Niederland*, por ejemplo la de hacer equivaler el fracaso paterno que representaría para Schreber la esterilidad de su mujer (esterilidad totalmente relativa ya que ella muchas veces tiene niños nacidos muertos) o también su fracaso electoral, con el acceso exitoso al

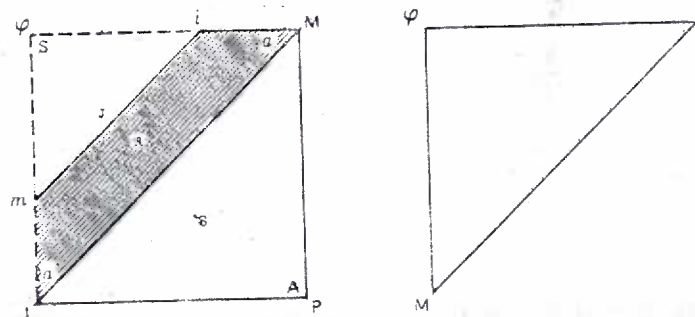
status de presidente de la Corte de Dresde. Por lo tanto, la introducción, ahí, del padre como significante, a juicio de Lacan es susceptible de resolver las contradicciones que encuentra, por ejemplo, Niederland. La novedad lacaniana, entonces, se refiere a la introducción del padre como significante, novedad, me permito decirlo, con relación a Lacan mismo, pues hasta el informe de Roma, es en tanto *imago* del padre como introduce a la función paterna en su rol constitutivo del sentimiento de realidad. Es necesario saber en este sentido que *imago* es el término al cual primero quiso reducir la causalidad psíquica, antes de introducir el significante, cuya incidencia llegó hasta cuestionar la dimensión misma de lo psíquico.

El nombre-del-padre como significante obedece a la ley del significante, que es la del todo o nada. Me parece entonces que tratándose de la forclusión de ese significante, lo más o lo menos, el grado, lo parcial, lo un poco, lo mucho, están fuera de cuestión. Agrego que de la manera en que Lacan introduce la forclusión no es necesario esperar que ésta sea un fenómeno observable. Eso explica las manifestaciones de las psicosis, pero la forclusión como tal es transfenoménica, al igual que el sujeto-supuesto-saber, pivote de la transferencia, no debe confundirse con ninguna manifestación del tipo: "aquel que se cree que sabe", dado que la emergencia del sujeto-supuesto-saber es totalmente compatible con la manifestación fenoménica de la desposición del saber.

El segundo señalamiento que quiero hacer es el siguiente: la forclusión del nombre-del-padre no es el todo de la teoría de Lacan en "De una cuestión preliminar...". Ella está ligada a otro concepto que surge de los fenómenos observables. Se trata de la regresión tópica al estadio del espejo. La forclusión, revelada como falla en la estructura simbólica, repercute sobre la estructura imaginaria, la disuelve, la reduce a la estructura elemental llamada del estadio del espejo. Lo que se puede llamar —¿por qué no?— una "deestructuración" imaginaria es totalmente aparente: es legible. Se puede, por ejemplo, seguir sus etapas en la narración de Schreber, a condición, por supuesto, de conocer las coordenadas del estadio del espejo. Por lo tanto, creo que es por abuso que se aísla la forclusión del nombre-del-padre, olvidando que una vez revelada la falla en la cual consiste, implica la regresión especular. Y me parece que son dos nociones inseparables en el análisis lacaniano.

Entonces, evidentemente es una reducción extraordinaria, ya que lo que Lacan delimita con esta expresión de regresión tópica al estadio del espejo es de hecho una abundancia de fenómenos, una pululación de seres, cuya riqueza nos dan los primeros capítulos de *Memorias de un neurópata*, ya que nos hacen asistir al surgimiento de, como dice Lacan, esas entidades desanexadas: y un desfile prodigioso aparece bajo nuestros ojos, cuya multiplicidad y variedad engloba Lacan por medio de esta regresión especular. Y efectivamente, esos dos conceptos, esas dos reducciones (forclusión del nombre-del-padre, regresión especular) testimonian la vía analítica, tratándose de las psicosis, vía que está hecha de pobreza y de economía con relación al delirio. Se puede evidentemente describir los fenómenos, se puede seguir cada avatar: el estadio del espejo, en este sentido, como creo que decía Lacan una vez, es una suerte de escobilla, es una reducción.

Basta tener conciencia de esta solidaridad de la forclusión y de la regresión para que el principio del esquema llamado R se aclare. Es sin duda un cuadrángulo, pero está hecho simplemente de dos triángulos.

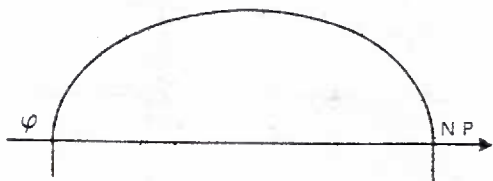


Señalo así simplemente que para formar el cuadrángulo que figura en el texto de Lacan basta una traslación, mediante la cual ese segundo triángulo viene a ubicarse aquí, y se obtiene la figura completa que se encuentra en los *Escritos*. Con la salvedad de que esta banda, sobre la cual volveremos, felizmente tiene inscriptas esas letras que permitirán más tarde a Lacan asimilarla a la banda de Moebius, es decir que hace posible verla allí.

No tengo tiempo de comentarles el detalle de lo que ustedes encontrarán en "De una cuestión preliminar...". Ustedes tienen el principio de la construcción del esquema a partir de dos triángulos, se supone que uno resume las funciones principales de lo simbólico y el otro las funciones esenciales de lo imaginario.

La función del nombre-del-padre responde, en el escrito de Lacan, a la necesidad de almohadillar el orden simbólico. En ese sentido es un punto de almohadillado, es el punto de almohadillado en el orden simbólico, y en tanto que opera la metáfora llamada paterna, es el significante que detiene el deslizamiento de la significación. Es por eso que puede también ser remitido a la célula elemental del grafo de Lacan.

Si se dibuja esta célula elemental, en tanto que significante, ese nombre-del-padre ocupa el lugar del punto de almohadillado, y su retroacción en el orden de la significación, en esa época, para Lacan era la significación fálica.



No hacemos aquí más que verificar la coherencia de la construcción de Lacan.

La falta del nombre-del-padre en el significante abre en el significado un agujero que responde a la significación fálica, el cual determina una disolución de la estructura imaginaria que llega hasta desnudar la relación especular en su carácter mortal, en la que proliferan los fenómenos duales de agresividad, de transi-tivismo, incluso de despersonalización. Esto no permite, sin embargo, hablar a este nivel, me parece, de no-estructura o de a-estructura. Porque igualmente, en Schreber, el delirio en tanto que metáfora delirante, viene a suplir a la metáfora paterna, estabilizando, bajo una forma inédita, significante y significado. Creo que es eso lo que se lee en el escrito de Lacan: que la metáfora delirante suple la metáfora paterna. Y es ahí, en ese orden de suplencia o suplementación que opera M. Klein cuando

logra, en su Dick⁴, su "injerto" de nombre-del-padre. Es que nombre-del-padre, agregará Lacan luego de su "De una cuestión preliminar...", no hay más que uno. Se podrá incluso decir que la metáfora paterna es también una metáfora delirante, y después de todo, decirlo no está alejado del punto al que Lacan fue conducido, en tanto que es ella la que opera para nosotros el recorte del campo que nos es dado como realidad.

Si el delirio de Schreber confluye en el mito y eso es lo que Freud mostró en el apéndice a su estudio sobre Schreber, y la mayoría de los primeros estudios sobre las psicosis han conducido a una extraordinaria literatura analítica sobre la mitología (en este sentido, Deleuze y Guattari no han hecho más que exaltar, a partir de Jung, los enormes recursos de la metáfora delirante), puede decirse que el mito es también el meollo que constituye el Edipo. Sin embargo, puede oponérselos en tanto que, si se quiere, uno está reducido al *mínimum*, al núcleo precisamente.

Entonces la novedad que consagra el escrito "De una cuestión preliminar...", y esto me parece ya aceptado, es la promoción de la determinación significativa en las psicosis. Esto es lo que conduce a Lacan a poner en evidencia un análisis estructural que toma sus instrumentos de los lingüistas, que subraya la estructura lógico-gramatical con la cual Freud engendra y ordena las diferentes formas de la paranoia, a aislar la estructura combinatoria de la relación del sujeto con el Otro, finalmente a esquematizar la articulación de lo simbólico, de lo real y de lo imaginario y su distorsión según los dos esquemas R e I. Me parece que no se puede seguir desconociendo el acento puesto sobre las estructuras en las psicosis.

Esta promoción furiosa de la función del significante, en el único escrito de Lacan consagrado a la psicosis, dejaba aún abierta la pregunta de saber si los términos que él creó después para estructurar la experiencia analítica, podían extender su área de validez hasta la consideración de las psicosis. Y, en particular, es posible preguntarse *a priori* si los significantes que son el objeto *a*, el sujeto barrado, el significante unario, el significante binario, tenían su lugar en la consideración de las psicosis, precisamente porque uno quedaba fijado a ese texto que precede a la introducción de esos significantes. En el fondo, no fue una indicación sin importancia para el trabajo que se prosiguió en la Sección Clínica, que Lacan nos haya asegurado, al menos

desde su punto de vista, en el momento de la apertura de esa sección, que esos significantes tenían su lugar en la consideración de las psicosis. En este sentido era, es necesario decirlo, una invitación a tratar de actualizar su lectura de Schreber.

Después de todo, quizás no sea necesario sorprenderse mucho de esto. Si se admite con Freud y Lacan que, al menos por una de sus vertientes, el psicoanálisis es una paranoia dirigida, a la inversa se podría encontrar perfectamente un adjetivo que se agregue a "psicoanálisis" para definir "paranoia". Pero, sería sin duda demasiado pesimista decir que la paranoia es un psicoanálisis inorientable. Que la teoría analítica tenga estructura de delirio no es poco decir, ya que podemos decirlo de su práctica misma. En este sentido, ¿qué es "De una cuestión preliminar..."? Es una introducción a la cuestión de la transferencia, o sea a la pregunta: ¿la transferencia paranoica puede ser manejada?

Esta es la concepción que Lacan hereda de Freud, una vez que el fantasma homosexual es ubicado en su posición subordinada. La concepción que Lacan hereda de Freud es que la transferencia sobre Flechsigt de la relación del padre, es el factor que precipita a Schreber en la psicosis, y que es necesario entonces ver en la transferencia, si no la causa de la psicosis, al menos la ocasión del desencadenamiento.

La asunción de la transferencia exige evidentemente que haya garante del lado del nombre-del-padre. Y se ve bien cómo Octave Mannoni pudo refrescar la lectura de Schreber introduciendo la categoría de sujeto-supuesto-saber. Es que en este punto leyó a Lacan y realizó una implicación simple: 1) si la transferencia sobre Flechsigt es el factor que precipita a Schreber en la psicosis, 2) si el sujeto-supuesto-saber es el pivote del fenómeno de la transferencia, 3) entonces el saber y, dice, el saber de Flechsigt, es causa de la psicosis.

Esto no nos aclara forzosamente la cuestión de la maniobra de la transferencia en la cura. Lacan, al final de su escrito de 1958, la define como todavía prematura. La cuestión, en estos días de trabajo, se puede quizás plantear: veinte años después, el problema de la maniobra de la transferencia a propósito del tratamiento posible de la psicosis, ¿es igualmente prematura?

Uno se pregunta sobre la reversión de la forclusión del nombre-del-padre. El pasaje al plural ("los nombres-del-padre") señala en todo caso que el nombre-del-padre puede ser suplementado y que, en este sentido, hay más locos de los que se

piensa. En el fondo, lo que Lacan planteaba recientemente es que el nombre-del-padre es él mismo suplementario y que responde a la necesidad, si se quiere preborromea, de anudar tres redondeles de cuerda desligados.

Es necesario recordar que el momento del desencadenamiento de la psicosis de Schreber, en el capítulo IV de las *Memorias de un neurópata*, responde bastante bien a la imagen de las tres dimensiones separándose, cuando se lo ve, una vez tocado por el símbolo de la presidencia, ocurrírsele la idea de que sería lindo ser una mujer en el momento del coito, cuyo carácter imaginario es denunciado por la modalidad estética bajo la cual se introduce; y finalmente, en la culminación de esta fase, descarga en lo real, goce fálico del cual se despedirá rápidamente. Digamos que en este capítulo puede parecer que también se ve separarse, distanciarse la dimensión simbólica, la dimensión imaginaria y la dimensión real.

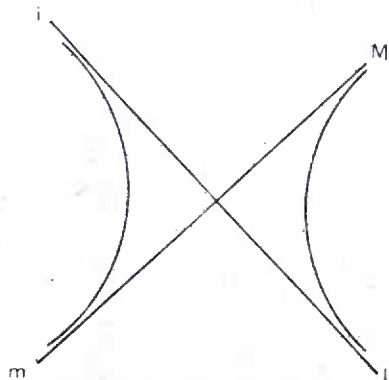
Entonces, para un trabajo sobre la psicosis, no es una cuestión sin importancia esta evolución de la concepción de Lacan, que hace pasar el nombre-del-padre del status de una piedra angular del orden simbólico al de un suplemento, incluso al de un síntoma, con la misma legitimidad con que su arte lo es para Joyce, para quien ocupa el lugar del nombre-del-padre.

Es por eso que una nueva cuestión preliminar se abre aquí, ya que si el psicoanálisis opera en el nombre-del-padre, es necesario sin duda tener su función más clara de lo que la tenemos. Puede decirse incluso —y es un beneficio— que nosotros tenemos menos clara su función de lo que se la podía tener en 1958 por ejemplo; uno podía detenerse en la posición de entonces de Lacan.

Evidentemente me veo llevado a enfrentar épocas para ustedes, épocas de la reflexión de Lacan, y ya volveré brevemente a la función hiperbólica en la cual Lacan inscribió la psicosis de Schreber.

En el fondo, para obtener el esquema I a partir de esta construcción elemental, basta suponer suprimida la delimitación del nombre-del-padre y de la significación fálica, y aceptar aproximativamente que se obtienen aquí dos líneas en el lugar de esos triángulos... La tarea no es reconstituir el camino del pensamiento de Lacan sobre este tema, sino introducir una figura intermedia entre el esquema R y el esquema I, una especie de esquema provisional.

Si aceptan esta transformación de esos dos elementos pueden también pensar que tienen dos ramas de una hipérbola, a las que pueden agregar las rectas directrices de la asíntota.



Este es el esquema intermedio. Ustedes obtienen entonces muy simplemente el esquema I de Lacan suprimiendo, según las indicaciones que figuran en el escrito de Lacan, esas rectas directrices y haciendo deslizar ligeramente una hipérbola hacia arriba y la otra hacia abajo, a lo largo de una de las rectas directrices (Mm). Tienen así muy elementalmente las coordenadas principales del esquema de Lacan, y su construcción, debe decirse, a la vez robusta y elemental.

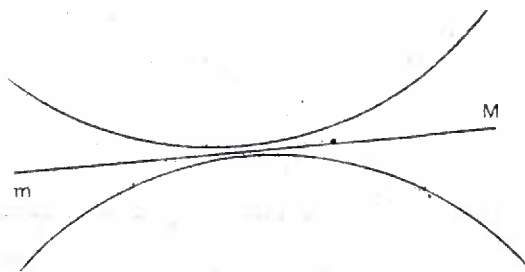
Lo que nos interesa ahora es especialmente esta recta. Es necesario estar atentos al poner las letras m y M.

No se trata de un simple juego de construcción, evidentemente, ya que esta función hiperbólica se justifica con el adjetivo que Freud mismo emplea a propósito de Schreber, con un movimiento asíntótico que es verificado de manera siempre creciente en el texto mismo.

El cumplimiento de la copulación hierogámica está, en efecto, indefinidamente diferido, a pesar de que continuamente sigue siendo prometido y, en este sentido, es necesario decir que ese movimiento en sentido opuesto pero sobre la misma asíntota, tanto del punto m como del punto M, es adecuado para representar esta divergencia del yo schreberiano y de su Dios tanto como la promesa de su convergencia.

Lo que querría ahora introducir, porque me parece estar indicado por el texto de Lacan sin estar ahí desarrollado, es el rol

esencial de esa relación que escribiré con este sello tan cómodo $M \diamond m$, porque me parece que en ella hay más cosas que las que ese esquema indica en un primer abordaje.



En efecto, Lacan para justificar la representación asíntótica de la relación del Dios schreberiano y de su yo, habla de la actualización indefinida de la realización del fin. Ahora, me parece que cuando se relea a Schreber, y al mismo texto de Lacan, a partir de nociones como las de objeto *a* y de plus de gozar, aparece al contrario o de manera complementaria, que siendo el goce prometido, al término de ese movimiento asíntótico, indefinidamente diferido, al mismo tiempo, si puedo decirlo, es vivido en el presente por Schreber.

Diría, para introducir mi desarrollo, que lo que se representa sobre este esquema, acá el "dejar plantada a *la criatura*", nos lleva quizás a considerar aquí a Schreber como no ocupando otro lugar que el de objeto *a*.

Sin duda, él es primero aquél para quien todo significa, y su entrada en la psicosis se marca en que nada representa más que para él, al punto que se plantea como el único ser viviente, bajo la forma de un cadáver leproso conduciendo a otro cadáver leproso; si ahí se puede reconocer la pareja del estadio del espejo, nada impide, me parece, ubicar también ahí la otra pareja de significantes y hacer de Schreber, en este caso, aquél sin el cual todos los otros no representarían nada.

Esto supone que efectivamente, si se sigue esta lógica que nos proponen esos términos, lo que se dirige a él lo domina y ya no representa lo que sería su función subjetiva, sino la de su

Dios, que por mi parte no dudaría en sostener en esta esquemización por S. En ese torniquete, veo una huella de Ahrimán y Ormuz, ese torniquete incesante que los hace uno tras otro, substituirse en el mismo lugar.

Pero me parece que Schreber ocupa también en esos dos valores esenciales, el lugar llamado del objeto *a* por Lacan. Primero, tal como figura en el inicio de su delirio como desecho y basurero del mundo, de un mundo que, por otra parte, no es más el universo. Y este valor se invierte cuando encuentra progresivamente su valor de plus de gozar de la divinidad.

Es sorprendente que en "De una cuestión preliminar..." de 1958, Lacan sólo introduzca el goce en tanto que goce imaginario, y exactamente el goce especular de Schreber en mujer. Me parece que seguir el desarrollo de ese texto es reconocer otro status al goce, aquel que se condensa en el plus-de-gozar, y no veo cómo evitar situar ahí a Schreber mismo. Me parece que esta posición da cuenta de esa oscilación que se señala en el texto de Schreber entre esta posición de deyección y este valor extremo de goce que continúa representando en forma creciente en la metáfora delirante.

Me parece que en el texto de Schreber no hay que estar menos atento a esta oposición de funcionamiento entre las voces y la voluptuosidad, lo que Schreber mismo llama la voluptuosidad. Como él lo señala, las voces, desde el principio de su delirio, fueron incesantes. Por el contrario, surge —y puede decirse que surge cada vez más en todas las páginas— que la voluptuosidad tiene otro régimen de funcionamiento. La voluptuosidad schreberiana se presenta intrínsecamente sometida a eclipses, y a medida que las voces schreberianas cambian de palabra, que se hacen rutinarias, a medida que las almas desaparecen, la voluptuosidad se acrecienta.

Es evidente que, para el Lacan de 1958, tal como él mismo lo dice, el goce transexualista afecta ante todo la restauración de la estructura imaginaria; afecta, digamos exactamente, *i(a)*, la imagen del espejo. Pero parece que esto no puede considerarse satisfactorio desde el momento que Lacan desarrolló aquello que del goce afecta lo real, en que distinguió el goce fálico y el goce del Otro, cuyo clivaje parece marcado en el texto mismo del delirio de Schreber. Y parece que el texto mismo de este delirio desnuda, como nunca, la antinomia de la relación del

sujeto con el goce, la heterogeneidad de estos términos, con una insistencia que sostiene todos sus desarrollos.

Si se completa la teoría que Lacan tenía en 1958 con lo que pudo surgir después, por ejemplo en 1967, se comprende mejor qué emerge como ese doble cadáver leproso por ejemplo, pues la disolución, la conmoción de la imagen, del *i(a)* desnuda precisamente el objeto como *a*, desecho, basura, carroña del universo. El *i(a)*, se expresa Lacan más tarde, hace de hábito de ese objeto *a* que hace la miseria del sujeto. Digamos que aquello a lo que se asiste en las primeras páginas del texto de Schreber es al levantamiento de ese hábito y a la percepción de ese *a* desnudo y, por ende, del sujeto reducido a su miseria. Ese *a* no es una función imaginaria. Es precisamente este punto, me parece, el que le falta al Lacan de 1958. Si se admite esto, guiándose por el Lacan de los años siguientes, se percibe que el tema fundamental, y en todo caso el más acuciante del texto de Schreber, es la amenaza de ser dejado plantado y, al mismo tiempo, su rellenamiento de goce; esta correlación antinómica hace que Dios no cese de abandonarlo y de volver a unírsele, penetrarlo y, en ese sentido, por qué no, ese rombo de relación en su pulsación en eclipse, que representa perfectamente la pulsación del goce cada vez más acelerada, de la cual Schreber no cesa de testimoniar. Así, el milagro del alarido, que Lacan enfatizara, encuentra exactamente su lugar. Corresponde especialmente al momento en que se desgarró de Schreber aquello que, en el tiempo precedente, lo llenaba de goce. He dicho aquí "llenaba", ya que es así, en el último apéndice que da a sus *Memorias*, como él mismo se describe e invita a la ciencia a confirmarlo: su pecho sufre pulsaciones, hinchazones alternativas. Está, entonces, efectivamente persuadido de la objetividad de este goce, e invita en este sentido a la comunidad a asegurarse de ello.

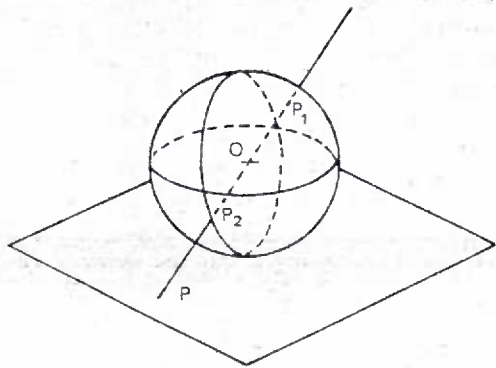
Nada nos impide, para completar nuestra posición, señalar que el Creador, en el esquema de Lacan, aparece bajo las formas de la letra M y que es la madre la que figura, me atrevería a decir, como el prototipo del nombre-del-padre. Ella cumple en este sentido su primera simbolización por su ausencia, y el vaivén que la estructura se vuelve a encontrar en todas las páginas del texto mismo de Schreber.

No tengo tiempo para leer todas las citas que podría dar de ese movimiento, que debe situarse sobre el eje Mm, y que es verdaderamente como una constante, lo más constante que hay en

las *Memorias de un neurópata*. Esto hace de Schreber, efectivamente, la carnada de la divinidad.

Me parece que quizás sea demasiado situar todas esas relaciones solamente en este eje Mm. Ustedes verán, al pie de la página en que figura ese esquema en los *Escritos*, el comentario que Lacan da precisamente de ese pasaje, pasaje que aquí puede devenir más claro. Me parece que es necesario destacar el hecho de que aquí, las dos letras aparecen en partes opuestas de esta línea, que, señalémoslo, va al infinito y que en ese sentido es topológicamente equivalente a un círculo. Es un señalamiento que está en la línea de aquel que Lacan hace a su propia relectura en 1966, a saber, que tal como están fijadas las letras sobre su esquema, se obtiene singularmente una banda de Moebius: si se identifica el punto I y el punto i, el punto M y el punto m se tiene esa banda cuya estructura no tengo necesidad acá de recordar; pero por estar situada en el cuadrilátero ella representa un plano proyectivo; se completa con sus partes y por eso equivale a un plano proyectivo.

Es necesario quizás decir unas palabras sobre la naturaleza del plano proyectivo. Preparé un esquema muy simple que es solamente el de la proyección central. Ya traté otra vez de explicar ese plano proyectivo a toda velocidad, y concluí que esta figura es la más clara.



Es necesario simplemente dibujar un plano y arriba una esfera. La proyección central consiste, simplemente, a partir de cualquier punto de esta bola, en hacer pasar una línea por el centro de la esfera, que atraviesa entonces la esfera en otro punto

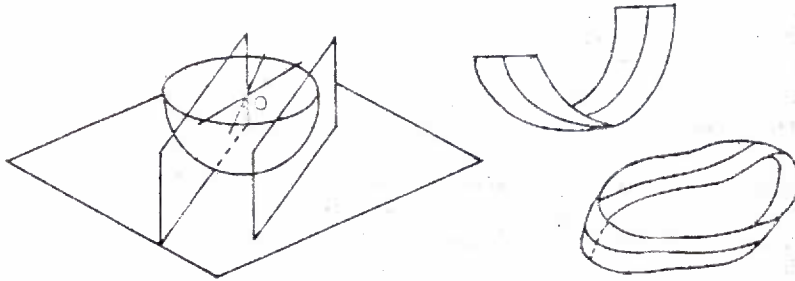
y se reencuentra finalmente en el plano, reencuentra el plano en ese punto: P_2-P_1-P . En el fondo, este tipo de proyección, que proyecta dos a dos los puntos antipódicos de la esfera sobre un único punto del plano, puede hacerse para todos los puntos de la esfera. Se puede entonces obtener una proyección dos a dos de los puntos antipódicos sobre el plano, a excepción de los puntos que representan sobre la esfera el largo, que forman el gran círculo ecuatorial de la esfera; dado que si se toma un punto de ese gran círculo ecuatorial que forma un plano paralelo al plano de base, si hacen pasar una línea por el punto O, no reencuentran el plano en ningún punto.

El plano proyectivo no es otra cosa más que completar el plano de base con una línea llamada línea al infinito que corresponde a los puntos de ese círculo ecuatorial. Entonces, se agrega en forma ficticia una línea para que esa proyección se haga sin excepciones. (Hay otros modelos del plano proyectivo: éste me parece que es el más simple).

En este sentido, este esquema es suficiente para aclararles lo que Lacan entiende por plano proyectivo en esa nota. Agreguemos que eso se llama, específicamente, el plano proyectivo real, si decidimos tratar esa recta suplementaria exactamente como las otras rectas de este plano. Si no se la trata así, se obtiene entonces otra cosa. Paso por alto esto.

Reflexionemos un segundo si no podemos, a partir de este esquema, obtener otro modelo de plano proyectivo. En el fondo, a cada punto del plano corresponden dos puntos de la esfera. Al punto P corresponden el punto P_1 y el punto P_2 . En consecuencia, quizás podamos obtener otro modelo del plano proyectivo dejando de lado ese plano de base y tomando solamente una semi-esfera. Entonces, si quieren dibujarlo, dibujen solamente un semicaparazón, y verán lo que es necesario agregarle para que él sea verdaderamente equivalente al plano proyectivo. Es necesario, solamente, suponer que los puntos antipódicos del círculo ecuatorial de esta semi-esfera están "identificados". Quiero decir que las dos partes son equivalentes: el único problema que se plantea siempre es la excepción que constituye ese círculo. Dado que hacemos corresponder esos dos puntos a un solo punto del plano, podemos perfectamente no tomar más que una mitad de la esfera, y en este sentido tendremos la excepción que constituye el círculo ecuatorial, salvo al identificar aquí los puntos diametralmente opuestos del círculo ecuatorial.

Tal como está representada esta figura aquí, se puede obtener a partir de ella una banda de Moebius. Es suficiente para eso imaginar que dos planos vienen a cortar aquí lo que tenemos de semi-esfera. En ese momento, tendremos una suerte de pedazo de este tipo, cuyo borde forma parte de este círculo ecuatorial.



En este sentido, nosotros debemos identificar los puntos como sobre una banda de Moebius. Es un poco difícil hacer estas demostraciones a toda velocidad, pero piense que ustedes pueden al menos captar el principio de esta construcción y admitir, ya que es difícil mostrarlo inmediatamente, que el resto de esta semi-esfera se recubre de tal manera que no forma más que un disco.

En este sentido, el plano proyectivo que evoca Lacan está efectivamente constituido: 1) por una banda de Moebius; 2) por un simple disco, pedazo de esfera perfectamente banal y ordinaria.

Lo que hace, si puedo decirlo, la delicia de esta figura que es, si se le quita el disco, el *cross-cap*, es que ella reúne dos partes que son de estructura esencialmente diferente. Se reúne, por un lado, algo que no es más que una banda de Moebius y que por lo tanto tiene la famosa propiedad unilátera que ustedes conocen, con un pedazo de superficie perfectamente ordinario, y eso en conjunto forma una figura unilátera cerrada.

Se puede explicar por otro camino. Si hacen un cilindro, tienen dos curvas que limitan el cilindro. Lo que distingue la banda de Moebius es que no tiene más que un borde que ciertamente se cierra. Lo que es necesario admitir es la equivalencia topológica entre ese borde único cerrado y un círculo. En este sentido, el *cross-cap*, del cual el Dr. Lacan ha hecho numerosos

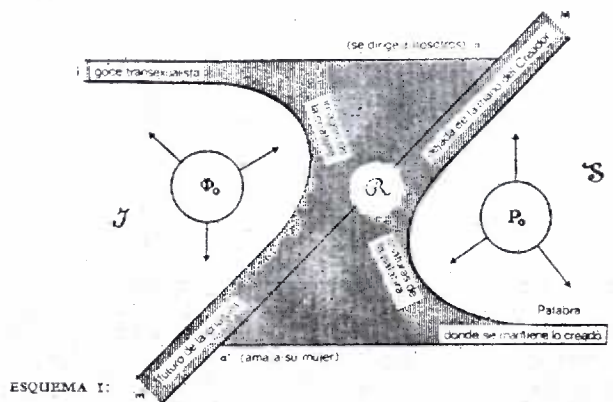
usos, no es más que una forma de la banda de Moebius, que se obtiene si se admite que se puede deformar el borde de la banda de Moebius para hacerlo semejante a un círculo. Mediante lo cual sobre ese círculo viene a agregarse el disco que cierra esta cicatriz y nos da el plano proyectivo, aquel que nosotros hemos construido por este rodeo.

Quizás tengan, sobre ciertos puntos, algunas dificultades para seguir estas alusiones. Yo pienso que ustedes tendrán menos dificultades para seguir esta construcción si piensan que Lacan lo escribió, sin una sola figura, en su texto llamado *l'Etourdit*⁵. El hace todas estas construcciones sin hacer un solo esquema. Entonces aun cuando es un poco rápido e impreciso, pienso que esto dará por lo menos una pequeña dirección.

Es necesario tener en cuenta que son curiosidades topológicas, no topología. Son elementos que han interesado al principio de la topología. Lo que interesó a Lacan, en lo que no fueron los inicios del psicoanálisis, es que el plano proyectivo constituye un compuesto heterogéneo; es el adjetivo que reaparece, tanto en su nota de 1966 como en su texto de *l'Etourdit*, que es muchos años posterior. En este sentido, es necesario ver que ese esquema tiene, a los ojos de Lacan, otro status que el esquema R que figura en "De una cuestión preliminar...". Ese esquema R no lo introduce más que a título de "visualización conceptual", como dice. Por el contrario, tratándose precisamente de la figura del plano proyectivo real, Lacan, que la bautiza la *aesfera*, la da como la estructura, sin calificación. Es lo que me retuvo cuando me aventuré en esta dirección en la Sección Clínica.

Puedo decir en qué dirección, a partir de lo que fue mi punto de partida, pensé que había que complementar "De una cuestión preliminar...". Me dije: ya que Lacan parte del esquema R y, para obtener un esquema de estado terminal del delirio de Schreber, transforma ese esquema R, lo distorsiona, ya que, por otra parte, nos dice que el esquema R es de hecho un plano proyectivo desplegado, por lo tanto es necesario modificar la estructura del plano proyectivo de cierta manera para obtener un esquema topológico que sea equivalente al esquema I. Este razonamiento me pareció que se sostenía. Por lo tanto, rápidamente me sentí inclinado a decirme: agregaré, sobre el plano proyectivo otros *cross-caps*, voy entonces a modificar la conectividad del conjunto, voy a modificar cierto número de datos, y

voy a ver si, a tontas y a locas, eso permite estructurar un poco mejor el texto de Schreber.



ESQUEMA I:

Debo decir que después de numerosos esfuerzos renuncié a esta vía. Renuncié porque, finalmente, era el esquema del plano proyectivo el que me ha parecido convenir mejor a la estructura de la psicosis y en sus dos compuestos heterogéneos de la banda de Moebius y del pedazo esférico. En este sentido, lo que volví a encontrar, me parece, es por qué Lacan llegó, y frecuentemente en su presentación de enfermos, a sostener que la psicosis era la normalidad. Me parece que son más bien las otras estructuras las que deben obtenerse por corte o por suplemento a partir de la aesfera, más que lo contrario; que si Lacan puede decir "la psicosis es la normalidad", es porque entiende que la psicosis, me arriesgaría a plantear esta fórmula, es la estructura. Por otra parte, ¿qué es más seguro, basándose sobre lo que Lacan formula como la comunicación intersubjetiva que hace al emisor recibir su mensaje del receptor, que admitir efectivamente la estructura del automatismo mental como normal, y más bien interrogarse sobre lo que viene a obliterar la emisión del receptor? Esto exige ciertamente que se sitúe, lo que se llama habitualmente Schreber, sobre el pedazo esférico, que es, tal como ustedes lo leen en *l'Etourdit*, reductible al punto y fijable en cualquier parte, a condición de estar fuera de la línea. Pero digamos que los dos elementos profundamente heterogéneos en su régimen de funcionamiento que son las voces y

la voluptuosidad schreberianas me parecen poder situarse sobre esta aesfera.

Entonces es necesario admitir, si se quiere disculpar lo que puede tener mi recorrido de dubitativo, que la forclusión del nombre-del-padre como significante es correlativa en Schreber —me parece que eso es lo que él nos demuestra— del acceso al goce en tanto que interdicto. Si se quiere, en el delirio al menos, Schreber quiere testimoniar que él puede gozar de la cosa.

Evidentemente, se podrá por el contrario derivar de esta aesfera tanto el toro neurótico (eso es lo que hace Lacan en *l'Etourdit*), como la figura apropiada para situar el final del análisis en tanto que éste consiste en dejar plantado al objeto *a*. Ese "dejar plantado al objeto *a*" es seguramente aquello contra lo cual Schreber se resiste, ya que él está en su texto en esta posición.

Querría para terminar volver sobre ese término de no-estructura, o sobre esas fórmulas de que no hay estructura de la psicosis, para tratar de captar lo que puede motivarlas, y me detuve en que hay quizás aquí ocasión de distinguir estructura y discurso. La psicosis no es a-estructura por estar fuera del discurso. La psicosis está ciertamente fuera de discurso, en los términos de Lacan, en tanto que no excluye la relación sexual como imposible, y en tanto que no excluye por otra parte su ausencia como real. La forclusión del nombre-del-padre se articula con la inclusión de la relación sexual en tanto que es eso lo que el lenguaje aporta de imposible en los términos de Lacan.

Quizás es lo que Freud llamó autoerotismo, según la palabra inventada por Havelock Ellis y Paul Nack y de la cual, por preocupación de las conveniencias, Bleuler ha hecho esa flor del autismo. Se querría hacer del autismo el colmo de la imaginaria esférica quizás, en tanto me parece que el autismo debe situarse más bien en la aesfera.

Quizás nos podríamos evitar la controversia si aceptáramos separar estructura y discurso, y si podemos considerar como uno de los resultados de estas jornadas de trabajo que no hay estructura más que de discurso, y que hay estructura de lenguaje.

Notas

- 1 Daniel Paul Schreber: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken nebst Nachträgen und einem Anhang über die Frage: "Unter welchen Voraussetzungen darf eine für geisteskrank erachtete Person gegen ihrem erklärten Willen in einer Heilanstalt festgehalten werden?"*. Leipzig: Oswald Mutze. 1903.
- 2 Sigmund Freud: *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*. "Jahrbuch der Psychoanalyse: Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen". III. Band. 1911. Leipzig y Viena, pp. 9-68.
- 3 William C. Niederland: "Three notes on the Schreber case". *Psychoanalytic Quarterly*, 1951, 20, pp. 579-591.
 —"Clinical observations on the Little Man phenomenon". *Psychoanalytic study of the child*, 1956, II pp. 381-395.
 —"The miracled-up world of Schreber's childhood", *Psychoanalytic study of the child*, 1959, 14, pp. 383-413.
 —"Schreber: father and son", *Psychoanalytic Quarterly*, 1959, 28, pp. 151-169.
 —"Schreber's father". *Journal of American Psychoanalytic Association*, 1960, 8, pp. 492-499.
 —"Schreber and Flechsig: a further contribution to the kernel of truth in Schreber's delusional system", *Journal of American Psychoanalytic Association*, 1968, 16, pp. 740-748.
- 4 Melanie Klein: "L'importance de la formation du symbole dans le développement du moi", en *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1968, pp. 263-278. [1930]
- 5 Jacques Lacan: "l'Étourdit", en *Scilicet* Nº 4, París, Seuil, 1973, pp. 5-52, *Escansión* Nº 1, Ed. Paidós, Bs.As., 1984.

ENSEÑANZAS DE LA PRESENTACION DE ENFERMOS

Nunca — ¡ah! como quisiera que ese "nunca" fuera exactamente verdadero, y que la rutina no me hubiese mellado el corazón—, nunca acudo por la mañana a Henri Rousselle para seguir la presentación de enfermos de Lacan sin temer lo que allí se desarrollará. Me perdonarán por decirlo muy simplemente: un hombre, el enfermo, un desafortunado, encuentra allí sin saberlo un rostro de su destino; durante una, dos horas, será escuchado, preguntado, sondeado, manejado, finalmente calibrado, y las pocas palabras que saldrán de la boca de Lacan pesarán mucho, todos lo sienten, en la balanza de su suerte, más aún cuando la mayoría de las veces, como es lógico, lo que se le somete es lo que se llama un caso difícil.

Enseñanza, Lacan no profesa ninguna en ese lugar. Lo que se aprende, se capta al vuelo, de la boca de uno o de otro, y nunca se está demasiado seguro de asir algo con la mano, o nada. Hay, sin embargo, dos o tres cosas que me parecen más ciertas que otras, y son ésas las que me aventuraré a decir. Son impresiones que quisiera transformar en enseñanzas.

A menudo la última pregunta de Lacan a su enfermo es ésta: "¿Y cómo ve usted el futuro?" Una joven paranoica responde que ella está segura ahora de que dio vuelta la página, que todo irá cada vez mejor, y Lacan asintió. Apenas había ella vuelto la espalda, él soltó: "Empezó mal, no saldrá de eso".

¡La asistencia se sintió conmovida por un giro tan súbito! Debo decir que no nos habíamos, me parece, inclinado en ese sentido en el curso de la entrevista, y que habíamos caído en la trampa, engañados por la actitud de aquel que interrogaba, al igual que por la enferma.

La asistencia —formo parte de ella—, diría yo que es tonta por función, *voyeurs*, escuchadores, están ahí de sobra, aprendi-

ces, y Lacan no nos saca de esa minusvalía, dejando, como perfecto psiquiatra, crearse esa atmósfera de complicidad que no exige más que establecerse entre el maestro y los alumnos para quienes aquél trabaja, y a quienes protege, al mismo tiempo, del riesgo del ejercicio. Ninguna barrera física existe en la sala, y sin embargo podríamos igualmente estar detrás de un espejo sin azogue, o más bien es como si una cápsula transparente aislara a Lacan y su enfermo, envuelto, sostenido por una tensión invariable, perceptible en la inmovilidad casi completa de quien pregunta.

La asistencia está ahí silenciosa, pero se adivina que si hablase, hablaría como un coro antiguo. Cuando somos esta asistencia, nosotros representamos la doxa, la opinión media, la opinión pública, la civilización moderna, y la convivencia se establece más bien entre el enfermo y nosotros. Cuando evoca los "fórmula uno", sabemos, nosotros, que se trata de coches de competición, mientras que Lacan no lo sabe, él no comprende, se hace repetir, explicar. . .

La asistencia espera el diagnóstico que el servicio no supo encontrar o sobre el cual las opiniones están divididas, y que permitiría ubicar las perturbaciones en la nomenclatura, orientar el tratamiento, el "hacerse cargo", espera el nombre que caerá de los labios del maestro, y que será el destino mismo. La asistencia en su espera resulta siempre decepcionada: es que, en esta presentación, el que pregunta, el experto, responde más a menudo de lo esperado con una patada; quiero decir, le gusta el efecto zen.

No es que se escape, que renuncie a pronunciar las palabras de parafrenia y de debilidad por temor a "poner etiquetas", como se dice ahora en las instituciones, pero están tan completamente invertidas, anuladas, que hemos aprendido forzosamente que no hay para Lacan sentencia más irremediable que ésta: "¡Pero él es normal!" Así, incluso cuando el cuadro clínico se revela sin ambigüedad, y cuando puede formularse un diagnóstico en los términos más clásicos, algo del sentido queda en suspenso. Es un fenómeno muy curioso por el cual, aun cuando el nombre llega, la espera del nombre resulta decepcionada. Y nada lo muestra mejor que el hecho de que desde hace un año algunos hemos sentido el deseo de volver a encontrarnos para comentar cada una de estas sesiones, y recorrer el espacio de las preguntas abiertas por esta práctica singular. Lo que decía el en-

fermo nos era enigmático, y esperábamos que fuera descifrado. Pero vemos que el desciframiento es enigmático a su vez, y exige ser descifrado. ¿Y quizás nada pueda hacerlo mejor, si es verdad que no hay metalenguaje, que el enigma mismo?

¿Descifrar las enfermedades mentales es reconocerlas y clasificarlas? Hay una clasificación que permite hacerlo, que los psiquiatras clásicos elaboraron en el siglo último y aun al inicio del siglo XX. Clasificación que no es absolutamente homogénea sin duda, el corte de uno no es el del otro, el síntoma puesto en evidencia aquí no es considerado allá, los nombres propios enganchan las formas salientes, pero nosotros no miramos tan en detalle: el saber de la psiquiatría clásica se presta al manual, y forma globalmente un corpus simple, sólido, que aún responde, en términos generales, a las exigencias de la práctica cotidiana, y que, agregaría, no será reemplazado si no fuera porque la química ya no deja al síntoma seguir su curso de la misma manera.

No hay duda de que ese corpus psiquiátrico es la referencia obligada de Henri Rouselle: es la *doxa* ligada al lugar. Pero no me parece, en realidad, menos presente en las instituciones que reniegan de ella, ya que es ella la que motiva y enmarca la hospitalización. Repudiarla, negarla pura y simplemente, es solamente denegarla y caer aún más bajo su dominio. Es necesario ser más astuto.

Esta referencia sostiene las preguntas de Lacan, da su sentido al supuesto diagnóstico que profiere. Pero curiosamente, en el momento en que ese sentido va a aparecer, va a congelarse, se encuentra suspendido, deviene una pregunta, se vuelve sobre la referencia que lo inspira, la cuestiona, la suspende. No puedo dejar de pensar, cuando veo cómo se hace esto, en lo que Roland Barthes escribía hace poco de Brecht: que sabía afirmar y suspender un sentido con el mismo movimiento, ofrecerlo y decepcionar. Todas sus obras, decía, terminaban implícitamente con un "busquen el desenlace" dirigido a los espectadores.

Pero, al desenlace brechtiano se lo conoce enseguida, la obra está hecha para convencer que está ahí, que existe, mientras que aquí, en la presentación, ¿quién no se convence de la verdad de ese dicho de Lacan, de que no cabe la esperanza? "La clínica, dice, es lo real como lo imposible de soportar". Es eso, la dimensión clínica es trágica. Lo es para el paciente, lo es también para el terapeuta. ¿No es eso lo que se verifica todos los días;

que ese real es insoportable para los terapeutas, y mucho más cuanto más se consagran? "Busquen el desenlace" ... El desenlace, nosotros somos quienes lo llamamos así; el desenlace, el suyo, el llamado enfermo mental ya lo encontró, es su enfermedad. Y si nosotros buscamos la solución por él, en su lugar, y bien, quizás sea nuestra propia forma de andar mal.

Si ésta es una verdad que se alcanza en la presentación de Lacan, se ve perfectamente que ella no podría ser el objeto de una enseñanza dogmática, y que se la desnaturalizaría volviéndola exclusiva, mientras que ella no es más que una entre otras. Es suficiente, sin embargo, para temperar quizás el activismo espontáneo de aquellos que se dedican a los psicóticos.

"Pero se dice, ¿ignoran que esta presentación es uno de los ejercicios más tradicionales de la medicina; no ven ustedes que se trata de una disección pública de lo mental, que el maestro demuestra su *savoir-faire* tan sólo para beneficio de una asistencia cuya complacencia ustedes ejemplifican, y al precio de objetivar al enfermo; no sienten que ustedes refuerzan el racismo psiquiátrico; y que la influencia del psicoanálisis se ejerce en un sentido totalmente contrario: restituir al loco su status de sujeto, escucharlo a título de tal, comprenderlo? ¿Y no, como se dice, presentarlo?"

No defiendo la presentación de enfermos, expongo la de Lacan. Doy fe de lo que puede tener de penoso. Que pueda ser beneficiosa para el paciente, tanto por el acceso que le da a la palabra como por la apreciación más justa de su caso que frecuentemente surge de ella, el servicio hospitalario que la acoge da fe de ello. Que ella depende esencialmente del discurso universitario, es seguro, y prueba perfectamente que no basta con callarse y escuchar para entrar instantáneamente en el discurso analítico. Pero, ¿cómo la entrevista —cuya disciplina no se les ocurre eliminar, y que se cree, con facilidad, terapéutica en sí misma— no habría sido profundamente transformada por la verdad que se impone a partir de Freud, de que el malentendido es la esencia de la comunicación? Veo claramente que ustedes están convencidos de lo contrario, que hablar, es hacerse comprender.

Me parece bien que sea un progreso que el psiquiatra acepte reconocer al psicótico un ser de sujeto, o sea, un otro igual que él. Admito, si quieren, que los psiquiatras clásicos no lo hayan hecho para nada, que se hayan presentado como la norma del

loco. Aplaudo a aquel que, en la anti-psiquiatría, no cae en eso, gracias a la participación, por el rodeo del existencialismo, de la fenomenología, más que a la del análisis. Pero veamos con qué tropieza este reconocimiento: se simpatiza tanto con su loco que sólo se piensa en identificarse con él, y de buena gana se hace, de la psicosis, la norma del psiquiatra. En realidad, no es una inversión sorprendente, pues concuerda con la lógica de lo imaginario; salvo que "no es loco quien quiere".

Se aprende mucho sobre este punto leyendo a Maud Mannoni, que se expresa en los siguientes términos acerca de la presentación de Lacan:

"Sobre la práctica de sus presentaciones de enfermos en Sainte-Anne, uno de los lugares prestigiosos de la psiquiatría francesa, Lacan no se sintió obligado a interrogarse. De la manera más clásica, encuentra los ejemplos apropiados para justificar su interpretación de los casos y para mostrar a los estudiantes, al mismo tiempo, una forma pertinente de entrevista al enfermo de la cual, evidentemente, el estudiante saca el mayor beneficio, pero siempre forzosamente en el marco dado por la psiquiatría reinante. Así Lacan brindaba, a pesar suyo, su aval a una práctica psiquiátrica tradicional en la que el paciente sirve de materia prima para el discurso, donde se le demanda que ilustre un punto de teoría sin que esta ilustración sirva para nada a sus intereses. Un Laing o un Winnicott nunca hubieran podido aceptarse en este lugar que la institución psiquiátrica reserva a sus representantes más eminentes. Laing en su identificación psicótica... El efecto de enseñanza se sitúa allí en la posibilidad ofrecida a los estudiantes de identificarse con el paciente... Esta forma de identificación, de una naturaleza totalmente diferente a la de la identificación con el psiquiatra eminente..."

Que la pasión de comprender al psicótico y de curarlo dé nacimiento a la ambición de identificarse con él, está dentro de lo normal. Diría que esta ambición es peligrosa si no fuera tan vana, salvo para la histérica. Pero digo en todo caso que ella no podría autorizarse a partir de la experiencia analítica. La Sra. Mannoni no se equivoca oponiendo a Lacan con Laing y Winnicott: una de las enseñanzas de esta presentación tan criticada es precisamente que hay una locura de la comprensión, y que

a veces, la locura es locura de la comprensión, locura de la comunicación. Para comprenderla, para comunicarse con ella, al psicótico le bastan sus voces. Lacan no comprende nada, ya lo dije.

Supongo que se espera que la identificación imaginaria con el psicótico ocupe el lugar de la transferencia, y lleve al enfermo a entrar en un discurso que haga lazo social. Me parece que es la ausencia de lazo social psicótico lo que precipita al sujeto —entendiéndolo a quien toma a su cargo la locura— hacia la reforma social. Sólo se renuncia a adaptar la locura a la sociedad para soñar con adaptar la sociedad a la locura, sueño a partir del cual pueden nacer algunas micro-sociedades, para nada incompatibles con un liberalismo avanzado, y todas ellas ligadas a una fuerte personalidad.

Al mismo tiempo que los problemas de “casos” se borran, ocupan el primer plano los del “equipo terapéutico”, el cual comparte la segregación de aquéllos a quienes cura. ¿Los nuevos Pinel no sirven acaso de “caución”, les pregunto? No veo que el Amo tiemble mucho.

Se piensa que todo lo que conmueve la suficiencia del psiquiatra es excelente, y para él ¿no es acaso devenir más humano con su loco el identificarse con éste? Demasiado, diría, ya que esta caricatura sólo puede comprometerlo cada vez más en una dialéctica imaginaria en la que finalmente suplantarán a quien debía movilizar todo su interés, para no apasionarse más que por su propia condición. A estos anti-psiquiatras, que con la excusa de cuestionar a la institución no hablan más que de ellos mismos, no los creo menos infatuados que sus antecesores. Y cuando nos hablan de psicotizar la sociedad, ¿quién no ve que se prepara de hecho su psiquiatrización?

¿Cómo se puede ser psiquiatra? Es un tormento que dejamos a quienes lo son. Pero para nosotros, que no lo somos, es la vieja pregunta de ¿qué es un loco? la que nos trae la presentación de Lacan, redoblada por la respuesta que da en esta ocasión: “alguien perfectamente normal”. Definición que desvía seguramente el identificarse con él, ¿no es cierto?, y que querría hacerles percibir que no es una broma.

Para ello debo pronunciar un nombre que desde hace mucho no resuena en nuestros coloquios, el de Clérambault, y sacar su “automatismo mental” del abandono al que lo condena la decadencia de nuestra clínica. Un retorno a Clérambault, ¿por qué

no?, si se lo explica a partir de la entrada de Lacan en el psicoanálisis.

“Clérambault, nuestro único maestro en psiquiatría”, escribe Lacan, les recuerdo (*Escritos*, p. 65), y agrega: “su *automatismo mental*. . . nos parece. . . más cercano a lo que puede construirse por un análisis estructural que ningún esfuerzo clínico en la psiquiatría francesa”. ¿Diremos que este elogio en 1966 tiene tanto más peso en la medida en que desmiente sobre este punto la tesis de 1932?

El automatismo mental es, en efecto, como la navaja de Occam de Clérambault, y precisamente porque se trata de un operador, nunca dio una definición invariable del fenómeno y, al final, lo redujo a la letra inicial de la palabra síndrome.

La introducción de esa S logra una extraordinaria simplificación de la clínica de las psicosis, la toma como de través, deshace las entidades que hasta entonces podían considerarse bien establecidas, como la psicosis de Magnan, y hace tabla rasa. La clínica francesa siempre se había destacado por la descripción y la nomenclatura de los delirios. S no es de este orden: está planteado como la forma inicial de toda psicosis (con excepción de la paranoia verdadera y del puro delirio interpretativo, tal como fue aislado por Sérieux y Capgras, pero que se presentan por lo común mixtos, cruzados con automatismo mental). Como tal, S es a-temático y neutro, es decir que los contenidos y la coloración afectiva no le vienen más que posteriormente, según el “fondo” —paranoico, perverso, mitomaniaco, interpretativo— sobre el cual se produce, según esté o no asociado a un proceso pasional. S es autónomo, es decir, que no depende de esos datos, pero se refracta sobre ellos y se diferencia produciendo así los cuadros clínicos en su diversidad.

“El delirio es una superestructura” plantea Clérambault o incluso: “la ideación es secundaria”. El S primitivo de la psicosis se impone, por el contrario, como un hecho irreductible del pensamiento, un hecho absoluto, a propósito del cual tendré pocos escrúpulos en evocar el hecho kantiano de la razón, o sea el imperativo categórico; pues tampoco se trata aquí de otra cosa más que de fenómenos de la enunciación.

¿Qué es este “eco del pensamiento”, del que Clérambault hace el fenómeno positivo originario del automatismo mental, sino una perturbación de la relación del enunciado con la enunciación, que emancipa una fuente parásita? El sujeto se descubre

continuamente doblado por una emisión paralela que lo emancipa, lo acompaña o lo sigue, y que incluso puede no decirle nada: evanescente, muda, vacía, el sujeto en la posición de receptor no por eso deja de estar suspendido a ella. A esta enunciación independiente y pura, Clérambault la tacha de "fenómeno puramente psíquico", y llama "fenómenos verbales" a los juegos significante desordenados que libera. Los términos con los que sustituyó a los de Clérambault les indican suficientemente que no podemos fundar el síndrome del automatismo mental en alguna oscura "desviación de influjos", sino en el grafo mismo de la comunicación "intersubjetiva", aquí revelado: que el emisor sea ahí el receptor, es lo normal, la perturbación propiamente psicótica es que se experimente como tal.

Esta construcción es lo suficientemente lacaniana como para que nos atrevamos a hacer del S de Clérambault, la inicial de la palabra *structure*. La estructura desnudada —por sus célibes—, ese es el subtítulo que merece este dogma del automatismo, que fue repudiado en nombre del sentido y de la personalidad por la psiquiatría francesa. Sin duda Clérambault era mecanicista. Pero ese mecanismo es metafórico (lo que el Lacan de 1932, entregado de lleno a la psicogenia, no había percibido). Clérambault no elabora para nada esta referencia, que permanece formal, pero que no deja de tener su valor decisivo, el de separar de toda psicología el orden de la estructura.

En resumen, si Clérambault hizo mecánico a su automatismo, fue para conservarlo autónomo, dejando a Lacan descubrir en él lo simbólico, un simbólico que, para no ser el de Jung, buscó su articulación en un mecanismo (no el de Clérambault ciertamente, ya que es el de Turing y Wiener). Lo hizo neutro y primitivo, instituyéndolo así como significante y estructural. Y cuando lo hace a-temático y sostiene que se produce primero "en la forma ordinaria del pensamiento, es decir, en una forma indiferenciada y no en una forma sensorial definida", éste es un postulado del cual puede cuestionarse si la observación lo verifica siempre, pero nos equivocariamos desconociendo su dimensión lógica. S no quiere decir nada, eso es lo que implica su nombre de eco, en ese sentido se trata de un efecto puramente significante, que deviene insensato a partir de la significación imaginaria con que lo inviste el desciframiento delirante.

Esta construcción permite distinguir la persecución como interpretación delirante del automatismo mental, que no impi-

de toda "maniobra del médico", porque preserva en el sujeto capacidades de confianza, simpatía, tolerancia y expansión, de la persecución verdadera, cuya psicogénesis admite Clérambault y que convendría diferenciar, por nuestra parte, oponiendo la estructura del saber, aquí cuestionado, a la de la enunciación. El "delirio interpretativo", otra forma impregnada de "ideogenismo", se prestaría igualmente a una relectura estructural, que me contento con evocar, agregando solamente que la disolución realizada por Clérambault de la psicosis alucinatoria sistemática progresiva de Magnan me parece epistemológicamente ejemplar.

Cuando el desfase tenue de la enunciación en relación a sí misma se amplifica hasta engendrar voces individualizadas y temáticas que se desencadenan en lo real, cuando el sujeto se experimenta atravesado por mensajes en ráfagas, por un lenguaje que habla sólo, espiado en su fuero interior y sometido a conminaciones o inhibiciones, cuya producción no puede anexarse, entonces es la gran "xenopatía", que Lacan ubicó en el campo del lenguaje con su matema del Otro. ¿Es exagerado plantear que el discurso del Otro ya estaba allí, en la clínica psiquiátrica, antes de que Lacan lo inventara y lo soldase al Otro prehistórico que Freud había señalado en Fechner? Las emergencias xenopáticas se fundan en la estructura, si la estructura quiere que toda palabra se forme en el Otro. La pregunta ya no es más "¿qué es un loco?", sino "¿cómo se puede no ser loco?"

¿Por qué el sujeto llamado normal, que no está menos afectado por la palabra, que no es menos xenopata que el psicótico, no se da cuenta de eso? La pregunta es más subversiva, creo, que las identificaciones que se nos proponen. ¿Qué inversión nos hace desconocer que somos las marionetas de un discurso cuya sintaxis preexiste a toda inscripción subjetiva? La normalidad es la xenopatía. Un sujeto para quien el Otro ya no está velado, evidentemente está fuera del alcance de nuestras artimañas imaginarias.

Este rodeo nos lleva nuevamente a las presentaciones de enfermos, y precisamente a la única que Lacan haya evocado el año pasado en el seminario, delimitando ese caso muy puro de "automatismo mental" con el término de "psicosis lacaniana".

El sujeto había leído los *Escritos*, efectivamente, pero nada autorizaba a dudar de la autenticidad de su experiencia: él era la sede de lo que él mismo llamaba "palabras impuestas" o in-

cluso emergentes, que hacían intrusión en la esfera de su cogitación privada y de las cuales no podía reconocerse como enunciador, aun cuando ellas lo asignaban, muy a menudo, como sujeto de su enunciado. Cada una le exigía que la complementase con una frase de otro tipo, llamada "reflexiva", cuyo emisor él sabía que era en tanto que, a diferencia del tipo precedente, él no figuraba en el enunciado como sujeto. De alguna manera, asistía al surgimiento del discurso del Otro, pero bajo una forma directa sin este apaciguante desconocimiento de la inversión que nos hace creer que hablamos, cuando somos hablados. Por eso la transformación que mencioné de la pregunta sobre la locura: "¿cómo no sentimos", pregunta Lacan, "que las palabras de las que dependemos nos son de alguna manera impuestas, que la palabra es un enchapado, un parásito, la forma de cáncer de la que el ser humano sufre?" Por lo cual si nos identificamos con el psicótico, es en tanto que él, al igual que nosotros, es presa del lenguaje, incluso más; que él nos lo enseña.

La enseñanza de los enfermos en la presentación de Lacan, es así como hay que llamarla, va más lejos, como se ve, que los raciocinios sobre: la norma es social, el loco de uno no es el loco de otro, el normal es loco, y el loco, lógico. No hay uso correcto de la palabra normal que no sea antinómico, y Lacan la utiliza como sinónimo de su contrario. Preséntele un débil ligero, un marginal que hizo la campaña de Italia, o quizás que sólo fue atropellado en la plaza de Italia, un asocial algo mitómano, o incluso lo que se llamaba no hace mucho un canalla, perezoso, poco convincente en sus manifestaciones xenopáticas y sin duda histérico, ése es alguien que tiene chance de obtener de Lacan un diagnóstico de normalidad. La personalidad fuerte hará más bien buscar del lado de la paranoia: la psicosis paranoica no tiene "relaciones" con la personalidad, se corrige Lacan, es la personalidad.

La población de las presentaciones de enfermos no está formada, sin duda, por grandes delirantes; tampoco se confronta a Lacan con dementes seniles, la gran psicosis es rara, y finalmente, ¿a quién se ve venir? A personas que presentan algunos fenómenos elementales, a propósito de las cuales la cuestión esencial es pronosticar la evolución del mal, y después a gente normal en el sentido de Lacan, pero promotores de disturbios, que las comisarías expiden al asilo, y que arriesgan pasar muchos días de sus vidas entrando y saliendo del mismo,

porque no fueron convenientemente capturados por lo simbólico, y porque guardan respecto al mismo un flotamiento, una inconsistencia, cuya reabsorción, con frecuencia, no puede esperarse.

Evocaré esa persona presentada el año pasado, que debe incluirse, según Lacan, "en el número de esos locos normales que constituyen nuestro ambiente". "Quieren valorizarme", dice de entrada, y era evidente, ya que la asistencia numerosa le hacía de público, "siempre tengo problemas con mis empleadores, no acepto que se me den órdenes cuando hay un trabajo que hacer, que se me impongan horarios, me gusta hacer lo que tengo ganas, rompo mis fichas de pago, no tengo ninguna referencia, estoy en la búsqueda de un lugar en la sociedad, ya no tengo lugar, no soy ni una verdadera ni una falsa enferma, me he identificado con muchas personas que no se me parecen, me gustaría vivir como un vestido"... Sin duda se podían notar algunos esbozos de creación de lengua, tenía muy fugitivamente la idea de que se la hipnotizaba, y que se quería tirar de sus hilos, pero nada de todo esto tomaba consistencia. Estaba en un flotamiento perpetuo, como lo traducía muy lúcidamente por una fórmula notable: "soy interina de mí misma". Madre, "querría parecerse a una madre", y la evocación de su hijo, del que estaba alejada, la fotografía del mismo, no la enganchaban para nada.

Lacan dice de ella lo siguiente, que les restituyo: "Es muy difícil pensar los límites de la enfermedad mental. Esta persona no tiene la menor idea del cuerpo que tiene que meter bajo ese vestido, no hay nadie para habitar la vestimenta. Ilustra lo que llamo el semblante. Nadie logró hacerla cristalizar. No es ésta una enfermedad mental seria, una de esas formas identificables, que se encuentran a menudo. Lo que dice no tiene peso ni articulación, velar por su readaptación me parece utópico y fútil". Luego, aludiendo a Kraepelin: "Se puede llamar a eso —¿por qué no?— una parafrenia imaginativa". Y agrega: "Es el ejemplo de la enfermedad mental, la excelencia de la enfermedad mental".

Enseñanza enigmática sin duda, pero que hace percibir lo que es sufrir por tener una mentalidad. Todo hablanteser carcomido por el lenguaje tiene una mentalidad. Lo que ella llamaba hipnotismo, ¿qué es sino el efecto de sugestión inherente a la palabra? ¿Un efecto de mitomanía no es acaso inherente a la hendidura subjetiva inducida por el significante? Lo que la hace sin

embargo excelente, demostrativa, es que su ser es de puro semblante: sus identificaciones, por así decirlo, no se precipitaron en un "yo", en ningún cristizador y, por ende, no hay ninguna persona. Ella es débil, si la debilidad consiste en no estar inscripta en un discurso. Y estaba allí, hipómana, imaginario extraviado sin yo, espejo enganchado en todas partes, pero captado por nada, pura mentalidad desvergonzada. No hay significativo amo y, a la vez, nada que venga a darle el lastre de alguna sustancia, no hay objeto *a* que llene su paréntesis (singular sustancia lacaniana, hecha de falta, pero la falta que se vuelve a encontrar constante da a la persona de un sujeto la ilusión de su síntesis), y la "valoriza".

Diré, elucubrando demasiado quizás sobre las indicaciones tan fugitivas de Lacan, que nuestra clínica nos impone distinguir entre las enfermedades de la mentalidad y las del Otro. Las primeras dependen de la emancipación de la relación imaginaria, de la reversibilidad de *a-a'*, extraviada por ya no estar sometida a la escansión simbólica. Son las enfermedades de los seres que se acercan al puro semblante. Para ilustrar a las segundas, evocaré otro caso, el de un gran delincuente (veinte años de prisión) que hace tres años se escucha pensar y, pensando, tiene la impresión de que el mundo lo escucha y que escucha groserías.

Lo más notable es que habla el lenguaje más convencional: "desde mi más tierna infancia" dice de sí mismo con emoción. De sí mismo —tiene 52 años, no usa el apellido de su padre, a quien no conoció— repite: "soy una especie de pequeño canalla". Esa es justamente su convicción, no flota, no vagabundea, él sabe lo que es, que no vale nada, que es "una porquería", ya intentó suicidarse. ¿Podríamos nosotros sin esta simple letra *A* poner en serie las figuras de su historia, desde la alta personalidad que lo indultó, el eminente psiquiatra que lo examinó, su mujer, perfecta, a quien no tiene nada que reprochar. Su mujer reemplaza a su madre, dice escuetamente.

Durante toda su vida demuestra que debió vérselas con un Otro perfecto, que no tenía ningún lugar para él y es por eso que su vida no tiene el estilo de una errancia: está identificado sin vacilaciones con el desecho, es una porquería, y toma evidentemente su consistencia subjetiva de esa certeza insoslayable. Por eso comprendemos esas palabras de Lacan al final de la presentación: "Es insumergible". Y agrega: "Cree en su mujer, cree en ella a pie juntillas".

Cree realmente en su mujer como creería en una aparición del más allá, cree en ella como en el Otro completo, al que nada le falta, no le falta él en todo caso. Y a partir de eso le es conocida su propia verdad. Su certeza de ser una mierda y su creencia en su mujer son una sola y única cosa con el adivinamiento de su pensamiento y la intrusión de la voz grosera del Otro que lo injuria.

Al final, el médico plantea la pregunta que le dictan la ley y la humanidad: "¿Es peligroso para su mujer? Yo temo, yo lo creo...". "No", responde Lacan, seguro de la estructura, "lo es para sí. Mucho me temo que vuelva a intentar suicidarse".

Si hay una enseñanza de la presentación de enfermos, es justamente ésta: buscar la certeza. Se piensa que Lacan va a buscar saber y certeza en Descartes y Hegel, es cierto por otra parte también, mientras que ellos dependen de la experiencia más concreta. Si hay una clínica a hacer, es usando estos términos.

El saber, el paranoico no conoce más que eso. Su relación con el saber hace su síntoma. ¿Qué lo persigue, sino un saber que se pasea por el mundo, sino un saber que se hace mundo? El sujeto, por lo general, tiene la certeza del momento en que se inclinó del otro lado, del momento de desencadenamiento de la psicosis.

¿Dónde la función de la certeza está más en primer plano que en la erotomanía? Eso es lo que hace tan vana toda psicoterapia: choca con una certeza inalcanzable que engendra sus propias evidencias. Clérambault hizo de ella una entidad cuya validez no fue realmente cuestionada y utilizó para la certeza la palabra postulado, cuyo acento lógico es perfectamente apropiado a su función.

Es justamente porque la erotómana cree en el amor del Otro que no cree en nada ni en nadie, y tampoco incluso en el Otro que quisiera desengañarla. "Me hablaba en contrarios", dice la erotómana de su Otro, "me hablaba por parábolas invertidas".

La erotómana elige como Objeto, en el sentido de Clérambault, una figura canónica del Otro, que no tiene para ella ningún lugar, y ella se constituye en su delirio en su falta apasionadamente buscada. Ella es así lo que le falta al Otro que no carece de nada, bienhechor; omnisciente, y si es posible asexual, el cura, el profesor, el médico.

La enfermedad mental es seria cuando el sujeto tiene una

certeza: es la enfermedad del Otro no tachado. ¿Y cómo hacerle terapia con la palabra, cuando la palabra sólo tiene estatuto de charla? La enfermedad de la mentalidad, si no es seria, tampoco toma la palabra en serio, porque la dimensión misma del Otro está en déficit. ¿Quién explicará la transferencia del psicótico?

MOSTRACION EN PREMONTRE¹

Intervención de clausura en el Coloquio de la Sección Clínica

Lo que aportó la Sección Clínica a propósito de la psicosis, es la consideración del goce. Es evidente que no hubo que esperar a la enseñanza de Lacan ni a la apertura de la Sección Clínica para tomar en cuenta la dimensión libidinal en las psicosis, ése fue precisamente el punto de partida de Freud. En cambio, es a Lacan a quien se le debe la noción de manejo psicoanalítico del goce bajo las especies del objeto *a*. ¿En qué puede esta forma operatoria del goce concernir a las psicosis? Es a esto a lo que la Sección Clínica consagró muchas reflexiones.

De la exposición de Christian Demoulin extraje una frase que, a mi parecer, merece debatirse: "No es más que por razones de enseñanza, dice, que uno puede oponer, en la enseñanza de Lacan, la vertiente del significante y la vertiente del objeto".

Christian Demoulin — La frase prosigue diciendo (no la sé de memoria, excúsenme) que lo importante es ver cómo ambos se articulan:

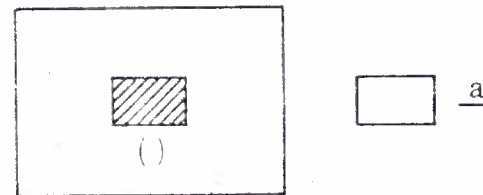
Jacques-Alain Miller — No estoy de acuerdo con esa frase. La enseñanza no debe ser presentada con un "es únicamente por..." y la misma frase lo prueba, puesto que ella vuelve a tomar el término enseñanza una segunda vez como siendo la "de Lacan". Enseñanza no es pedagogía, y quien no oponga las dos vertientes — significante y objeto — no podrá siquiera plantear la pregunta sobre su articulación.

Es una pregunta abierta. Hay muchas preguntas que Lacan dejó abiertas, y yo diría, claro está, que lo hizo como correspondiente aportándoles continuamente respuestas. Una pregunta atraviesa la enseñanza de Lacan: ¿cómo es que en el psicoanálisis

sis, que opera en el campo del lenguaje a partir de la función de la palabra, se pueden obtener efectos sobre algo que es rechazado de ese campo del lenguaje? Dicho de otro modo: ¿cómo operar sobre lo real a partir de lo simbólico? Si bien es cierto que una fase entera de su enseñanza desarrolla “el inconsciente estructurado como un lenguaje” —formulación del descubrimiento de Freud—, lo que el mismo Lacan consideró como su invención propia es el objeto *a*. Ahora bien, precisamente éste se echa de menos en un tramo de su enseñanza donde se sitúa el escrito que se refiere a la psicosis: “De una cuestión preliminar...” El objeto *a* está ausente allí y el goce está situado solamente como goce de imagen (lo que ocurre solamente dos veces en el texto). Tan notoria es esta falta que, en ocasión de aparecer la recopilación de los *Escritos*, en 1966, dio lugar a la redacción de una nota, añadida al comentario del esquema R, que toca ese punto. El prefacio de Lacan a la traducción que nuestro amigo Duquenne hizo de las *Memorias de Schreber* en los *Cahiers pour l'analyse*, tiene el mismo sentido, invita a un *aggiornamento* de la teoría de las psicosis a partir de la polaridad $\$-a$. Intenté responder a la misma cuando, en ocasión del estudio de las *Memorias* llevado a cabo en la Sección Clínica en 1978-79, propuse como consigna una “lectura retroactiva” de Lacan, volviendo ante todo a retomar el “dejar plantado” del delirio schreberiano a partir del objeto *a*. Ya hice otros desarrollos en mi curso, pero quisiera recalcar lo que la nota de 1966 aporta a los debates que tuvieron lugar acá estos últimos dos días.

En esa nota Lacan afronta la cuestión de la psicosis tomando como punto de partida la función de la realidad, con lo cual es freudiano: ¿acaso no encaró Freud a la psicosis tomando como punto de partida la *pérdida* de la realidad? Pero Lacan se ocupa allí de la constitución del campo de la realidad y no tanto de su pérdida. Al respecto, da una fórmula digna de ser meditada: “El campo de la realidad se sostiene únicamente por la extracción del objeto *a*”. Y, en una articulación difícil de discernir, agrega “. . . la extracción del objeto *a*, no obstante, le da su marco”. Se comprende que dejar aparte, poner al abrigo, al objeto en cuanto real, condiciona la estabilización de la realidad como “poco-de-realidad”. Al no estar el objeto *a*, ¿cómo es que, sin embargo, le da su marco a la realidad? Pues bien, captarlo es necesario para articular correctamente los fenómenos evoca-

dos en estas jornadas y les propondré algo que permita enfocarlos.



Precisamente *porque* el objeto *a* es extraído del campo de la realidad, es que él le da su marco. Si tomo de la superficie del pizarrón este trozo que represento con un cuadrado sombreado, obtengo lo que podemos llamar un enmarcado: enmarcado del agujero y enmarcado, también, del resto de la superficie. Este enmarcado, por otra parte, lo puede materializar una vulgar ventana. Pues bien, el objeto *a* es un tal jirón de superficie y es su sustracción de la realidad la que la enmarca. El sujeto, en tanto sujeto tachado, es ese agujero; quiero decir como falla en ser. Como ser, no es nada más que el trozo sustraído. De aquí procede la equivalencia del sujeto y del objeto *a*. Es cierto que, en un sentido, el sujeto no es nada —y se anota así: $\$-$, también es cierto que el sujeto es algo — es el objeto de su fantasma².

Sólo a condición de que el objeto *a* sea extraído se constituye la ventana del fantasma. Así es, pues, cómo el fantasma es marco. También es pantalla. El término hay que tomarlo con sus dos valores: detiene la luz, estorba la mirada, disimula y, al mismo tiempo, tiene una función óptica positiva, permite que se forme una imagen. Por eso, en la segunda definición de ese campo de la realidad, Lacan puede decir que éste sólo funciona al ser obturado por la pantalla del fantasma.

Queda todavía, un tercer valor del fantasma: el fantasma-es-cena. La realidad cobra su significación para nosotros en el marco de esa ventana y sobre esa pantalla. Así es como entiendo la tercera definición del campo de la realidad, según Lacan (“el campo de la realidad sólo hace las veces del fantasma”) — lo que, más tarde, lo conducirá a formular que toda la realidad, sólo se sostiene por el fantasma.

La muerte del sujeto en la psicosis se produce cuando el ob-

jeto *a* no es extraído del campo: agrego también que así se capta de qué se trata en esa "muerte del sujeto", cuya indicación enigmática en las *Memorias* recalca Lacan: responde exactamente a la no extracción del objeto *a*.

Esto me conduce a agradecer ahora a Demoulin que nos haya aportado el documento que nos faltaba, al que Lacan hace referencia en el seminario de la angustia (ese documento aparece en *Ornicar?* NO. 29): se trata de un documento clínico del Prof. Bobon, de Lieja, y concierne a una paciente italiana quien, pasados años de mutismo, acaba por hacer cierto número de dibujos en los que hay ojos, y especialmente el dibujo de un árbol con tres ojos, que tiene un letrero que dice: "soy siempre vista" (*sono sempre vista*).

"Vista" tiene el doble sentido que Lacan recalca: soy vista y soy la vista; como cuando se habla de la vista de un paisaje. Así nos concede ella el secreto de su posición de mutismo, que es ocupar el lugar de la apertura obtenida por la extracción del objeto. Al hacerlo, se terminó para ella la dehiscencia subjetiva. Es muy importante para un sujeto no ser siempre visto. Nuestro amigo Krajzman nos contó que pudo llegar hasta acá porque el aduanero le dijo: "Pase, ¡pero que yo no lo vea!" Que el Otro pueda no ver todo, es absolutamente esencial.

¿Qué quiere decir esto? Que el campo de la realidad sólo obtiene su consistencia por la disimulación de la mirada en la visión. La visión del campo de la realidad oculta la mirada.

¿Qué es lo que no se ve en el paisaje? El punto de vista que se tiene de él. Cuando uno agrega una máquina fotográfica dentro de un paisaje, uno toma, si así puede decirse, un objeto invisible, uno materializa el objeto que es el punto de vista, lo que no se veía. Por el contrario, en la psicosis, la mirada se vuelve visible, precisamente porque no es extraída del campo de la realidad como objeto *a*. Les ruego que hagan hincapié en que, si el campo de la realidad, donde estamos en este momento, nos procura una confortable seguridad subjetiva, es por estar estructurado por la consideración de la perspectiva. Basta detenerse en esa ventana central para darse cuenta del cálculo que presidió a la erección de esta arquitectura en este lugar del paisaje. Al sujeto que percibe le corresponde el punto de esa perspectiva situado al infinito. Ahora bien, cuando el objeto *a* no es extraído se

produce el transporte de la mirada a ese punto situado al infinito y esto la vuelve visible.

Por eso la voz, que como tal es *áfono*, emerge en la psicosis como audible, lo que brinda la oportunidad de percatarse de su estatuto de objeto. Por otra parte, uno tiene tendencia a considerar al objeto oral como material. Mientras que el verdadero objeto oral es el que indica Ruy Blas cuando se enmarca en la puerta de la sala del consejo de ministros y espeta: "¡Buen provecho, Señores!". En cuanto al objeto anal, está ante todo en el "hacer cagar"...

En resumen, la experiencia de la psicosis es fundamental para que estemos justificados en añadir, a los objetos freudianos, los objetos lacanianos: la mirada y la voz. La psicosis da prueba evidente de que la no-extracción del objeto es correlativa a su multiplicación: la multiplicación de las voces, de lo que la exposición que nos hizo Anny Cordié constituye un hermoso ejemplo; multiplicación de las miradas, cuyo paradigma son los lobos del caso freudiano, como también lo testimonia el documento de Bobon.

Tal vez haga un empalme con la cuestión del saber, evocada ayer en varias ocasiones a partir de las exposiciones de Jean Pierre Gilson y de Serge André. Sin duda, la represión originaria es un saber que no se sabrá jamás, lo cual no impide que en psicoanálisis se sepa que tiene la forma de un saber. Por eso, no debemos entablar un debate entre lo inefable y lo verbalizable. Incluso el saber que no habrá de saberse, sigue siendo un saber. Diría que el campo de la realidad se sostiene, en primer lugar, en que el objeto *a* sea extraído del mismo y, en segundo lugar, en que haya allí un saber supuesto para el sujeto. La psicosis demuestra precisamente, y en diversas formas, que la no extracción del objeto *a* se acompaña de la emergencia del saber-todo.

Nuestras preguntas, como conviene, siguen siendo preliminares al tratamiento de la psicosis. Extraer el objeto, ¿será acaso su fórmula? Pero esta extracción, ¿no es acaso equivalente a la inclusión, en el objeto, de la función $(-\varphi)$? Vale decir, no es más que otro nombre de la castración.

Junio, 1983

Notas

1. El título implica un juego intraducible entre *montré* (mostrado) y *Prémontre* (nombre del hospital) [N. del T.].
2. Evidentemente, la nota de Lacan no implica que la extracción sea practicada sobre una superficie de pizarrón, sino sobre un plano proyectivo, de manera tal que el corte equivale al borde moebiano.

¿PRODUCIR EL SUJETO?

¿Existe una clínica psicoanalítica de las psicosis? Este título tiene su seducción debido a que, en ningún otro lado en el campo freudiano, la pregnancy psiquiátrica está más probada que tratándose de las psicosis. Asimismo el título bajo el cual se desarrolló nuestro trabajo sólo puede comprenderse como la expresión de un anhelo: que exista una clínica psicoanalítica de las psicosis.

Este anhelo es aún más fuerte en la medida en que los resultados del tratamiento posible de la psicosis no son probatorios, casi nadie lo pretendió durante estas Jornadas.

El anhelo de que exista una clínica psicoanalítica de las psicosis es primero el de los sirvientes de la salud mental, cuando el discurso analítico los enfrenta con los valores que presiden la institución en la que trabajan. Esta discrepancia, claramente apreciable, explica la fuerza del anhelo que se traduce habitualmente diciendo: "¡Este sí es un buen tema para unas jornadas de estudio!" Pero acoger este anhelo no quiere decir que estemos en condiciones de satisfacerlo más que aportando aquí, cada uno, su grano de arena.

Extender el beneficio, si se lo puede llamar así, del discurso analítico a casos cuyos trastornos son aprehendidos primeramente por un discurso muy diferente, exige de entrada situar a este último.

La segregación de estos casos es la herencia del discurso del amo, es decir que, como regla, estos casos se delimitan por un defecto de identificación —podemos incluso precisar diciendo de identificación sólida—, ya sea que el discurso del amo asuma

la forma de la policía o de la asistencia. El tratamiento propiamente dicho se apareja en el discurso universitario, del cual depende la clínica psiquiátrica.

En este punto conviene hacer funcionar el matema de la Universidad. La ambición de este discurso es producir, por intermedio de un saber colocado en posición de semblante, y a partir de desechos —especialmente desechos de orden social—, un sujeto digno de ese nombre, es decir, lo que en nuestro lenguaje llamamos un sujeto tachado. Es el único discurso que tiene esta ambición verdaderamente extraordinaria: producir un sujeto, producirlo a partir de un desecho, por el rodeo de un saber.

Tenemos una experiencia ya histórica de la época de la clínica, que permite responder con toda certeza que ese discurso tropieza al producir un sujeto. Se conocen los efectos sobre la histórica del dominio por el saber. La histórica, confrontada a lo que podría llamar la epistemofanía, desaloja la verdad del saber montado como apariencia, esa verdad que es lo insensato del amo. Se conoce también el efecto de la epistemofanía sobre el psicótico, efecto en este caso de paranoización: quien se ofrece como soporte de la epistemofanía se transforma en un objeto erotomaniaco. (Es la conclusión de Lacan de su puesta al día de la cuestión de la psicosis en 1966).

El silencio del saber, hacia el cual tiende la vía de Freud, demostró una eficacia muy diferente. Pero implica que ya tengamos enfrente un sujeto y que lo pongamos a trabajar. La clínica de la psicosis nos lleva a los confines de ese discurso —a confines donde se plantea la pregunta acerca de la *producción* del sujeto, quiero decir a su producción como sujeto tachado—. Esos confines son también los del discurso psicoanalítico, en la medida en que éste funciona solamente con la condición de que un sujeto consienta hacer la tarea.

En este punto es preciso avanzar prudentemente. Admitimos que el lenguaje ya está allí en todos los casos: al respecto, no hay diferencia entre neurosis, perversión y psicosis. Dado que el lenguaje ya está allí, el lugar del Otro está constituido por definición. Pero esto no implica, automáticamente, que el sujeto, él mismo, lo esté: él está por nacer. Nosotros no lo abordamos de otro modo cuando lo planteamos, de acuerdo con el discurso analítico, como efecto del significante.

¿Qué quiere decir “el sujeto como efecto del significante”? Esto precisamente pone en cuestión el “quiere decir”. En lo

tocante al sujeto, eso habla, en el sentido de que eso habla de él. Eso habla de él antes de que él hable, antes de que él llame o aun antes de que él grite: el sujeto, en todos los casos, está en la sujeción significativa del “eso habla de él” antes de estar en la dependencia de cualquier crianza y antes de que él mismo hable de él, con el cortejo de desconocimiento que esta reflexión acarrea.

Si queremos aquí utilizar el lenguaje del desarrollo en el que Abraham, por ejemplo, extravió a la clínica psicoanalítica de las psicosis, digamos que el sujeto paranoico queda fijado al estadio del “eso habla de él”. Saben que, como regla, eso habla de él de manera desagradable, y esto llega hasta el “eso habla en él”. ¿Por qué no oponerle de inmediato el sujeto de la llamada esquizofrenia, en el cual “eso no habla de él”? Lacan nos habría precedido en esta vía, cuando pone en causa a la madre del esquizofrénico, por haber llevado a su hijo en su vientre sólo como un cuerpo, lo que debe entenderse: como un pedazo-de-real. A eso se debe la definición, verdaderamente límite, de esta llamada esquizofrenia como la subjetivación de un puro real.

Evidentemente, el sujeto en sentido estricto no es nada antes de que la alienación significativa lo capture, no es nada antes de que un significante lo represente: “absolutamente nada”, dice Lacan. Pero hay que entenderlo: no es nada como sujeto. Habría que percatarse, en lo tocante a la cuestión crucial del sujeto de la psicosis, lo que implica para nosotros el hecho de ser un sujeto: ser un sujeto es una contradicción en los términos, puesto que es como falla en ser que el sujeto que utilizamos surge del significante.

Continuando en esta vía, se dirá que la elección de la psicosis, no digo quién la hace, es la elección ciertamente impensable de un sujeto que objeta la falla en ser que lo constituye en el lenguaje. Es una elección que es exactamente una des-elección. La llamo “impensable” porque contraviene la elección forzada de la alienación. ¿Será necesario llegar al punto de articular aquí que, para el sujeto de la psicosis, la separación anticipa la alienación? Mostré en mi curso que estas dos operaciones, articuladas por Lacan en 1964, tienen una importancia comparable, incluso superior, a las más célebres de la metáfora y de la metonimia. Se trataría aquí de una separación, si me permiten, falsa, porque no tiene precisamente a la metáfora paterna como principio, sino que es, por el contrario, su fracaso. Esto exige

que distingamos dos cosas: primero, sin duda, el sujeto como hablantes surge de la nada, es una criatura de significante; pero también es cierto, en segundo lugar, que el sujeto tiene que emerger del ser vivo, que surge de su status primero de objeto. El sujeto tiene que emerger de la causa del deseo de la madre, al menos de la "charla"¹ con la que ese deseo estaba hecho.

Este es el problema: la producción del sujeto a partir del objeto "charla" del deseo. Los datos clínicos que Lacan toma sin duda están destinados a indicar la importancia primordial de la acogida realizada por la madre a ese parásito que será su producto. La terapia familiar también percibe la función decisiva de lo que, en nuestro lenguaje, formulamos como "lo que el sujeto fue para el Otro en su erección de ser vivo", a lo que se debe, por ejemplo, la tendencia al suicidio de los niños no deseados, señalada por Lacan.

Si tiene que nacer de "lo que fue para el Otro en su erección de ser vivo", el sujeto es un milagro. Uno se dirige a lo real a partir de lo simbólico, ¡y lo real responde! En este punto hace falta darle todo su valor a esta definición de Lacan que aún no fue explotada, que Eric Laurent citó en su intervención de ayer: "El sujeto es la respuesta de lo real".

Todo se desprende del dicho del cual el sujeto se deduce. Hay toda suerte de dichos, podríamos divertirnos haciendo la lista, si puedo decir, de los domingos (*dit-manches, dicho-mangos*). Hay primero ese mediodía (*mid-dit, medio-dicho*), a partir del cual el neurótico busca el secreto del saber en lo no dicho. ¿Vamos a deducir el perverso de un des-dicho (*dé-dit, desdicho*), o, por qué no, de un jueves (*jeu-dit, juego-dicho*)? Podríamos también poner en función el lunes (*l'un-dit, el-uno-dicho*), como la pretensión de decir toda la verdad, o sea confundirla con el un-saber que el sujeto no tiene otra salida más que la de retomarlo a su cuenta, si es paranoico, en un eso me dice (*ça-me-dit, sábado*) algo. Y nos quedaría para el esquizofrénico, el martes (*marre-dit, harto-dicho*), donde digo que es hartante.

La clínica psicoanalítica de las psicosis podría ser el estudio de las respuestas de lo real. Mientras que los neuróticos nos demuestran un sujeto que consintió a la falla en ser, el sujeto de la psicosis se resiste a ella. Resiste a ella en el sentido en que, por ejemplo, el Barleby de Melville dice "preferiría no hacerlo", o en el modo en que el niño de Diderot rehúsa decir a por la sencilla

razón de que después será obligado a decir b, y ¿adónde lo llevaría todo eso?

Lo serio de este asunto es que la falla en ser que entraña el lenguaje implica de hecho goce. Aquí el término de autismo vuelve a adquirir su valor, el de trasponer el auto-erotismo freudiano: asunto de *Unlust* y no de una homeostasis regulada por el principio del placer (que es un principio significante).

El sujeto paranoico vuelve a comprar esta degradación situando el goce en el lugar del Otro, hasta identificar el goce con el saber. Schreber aporta al respecto un testimonio que Lacan destaca: debe pensarse que se ofrece al Otro divino para que éste goce de su cuerpo; basta que aparezca el "pensar-en-nada" para que se encuentre de nuevo en esta derelicción donde ya no es sujeto. Su *cogito* se formularía: "Yo pienso, ergo él goza", eso cuyo contragolpe, *por otra parte*, recibe. Estas dos posiciones oscilantes de Schreber dejan leer un doble rechazo de la falla en ser, cuya forma radical es el suicidio.

La producción del sujeto implica la función de castración, en la medida en que el falo "no es otra cosa, dice Lacan, que el punto de falta que indica en el sujeto".

Lo ilustraré con un ejemplo para mí paradigmático para la clínica de las psicosis, y que tomo prestado de ese caso llamado del *niño del lobo*, acerca del cual ustedes oyen a menudo hablar a nuestros amigos Lefort. El caso fue presentado por Rosine Lefort en el Seminario de Lacan en los años 50, y me beneficié en un trabajo de cartel con las notas originales de Rosine Lefort. Quisiera evocar los primeros tiempos de la terapia de este niño del lobo, brevemente, aunque sea el detalle lo que le da el valor a la cosa; como dice Nabokov en sus *Conferencias sobre la literatura*, "los divinos detalles": la clínica es asunto de "divinos detalles".

Tenemos allí una madre, la del niño del lobo, que es una perseguida, como lo dice el certificado de la historia clínica, que da fe en su conducta del martes (*marre-dit, harto-dicho*): estuvo harta de eso de entrada. Ahora bien, lo que a mi entender es paradigmático son algunas sesiones de observación y las primeras sesiones de terapia. De las observaciones resulta que este niño de tres años y ocho meses no vive de ninguna manera en un mundo indiferenciado. Tiene, por el contrario, un vívido sentimiento del otro, de los niños que están con él, y cuando esos niños gritan, se precipita sobre ellos y los sacude violentamente

profiriendo sonidos inarticulados. Hace lo que se llama la policía, que constituye un comportamiento totalmente diferenciado respecto de sus semejantes. Entre ellos diferencia absolutamente a los adultos, respecto de los cuales usa el significante "Señora". A los adultos, a Rosine Lefort por ejemplo, les muestra qué tiene en su caja. Desde entonces, desde las primeras observaciones, vemos diferenciarse dos formas de alteridad y está claro que reproduce en espejo lo que podemos suponer acerca del comportamiento de su madre respecto a él, y, por otro lado, el Otro, ya que es capaz de tomarlo por testigo, lugar del Otro suficientemente constituido y diferenciado de la intolerancia que manifiesta a sus semejantes.

Las tres primeras sesiones de terapia giran alrededor de un objeto, el biberón, introducido en su perímetro por Rosine Lefort. Basta leer la observación en su detalle para darse cuenta de que este objeto es tratado por él de manera absolutamente diferenciada con relación a los otros objetos del cuarto. El niño erige ese fetiche, podríamos decir, lo endereza, y luego lo aísla de todos los otros objetos de ese cuarto. Por el contrario, correlativamente, amontona objetos en el regazo de Rosine. Después de tan sólo dos sesiones de esta práctica, se lo encuentra en lo alto de la escalera haciendo oír un llamado patético, desgarrador —la palabra llamado está ahí bajo la pluma de Rosine, en 1952—: "¡Mamá, mamá!" (hará escuchar nuevamente ese llamado en la sesión siguiente).

La conclusión: al término de esas tres sesiones, marcadas por la erección de este objeto separado y el llamado a la madre, este niño trata de cortarse el pene con tijeras de celuloide delante de un grupo de espectadoras niñas.

Esta articulación demuestra hasta qué punto los matemas de Lacan están contruidos a ras de la experiencia, donde nada sobra (ver la navaja de Occam, que aparece donde debe. . .). 1) Maquinaciones alrededor de un objeto aislado y erigido, en su soledad unaria. 2) Invocación del significante materno frente a la extensión de un vacío, que no es abusivo caracterizar como simbolizado por la ausencia de la madre. 3) Intento de automutilación del pene. ¿Hace falta acaso elucubrar demasiado para captar aquí que el llamado hecho a la significación fálica, que entraña la exigencia de un menos uno en la medida en que el fallo no es más que un punto de falta que él indica en el sujeto, se salda por la tentativa de realizar esta sustracción en lo real?

Puesta en escena de la castración, donde es el órgano el que sirve, en defecto del significante: escenografía de la producción del sujeto.

En las neurosis, el fantasma ocupa ese punto de falta. El objeto *a* sólo tiene valor por contener la función de la castración. En las psicosis, el objeto *a* del cual se trata es puro real porque en él no está incluido el ($-\varphi$) de la castración imaginaria y por ende no funciona "naturalmente" como causa del deseo. El paranoico lo compensa inventándose como causa de un deseo infinito y debo suponer que el llamado esquizofrénico se entrega a la derelicción del deseo.

Sostengo pues que la psicosis es asunto de sujeto, pues ella incluso nos conduce a los confines de su producción.

Observación:

Vale la pena que dé el matema en el que esta comunicación se sostiene:

$$\frac{a}{\varphi} \downarrow$$

Nota

1. Juego de palabras entre *cause* (causa) y *causette* (charla). (N. del T.).

¡DES-SENTIDO (DECENCIA) PARA LAS PSICOSIS!¹

Estoy encantado de tomar la palabra luego de un orador que tuvo la feliz idea de anunciarnos que era buen padre de familia, por lo que sus hijos no eran psicóticos. Tomó así partido en cuanto a la etiología de las psicosis.

Puesto que incidentalmente evocó un trabajo emanado del CEREDA —el Centro de Investigación sobre el Niño en el Discurso Analítico, animado por Robert y Rosine Lefort— también diré algo sobre el mismo. No es una asociación ni una escuela. Es un lugar abierto, no un puro significativo, donde, de modo muy libre, y sin forzado respeto por no sé qué ortodoxia, gente que trabaja con niños con una finalidad calificable de terapéutica trata de conceptualizar y, a mínima, enunciar lo que hace. Esto da lugar a exposiciones que después se publican. Tal manera de obrar me parece la más apropiada para preservar la invención en psicoanálisis. Hay más oportunidad de que la invención en psicoanálisis provenga de esos jóvenes que de aquéllos a quienes a veces la rutina de la experiencia adormece. Hay oportunidad. Hay riesgo. No lo penalicemos.

Uno de esos textos atrajo la atención. Sin duda, tomar partido en todo por el inconsciente choca contra el buen sentido. Pero, ¿de qué se trata sino de esto, a saber, que el síntoma de un niño, desde el punto de vista analítico, es la verdad del deseo de los padres? Y muy especialmente cuando el síntoma infantil aparece ligado al fantasma de la madre, de suerte que el niño resulta objeto de la madre.

Proferirla sin matices no condena, sin embargo, a esta aproximación.

Pero voy a la cuestión. Ignoraba, a decir verdad, que este coloquio se ubica bajo el título “¿Estructura psicótica?”, y me veo reducido a improvisarles esta charla.

No tuve, ayer, la ventaja de escuchar la exposición de José Guey, pero si me atengo a lo que apareció en la discusión que cerró la jornada, a la que sí asistí, él se armó con esta observación de Lacan: “el psicótico ignora la lengua que habla”.

Pienso que acá no tengo necesidad de aportar mi asentimiento, sino para destacar que ese hecho es una ventaja del psicótico. El es quien tiene razón. Nosotros creemos conocer la lengua que hablamos, en razón de que la comprendemos. Es una ilusión. El saber de la lengua desborda mucho el conocimiento que tenemos de ella. Sin esto, el psicoanálisis, en tanto freudiano, es impensable. Es la fuente misma de la interpretación.

Evocaré de buena gana la primera de las *Entretiens sur la métaphysique* de Malebranche. Cuando el filósofo conduce a su sala de estudio a aquél a quien enseñará filosofía, cierra las cortinas, lo instala en la penumbra (evidentemente no lo acuesta) y cuando el aprendiz le confía su esperanza de que la filosofía le descubrirá una región extranjera y maravillosa, le replica: “Os enseñaré, tal vez, que sois extranjero en vuestro propio país”.

Y bien, diría que la invitación analítica es ésta: “Aprenderás, tal vez, la lengua que hablas”. La interpretación no tendría valor si no se apoyase en este dato: la lengua es Otro; escribámoslo con mayúscula.

Que esa lengua sea Otro no impide que sea permeable a invenciones de lenguaje. Es lo que sucedió con Freud, quien, en el desbrozo mismo de su descubrimiento, forjó un lenguaje. Eso se hizo una vez y no se rehace, estamos tras su ruta. Lacan nunca negó la calidad de psicoanalista a aquellos que no lo siguieron en su “retorno a Freud”. Por el contrario, a su juicio, el psicoanalista como se debe es freudiano aun cuando lo sea sin saber por qué. Es así por el sólo hecho de que respeta la estructura freudiana de la experiencia. Sería un error reducir las estructuras a planos teóricos de los que se elegiría uno u otro. El psicoanálisis no es compatible con el nominalismo: implica el realismo (sí, medieval), el realismo de la estructura.

El inconsciente existía antes de Freud. La invención de Freud es la de un dispositivo estructurado que pone a trabajar al sujeto del inconsciente. Por ponerlo a trabajar en esa estructura se desprenden ciertos efectos y se vuelven posibles ciertas intervenciones. A este respecto, la estructura es la de la práctica misma. Por eso no hay teoría del inconsciente, al que no se contempla,

porque fulgura. Si hay teoría, no la hay, propiamente hablando, sino de la práctica analítica.

La tentativa de Lacan ha sido pues la de decir en qué un psicoanalista es freudiano. Construyó al efecto una terminología propia para captar lo que a su juicio dice Freud, es decir, lo que descubrió, de qué habla. No para captar la significación de Freud, porque la significación siempre es efecto de contexto, sino su sentido, lo único que es operatorio.

Sentido no es significación. El sentido es pariente del sin-sentido. Ejemplo: una fórmula matemática, como tal, tiene sentido pero no significación. Lacan, para indicar la negación que entraña el sentido en el momento mismo en que se produce, habla de "des-sentido". Decencia, también, a respetar particularmente cuando uno se atreve a hablar de psicosis.

Aquí la decencia puede implicar distancia. ¿No es sorprendente que Lacan sólo haya hecho lugar, en su seminario, a las psicosis, por el sesgo elegido por Freud, a saber, el escrito de Schreber?

Lacan fue el primero, en Francia, en retomar la lectura de las *Memorias de un neurópata* del presidente Schreber, en el mismo momento en que veía la luz una edición inglesa. Era un texto olvidado desde hacía mucho tiempo.

Todo su esfuerzo, a propósito de la psicosis, no tiene ningún sentido si no es el de hacer de la psicosis un *asunto de sujeto*. Esto quiere decir que no se trata de evaluar al loco en términos de déficit o de disociación de funciones, lo que no cambiará en nada con la determinación molecular de la psicosis que nos prometen para mañana: el sujeto tiene que arreglárselas con lo que lo determina. No olvidemos que Freud sitúa al delirio como una tentativa de curación. No es la enfermedad; por el contrario, es el testimonio de que el sujeto emerge de la catástrofe por la significación que elucubra. Es en esto donde podemos situar en la psicosis un momento de "muerte del sujeto": punto cero donde la significación se evacua por completo.

Hay buenas razones para referirse a Schreber, razones freudianas. Freud tenía un diagnóstico muy preciso sobre el caso, el kraepeliniano de *dementia paranoides*. Transpuesto a nuestras categorías, ese término ubica a Schreber entre esquizofrenia y paranoia, lo que hace su caso inagotable, válido en una vertiente u otra, y que nos informa sobre esos momentos en que queda-

mos confrontados al silencio del paciente: nos da la subjetivación de ese silencio.

La psicosis también pone en evidencia que el sujeto, según su propio testimonio, es hablado. Ayer se retomó esta fórmula que ya está en el Discurso de Roma de Lacan, en 1953. Responde, de hecho, a la definición más general de sujeto y no sólo a la del sujeto de la locura. El sujeto es lo que se dice cuando se pasa un examen: "Saqué un buen tema"². Se reprochó a Lacan conservar la referencia al sujeto, en la época en que la moda era prescindir de la misma. Pero conservar el término afectándolo a una instancia ya no constituyente sino constituida como efecto de significante es hacer desaparecer con más seguridad la ilusión antigua que allí se sostenía.

El sujeto es ése del que eso habla. Tiene que surgir de un montón primario de significantes, cosa que evidencia la psicosis paranoica. Esta última nos conduce, si puedo decirlo, a los orígenes del sujeto, a su causación primordial. Tenemos ahí a un sujeto que no desiste de su convicción de que, aquí o allá, en el mundo, *eso habla* de él. Se trata de un discurso malévolamente demostrativo de que se lo tiene entre ojos.

Tal puesta al descubierto también se capta en el testimonio de sujetos sometidos al automatismo mental, para retomar la expresión de Clérambault. Testimonian esta verdad de estructura: que toda palabra es emitida por el Otro. Nosotros somos quienes nos engañamos con nuestro "Yo hablo", y es lo que condujo a Lacan a una inversión que no sólo reincluye al sujeto en la humanidad, sino que también interroga: ¿Cómo *no* ser psicótico? No serlo, en efecto, parece mucho menos natural que serlo. ¿Cómo es que el discurso del Otro queda encerrado en la esfera de la subjetividad? ¿Creen ustedes, acaso, que haya aquí personas que tengan cada una su pensamiento? ¿No sienten que vehiculan un rumor y transmiten tradiciones?

Evidentemente, junto a los psicóticos están los obsesivos, quienes se sitúan en el laberinto de su propio pensamiento. Es lo que explican en análisis: cómo eso les impide pensar, cómo se esfuerzan por pensar por sí mismos.

Lacan, en sus presentaciones de enfermos en Sainte-Anne, a menudo daba su diagnóstico de psicosis bajo esta forma: "El sujeto es perfectamente normal". Era significar, precisamente, que el sujeto tenía la intuición de ignorar la lengua que hablaba. No simulen saberla, ustedes, cuando tengan que vérselas con él.

Fundarse en la ignorancia de la lengua que habla es la disciplina necesaria en toda presentación de enfermo.

Evoqué recién la terminología forjada por Lacan. Lo fue para fines críticos, pero es cierto que ella misma se ha vuelto opaca con el tiempo. Escuchando a aquellos que se remiten a Lacan y a su enseñanza, y que hoy son de obediencias diversas, podría creerse que algunas palabras clave bastan para abrir todas las puertas. Sobre algunos temas se ha desarrollado una vulgata lacaniana. Por ejemplo, en cuanto a las psicosis, durante mucho tiempo se ha limitado el aporte de Lacan al acento puesto sobre la forclusión del Nombre del Padre. Y aun así, ¡cómo se lo ha entendido! ¡Como aconsejar a la madre que especialmente haga referencia al padre!

Luego de su seminario sobre las *Psicosis* y de su escrito "De una cuestión preliminar", ya no se encuentra más en la enseñanza de Lacan un gran desarrollo sobre las psicosis. Por consiguiente, he pensado que hay mucho para descifrar por vía de lo que llamé una lectura "retro-activa": reactualizar el abordaje de Lacan de la psicosis a partir de los avances de su enseñanza. ¿Cómo no iba a repercutir la invención del objeto *a* sobre la teoría de la psicosis? He considerado que se amputa el sentido de la enseñanza de Lacan sobre las psicosis si se desconoce la función del objeto *a*, la función del goce. Por eso, en la Sección Clínica del Departamento de Psicoanálisis, comencé la lectura de las *Memorias* del presidente Schreber, puesto que es a lo que todo teórico freudiano de las psicosis debe confrontarse.

Observen que Freud, después de todo, conoció psicóticos en su práctica, aunque no tanto como Lacan, psiquiatra de formación, o como Jung y Bleuler, médicos hospitalarios. Y es notable que se haya fiado de un escrito de un paciente con el que jamás se encontró. Algo apropiado para mostrar que para Freud el lenguaje, y no el "contacto vivido", era una referencia esencial.

El mismo Lacan practicó aquí una lectura retro-activa, pues cuando Freud abordó el caso Schreber no había elaborado, como lo haría más tarde, el complejo de castración. Ni la función del narcisismo.

No quiero exponer en detalle esta lectura retroactiva de Lacan o la que puede hacerse a partir de Lacan sobre Freud. Mi punto de partida fue el "dejar caer" de Schreber. Es el término por el que denota el momento de su separación del Otro divino,

momento de sufrimiento atroz, de desamparo fundamental. Allí, el sujeto se confunde con un objeto rechazado. Por el contrario, de eso se protege cuando se fuerza a pensar continuamente, y es en el momento de "no pensar en nada", como él se expresa, cuando cae en esta posición. Vemos, pues —era mi hipótesis—, como estallados, los dos términos que Lacan destaca especialmente en la estructura del fantasma: de un lado el sujeto del significante, del otro el objeto *a*.

Además, si hay un caso clínico que nos obliga a hablar de otra cosa que del placer, si hay una experiencia del cuerpo que excede todos los límites de la homeostasis, ése es el caso y la experiencia schreberiana, a la vez, por un lado, en el extremo del goce que obtiene en sus relaciones con el Otro divino y; por el otro, en el desamparo y el sufrimiento inenarrables en los que cae. He llegado hasta comparar el vaivén del goce entre Schreber y el Otro divino con un *Fort-Da* divino. Por lo demás, es sorprendente que en el texto mismo de Lacan, el término goce —que aún no había elaborado y matematizado en esa época— sólo figura dos veces, y como al pasar, a propósito del goce transexualista en tanto imaginario.

Si hay algo al descubierto en la psicosis es la función del objeto *a*.

Sería un error reducir la enseñanza de Lacan a la función y el campo de la palabra y del lenguaje. Precisamente esta posición permite darse cuenta de que *no todo es significante* en la experiencia. Cuando Schreber cae como objeto, se trata de un momento de exclusión absoluta respecto al orden significante.

En cuanto al título del presente coloquio, diré esto. Abordar las psicosis por el psicoanálisis no es la única manera de hacerlo. Se puede abordarlas como psicoterapeuta —vemos sus efectos— o por la quimioterapia y también comprobamos efectos, de taponamiento. Pero abordarlas como psicoanalista es hacerlo a partir de las estructuras *freudianas*. Es el tema de Lacan en 1955: las estructuras freudianas en las psicosis. El título "¿Estructuras psicóticas?" es insuficiente para problematizar la pregunta. Ya se han ocupado del sentido de las estructuras a fin de los años '50, cuando se hacían coloquios del tipo "¿Qué quiere decir la palabra 'estructura'?" No vamos a rehacerlo a fines de 1983. De lo que se trata es de saber si hay o no estructuras freudianas de las psicosis.

De hecho, el vago título elegido es el precio a pagar por esta

apertura que hace valiosa la invitación de Gori y Poinso: permitir a gente muy diversa, aun cuando todos se refieren a Freud, encontrarse en una misma tribuna. Por mi parte, es la primera vez en veinte años que me encuentro en un coloquio, no en compañía de gente con la que no estoy de acuerdo, lo que después de todo me ha ocurrido, sino con practicantes que pertenecen al Instituto. Esto merecía destacarse.

Las estructuras freudianas es lo que de entrada innovó en la teoría de las psicosis. La primera idea de Bleuler, desde 1905-06, fue analizar los delirios a partir de lo que llamaba los "mecanismos" destacados por Freud a propósito de la histeria. Desde el vamos se trataba de pensar las psicosis a partir de las estructuras y categorías desprendidas por Freud de las neurosis. Abordar directamente la psicosis por el sesgo del mutismo esquizofrénico es la puerta abierta a todos los delirios teóricos. Deleuze y Guattari están un poco olvidados hoy en día, luego de su impulso de hace diez años. Pero abordarla como psicoanalista es hacerlo a partir del Padre revelado en la neurosis.

La "metáfora paterna" es una solución elegante que articula la función del padre con la de la castración. Las reparte en las dos vertientes del significante y el significado: el significante del padre (Nombre-del-Padre), el significado del falo (o significante imaginario, negativizado en la castración).

En el delirio de Schreber, precisamente, Dios y el orden del mundo hacen dos. El Otro del que se trata, el Otro divino, no se identifica en absoluto con la ley sino, bien por el contrario, con el desorden de esta ley. Lo que Lacan llama el Nombre-del-Padre, es lo que da una significación al "dejar caer", que es el destino común. Por el Nombre-del-Padre el "dejar caer" se reinscribe en el significante como falo. Es la razón del "dejar plantado". En su defecto, el sujeto se consagra a oscilar entre un goce sin límite y un destinatario absoluto.

El falo modera el goce, lo localiza. Lo que implica que las mujeres no estén privadas de este goce. Se sabe las dificultades encontradas por los psicoanalistas para localizar el goce femenino. Las tentativas hechas para repartirlo entre lo vaginal y lo clitoridiano sólo denotan el esfuerzo por distinguir la parte fálica del goce femenino.

Si la función paterna coordina el goce al falo, la psicosis como forclusión del Nombre-del-Padre se señala clínicamente por la anticipación, la invasión de una significación de goce in-

finito, verdaderamente inédito, supremo. Es preciso buscar en el delirio mismo del psicótico la confesión del guiño, del anuncio de un goce inédito que puede, dado el caso, comenzar por el trasero. En su delirio, Schreber habla de este goce ilimitado como de una feminización. Por eso, para él, *La Mujer* existe. Es él. Aquí he tenido que oponer la forclusión del significante del padre y la forclusión del significante de *La Mujer*. Son antinómicas. Es por *La Mujer* que se estabiliza la metáfora delirante de Schreber.

En el examen de la psicosis: *cherchez la femme*. Buscad la mujer en el sujeto. Es el estigma clínico más seguro de la forclusión del Nombre-del-Padre. Todas las variantes del delirio —homosexualidad, travestismo, transexualidad, etc.— traducen, en el modo de su delirio, la infinitización del goce. La fórmula famosa: "Lo que está forcluido de lo simbólico retorna en lo real", se completa así: lo que está forcluido de lo simbólico como *Nombre-del-Padre* retorna en lo real como *Goce del Otro*.

A este respecto, la homosexualidad delirante no tiene nada que ver con la homosexualidad perversa. Esto, para Philippe Gutton.

Normalmente, hay en la especie una forclusión del significante de *La Mujer*. La forclusión del Nombre-del-Padre tiene por efecto hacer existir *La Mujer*. Pone también al objeto *a* al descubierto. De la psicosis puede desprenderse la voz en tanto objeto como tal, desapercibido por Freud, o el objeto mirada, también debido a Lacan.

Habiendo hablado bastante, no evocaré aquí las suplencias del Nombre-del-Padre ni esta extracción del objeto *a* que destaqué por primera vez en junio último y que encuentro, con placer, que nuestro amigo Maleval ha utilizado.

Espero ahora del debate que seguirá el estímulo de una controversia.

Notas

- 1 *Dé-sens*, des-sentido, es en francés homofónico de *décense*, decencia. equívoco con el que juega el autor. (N. del T.).
- 2 En francés *sujet* significa sujeto y tema. (N. del T.).

INDICE

I SOBRE LA ESTRUCTURA

Acción de la estructura	7
La máquina panóptica de Jeremy Bentham	24
Teoría de la lengua	59
La topología en la enseñanza de Lacan	79

II CLINICA Y REAL

Otro Lacan	107
Despertar	117
No hay clínica sin ética	122

III ESTRUCTURA Y PSICOSIS

Suplemento topológico a "De una cuestión preliminar. . ."	135
Enseñanzas de la presentación de enfermos	155
Mostración en Premontré	169
¿Producir el sujeto?	175
¡Des-sentido (decencia) para las psicosis!	182